

Descolonizar la memoria:

Una aproximación antropológica al Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios en Quinta Seré

Autor:
Marchetti, Renata

Tutor:
Guglielmucci, Ana

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas

**“Descolonizar la memoria”: una aproximación antropológica al Espacio
por la Memoria de los Pueblos Originarios en Quinta Seré.**

Tesista: Renata Marchetti

Directora: Ana Guglielmucci

Diciembre 2021

Índice	
Agradecimientos	3
Introducción	4
I. Problema de investigación.....	6
II. Organización del texto	
Capítulo 1. Aproximaciones teórico-metodológicas para el estudio de la <i>especialidad de la esfera pública</i>	13
1.1. El problema de estudio.....	14
1.1.1 Pueblos indígenas como sujetos de políticas públicas.	14
1.1.2 Políticas públicas de memoria y pueblos originarios: El reclamo en la Ex ESMA.....	17
1.1.3 Políticas públicas de la memoria en Quinta Seré: el programa político-memorial.....	22
1.1.3.1 El Predio Quinta Seré hoy. Introducción al Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios.....	28
1.2 Herramientas teóricas para el estudio de la <i>especialidad de la memoria</i>	31
1.2.1 El pasado en la esfera pública.....	31
1.2.2 Las políticas públicas de memoria como forma de marcación territorial.....	32
1.2.3 <i>Territorialización de la memoria</i>	34
1.2.4 Definiciones en torno a la categoría <i>memoria</i> : la memoria como marco de interpretación y como arena de disputas.....	36
1.2.5 Etnicidad y ciudadanía.....	38
1.3 Metodología de la investigación.....	40
Capítulo 2. “Mantener viva la memoria de los pueblos originarios de nuestra América”	44
2.1 “Los pueblos originarios como sujeto de políticas de Estado:” la creación del EMPO.....	45
2.2 “Uno no puede construir algo solo, siempre se necesita de otro más para hacer una melodía”. El EMPO como colectivo.....	48
2.3 “Nos damos la mano para tener más energía. Y a la vez va a la tierra”. Las narrativas fundacionales.....	51
2.4 “Uno con el diario del lunes puede decir ‘por qué no se nos ocurrió hace 20 años’”. La incorporación del EMPO al espacio memorial.....	55
2.5 Conclusión.....	62
Capítulo 3. “Espero que todos sientan este espacio como un lugar para echar raíces” La territorialización de la memoria	65
3.1 “Allí es donde emplazamos nuestro territorio”: formas de marcación espacial.....	67
3.2 “Llenarlo de contenido”. Recursos performativos a partir del calendario originario...78	
3.2.2 Ceremonias y espiritualidad en el espacio urbano.....	81
3.3 Conclusión.....	87
Capítulo 4. “Descolonizar la memoria”	90
4.1 “Tirar la piedra más atrás”.....	92
4.1.1 El binomio 11-12 de Octubre.	95
4.2 “MEMORIA Y JUSTICIA POR EL GENOCIDIO INDÍGENA”	100
4.3 Conclusión.....	104
Conclusiones finales	107
Referencias bibliográficas	111

Agradecimientos

A todas las personas que formaron parte de esta tesis de una u otra manera.

Al colectivo del Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios por recibirme siempre con calidez y paciencia a lo largo de estos cinco años.

A la educación pública y gratuita y a los trabajadores y trabajadoras que la sostienen.

Al espacio de tesistas del Departamento de Antropología, un espacio de encuentro fundamental que llegó en el momento preciso.

A mis amigos, mi compañero y mi familia por el apoyo incondicional.

Quiero agradecer especialmente a mi directora, Ana Guglielmucci, por volver esta tesis posible. Gracias infinitas por la perseverancia, el aliento y la guía imprescindible.

Introducción

La investigación realizada en este trabajo se enmarca en la cursada del Seminario de Antropología Política en el año 2015 y el seminario anual de tesis en el año 2016, cuando comencé a profundizar las lecturas en torno a la etnografía de las políticas públicas. En esta época conocí el proyecto del Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios (EMPO), un espacio que presentaba un anclaje territorial de los debates suscitados en torno a la inclusión de los pueblos indígenas en la conciencia histórica nacional (Rufer, año) mediante el reconocimiento por parte del Estado del genocidio indígena originado en la formación del Estado argentino. Su ubicación en el Predio Quinta Seré y la presentación inicial del colectivo me llamaron rápidamente la atención y, por este motivo, en este escrito me propongo describir, reconstruir y analizar la llegada del colectivo-EMPO a este *espacio memorial* y las distintas estrategias desplegadas por el mismo en la conformación del lugar como un sitio ceremonial y de memoria sobre los pueblos originarios en Buenos Aires, Argentina.

Si bien en un primer momento mi acercamiento al campo estuvo mediado exclusivamente por lecturas en torno a sitios de memoria sobre la última dictadura militar y en especial sobre el Sitio Mansión Seré, comprendí tiempo después que el EMPO se insertaba en discusiones más amplias al tratarse de un espacio *sui generis*: un espacio ceremonial y de memoria sobre los pueblos originarios surgido a partir de una política pública de la memoria ejercida en un predio estatal. En este sentido, profundicé las lecturas sobre los debates en torno a la *esfera pública de la memoria*, la antropología del espacio y la perspectiva decolonial que me permitieron expandir mi punto de vista.

De este proceso de reflexión y aproximación teórica, rescato tres ideas que me permitieron estructurar mi pensamiento: la noción de *espacialidad de la esfera pública* de Mario Rufer (2010), las disputas en torno a la *temporalidad* que propone el mismo autor y concepto de *etnización de los porteños* de Esteban Padín (2016) que, en su doble condición de antropólogo y sikuri del colectivo-EMPO, puso en palabras los sentires de muchos participantes de este espacio.

I. Problema de investigación

El objeto de estudio de esta investigación aborda la manera en que el Estado Argentino - en su nivel nacional y local - administra *el pasado* (Rufer, 2010) con relación a la violencia estatal alrededor de las categorías de “terrorismo de estado” y “genocidio”. Esto se realizará a partir de una perspectiva etnográfica y decolonial orientada a analizar la apertura del Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios (EMPO) en el Predio Quinta Seré, un *espacio memorial* (Fabri, 2013) en el partido de Morón. Para ello, se analizará la *espacialidad de la esfera pública* (Rufer, 2010:81) mediante el análisis del proceso de *territorialización* (Haesbaert, 2011) de la memoria que impulsa el colectivo-EMPO a partir de una política pública municipal, entendiendo al espacio como un *espacio social* (Lefebvre, 1974) y a la memoria como una *práctica* presente y continua, que articula diversas dimensiones temporales: pasado, presente y futuro (Calveiro, 2006).

Para dar cuenta de la territorialización de la memoria en y desde el EMPO, serán analizados los recursos narrativos - textuales, orales y escritos-, simbólicos -objetos que pueden transferir conceptos o ideas sobre el pasado- y performativos -ceremonias o actos- (Rufer, 2010) que ordenan la transmisión de esta “memoria de los pueblos originarios”, a partir de establecer una continuidad entre la preexistencia de una ocupación indígena del conurbano bonaerense y la territorialidad actual del EMPO como un “territorio indígena” urbano.

Esta perspectiva habilita necesariamente la reflexión sobre los actores que se encuentran involucrados en el proceso y la influencia que cada uno de ellos posee en el mismo; entendiendo que los discursos que producen circulan de manera diferencial y con diferente peso en la construcción del espacio (Colombo, 2017). La lectura en clave decolonial permite comprender estas asimetrías en los lugares de enunciación, encarnadas aquí por el Estado nacional y municipal y el colectivo-EMPO, entendiendo que existe una raíz colonial-imperial de subordinación y desposesión en la manera de administrar los saberes y los capitales culturales (Rufer, 2010). Al mismo tiempo, esta perspectiva permite develar las subjetividades sometidas, las experiencias y los saberes subalternos (Mignolo, 2007; Rincón et al, 2015).

El interés de la tesis en este espacio tiene su fundamento en la ampliación del campo de los Derechos Humanos en la Argentina con la incorporación de otros actores a las disputas sobre los procesos de memoria que hacen a la historia nacional y sus narrativas fundacionales, al tiempo que permite circunscribir espacialmente esta disputa de sentidos en un predio administrado por el Estado en su nivel municipal.

Como hipótesis de trabajo, se sostiene que el EMPO a partir de la articulación con el Estado municipal, ha ampliado el sentido de Quinta Seré como *espacio memorial* (Fabri, 2016) y de la demanda de Memoria, Verdad y Justicia al incluir la memoria sobre el genocidio indígena como una memoria a recuperar por parte del Estado. Esto se ha realizado desde un colectivo que no se adscribe a una identidad indígena en su totalidad pero que mediante la espiritualidad puesta en práctica en diversas festividades construye una identificación étnica

entre los participantes. Esto se realiza mediante el proceso de *etnización* (Padín, 2016) de los participantes que al mismo tiempo que incorporan a sus vidas prácticas y saberes indígenas, cargan al espacio con nuevas formas de marcación territorial y narrativas históricas “entizándolo”.

La conformación de esta territorialidad indígena permite trazar una continuidad pasado-presente entre el Morón prehispánico y el actual como contraposición al silencio oficial sobre el genocidio indígena que circunscribe la existencia de estos pueblos en una época previa a la “Conquista del Desierto”. Sin embargo, estas narrativas continúan siendo secundarias en la definición del predio en relación con el Estado debido a que habilitan una narrativa de “restitución” - simbólica y material - que visibiliza las condiciones de opresión actuales de los pueblos indígenas y atenta contra las propias lógicas del avance del capital sobre los territorios de las comunidades (Trincherero & Valverde, 2014) tanto de la Provincia de Buenos Aires como de Argentina en general.

II. Organización del texto

El presente escrito está organizado en cuatro capítulos que siguen el recorrido y las conclusiones de mi trabajo empírico y teórico. El **primer capítulo**, da cuenta del marco teórico metodológico en el que se basó el trabajo de campo y la escritura de esta tesis. En este sentido, se retoman los aportes de los Estudios de memoria, la Antropología del espacio y la perspectiva decolonial y etnográfica para construir el problema de estudio - la *territorialización de la memoria* -, revisando las categorías centrales que me permitieron acceder a este proceso en el trabajo de campo realizado entre agosto de 2016 y agosto de 2018.

El recorrido propuesto se centra en las políticas públicas y de memoria que tuvieron como sujetos destinatarios a los pueblos originarios, centrándose especialmente en el debate suscitado en torno a la inclusión del genocidio indígena en el Museo de la Memoria en la Ex ESMA. Luego, se recuperan las políticas públicas de memoria sobre la última dictadura cívico-militar (1976-1983) en general y, sobre Mansión Seré y el EMPO en particular con relación a la conformación de Quinta Seré como un territorio *histórico-memorial* (Fabri, 2016). En un segundo momento, se desarrollan las herramientas teóricas para el estudio de la espacialidad de la memoria como marco de interpretación y arena de disputas a partir del análisis de la *esfera pública del pasado* (Rufer, 2010), las políticas públicas como formas de marcación territorial, la territorialización de la misma y las delimitaciones del concepto de *etnicidad*, *ciudadanía* y *etnización*. Finalmente, se desarrolla la metodología cualitativa

llevada a cabo en la investigación, con énfasis en la perspectiva etnográfica y el trabajo de campo.

El **segundo capítulo** se ocupa de describir el proceso mismo de apertura del EMPO en el marco de una política pública de memoria del Municipio de Morón, con énfasis en la conformación del colectivo en torno al espacio. Luego, se analiza la relación del EMPO con el *espacio memorial* en el que se inscribe, a partir del análisis de las narrativas en torno a la *profundidad histórica* del terrorismo de Estado. Este recorte más profundo solo puede ser pensada junto a una segunda narrativa que implique el reconocimiento de la preexistencia de una ocupación querandí en la Provincia de Buenos Aires y por lo tanto del Predio Quinta Seré pero, sobre todo, un continuum con la ocupación presente del EMPO. La conjunción de ambas narrativas organiza la legitimidad de la apertura del espacio-EMPO dentro de un predio *plurifuncional* (Fabri, 2016) que posee reconocimiento por parte del Estado por poseer un sitio de memoria sobre el pasado reciente.

El **capítulo tres** pone el foco en la *especialización de la esfera pública* (Rufer, 2010) mediante el análisis del *proceso socio-espacial de territorialización* (Fabri, 2016) en que se inscribe el espacio, dando cuenta de las prácticas memoriales en dos sentidos: las marcaciones espaciales que delimitan el espacio-EMPO dentro de la totalidad del predio Mansión Seré y las prácticas indígenas, a partir de las “ceremonias”, que se ponen en juego en la conformación simbólica del EMPO como un lugar significativo para la memoria de los pueblos originarios. En este sentido, se establece un calendario propio del espacio que significa la reactualización anual de diversos repertorios interpretativos (Fernández Droguett,

2018) que dan lugar a un proceso de construcción de identificaciones - *la etnización de los porteños y bonaerenses* (Padín, 2016) - y de vinculación con el espacio - la “etnización del espacio”-. Es decir que mientras los sujetos incorporan danzas, músicas, rituales y formas de socialización y alimentación indígenas en su vida cotidiana producto de la participación reiterada en las actividades del EMPO, producen al mismo tiempo marcas en el espacio que lo delimitan y lo cargan simbólicamente construyendo una relación significativa entre el colectivo y el predio que disputa con los colores, la música y los hitos fundacionales la espacialidad de la memoria hegemónica en el predio.

El **capítulo cuatro** se centra en las narrativas que se construyen en relación con la forma en que las “dos memorias”, sobre el genocidio indígena y el terrorismo de Estado de la década del ‘70, coexisten y conviven en la *administración del pasado* (Rufer, 2010) que hace el Estado en el predio. Esto se realiza a partir del análisis de la jornada “Descolonizar la memoria” que organiza el colectivo-EMPO alrededor de la efeméride del 11-12 de Octubre, la fecha de reflexión más importante del calendario anual donde se rompe el *silencio acerca de lo colonial* (Añón & Rufer, 2018). Esto se sucede mediante la puesta en palabras de los silencios fundacionales de la historia nacional y el establecimiento de una continuidad de las situaciones de violencia y despojo de los pueblos indígenas en el presente. Esta necesidad de “reparación histórica” de la que el EMPO como política pública municipal se considera parte, que permiten incluir al colectivo dentro de las demandas de Memoria, Verdad y Justicia de los organismos de derechos humanos. En este sentido, el EMPO se integra - reforzado por su localización - en la trama de organismos de derechos humanos del oeste.

Finalmente, las conclusiones recogen e integran las reflexiones anteriores sobre las diversas narrativas memoriales y su implicancia simbólica y performativa en el espacio-tiempo, dando cuenta de su relación tanto con los usos públicos del pasado como así también con la noción de ciudadanía; al tiempo que proponen nuevas líneas de investigación para ahondar en el futuro.

La relevancia de esta investigación para la Antropología consiste en dos grandes líneas. La primera, es su aporte a los *estudios de memoria* a partir del análisis del primer espacio para la memoria indígena en un espacio público del conurbano bonaerense. La segunda, está relacionada con la potencialidad crítica que tiene “lo indígena” para el concepto de ciudadanía (Schiaffini, 2016), en el sentido que evidencia los límites que el Estado encuentra para las reparaciones históricas para este colectivo pero que, al mismo tiempo, permite imaginar un Estado pluricultural.

Capítulo 1. Aproximaciones teórico-metodológicas para el estudio de la *espacialidad de la esfera pública*.

A continuación, se expone el marco teórico-metodológico desde el cual se desarrolló la presente investigación. En un primer momento, se analizan las diversas políticas públicas que han tenido a los pueblos indígenas como sujetos destinatarios. Luego, se reconstruye la relación entre políticas públicas de la memoria y pueblos originarios, a partir de la apertura del Museo de la Memoria en la Ex Esma, dando pie al análisis de los contextos históricos, políticos y sociales que permitieron el debate en torno a la categoría de “genocidio”. A continuación, se presenta el programa político-memorial (Fabri, 2016) de Quinta Seré y su relación con el Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios.

En un segundo momento, se exponen las herramientas teóricas para el abordaje del problema de estudio a partir de la definición de la relación entre el Estado y el pasado en la esfera y las políticas públicas de memoria como formas de marcación territorial (Fabri, 2016). En este apartado se harán explícitas también las principales categorías teóricas para el análisis: *espacio social, territorialidad, memoria y ciudadanía*.

En la parte final, se expone la metodología de la investigación, dando cuenta de la forma en que se ha llevado a cabo el trabajo de campo a partir del año 2016.

1.1. El problema de estudio

1.1.1 Pueblos indígenas como sujetos de políticas públicas.

Desde mediados de la década de 1940 comenzaron a darse en Argentina diversas políticas de reconocimiento oficial sobre la existencia de poblaciones indígenas en el marco de un *paternalismo integracionista* que marcó la relación entre el Estado-Nación y los pueblos indígenas hasta 1980 (Engelman et. al, 2018). Durante estas décadas, no existieron avances en torno al reconocimiento de los derechos indígenas de los sobrevivientes a las políticas genocidas, a excepción de la Constitución de 1949 y el Estatuto del Peón (Trincherro, 2012; Engelman et al., 2018).

Los años posteriores a 1980 se caracterizaron por un *indigenismo de participación* y la sanción de la Ley Nacional 23.302 que crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) como autoridad de aplicación de la política indígena. Luego, en el año 1992, se produjo la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que establece el respeto a las culturas y formas de vida de los pueblos indígenas, reconociendo sus derechos sobre las tierras y los recursos naturales (Engelman et. al, 2018). Dos años después, la nueva Constitución Nacional en el art. 75 inciso 17 reconoció la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando el respeto a su identidad y el derecho a la educación bilingüe e intercultural, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupaban y también de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano, siendo éstas inajenables e inembargables (Engelman et. al, 2018).

En el año 2003, el aumento de las políticas públicas de carácter universal impactó sobre las poblaciones indígenas, fundamentalmente a través de la Asignación Universal por Hijo (implementada en el 2010) y los ingresos del trabajo en cooperativas (Engelman et. al, 2018). En el año 2006, se sancionó la Ley 26.160, de relevamiento territorial de las comunidades indígenas, siendo prorrogada en 2009, 2017 y debiendo suceder nuevamente este año. Esta ley declaró la emergencia territorial de las comunidades indígenas del país, suspendió los desalojos de las tierras que ellos ocupan y ordenó un relevamiento técnico, jurídico y catastral (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas [INAI], s.f.).

Más allá de la vigencia de las normativas mencionadas, en los hechos existe una escasa implementación de estas o bien una gran demora en la instrumentalización de algunas de ellas (Trincheró & Valverde, 2014), en especial a las referidas a los *territorios ancestrales y tradicionales* (Radovich, 2011:86; Trincheró & Valverde, 2014:204). Es decir que, a pesar del reconocimiento formal de los pueblos indígenas, ellos continúan viviendo en situaciones de vulnerabilidad social fruto de la persistencia del colonialismo interno que deriva del proceso constitutivo del Estado y de la inserción subordinada en el sistema productivo (Trincheró & Valverde, 2014).

Con respecto al conurbano bonaerense, éste ha sido el receptor de diversos flujos migratorios de las poblaciones indígenas y pequeños productores rurales hacia los ámbitos urbanos (Trincheró & Valverde, 2014). En los últimos años, se ha dado un fortalecimiento identitario cuyas bases deben buscarse en los nuevos procesos de socialización de representantes indígenas, reformas jurídicas y constitucionales y participación en espacios administrativos

locales (Engelman, 2014). Así mismo, existe una *red de relaciones inter e intraétnicas* (Engelman et al., 2018) que conectan los espacios urbanos y las comunidades del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) con los territorios “ancestrales” y comunidades de origen. En este sentido, la etnicidad hoy en día puede ser pensada a escala regional, ya que en los procesos de organización política y cultural se recrean en la ciudad prácticas ancestrales (Bengoa, 2009; Engelman et al., 2018), convirtiéndose el AMBA en un importante escenario de organización etnopolítica y de participación en dependencias estatales.

Esta articulación política, económica y cultural de los grupos étnicos con los distintos planos estatales, tanto locales, provinciales y nacionales se presenta como un hecho (Engelman, 2014) y se establece en torno a diversos reclamos. Las principales demandas se organizan con relación al territorio, la identidad y las problemáticas específicas de las condiciones de vida en el contexto urbano, junto a la lucha por participar en espacios de decisión y gestión pública (Engelman, 2014). A su vez, las políticas públicas desarrolladas se concentraron en su mayoría en el financiamiento de eventos culturales con tinte folklórico, usualmente declarados de interés público, sin saldar las problemáticas sociales, identitarias y territoriales de las comunidades indígenas urbanas (Engelman et al., 2018).

A pesar de estos nuevos canales de negociación y articulación con diversos actores, continúa prevaleciendo un cuestionamiento en torno a la *veracidad de las etnicidades* (Engelman, 2014), en tanto se sigue imaginando a la Argentina como un país sin presencia indígena. No es casualidad que los dos últimos presidentes de la Argentina, Mauricio Macri (2015-2019)

y Alberto Fernández (2019-presente), a pesar de tener distinto signo político compartieron afirmaciones como “En Sudamérica todos somos descendientes de europeos”¹ y “los argentinos venimos de los barcos”² respectivamente. Esto se debe a que las narrativas que dieron consistencia a una identidad nacional se construyeron alrededor de la idea de “crisol de razas” que había dado como resultado una “raza argentina” que era blanca y de origen europeo (Adamovsky, 2012). Este mito del crisol de razas no excluía a las personas de otros colores de piel o extracciones étnicas de la pertenencia de la nación, sino que las forzaba a “disimular” cualquier marca de su origen diverso como condición para participar como ciudadano en la vida nacional (Adamovsky, 2012).

1.1.2 Políticas públicas de memoria y pueblos originarios: El reclamo en la Ex ESMA

Una reconstrucción exhaustiva del fenómeno de la *memoria* en la Argentina excede los fines del presente trabajo y como se ha mencionado puede ser reconstruida a partir de los textos de Andreas Huyssen (2002), Elizabeth Jelin (2003), Ana Guglielmucci (2013), Victoria Daona (2016), Claudia Feld (2016) y Daniel Feierstein (2017), entre otros. Sin embargo, a fines de este trabajo cabe realizar algunas menciones. En principio, resulta significativo recordar que en la reconstrucción de la memoria histórica y social del terrorismo de Estado implementada desde el retorno de la democracia se ha prestado una escasa atención a las

¹ "En Sudamérica todos somos descendientes de europeos" | Macri y su explicación para la alianza con la UE (26 de Enero de 2018). *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/91480-en-sudamerica-todos-somos-descendientes-de-europeos>

² Las disculpas de Alberto Fernández por sus dichos sobre el origen de los argentinos | "Es un orgullo nuestra diversidad", escribió el mandatario en Twitter (10 de junio 2021) *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/347172-las-disculpas-de-alberto-fernandez-por-sus-dichos-sobre-el-o>

articulaciones más profundas en el marco temporal sobre el terrorismo de Estado (Rufer, 2010). Al mismo tiempo, las políticas públicas del Estado nacional implementadas en el período democrático entre 1986-2003 giraron en torno a las leyes de impunidad que impulsaron el olvido generalizado.

En este contexto, la apertura del Espacio para la Memoria en la Ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) significó la culminación para el Estado de un proceso de reconversión política para poner a la memoria sobre el terrorismo de Estado en escena, en paralelo a una creciente sensibilidad social sobre la historia nacional (Rufer, 2010). En este sentido, en Argentina el debate sobre cómo dar cuenta del pasado reciente ha estado simultáneamente acompañado por el desarrollo de una amplia movilización social y la implementación de diversas iniciativas gubernamentales tendientes a promover la memoria sobre la última dictadura militar en el espacio público (Guglielmucci, 2011).

En la Escuela Superior de Mecánica de la Armada, funcionó entre 1976 y 1983 uno de los mayores Centros Clandestinos de Detención del país donde los detenidos eran torturados y permanecían reclusos allí en forma clandestina hasta que los captores decidieran su destino, el cual podía consistir en la muerte o en la libertad vigilada (Guglielmucci, 2007). El 24 de marzo de 2004, el Poder Ejecutivo de la Nación precedido por Néstor Carlos Kirchner, cedió simbólicamente el predio de la ESMA a la Ciudad de Buenos Aires para construir un Espacio para la Memoria y Promoción de los Derechos Humanos. La cesión fue realizada mediante un acto público en el que un sector del movimiento indígena argentino proclamó su derecho a tener un lugar en el museo, reconociéndose como “las primeras víctimas del terrorismo de

Estado”, recordando la “Conquista del desierto” y exigiendo la relectura del pasado nacional (Rufer, 2010).

Esta situación fue vista con asombro ya que, durante mucho tiempo, el relato historiográfico y antropológico en Argentina contribuyó a la construcción de la extinción definitiva de los indígenas y la definición de este hecho como “natural” (Delrio et al., 2010). Por este motivo, la sociedad argentina es constantemente pensada como el resultado de un “crisol de razas” europeas, en el cual el indígena no sería un componente significativo (Delrio et al., 2010). Esta homogeneidad política y cultural a la que se sigue aspirando hoy en día, constituyó un proyecto político de la clase dirigente desde la Independencia que, a tal fin, implementó un *proyecto genocida* (Delrio et al., 2010:4). Entre las medidas implementadas, tendientes a la reducción de los pueblos originarios, se incluye “la eliminación física, concentración y deportación como fuerza de trabajo, el borramiento de la identidad de menores y la destrucción de sus culturas” (Delrio et al., 2010:3). Las prácticas que reafirmaban la *muerte del indígena* (Trincherro & Valverde, 2014), no solo se han dado en el período de las “conquistas” de 1878 a la Patagonia y en 1870 al Chaco, sino también en los años subsiguientes: La masacre de Napalpí en Chaco (1924) y Rincón Bomba en Formosa (1947), como así también durante la última dictadura cívico-militar (Trincherro & Valverde, 2014).

Este proceso ha sido acompañado por la exitosa *realización simbólica* (Feierstein, 2007; Delrio et al., 2010) a tal punto que aún en el presente persisten los gestos de la exclusión ciudadana en la implementación de políticas concretas y materiales en desmedro de las

poblaciones indígenas: desalojos de comunidades, apropiaciones y usurpaciones de tierras, fallos que niegan la preexistencia, entre otros (Rufer, 2010; Delrio et al., 2018).

La irrupción del movimiento indígena en este escenario aportó una *genealogía subalterna* en el momento político en que se discutía la historia nacional mediante la definición de la masacre indígena como *genocidio* (Rufer, 2010). Este concepto habilitó así el reconocimiento y la valoración implícitos en la aceptación de la idea de pluriculturalidad y la necesidad de una reparación material y simbólica (Delrio et al., 2010). El movimiento se posicionó como el referente más dramático de la historia nacional pasada con el objetivo de reclamar su presencia en la sociedad contemporánea desde el lugar irrefutable de la víctima colectiva. Esto permitió revisar los conceptos de ciudadanía, sociedad civil y símbolos nacionales usando el referente de las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo y el discurso de la memoria avalada por el Estado (Rufer, 2010). Sin embargo, “ningún historiador, ningún organismo de derechos humanos, los tomó en serio en 2004” (Rufer, 2016:284).

Tras este evento, el movimiento indígena argentino junto a grupos de estudios académicos y medios de comunicación alternativos, comenzaron a visibilizar y discutir el silenciamiento de la violencia sufrida en la constitución misma del Estado-Nación (Rufer, 2010; Lenton et al, 2011). Es posible resaltar dos acontecimientos cruciales en esta construcción. El primero, fue la masiva marcha organizada por diferentes movimientos de pueblos originarios y coordinadoras con motivo del Bicentenario de la Nación Argentina en mayo del 2010 con destino a la Ciudad de Buenos Aires (Trincherro & Valverde, 2014) y en reclamo del derecho a la tierra, por el respeto a la cultura ancestral y en reclamo de justicia frente a los atropellos

del pasado y presente (Aranda, 2010; Trincherro & Valverde, 2014). El segundo acontecimiento, está en relación con los debates en torno a la responsabilidad política y militar del presidente Julio Argentino Roca en el *genocidio* y posterior subordinación económica y social sufrida por los pueblos indígenas asentados en el actual territorio nacional (Trincherro & Valverde, 2014). En este proceso, diversas estatuas, calles, plazas y hasta la ciudad homónima fueron denunciadas con diversas inscripciones y renombradas con denominaciones alternativas (Trincherro & Valverde, 2014).

A partir de estas controversias sucedieron algunos cambios dentro del Estado mismo, como el renombramiento en el año 2010 del 12 de Octubre como “Día de la Diversidad Cultural Americana” - conmemorado hasta la fecha como “Día de la Raza”- y el reemplazo en el año 2012 de la figura de Julio Argentino Roca por Eva Duarte de Perón en el billete de cien pesos - el de mayor denominación en la época - (Trincherro & Valverde, 2014).

Cabe destacar también que el 19 de julio del año 2021 se señaló por primera vez, desde la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, un sitio de memoria que reconoce los crímenes de lesa humanidad cometidos en la llamada Masacre de Napalpí en la provincia del Chaco. En palabras de Horacio Pietragalla Corti, secretario de Derechos Humanos de la Nación: *“En esta señalización y en todo el trabajo que realizamos estamos reconociendo, claramente que lo que se cometió en este lugar fue un genocidio, que fueron delitos de lesa humanidad, que las argentinas y los argentinos no debemos olvidar”* (Secretaría de Derechos Humanos, 2021). Esto da cuenta de la inclusión de los debates presentes en este trabajo en la

agenda de Derechos Humanos a nivel nacional, siendo el EMPO un espacio precursor en este sentido.

Sobre la categoría de “pueblos originarios”, “pueblos indígenas”, e “indígena” realizaré una breve aclaración preliminar. Estas acepciones responden a la decisión de mantener la nomenclatura dada desde el espacio y desde las políticas públicas citadas, sin desconocer los debates en relación con estas categorías. Los calificativos como “nativo”, “originario” o “indígena” remiten a la condición de origen, invisibilizando muchas veces las dinámicas históricas de los pueblos de América, situándolos en una *pureza precolonial* lejos del presente (Rivera Cusicanqui, 2013; Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016). Por este motivo, se consideran más pertinentes los términos de amerindio - que, aunque no escapa a la condición etnocéntrica, sintetiza las condiciones históricas de los habitantes del continente desde la llegada de Colón -, y pueblos del Abya Yala en tanto vocablo propio del pueblo kuna de Colombia y traducido como continente rodeado de mar (Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016).

1.1.3 Políticas públicas de la memoria en Quinta Seré: el programa político-memorial

El Predio Quinta Seré es un espacio público destinado a actividades culturales, deportivas, artísticas y recreativas (Fabri, 2016). Está emplazado en el Partido de Morón, en el segundo cordón del conurbano bonaerense, en la región conocida como Área Metropolitana de Buenos Aires. Se encuentra a una cuadra de las vías del Ferrocarril Sarmiento, principal conector de la zona oeste con la Ciudad de Buenos Aires y a otras cinco cuerdas de la Estación Ituzaingó

de dicho ramal. La avenida que lo delimita por el oeste, Blas Parera, es el límite municipal con el Partido de Ituzaingó. Sin embargo, se encuentra emplazado en la ciudad de Castelar, la segunda ciudad de mayor población del Partido de Morón.

El predio está compuesto por 11 hectáreas donde conviven dos direcciones municipales (Derechos Humanos y Deporte), el Polideportivo Gorki Grana, el sitio histórico Mansión Seré y múltiples espacios recreativos y deportivos. Por este motivo, es conocido como “el Gorki” por los vecinos de la zona y de los partidos aledaños que se acercan a realizar deporte o bien aprovechar de manera recreativa los espacios verdes. Es así como se encuentra altamente concurrido por distintos actores y es frecuente ver cómo conviven deportistas, niños y sus padres, los trabajadores municipales e integrantes de diversas organizaciones de la sociedad civil en un mismo espacio.

A lo fines del presente trabajo, se realizará una breve reconstrucción histórica de las políticas públicas llevadas a cabo en el Predio Quinta Seré que desembocaron en el programa político-memorial actual.³ Estas políticas públicas encuentran su fundamento en el funcionamiento en el predio del Centro Clandestino de Detención de personas Atila, subzona militar N° 16 que incluía las zonas de Morón, Merlo y Moreno y que funcionó en la Casona Mansión Seré entre 1977 y 1978 (Fabri, 2010). Se estima que por él circularon unas sesenta personas de las cuales ocho continúan desaparecidas. Con la fuga de tres detenidos-desaparecidos, el centro

³ Un recorrido más extenso sobre las políticas de memoria a nivel nacional y sobre Mansión Seré puede ser recuperado en los trabajos de Ana Guglielmucci (2007, 2013), Luciana Messina (2015, 2016) Silvina Fabri (2016, 2018a, 2018b, 2019) y Dolores San Julián (2014, 2017, 2018) entre muchos otros que se han ocupado del estudio sobre las políticas públicas de sitios de memoria sobre el terrorismo de Estado.

fue rápidamente desarticulado y se dio una primera destrucción parcial de la casona por parte de los militares (Fabri, 2010). A partir del año 1978, el predio atravesó un período de abandono, destrucción e indiferencia. En ese momento, los vecinos comenzaron a hacer un *uso no formal* del sitio (Fabri, 2010).

Con la llegada de la democracia, la existencia de Mansión Seré como Centro Clandestino de Detención se reconoció y difundió públicamente y en el Juicio a las Juntas (1985) quedó confirmado su funcionamiento bajo la responsabilidad de la Fuerza Aérea (San Julián, 2014). Ese mismo año, y con posterioridad a este reconocimiento, la casona fue totalmente demolida y el terreno fue rellenado y nivelado con los escombros de esta para la inauguración del Polideportivo Gorki Grana (Comisión provincial por la memoria, s.f.). Sobre los restos de los cimientos se instaló una cancha de fútbol que funcionó hasta el año 2002 (Comisión provincial por la memoria, s.f.).

Durante la década del '90, el intendente Juan Carlos Rousselot (1991-1997) ordenó construir en el predio la llamada “casa blanca” donde luego funcionara La Casa de la Memoria y la Vida. Esto da cuenta de la forma en que esta época estuvo signada desde el Estado Nacional por las leyes de impunidad y las políticas de olvido y reconciliación como discurso hegemónico en torno al pasado reciente.

En este mismo período, el Concejo Deliberante municipal aprobó diversas iniciativas orientadas a la rememoración de lo ocurrido en la última dictadura, propuestas por el propio municipio como así también por los organismos de Derechos Humanos. En 1996, en

consonancia con la Provincia de Buenos Aires, declaró el 24 de marzo como “Día de la Verdad, la Memoria y la Justicia”, estableciendo las sesiones extraordinarias cada año para conmemorar el aniversario del golpe militar. Asimismo, algunas acciones conmemorativas llevadas a cabo por los organismos de Derechos Humanos tales como Abuelas de Plaza de Mayo, Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y Familiares de Detenidos y Desaparecidos por Razones Políticas, fueron declaradas de interés municipal. En este sentido la política municipal de este período se limitó a acciones de carácter declarativo, mientras que los organismos de Derechos Humanos realizaron actividades conmemorativas (San Julián, 2014). Estas acciones prepararon el terreno para la creación de la Asociación Seré por la Memoria y la Vida.

En 1999, Martín Sabbatella asumió la intendencia de Morón como candidato electo por La Alianza. Ese mismo año, se transformó la Mansión Seré en un espacio dedicado a la memoria, en una gestión conjunta entre los organismos de Derechos Humanos y el Municipio. Por este motivo, se constituyó la Asociación Seré por la Memoria y la Vida, conformada inicialmente por la Asociación de Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas y la Asociación Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora. Un año después, por iniciativa del intendente se creó la Casa de la Memoria y la Vida en la “casa blanca” dando inicio al Proyecto Mansión Seré. La Casa entonces se convirtió en sede de la Dirección de Derechos Humanos del Municipio y, en consecuencia, en un espacio dedicado a la memoria sobre el terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar (San Julián, 2014). Al mismo tiempo, se instaló la Dirección de Deportes y Recreación en el Polideportivo con el fin de integrar ambas dependencias (San Julián, 2014).

En el acto de inauguración de la Casa se agregó una nueva placa: “Aquí funcionó el centro clandestino de detención Mansión Seré o Atila, convertido hoy, por decisión del gobierno municipal, en la primera Casa de la Memoria y la Vida de Latinoamérica. Martín Sabbatella. Intendente”. Esta nueva marca de la memoria inscribió un nuevo significado al sitio como el primer ex Centro Clandestino de Detención recuperado de América Latina (San Julián, 2014). De esta forma, con la llegada de los organismos de Derechos Humanos en el predio se inició el camino hacia la refuncionalización del sitio como un *sitio de memorias* (Fabri, 2010) con especial énfasis en los crímenes allí cometidos, la reconstrucción de la historia de la casona en la dictadura y la inserción del predio en una trama de ex Centros Clandestinos de Detención y Exterminio a nivel nacional. Este proyecto, implicó la apertura del espacio hacia la comunidad, ya que propuso una reconstrucción histórica que vinculaba la experiencia de los sujetos (sobrevivientes, familiares y vecinos) con las generaciones que los antecedieron y sucedieron (Fabri, 2010).

La política pública municipal implementada desde el año 2000, propició el camino de recuperación del espacio como Ex Centro Clandestino de Detención construyendo nuevas narrativas sobre la *memoria* por medio de una rearticulación de los usos del espacio y la concreción de la participación de la comuna en diversas actividades con el fin de reforzar el sentido de la construcción de memoria colectiva (Fabri, 2010). El diálogo en torno a los Derechos Humanos permitió incorporar distintas miradas y tratar de articularlas para construir este *espacio memorial* (Fabri, 2016: 134).

Este proceso complejo en el que operaron entramados simbólicos, mecanismos institucionales, decisiones políticas, usos del pasado, reapropiaciones subjetivas y construcciones discursivas da cuenta del Espacio Mansión Seré como un ámbito de acción, producción y reconfiguración memorial donde se activan múltiples procesos articulados (Fabri, 2016). En el espacio se llevan a cabo tareas destinadas no solo a la reflexión sobre el pasado reciente sino también con relación a las preocupaciones y problemáticas actuales con el objetivo de construir una ciudadanía participativa (Fabri, 2016). Este *sitio de memorias*, como es nombrado por los actores político-institucionales que lo conforman (Fabri, 2016), cristaliza la memoria nacional en torno a cómo se piensa y caracteriza al terrorismo de Estado llevado a cabo por la última dictadura militar en la Argentina (Fabri, 2016). De esta manera, se da una espacialización del recuerdo y su proyección en términos físicos y temporales mediante el establecimiento en el calendario de los acontecimientos a ser recordados y el desarrollo ritualizado de acciones con valor simbólico (Guglielmucci, 2011, Escolar & Fabri, 2014).

Este *territorio memorial* (Fabri, 2016) permite también la incorporación de otras memorias, la construcción de nuevos territorios y la reconstrucción de escalas administrativas como un devenir incesante que va modificando su significado en distintos momentos históricos y a partir de determinadas particularidades sociopolíticas (Fabri, 2016). Las sucesivas reterritorializaciones propias del movimiento establecido por las prácticas espaciales le dan forma a un *territorio histórico-memorial* particular e introduce la dimensión política de la memoria (Fabri, 2016). Es en este contexto en el que la apertura del Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios se tornó posible.

1.1.3.1 El Predio Quinta Seré hoy. Introducción al Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios.

El Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios (EMPO) forma parte del Predio Quinta Seré desde el año 2015 y se encuentra bajo la órbita de la Dirección de Derechos Humanos municipal.

Como consecuencia del Proyecto Mansión Seré, el predio en su totalidad se ha convertido en un *ámbito plurifuncional* (Fabri, 2016) con distintas formas de uso y recorrido junto a nuevas prácticas y significados de este. La participación de diferentes actores en este proceso de resignificación del espacio, en la persecución de ciertos objetivos como la búsqueda de la verdad y justicia, la promoción de la memoria colectiva sobre la historia reciente y la generación de un espacio de participación y diálogo en torno a los Derechos Humanos permitió incorporar y articular distintas miradas (Fabri, 2010). De esta manera, el predio condensa varias capas de sentido significativos para el análisis de la construcción de memorias colectivas (Halbwachs, 2004; Fabri, 2016).

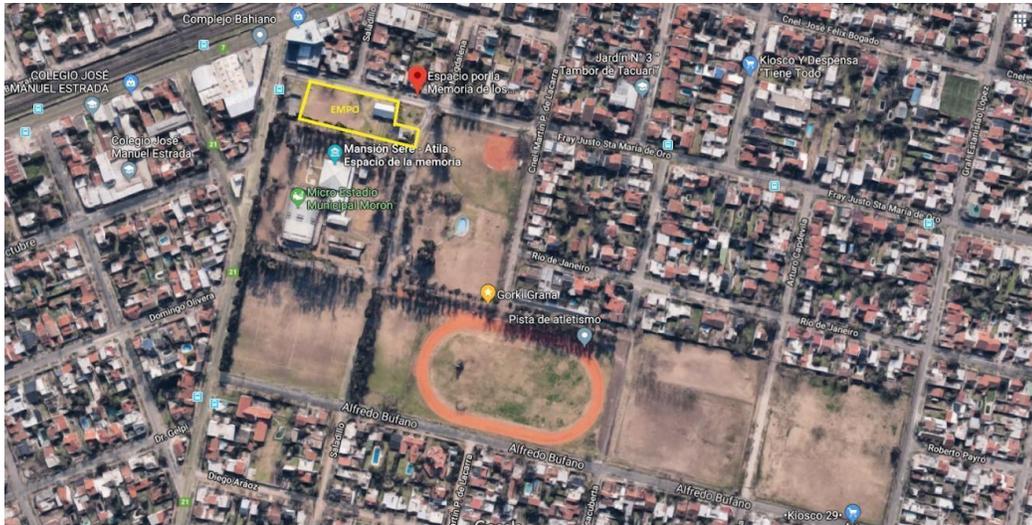


Foto N°1. Imagen satelital del Predio Quinta Seré con delimitación del EMPO.

En este contexto, el EMPO surgió como conjunción de un proyecto político-institucional municipal junto a un colectivo de vecinos que participó del mismo y le dio su forma. En el evento de *Facebook* creado para festejar un año de su apertura, se lee:

De los primeros encuentros participaron estudiantes y docentes de escuelas municipales, sikuris, representantes de la comunidad boliviana y vecinos/as. La preocupación de los diversos actores era que sus esfuerzos, individuales y aislados, se puedan transformar en acciones orgánicas y estructurales para visibilizar las problemáticas e iniciativas de los pueblos originarios (EMPO, 2016).

La incorporación de actores no estatales a la formulación y posterior gestión de este espacio tiene que ver con la modalidad de gestión del gobierno local caracterizada por la valoración positiva de la participación ciudadana y la consecuente democratización social implicada en esos procesos (Couto et al.,2016). Esta modalidad estatal fue característica de una etapa de estabilidad político-institucional que tuvo lugar en las intendencias de Martín Sabatella (1999-2009) y Lucas Ghi (2009-2015) en donde se dio la posibilidad de la apertura del Sitio de memoria Mansión Seré y el EMPO respectivamente. En ambos casos, la política municipal

tuvo un efecto verticalista en su dirección y efectivización de las prácticas de marcación territorial, delineando nuevos sentidos en la trama urbana en un predio que funciona como núcleo de las políticas públicas municipales sobre cuestiones de memoria de la comunidad de Morón (Fabri, 2010).



Foto N°2. La Casa de la Memoria y la Vida intervenida en el Mathapi Aptapi Tinku con la whipala y la bandera de Cuzco, 13/06/16

1.2 Herramientas teóricas para el estudio de la espacialidad *de la memoria*

1.2.1 El pasado en la esfera pública

Hablar sobre los usos del pasado coloca en un mismo movimiento al presente como el punto de partida y a las producciones de sentido sobre el pasado como un campo de fuerzas (Rufer, 2010). Estas tensiones en torno a lo que merece ser recordado requieren de la adopción de una lectura en clave decolonial para identificar las formas en que el Estado *administra* el pasado - tanto en las narraciones *oficiales* como *no oficiales*- en un proceso inestable, heterogéneo y desigual en la lucha por la fijación y regulación del mismo (Rufer, 2010). Dentro de él, los relatos nacionales se presentan como intentos más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia que apuntan a mantener la cohesión social y a defender las fronteras simbólicas entre unos y otros definidos en términos diferenciales (Pollak, 1989; Jelin, 2002).

En esta *memoria a recuperar* (Rufer, 2010) solo algunos discursos encuentran autorización en la escena pública por medio de diversos dispositivos que intentan legitimar sus narraciones (Rufer, 2010). Sin embargo, frente a determinadas circunstancias, se habilitan en la esfera pública la incorporación de narraciones y relatos hasta entonces contenidos o censurados o bien relatos nuevos desde una pluralidad de agentes y actores con demandas y reivindicaciones múltiples (Jelin, 2002).

Estos dispositivos están relacionados con la *espacialidad de la esfera pública* (Rufer, 2010:81) ya que es en las ceremonias, museos, lecturas o bien ciberespacio que se puede captar los dispositivos narrativos de memoria pública propiciados por el Estado mismo o bien por otros actores (Rufer, 2010). Por este motivo, la categoría de *espacio* visto en constante devenir, en constante movimiento e inacabado (Lefebvre, 1974, Colombo, 2017) cobra centralidad en esta tesis. Esto se debe a que las luchas simbólicas en el espacio urbano y en el espacio institucional trazan una nueva forma de *territorialización* en la construcción de los lugares de memoria (Fabri, 2016).

1.2.2 Las políticas públicas de memoria como forma de marcación territorial.

Los *lugares de memoria* (Nora, 1998, Fabri, 2010) son productos sociales, con contenidos culturales y políticos específicos que condensan diversas significaciones en torno a una política nacional de memoria. La marcación de un espacio de memoria como tal, supone siempre la decisión y voluntad política de construir un lugar de memoria, de conservar y preservar una historia y visibilizarla en el presente (Fabri, 2016). Esto produce un cambio en el uso del lugar a partir de la puesta en marcha de la política pública modificando la fisonomía del espacio, que se diferencia y separa del resto de la trama urbana, imprimiéndole una nueva significación (Fabri, 2010). La reescritura de un nuevo significado en estos sitios supone una intencionalidad narrativa, una toma de posición sobre los hechos del pasado en la puesta en marcha de estos proyectos que intentan marcar los lugares como espacios de memoria (Fabri, 2010).

Entender las políticas públicas de memoria como prácticas de marcación territorial efectiva, implica reflexionar en torno a cómo estas prácticas -que se van transformando a lo largo del tiempo- hacen visible la denuncia sobre el antiguo uso del sitio, delineando un nuevo sentido al mismo (Fabri, 2010). Este proceso se lleva a cabo mediante la inscripción de este *espacio recuperado* en el espacio público (Escolar & Fabri, 2014) volviéndose un espacio abierto y accesible en el entramado urbano. Por este motivo, los mecanismos de la memoria y su nexo con el plano de la representación intervienen en la producción de recursos artísticos, en donde *lo memorial* conecta el pasado a partir de la producción de intervenciones artísticas (Zubieta, 2008; Fabri, 2016) y las narrativas construidas (Jozami, 2014; Fabri, 2016). Los relatos realizan un trabajo de marcación constante, todo relato se comporta como una práctica del espacio e incide en las prácticas cotidianas de múltiples devenires (De Certeau, 2007; Fabri, 2016). Los lugares se convierten por la misma acción política en *lugares patrimoniales de memoria* pues invisten al recorte espacial con un nuevo sentido reconocido por otros actores, incluidas algunas agencias del Estado (Fabri, 2010).

Toda política pública es, además, el producto del enfrentamiento y la negociación entre diferentes proyectos, los que a su vez emergen de diferentes actores sociales. Es decir, es el resultado de estas negociaciones sociales, un indicador de la distribución dentro del poder del mismo estado y de la sociedad (Escolar, Besse & Lourido, 1994; Fabri, 2010). Las maneras en que esos significados memoriales son entrelazados con los sentidos políticos habilita una lectura en clave *territorial* (Fabri, 2016), en tanto éste es producto del proceso de apropiación y significación del espacio a partir de la implementación de una política pública de la memoria (Fabri, 2016).

En el Predio Quinta Seré, la puesta en marcha del programa político-memorial en el año 2000 compuso un relato territorializado (Young, 2000; Fabri, 2016) en torno a la activación de la memoria colectiva sobre el pasado (Fabri, 2013), que interconecta diversos sitios, asociados a usos y prácticas sociales heterogéneas. De esta forma, se confrontan y negocian diferentes proyectos de gestión que implican una producción social del espacio y su inserción en la trama urbana de la ciudad (Escolar & Palacios, 2014; Fabri, 2010). En la constitución como *territorio memorial* (Fabri, 2016), al igual que cualquier territorio, se basa en la construcción de discursos que legitiman, tiñen y atraviesan los sentidos del pasado.

1.2.3 Territorialización de la memoria

La *territorialidad* de los lugares de memoria hace referencia al carácter productivo de las relaciones de poder que moldean los sitios a través de diferentes acciones y gestiones de carácter institucional (Fabri, 2016). La territorialidad es el resultado del proceso mismo de territorialización del espacio, de las disputas de diferentes actores que ponen en juego sus herramientas, sus recursos identitarios, sus estrategias para hacerse del espacio y convertirlo en territorio material y simbólico (Haesbaert, 2011; Trivi, 2013). La relación entre *territorialidad*, *territorio* y *territorialización* radica en que el *territorio* es el objeto, la *territorialización* el proceso de apropiación de ese objeto y la *territorialidad* el resultado de ese proceso y su motivación (Haesbaert, 2011; Trivi, 2011). Es decir que un espacio es apropiado - se convierte en *territorio* - y en ese proceso de apropiación o *territorialización*, engendra diversas identidades - *territorialidades*- dinámicas y mutables, materializando en cada momento un orden determinado (Trivi, 2013). Esta identidad es construida y fortalecida en el devenir mismo del proceso (Trivi, 2011). En este sentido, la identidad es el resultado

del trabajo de territorialización de un actor - individual o colectivo (Dubet, 1989; Trivi, 2011) y se construye como un recurso para la acción en función de los intereses y compromisos del actor.

El proceso de apropiación territorial del EMPO se construye sobre un predio que ya tenía otras territorialidades y se solapa, se choca, se cruza con ellas. Esto es claramente visible en el uso que realiza el EMPO del SUM del predio, una instalación fundamental para muchas de las charlas que organiza. Este SUM se interviene para la ocasión con la bandera del EMPO, wiphalas y demás símbolos cuando es usado por él, pero otros días de la semana se pueden encontrar actividades de la Dirección de Deportes como zumba o yoga, o bien de otros espacios de la Dirección de Derechos Humanos. A partir de estos usos performativos diversos, un mismo espacio cambia su fisonomía y dinámica de acuerdo con las prácticas identitarias de sus participantes y los sentidos de las actividades allí desarrolladas.

1.2.4 Definiciones en torno a la categoría *memoria*: la memoria como marco de interpretación y como arena de disputas.

La memoria puede ser pensada como un *objeto de disputas* (Escolar & Fabri, 2014), en tanto proceso complejo, dinámico, cultural e históricamente situado. Esta afirmación está relacionada con el vínculo entre memoria y olvido: toda memoria es posible desde y gracias al olvido, como selección que presenta y desecha a un mismo tiempo (Calveiro, 2006). Memoria y olvido resultan inseparables y se ejercitan desde los poderes instituidos como el Estado, pero también desde las múltiples resistencias que los confrontan y evaden (Calveiro, 2006).

En este sentido, las luchas por el poder son luchas por la incorporación de la propia memoria en el “relato oficial” (Calveiro, 2006). Como toda narrativa, estos relatos nacionales son selectivos porque tienden a ser las narrativas de los vencedores, mientras hay otras que ofrecen sentidos diferentes del pasado (Jelin, 2002). Las aperturas políticas y las transiciones habilitan un escenario de luchas por el sentido del pasado con una pluralidad de actores y agentes, con demandas y reivindicaciones múltiples donde se pueden incorporar nuevas narrativas y sentidos del pasado que estuvieron ocultos y silenciados por mucho tiempo (Jelin, 2002:42). En estos momentos, se van estructurando relatos del pasado, pero también proyectos y expectativas políticas hacia el futuro.

Por este motivo, se puede afirmar que las narrativas de la memoria son un campo de fuerzas, de luchas de poder por inscribir determinados símbolos en que se enfatizan ciertos

acontecimientos, convirtiéndolos en hitos y ejes de la identidad (Isla, 2003; Fernández Droguett, 2018). En este sentido, cobra importancia el análisis en torno a los *marcos sociales de la memoria* (Halbwachs, 1925), ya que no hay memoria posible sin los marcos que utilizan las personas que viven en sociedad para fijar y encontrar sus recuerdos (Halbwachs, 1925; Candau, 2002). Al hacer memoria, los sujetos construyen identidad, los recuerdos nos sitúan en colectividades configuradas desde un conjunto de sentidos de pertenencia, por ello no podemos referirnos a la memoria sin la identidad o identificación de quienes la sostienen (Piper, 2002; Fernández Droguett, 2018). Es decir, existe una relación de mutua constitución: para fijar ciertos parámetros de identidad, el sujeto selecciona ciertos hitos.

La memoria se inscribe en una materialidad espacial donde las colectividades se reconocen y se diferencian, situando los recuerdos en puntos de referencia colectivos. Por ello la memoria de un pasado reconstruido está estrechamente vinculada a la construcción de identidad, de colectividad, que se expresa en el posicionamiento cotidiano de los actores (Fernandez Droguett, 2018). En este sentido, las representaciones sobre el pasado en términos de dominación y opresión también han sido utilizadas para formar identidades colectivas y alianzas más allá del ámbito de la comunidad local (Fernandez Droguett, 2018). Esto evidencia que traer el pasado al presente es en primer lugar una práctica política (Ramos, 2011) y no solo un tema de recuerdos y olvidos.

Al mismo tiempo, la espacialización de la memoria activa un devenir propio, conecta espacio-tiempo con práctica social y con práctica memorial (Fabri, 2016). De esta manera, la espacialización nos sirve para indagar los modos en que la memoria pone en diálogo el

recuerdo y el espacio a partir de la categoría de *espacio relacional* (Harvey, 2006; Massey, 2011). Es decir, desde el espacio-tiempo ya que la dimensión temporal está intrínsecamente asociada a la experiencia que se hace del espacio (Soja, 1994; Harvey, 1989, Colombo, 2017). A la vez, existen una gran variedad de influencias que atraviesan al espacio y, esas influencias dan cuenta de otros tiempos además del mero presente (Colombo, 2017). La memoria sólo puede entenderse, por lo tanto, en relación intrínseca con el presente y el futuro (Calveiro, 2006). Esto se debe a que el ejercicio de la memoria retoma el pasado desde el presente y con una proyección hacia el futuro. Por lo tanto, hablar de memoria también es hablar de futuro (Calveiro, 2006).

Por lo expuesto anteriormente, el abordaje de las memorias en relación con los pueblos originarios implica una serie de desafíos específicos. Al haberse fundado la construcción del Estado-Nación argentino en una estrategia de ciudadanía del indio orientada a “hacer desaparecer la cuestión indígena” (Leone, 2013), “lo indígena” fue sistemáticamente negado histórica y discursivamente, al tiempo que fue permanentemente construido como un “otro interno” (Briones, 1998; Leone, 2013). En este sentido, pensar “lo indígena” a partir de la memoria permite la construcción de un conocimiento sobre el pasado que ha sido ignorado por la “historiografía oficial” (Leone, 2013).

1.2.5 Etnicidad y ciudadanía.

A los fines de esta tesis se delimitará lo étnico como un proceso de relaciones entre actores que organizan su interacción con base en estos términos de adscripción identitaria (Barth,

1976). En el contexto de la globalización, esta categoría está en constante redefinición, constituyendo una categoría dinámica y una estrategia de lucha política de los pueblos indígenas para combatir desde la diferencia cultural (Fernández Droguett, 2009). Asimismo, puede llegar a constituirse en un proceso de búsqueda constante de una nueva forma de integración a partir del reconocimiento y la valoración de la diferencia, proponiendo una nueva forma de organización social desde un pluralismo cultural, acercándose a la definición de una ciudadanía étnica (Reina, 2000; Fernández Droguett, 2009).

Con relación a la noción de ciudadanía, se retoma el concepto de *ciudadanía activista* en tanto los ciudadanos se constituyen como tales cuando reivindican el derecho a reclamar derechos, sobre todo al reconocimiento de sectores excluidos y a la redistribución económica (Isin & Turner, 2002; Fernández Droguett, F. & Fernández Droguett, R., 2015). Al mismo tiempo, se toma en consideración la tensión que aporta “lo indígena” al concepto de “lo ciudadano”, en tanto permite demostrar los límites que este posee con relación a los pueblos indígenas. Es decir, el conocimiento de las realidades y los reclamos de los pueblos indígenas permite conocer las articulaciones generales que rigen el proceso social y la forma en que está categoría, “lo ciudadano”, entra en contradicción (Schiaffini, 2016).

Sobre el uso de *etnización*, se retoma la conceptualización que hiciera Eduardo Restrepo (2011) en torno a la especificidad del proceso que supone la formación de un sujeto político en un sentido amplio y de unas subjetividades - identificaciones-, en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un “grupo étnico”. Este concepto permite vislumbrar cómo se

imagina y disputa el mundo apelando (o no) a ciertas nociones de grupo étnico (Restrepo, 2011).

1.3 Metodología de la investigación

El presente trabajo fue realizado a partir de una metodología cualitativa, con énfasis en una perspectiva etnográfica, entendiendo a la etnografía como el proceso de *documentar lo no-documentado* (Rockwell, 2009:48). La base de este proceso ha sido el trabajo de campo realizado entre agosto de 2016 y agosto de 2018 y la elaboración de los registros y el diario de campo consecuentes. Luego de este período, se realizaron visitas en fechas significativas y entrevistas presenciales que fueron interrumpidas por la pandemia del covid-19, volcando el trabajo etnográfico hacia el entorno digital.

El trabajo de campo se ha centrado en los eventos públicos que se organizan desde el espacio del EMPO siguiendo un calendario propio. Es en estos eventos, donde y cuando se despliegan las prácticas socioespaciales que permiten territorializar la memoria, al tiempo que se construyen las narrativas fundamentales del espacio.

He sido invitada a participar de las asambleas y demás reuniones del colectivo, pero éstas han sucedido siempre los días de semana en horario laboral, haciendo imposible que me acercara a presenciarlas. Sin embargo, en diversas conversaciones informales durante mi trabajo de campo fui conociendo los proyectos que estaban en marcha, de los cuales el colectivo luego me compartió los documentos escritos.

Mucha de la información reconstruida a lo largo del presente trabajo ha sido tomada del muro público de Facebook del EMPO, donde están subidos la gran mayoría de los eventos, fotos y videos de las actividades, notas de interés, pronunciamientos y descripciones del espacio. El Facebook ha sido muy activo desde siempre, y se ha intensificado aún más en tiempos de aislamiento social, preventivo y obligatorio durante el 2020 y 2021. También me he valido de diversos artículos de producción municipal, como la transcripción de sesiones del Concejo Deliberante y folletos sobre Quinta Seré y sobre el EMPO que me permitieron reconstruir puntos de vista sobre diversas temáticas.

Con relación a la posibilidad de recuperar la perspectiva de los actores (Guber, 2001; Balbi & Boivin, 2008), he realizado entrevistas semiestructuradas a lo largo de todo el trabajo de campo, al igual que charlas informales en los propios eventos y a través de mensajes de Facebook y WhatsApp. Realicé cinco entrevistas en profundidad. Cuatro de ellas fueron a los principales referentes del espacio y giraron en torno al proceso de apertura, las actividades organizadas, las efemérides particulares, la relación con el Predio en su totalidad y Mansión Seré en particular. La quinta entrevista, fue realizada a quien fue el principal ceremoniante durante mi trabajo de campo y versó sobre la Ceremonia a la Pachamama que se estaba realizando ese día y las demás ceremonias del espacio.

Las entrevistas a los referentes ligados al mundo sikuri y a la militancia en temáticas indígenas, tuvieron lugar en las zonas verdes del predio al costado del evento que se estaba realizando. En el caso de los trabajadores de la Dirección de Derechos Humanos, realicé las

entrevistas los días de semana ya que estaban más tranquilos en ese momento. En ambas oportunidades, fui invitada luego de la entrevista a recorrer la Casa de la Memoria y la Vida por dentro. La primera entrevista tuvo lugar al aire libre, en los bancos públicos cercanos a la cancha de Softball. La segunda, tuvo lugar dentro del Laboratorio antropológico y arqueológico contiguo al Sitio histórico. Estos distintos emplazamientos dan cuenta de una forma de transitar el predio y una cotidianeidad diferencial entre los actores, sobre todo entre quienes tienen acceso a las instalaciones municipales y quienes no.

He retomado también entrevistas en medios locales que permiten reconstruir una presentación formal del EMPO y la voz de los funcionarios municipales involucrados en el proceso de apertura. Finalmente, he entrevistado a dos antropólogos que han participado de otros espacios indígenas de la Provincia de Buenos Aires, Marcelo Weissel y Morita Carrasco, que me han servido para comprender la particularidad del espacio-EMPO frente a otros espacios indígenas que se ven comprometidos frente a diversas iniciativas privadas. La comunidad indígena Tres Ombúes, en el Partido de La Matanza, se encuentra en un proceso de resistencia frente al loteo privado del predio. La comunidad indígena Punta Querandí, en el límite del Partido de Tigre y Escobar, lucha frente al avance de una constructora privada de capitales españoles y argentinos que buscan construir countries (megaemprendimientos residenciales privados) en los humedales de la zona (Punta Querandí, s.f.)

La potencialidad del análisis aquí desarrollado radica en la posibilidad de dotar de contenido diversas abstracciones imprecisas, polisémicas y ambiguas (Balbi & Boivin, 2008) como “la memoria”, “lo indígena”, “el Estado”. La producción de este texto es la culminación de la

etnografía (Rockwell, 2005) y busca la narración y descripción detallada puesta al servicio del avance conceptual sobre el fenómeno de la memoria social.

Capítulo 2. “Mantener viva la memoria de los pueblos originarios de nuestra América”⁴

El objetivo del presente capítulo es reconstruir el proceso de apertura del Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios en el Predio Quinta Seré. A tal fin, se analizarán dos eventos fundamentales en la constitución del colectivo-EMPO: la Banca Abierta del 24 de abril de 2014 para declarar de interés municipal el “Ciclo de Música Ancestral de los Pueblos Originarios” de ese año y la declaración del EMPO como sitio de interés municipal un año después. Luego, se reconstruirán las principales características de la conformación inicial del colectivo con relación a su pertenencia sikuri y la adscripción voluntaria a una identidad étnica (Radovich, 1992; García y Valverde, 2007), dos características fundamentales para el posterior análisis de las prácticas socioespaciales que se desarrollará en el tercer capítulo.

En un segundo momento, se realizará una reconstrucción de la ceremonia inaugural y se retomarán las narrativas fundacionales del espacio: los pueblos indígenas como los primeros desaparecidos del Estado nacional y consecuentemente, la noción de los mismos como los habitantes preexistentes del conurbano bonaerense para reflexionar sobre la relación de fuerzas que permitió que se incorporen estos nuevos discursos a este *espacio memorial* (Fabri, 2016) ligado a la última dictadura cívico-militar (1976-1983). Esta situación permitirá vislumbrar las tensiones generadas en la llegada de un nuevo colectivo con relación a las nuevas *temporalidades* en torno a la profundidad histórica del predio y de la violencia del

⁴ (Sabatella, 2015).

Estado, en pos de la construcción de una nueva conciencia histórica del Estado nacional (Rufer, 2010).

2.1 “Los pueblos originarios como sujeto de políticas de Estado:”⁵ la creación del EMPO.

En el año 2014 la Dirección de Derechos Humanos de Morón organizó en la Reserva Natural Urbana del municipio el “Ciclo de Música Ancestral de los Pueblos Originarios” que inició la articulación de los trabajadores de dicha Dirección con un conjunto de organizaciones, mayormente la Comunidad Sikuris de Morón,⁶ en el marco del Programa Arte en los Barrios. Esta vinculación permitió la participación de la Comunidad en la presentación de una Banca Abierta el 24 de abril de 2014.⁷ Como expone Laura Quintanilla, integrante de la Comunidad de Sikuris de Morón, quien expuso en nombre del colectivo:

Nos generó asombro que se iniciara un evento de estas características, en el que se destaca la importancia de los pueblos originarios y que partiera del mismo municipio. Gratamente, nos sorprendió el hecho de que lo declararan de interés municipal y ojalá que esto se repita en los años subsiguientes y se sostenga en el tiempo (Quintanilla, 2014).

La convocatoria para participar de este espacio municipal generó inquietud dentro de la Comunidad de Sikuris ya que sus integrantes desconocían la existencia de esa posibilidad de expresión. Sin embargo, decidieron participar y proponer la declaración del Ciclo de Música Ancestral de los Pueblos Originarios como “interés municipal” ya que contribuiría al proceso

⁵ (Quintanilla, 2014)

⁶ Luego, esa banda se divide y continúa la articulación de la Dirección con los Sikuris del Árbol que son quienes presencian la aprobación del proyecto.

⁷ La banca abierta es definida en la propia sesión como “una herramienta de participación ciudadana para que los vecinos y vecinas, en representación de organizaciones o a título personal, puedan venir [al Concejo Deliberante] a plantear un interés o una inquietud de interés colectivo de la comunidad de Morón”. (Sabatella, 2014)

de visibilización de la temática indígena a nivel local. Esto se debía a que, como continuó explicando Laura Quintanilla (2014), *“Los pueblos originarios son nuestros vecinos de Morón. Sin embargo, este tipo de medidas siguen siendo esfuerzos aislados, iniciativas individuales, y nos parece que los pueblos originarios tienen que ser política de Estado en todos los niveles”*. Esta demanda al Estado era posible en el marco de las diversas leyes y políticas públicas que significaron la “ampliación de derechos de las minorías”, por lo que se refiere a la Ley de Matrimonio igualitario (Ley 26.618), la Ley de identidad de género (Ley 26.743), y el aumento del gasto en Educación como el Plan PROGRESAR que otorga becas educativas para todos los niveles. En este contexto, era momento de hacer foco en la *“minoría históricamente olvidada, los pueblos originarios”* (Quintanilla, 2014)

El extenso programa desarrollado en la Banca Abierta tenía como prioridad la existencia de un espacio que funcionara como lugar de referencia para la concentración y búsqueda de información, pero mayormente para el encuentro, las celebraciones y la difusión de la cultura e historia de los pueblos originarios *“desde su visión”*. Entre las demás iniciativas se encontraba el renombramiento de calles, la institucionalización de un medio de comunicación que denunciara las problemáticas actuales de las distintas comunidades indígenas a lo largo del país, un censo municipal sobre población originaria y la creación de un Consejo Municipal de Pueblos Originarios. Natalia, trabajadora de la Dirección de Derechos Humanos, sikuri y referente del EMPO, reconstruye lo que pasó después de esta jornada: *“Y bueno, quedó ese expediente en el Concejo. Eso siempre hace un recorrido desde lo legislativo, en algún momento da una vuelta y pasa por el Ejecutivo. Tardó varios meses en que llegue”* (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017). El Concejo municipal aprobó

finalmente el 27 de agosto de 2015 la apertura del Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios (EMPO) bajo el decreto 055/2015 y lo declaró de “interés deliberativo” bajo el decreto n°1797/2015:

impulsado por la Dirección de Derechos Humanos del Municipio de Morón, en concordancia con diferentes agrupaciones culturales y sociales, para mantener viva la memoria de los pueblos originarios que habitaron Morón en tiempos precedentes, a través de distintas propuestas educativas, culturales y artísticas. (Decreto N°1797/2015)

Esta iniciativa, fue respaldada por el partido gobernante - Nuevo Encuentro - y declaró de Interés público la inauguración del espacio. En este sentido, el entonces presidente del Concejo Deliberante, Hernán Sabatella declaró:

Si algo distingue a nuestra gestión en Morón es la lucha por los Derechos Humanos y el reclamo de Memoria, Verdad y Justicia. Y en ese mismo camino se inscribe esta iniciativa, que busca mantener viva la memoria de los pueblos originarios de nuestra América, y también la decisión de este Concejo de declarar de interés la inauguración de este espacio que convoca a las y los moronenses a conocer más sobre estas culturas prehispánicas. (Sabatella, 2015b)

Ambas declaraciones comienzan a delinear la perspectiva estatal sobre el espacio, entendiendo que su apertura se relaciona con los pueblos originarios como “preexistentes”, “precedentes” y “prehispánicos” por fuera de la identidad de los y las moronenses de la actualidad.



Foto N°3. Nota. Adaptado de *Sikuris del Árbol tocan dos canciones en la sesión del Concejo Deliberante de Morón, el 27 de agosto de 2015*. [Fotografía] SN Online, 2015

2.2 “Uno no puede construir algo solo, siempre se necesita de otro más para hacer una melodía”.⁸ El EMPO como colectivo.

El proceso de apertura institucional dio pie a la conformación de un colectivo que se organizó en torno al funcionamiento del espacio. Como señala Natalia:

Y bueno, en ese momento se eligió y a partir de ahí se declaró de interés, desde el momento que lo inauguramos. Y desde ese momento, empezamos a funcionar como espacio y al mismo tiempo como grupo, porque el grupo quedó conformado con los que fueron quedando y los que se fueron sumando después. (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017)

En el colectivo inicial había sikuris, grupos de arte precolombino, la “colectividad boliviana”, docentes, estudiantes de comunicación y el grupo de baile de la escuela municipal. Como refiere Natalia, “*Algunos seguimos siendo los mismos, y bueno, otros se sumaron en el camino*”.⁹ (Natalia, entrevista personal, 05/04/2017)

El grupo que impulsa el espacio puede ser definido por dos características fundamentales y claves a la hora de pensarlo. Por un lado, gran parte del grupo comparte una trayectoria sikuri. Por otro, el colectivo no se reconoce indígena en su totalidad, aunque sí hay muchos participantes que lo hacen.¹⁰

⁸ (Quintanilla, 2014)

⁹ Cabe señalar que el grupo fue variando a lo largo de los años y de mi trabajo de campo (2016-2018). A pesar del acercamiento o alejamiento de ciertas personas que conformaban el colectivo, alrededor de ocho personas continuaron sosteniendo el espacio y le dieron continuidad al proyecto. Luego de mi trabajo de campo, el colectivo también ha continuado en movimiento.

¹⁰ Este punto será desarrollado en el capítulo siguiente con mayor profundidad.

La pertenencia sikuri de los participantes se evidencia en los valores organizadores del colectivo y en las dinámicas de participación de los primeros tiempos. Sobre los valores organizadores del colectivo, entre las bandas sikuris se destacan la comunidad, la adhesión a un imaginario social andino utópico y principalmente la oposición a los valores occidentales (Padín, 2016). Estos ejes permiten encauzar diferentes búsquedas personales vinculadas con formas alternativas de socialización, organización e interacción (Padín, 2016). Como se explica en la Banca Abierta: *“Las melodías de los pueblos originarios no es que uno las ejecuta solo agarrando todos los tubos, [...] juntos vamos construyendo la melodía. Esto es como la democracia, uno no puede construir algo solo, siempre se necesita de otro más para hacer una melodía”* (Quintanilla, 2014). Esta enunciación da cuenta de la importancia de “lo comunitario” para dentro de las bandas de sikuris, siendo la comunidad una construcción cultural que tiene como objetivo realizar prácticas y difundir saberes originarios en el entorno urbano (Padín, 2016).

Por otro lado, la dinámica de participación en los primeros tiempos también estuvo determinada por la especificidad del campo sikuri (Padín, 2016) que determina la circulación de las mismas personas por diferentes ámbitos y actividades relacionadas a la temática indígena. Por este motivo, muchos de los participantes se conocían entre sí y frecuentaban las actividades de las bandas de sikuris en los distintos lugares del conurbano bonaerense y la Capital Federal. Como explica Natalia: *“Toda la temática de lo que es Pueblos Originarios es bastante flexible. [...] hay] lugares donde nos juntamos desde todos los puntos de Buenos Aires.”* (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017)

La segunda particularidad del colectivo está relacionada con la revalorización de la identidad étnica (Radovich, 1992; García y Valverde, 2007). Es decir que el grupo se identifica con un *otro* indígena, que se conforma también alrededor de ciertas demandas político-sociales relacionadas a los derechos humanos, el territorio y las formas de vivir de los pueblos originarios (Padín, 2016). Como explica Esteban, referente del espacio, antropólogo y sikuri: “Y... era difícil desde lo personal, o desde lo identitario, cómo llevar adelante un espacio de pueblos originarios cuando mucha gente se acerca y: ‘¿dónde están los indios?’” (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017). Esta tensión sobre la adscripción étnica del colectivo está en constante reflexión y es saldada en el devenir propio de las actividades en la adopción de diversas prácticas andinas en el contexto urbano.¹¹ Como Natalia explica:

Sabemos que un espacio como este no necesita que sea exclusivamente de gente que sea indígena directo, que sean descendientes directos, simplemente que tengan esa motivación o que lo sientan. Y sí, tratamos de convocar referentes de distintos lugares para que nos puedan transmitir [...] sus experiencias, sus saberes, sus conocimientos que son variados, pero que tienen muchas cosas en común. Muchas veces, nosotros como sociedad no tenemos dónde buscar esas fuentes. Entonces, nos parece importante darle lugar a eso, a esas problemáticas, a esas experiencias. (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017)

En este sentido, el colectivo-EMPO se acerca a una concepción dinámica de la identidad, donde cobra importancia las prácticas y sentires de los sujetos que participan del espacio en la identificación con las temáticas, problemáticas y formas de vida indígenas.

¹¹ Esta idea será retomada en el siguiente capítulo.

2.3 “*Nos damos la mano para tener más energía. Y a la vez va a la tierra*”. Las narrativas fundacionales.

El domingo 30 de agosto de 2015 se realizó la inauguración oficial del espacio con un encuentro que giró en torno a la ceremonia de agradecimiento a la Pachamama. Esta se realiza durante todo el mes de agosto a lo largo del país, mayormente en los pueblos andinos del noroeste y también en los países vecinos como Bolivia, Chile y Perú. En la Capital Federal y el conurbano bonaerense se realiza en lugares afines a temáticas indígenas, aunque en el último tiempo se ha comenzado a celebrar “el Día de la Madre Tierra” desde diversos entes estatales. El evento fue cubierto ampliamente por los medios de comunicación de tinte indigenista que junto a las entrevistas con los *activistas de la memoria* (Guglielmucci, 2013) y oficiantes de las ceremonias; sumado a los registros propios de las jornadas subsiguientes, permitieron la reconstrucción de los eventos de ese día.

Previo a la ceremonia, los participantes se colocaron en círculo, ubicados en lo que se denomina “dualidad”, es decir, hombres y mujeres intercalados entre sí y tomados de las manos. En ese momento, la pareja de oficiantes - también en dualidad -, sahumaron a los participantes con una tinaja con humo en sentido contrario a las agujas del reloj, por dentro y fuera de la ronda. Como señala quien ofició la primera ceremonia y varias que pude presenciar en mi trabajo de campo: “*Nos damos la mano para tener más energía. Y a la vez va a la tierra. Cuando hay más energía hay mejor. Nos sahumamos, sahumamos a la buena energía que venga. Vos a la vez te sahumas y pedís cosas, la salud, de los familiares*” (Oficiante, comunicación personal, 7 de agosto 2016). En estos momentos, el clima general

es de silencio y concentración entre los participantes, estando todos conectados en la ronda y con las palabras de los oficiantes.

Luego, *“Se cava el pozo, se abre la boca de la Pachamama. Después se pone un cuchillo o machete en contra del sol. El palo del machete o cuchillo, o cualquier cosa que salga de la tierra. Hay muchos lugares que hacen de distintas formas”* (Oficiante, comunicación personal, 7 de agosto 2016). Así comenzó la ofrenda propiamente dicha. Se realizó en fila por turnos, y consistió en depositar alimentos en un hoyo cavado en la tierra: hojas de coca, semillas, tabaco y demás objetos de consumo, con el objetivo de agradecer a la Madre Tierra y asegurar prosperidad para el futuro. Nuevamente, estas ofrendas se realizaron en parejas, pidiendo ser idealmente en dualidad hombre-mujer.



Foto N°4 Adaptado de *Inauguran un espacio por la memoria de los pueblos originarios* [Imagen], por Radio Fénix, 2015, http://www.fenix951.com.ar/nuevo_2013/noticia.php?id=44932

Como se lee en una crónica de Indymedia (2015), un medio colectivo de comunicación popular que cubrió la jornada:

La larga y constante fila de personas que quisieron homenajear, ofrendar y agradecer a la Pachamama, se sostuvo casi por cinco horas concluyendo con la participación del intendente del partido de Morón Luchas Ghi y el presidente del Concejo Deliberante del distrito, Hernán Sabbatella.

La presencia del intendente, el presidente del Concejo Deliberante -máximas autoridades locales - y el Director de Derechos Humanos municipal dio cuenta de la importancia de las políticas públicas de la memoria para la gestión como así también permitió reconstruir la narrativa oficial que se comenzó a delinear en la declaratoria de interés municipal. En este sentido, Lucas Ghi manifestó que el espacio se enmarca en la profundización de la lucha relacionada a los derechos de los pueblos originarios desde el Estado municipal. Como se lee en la nota de Indymedia (2015),

Quiero celebrar particularmente lo simbólico que es estar haciendo esta ceremonia, que nos gratifica, en nombre de las organizaciones presentes, promotores que pensaron esta idea, que la difundieron, convocaron también junto al Estado, que también es sensible a esta causa, que comulga con esta reivindicación que pone a disposición este espacio, donde hace algunos años también en nombre del Estado, al igual que como ocurrió siglos atrás con los pueblos originarios, se torturó, desapareció, se mató, se exterminó a muchos hombres y mujeres compatriotas, militantes del campo nacional y popular.

Es decir, la voz del estado municipal apareció en los medios de comunicación reforzando la importancia del predio en tanto espacio de memoria sobre el pasado reciente y cómo a partir de ella el Estado municipal lo vincula con la memoria sobre los pueblos indígenas entendiendo que éstos fueron víctimas de la violencia estatal “siglos atrás”.

Una vez que todos hubieron ofrendado se tapó el hoyo y se plantó un árbol en ese montículo de tierra, dando origen a la “apacheta fundacional” que se convirtió en el centro de las

actividades ceremoniales. La jornada finalizó con una ronda de sikuris del Centro de Residentes Salteños del Oeste y el grupo de música andina Pura Vida que tocaron distintas melodías folklóricas e indígenas.

El evento continuó con la proyección de la película *Humano* del director Alan Stivelman, un documental donde él mismo emprende un viaje – que define como literal y metafórico – junto a Plácido, un “sacerdote” en Los Andes, en búsqueda del sentido de la existencia humana. Luego, se realizó un panel sobre la película junto al investigador y escritor sobre genocidio indígena Marcelo Valko y el artista plástico Andrés Zerner, quien estaba construyendo en esa época el Monumento a la mujer originaria.¹²



Foto N°5. Adaptado de *Los pueblos originarios ya tienen un espacio de encuentro en Morón* [Imagen] Indymedia, 2015.

¹² Este monumento fue la iniciativa de un grupo de artistas para visibilizar la situación de los pueblos originarios simbolizada en una mujer. Sin embargo, en el año 2016 el artista fue desalojado de su taller en la Ex Esma y el proyecto se vio interrumpido. Sobre la actual situación de este, se puede consultar la siguiente nota periodística: <https://agendasur.com.ar/2021/07/25/andres-zerner-el-mac-y-el-monumento-a-la-mujer-originaria/>

Las demás actividades que tuvieron lugar consistieron en una clase abierta de sikus y la feria temática y de comidas presente en la mayoría de las actividades, ubicada siempre frente al Sitio Histórico donde se encuentran las excavaciones de los cimientos de Mansión Seré.

Esta jornada fue la primera de las ceremonias espirituales que conllevaron a una progresiva *sacralización* del territorio (Trivi, 2011). Ese día, aparecieron por primera vez en Quinta Seré diferentes elementos rituales como el sahumado, la whipala, los aguayos y las ofrendas que comenzaron desde este momento a ser parte del *territorio histórico- memorial* (Fabri, 2016).

2.4 “Uno con el diario del lunes puede decir ‘por qué no se nos ocurrió hace 20 años’”.¹³

La incorporación del EMPO al espacio memorial.

La inserción del EMPO en un predio estatal permite abrir un nuevo interrogante sobre los usos públicos del pasado susceptibles de producir significados sociales mutables y disputados históricamente (Rufer, 2010). Como explica Hermann, participante del EMPO, militante de los Derechos Humanos y trabajador del municipio:

La concepción inicial de fundar el EMPO tuvo que ver, entre otras cosas con la cuestión conceptual en referencia a la memoria, o a las memorias. En este lugar no solo se focaliza en los hechos acontecidos en la última dictadura cívico-militar (por supuesto pensamos que fue genocidio lo que sucedió entre 1976 y 1983 en Argentina), sino que, además, cuando hablamos de genocidio, nos surge la inquietud de subrayar que los primeros que lo sufrieron en estas latitudes fueron los pueblos originarios. (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020)

¹³ (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020)

Al reconocer a los pueblos originarios como las primeras víctimas de la violencia estatal, este sujeto político se vuelve presente en la conmemoración de acontecimientos vinculados a la configuración violenta del Estado-Nación argentino en el Predio Quinta Seré en el marco de un espacio dedicado a la memoria de los pueblos originarios en articulación con el Estado municipal. Como desarrolla Natalia:

Esto nos parece súper importante porque son espacios que no suelen estar apoyados por los Estados. Por ahí en algún que otro caso, pero casi siempre está justamente en una demanda hacia el Estado, a que sean reconocidos, a que sean protegidos, a que no sean atacados por empresas o empresarios o grupos inmobiliarios, como en el caso de Punta Querandí.¹⁴ (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017)

Esta enunciación permite comprender la particularidad del EMPO como espacio de memoria indígena, ya que desde sus inicios estuvo relacionado con una política pública de memoria. La posibilidad de apertura del EMPO en Quinta Seré, por lo tanto, respondió a razones infraestructurales - los extensos espacios verdes, la capacidad de realizar un fuego controlado,¹⁵ el equilibrio entre la visibilidad y la privacidad que habilita el predio-, pero mayormente a la posibilidad de “combinar esas dos memorias” (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017). Es decir, la posibilidad de vincular la memoria sobre la violencia política del Estado durante los años setenta y aquella ejercida durante siglos sobre los pueblos indígenas. La memoria de los pueblos originarios es incorporada como una memoria histórica entendida en tanto representación del pasado como mecanismo de proyección

¹⁴Punta Querandí en su propia definición es un territorio comunitario, ancestral, sagrado y educativo de los Pueblos Originarios ubicado en la desembocadura del Arroyo Garín en el Canal Villanueva, Partido de Tigre, Provincia de Buenos Aires. (Punta Querandí, s.f.).

¹⁵ Este es un gran tema entre las organizaciones que celebran ritos andinos en contextos urbanos. Ver trabajo de Silva & García (2020) para profundizar en torno a estas cuestiones.

identitaria a través de sus diversos usos políticos (Fernández Droguett, F & Fernández Droguett, R, 2015).

La memoria aparece entonces como una meta de trabajo presente ligada a la constitución de las identidades grupales y de las demandas al Estado (Guglielmucci, 2013). En esta connotación es incorporada al nombre del espacio: *“Digo, tenía que ver con la memoria y con ejercer memoria. [...] Es memoria, puesta en práctica.”* (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017). Al mismo tiempo, la apertura del espacio es entendida desde el Estado municipal como “una forma concreta de reparación histórica”. (Dirección de Derechos Humanos, 2016)

Esta posibilidad de “ejercer la memoria” sobre el genocidio indígena se relaciona con la dinámica propia de la Dirección de Derechos Humanos municipal que no ha permanecido estática desde su inauguración en julio del 2000, sino que ha cambiado y resignificado sus estrategias, sus modos operatorios y de gestión. Estos cambios y modificaciones representan los distintos contextos que permitieron la creación de nuevas redes simbólicas, políticas, culturales y sociales (Fabri, 2016). En este sentido, Hermann señala:

Vamos a decirlo.... Uno, con el diario del lunes, puede decir "por qué no se nos ocurrió hace 20 años". Es cierto que, si hablamos de memoria, durante mucho tiempo hemos referido a la memoria en relación a la aplicación del terrorismo de Estado y a la última dictadura: Memoria, Verdad y Justicia se ha relacionado con crímenes de lesa humanidad perpetrados en esos períodos. Sin embargo, en un momento determinado se decidió destacar institucionalmente la palabra memoria en varios dialectos, en distintas lenguas. Esto sucedió en 2015, lo que no significa que anteriormente el municipio no haya trabajado sobre esta temática. Desde el año 2000 se venía trabajando fuertemente sobre este eje, entre muchos otros, pero fue en 2015 cuando se consolidó la idea de fundar un espacio específico en el Predio Quinta Seré. Hasta ese momento la palabra memoria se asociaba en este predio, casi siempre, a la última dictadura. (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020)

Esto da cuenta de la forma en que la construcción de un relato en torno a una *memoria territorializada* es una práctica que nunca está completamente acabada, que se recrea en las propuestas y actividades llevadas a cabo en el predio.

Cabe destacar que en un primer momento el proyecto generó “cierto ruido” entre algunos militantes - “no a todo el mundo”- de los organismos de derechos humanos locales. En una entrevista, me fue referida esta situación:

Me acuerdo de una amiga, una compañera [...] diciendo ‘por qué’. ‘No entiendo’. ‘Están compitiendo con nosotros’. ‘Nos quieren sacar el foco’. A lo que respondí: ‘Yo estoy de acuerdo con esa iniciativa’. La memoria es más amplia y una cosa no anula a la otra. Es más, creo que es sirve y es necesario hablar de genocidio en órdenes generales. (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020)

Sin embargo, la idea fue luego aceptada y la relación entre los organismos nucleados en torno a Mansión Seré y el colectivo-EMPO siempre ha sido fluida: los sikuris han tocado en el Sitio Histórico y muchas veces miembros de la Asociación Seré por la Memoria y la Vida han participado de actividades del EMPO.

Las inquietudes iniciales deben ser entendidas con relación a los debates en torno a la creación de un Museo de la Memoria en la Ex ESMA en el año 2004. Esta situación dio cuenta de la profundidad histórica relacionada al concepto de terrorismo de Estado con relación al pasado y al futuro. Con anterioridad al golpe de Estado de 1976, este concepto se relacionaba a los grupos paramilitares en el gobierno de Juan Domingo Perón e Isabel Martínez de Perón. Con posterioridad al retorno de la democracia en 1983, aparecía dentro

de un proceso más amplio de inequidad social que recién se estaba intentando revertir en el año 2003 con la llegada del gobierno de Néstor Kirchner (Rufer, 2010).

Sin embargo, desde el Estado no se estaba pensando una vinculación más amplia de la violencia política de la última dictadura cívico-militar con los episodios fundacionales del Estado-nacional (Rufer, 2010). En este marco interpretativo, los pueblos indígenas fueron “doblemente desaparecidos” (Da Silva Catela, 2017) ya que el informe Nunca Más no los incluyó en su relato y aún hoy continúan demandando ser incluidos en el relato histórico crítico de la Nación que da cuenta de las violaciones de derechos humanos por parte del Estado (Da Silva Catela, 2017). Por este motivo, la dictadura militar representa *una* entre las formas de violencia mutantes, pero históricamente extendidas del Estado hacia ciertos sectores de la Nación, que no fue ni única ni excepcional entre 1976 y 1983 sino que habría estado presente en la propia génesis del Estado moderno (Rufer, 2010). Queda establecida así una conexión entre los pueblos indígenas y los 30.000 detenidos-desaparecidos. Como me fue referido en varias entrevistas, esta conexión se presenta como algo “lógico”:

Nosotros somos un espacio de memoria dentro de una memoria más amplia, por decirlo de alguna forma, que es la memoria que reivindica los 30.000 desaparecidos. Y conectado ideológicamente a que los primeros desaparecidos eran las comunidades. Entonces, establecemos ahí una conexión lógica [...]. (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017).

El EMPO aparece entonces en la escena de Quinta Seré revisando los conceptos de *genocidio* y *terrorismo de Estado*, pero aún más, proponiendo una nueva *temporalidad* para los mismos mediante un recorte más profundo de la violencia política del Estado. Esta profundidad histórica toma por lo tanto nuevos momentos e hitos como sus orígenes (Rufer, 2010). Sin

embargo, una mayor profundidad histórica de estos conceptos no puede ser pensada en un predio que establece sus orígenes en el siglo XIX. Por este motivo, esta narrativa primigenia solo puede ser entendida en tanto exista otra que profundice la temporalidad misma de Quinta Seré.

El Instituto y Archivo Histórico de Morón publicó un artículo en su blog “Historia de la Mansión Seré” escrito por Mariela Canali un año después de la apertura del EMPO. En él, se establece una línea de tiempo desde el siglo XIX con diversos hitos resaltados por subtítulos: “durante la dictadura militar”, “en democracia” hasta el “Espacio Mansión Seré”. La historización comienza de la siguiente manera:

El Partido de Morón constituyó durante el siglo XIX una zona destacada para las actividades agrícolas y ganaderas, cobrando impulso con la llegada del ferrocarril Sarmiento, que junto al servicio de Correos y la jurisdicción de los Tribunales de Justicia configuraron hacia fines de 1850 una zona atractiva de residencia para las distintas comunidades, mayoritariamente de origen europeo, que a través del incesante proceso migratorio conformaron el nuevo perfil de la Argentina moderna [...] En el grupo de los nuevos pobladores encontramos a la familia Seré. (Canali, 2016)

Este punto de partida se ve reforzado por la presencia de vestigios materiales de esta ocupación (los cimientos de la Mansión Seré en su doble condición de testimonio del siglo XIX y el siglo XX) y un trabajo antropológico y arqueológico en torno a ellos. El EMPO, por el contrario, no tiene su origen en el encuentro de restos arqueológicos en el predio sino como hemos mencionado previamente, se origina en la puesta en acción de la memoria de los pueblos indígenas. Aún más, en el libro “Morón, de los orígenes al bicentenario” editado por la Municipalidad de Morón se lee: *“No se han descubierto yacimientos arqueológicos que permitan asegurar que el Partido se encontrara en la ruta de los desplazamientos de aquellos grupos”* [NdA: guaraníes y querandíes] (Saez, Birocco et al, 2010:4).

A pesar de esta situación, existe por parte del colectivo una circunscripción constante de este predio en la temporalidad más amplia que señala a los pueblos originarios como los primeros habitantes de la zona. Esto implica destacar la preexistencia de las comunidades indígenas a la conformación misma del Estado-Nación. Esto es reconocido en las historizaciones del Estado municipal sobre la Provincia de Buenos Aires. En el siguiente fragmento del Honorable Concejo Deliberante de Morón, se reconoce una ocupación querandí preexistente que se circunscribe exclusivamente a una situación previa a la llegada de los españoles:

Los primeros pobladores de esta zona fueron los querandíes o pampas, luego araucanizados. [...] La feracidad de estos territorios tan cercanos a Buenos Aires hizo que fueran rápidamente transitados por los españoles a su llegada al Río de la Plata. (Honorable Concejo Deliberante de Morón, s.f.)

El colectivo-EMPO se encarga en cada actividad de retomar esta profundidad histórica, anclarla al predio y construir un *continuum* con la territorialidad del presente a partir del espacio ceremonial y de memoria que construye a partir un proceso consciente. Como explica Esteban:

Siempre en nuestros discursos decimos que esto es tierra indígena. ¿También es una construcción? Sí, es una construcción. Eso también es algo que es difícil de entender para muchos sentidos comunes. Pero, por ser una construcción no deja de tener realidad ni ser algo concreto. (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017)

Esta “construcción” - en palabras de otra integrante del EMPO - se vuelve doblemente necesaria ya que “*cuando nosotros empezamos, investigamos sobre el censo último que se hizo a ver qué población indígena podía llegar a haber dentro del municipio de Morón. Y no encontramos ninguna, cero.*” (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017). En consecuencia, las prácticas que construyen una relación significativa con el predio como espacio ceremonial

y de memoria indígena se vuelven fundamentales ya que al momento no existen evidencias materiales de presencia indígena que lo sustenten como tal, ni una comunidad querandí dentro del municipio que justifique su localización dentro de Quinta Seré. Por lo tanto, la puesta en práctica de la memoria solo podía ser desplegada en términos de *territorialización* de esta, con el objetivo de construir un vínculo significativo con este predio. En el capítulo siguiente serán desarrolladas las estrategias que el colectivo despliega en este sentido.

2.5 Conclusión

El recorrido hecho en este capítulo propone entender el proceso de apertura del EMPO como una situación social en términos semejantes a como lo hace Gluckman (Guglielmucci, 2015:16) en tanto reunió a políticos, funcionarios, organizaciones y periodistas a lo largo del mismo. Pero, sobre todo, permite comenzar a vislumbrar las formas en que sus organizadores despliegan su capacidad de producir e imponer representaciones sociales acerca de qué recordar y qué olvidar respecto a la formación del Estado y a las violencias institucionales. Asimismo, permite entender cómo determinados actores son reconocidos como portavoces legítimos y susceptibles de ocupar un espacio en el predio, y cómo sus discursos y recursos simbólicos son vistos como válidos por otros y sobre todo por el Estado (Guglielmucci, 2015).

En este sentido, se reconstruyeron las tramas institucionales que habilitaron la conformación del espacio y de un colectivo en torno a él, a partir de la decisión de la Dirección de Derechos

Humanos municipal que posibilitó la articulación de trabajadores de la Casa de la Memoria y la Vida con organizaciones locales relacionadas con la temática indígena.

En un segundo momento, se analizaron las tensiones en torno a la inclusión de una nueva *memoria* en el predio, en relación con la autorización de ciertos discursos en el ámbito de lo público. Aquí se evidenció que esta nueva aproximación al pasado remitía a disputas más amplias en la definición de *temporalidad* sobre los orígenes de la *violencia* y el concepto de *terrorismo de estado*. De esta forma, los pueblos indígenas han sido reconocidos como víctimas históricas de este evento contemporáneo, siendo incluidos en la conmemoración a partir de la posibilidad de contar con un espacio propio - el EMPO - dentro de Quinta Seré.

La incorporación de la memoria sobre el genocidio a los pueblos indígenas ha sido posible ya que no replantea el estudio de la última dictadura militar ni exige la incorporación de otro sujeto excluido, sino que pide una “ampliación en el concepto de terrorismo y violencia de estado” (Rufer, 2016:283). Sin embargo, esto no solo amplía el debate en torno a los hechos que se recuerdan u olvidan, sino que introduce disputas más amplias relacionadas a la *temporalidad* (Rufer, 2010). Estas disputas tienen lugar en dos sentidos: sobre la temporalidad del terrorismo de Estado y la temporalidad de la ocupación indígena del territorio, ambas disputando la conciencia histórica del Estado nacional (Rufer, 2010:54).

Los discursos elaborados por el Estado municipal difieren de las narrativas que circulan en el espacio sobre los pueblos originarios en tanto siguen reproduciendo una invisibilización de los mismos en el presente. Para los funcionarios y los documentos retomados, los pueblos

originarios fueron los pobladores al momento de la conquista española, un preludio a la historia municipal que comienza inmediatamente después. Este tipo de preexistencia indígena legitima al Estado-Nación argentino sobre estas tierras, pero niega la posibilidad de reconocer a los pueblos originarios como sujetos políticos contemporáneos que son ciudadanos y, sobre todo, imposibilita el reconocimiento de potenciales reclamos territoriales en la Provincia de Buenos Aires.

Sin embargo, el EMPO construye a partir de su localización una nueva capa de sentido en el predio que tensiona los límites del discurso estatal. Esto es posible al entender que existió una ocupación querandí preexistente de la provincia de Buenos Aires y que puede ser reconstruida en el presente desde de la espacialidad misma del colectivo. De esta manera, los pueblos originarios se vuelven sujetos de derechos de la política pública implementada pero también merecedores de una “reparación histórica” que debe ser llevada a cabo por el Estado en todos sus niveles.

Este debate permite recuperar las ambigüedades que existen en la esfera pública sobre estos usos del pasado (Rufer, 2010). En esta lucha, hay un elemento que tiene consecuencias específicas en la relación entre pasado y representación actual: el concepto de *espacialidad* (Rufer, 2010:81), el cual será retomado en el capítulo siguiente, para abordar el análisis de las prácticas socio-territoriales que constituyen este espacio como espacio de memoria y ceremonial.

Capítulo 3. “Espero que todos sientan este espacio como un lugar para echar raíces”¹⁶La territorialización de la memoria.

En el capítulo anterior se han elaborado las narrativas fundacionales del espacio, construidas discursivamente dentro un predio que no presenta vestigios arqueológicos indígenas pero que incorporó por voluntad política del Estado municipal esta memoria. Por este motivo, ésta solo puede ser puesta en práctica mediante diversos recursos simbólicos y performáticos construyan una relación significativa con el predio como espacio ceremonial y de memoria indígena, dando cuenta de la ocupación indígena preexistente al Estado Argentino, pero, sobre todo, reactualizándola en el presente. Con el objetivo de reconstruir este proceso de *territorialización de la memoria* (Escolar & Fabri, 2014), el presente capítulo da cuenta de las *prácticas de producción del espacio* (Lefebvre, 1974) en tanto espacio de memoria y ceremonial.

El uso del espacio, al tiempo que lo activa lo vuelve inexorablemente algo diferente, lo transforma (Colombo, 2017). Por este motivo, el análisis parte de las marcaciones del espacio material, siendo este inseparable del espacio social, en tanto es sobre y a partir de la materialidad que se construyen formas de apropiación, mecanismos de articulación entre lo espacial y lo social y diversas modalidades de representación (Fabri, 2010). Esto se debe a que la producción del espacio incide en la configuración de narrativas memoriales (Guglielmucci & Castelnovo, 2018).

¹⁶Esteban, enunciación, Registro de campo 22/4/2017.

Para comenzar a hablar sobre las actividades llevadas a cabo por el colectivo, es necesario introducir una perspectiva del espacio *relacional* como espacio-tiempo (Colombo, 2017). La dimensión temporal está inextricablemente asociada a la experiencia que se hace del espacio (Colombo, 2017; Soja, 1994; Harvey, 1989) ya que se toman en consideración una variedad de influencias que lo atraviesan y esas influencias dan cuenta de otros tiempos además del mero presente. Es decir, las influencias que lo constituyen son contemporáneas, pero también diacrónicas e introducen nuevas y más profundas temporalidades en el predio. Si bien no es posible acceder al pasado *ancestral* del que se habla, ese pasado vuelve en el discurso de los sujetos (Colombo, 2017).

El análisis del calendario y las principales actividades allí realizadas junto a las formas de marcación del predio dan cuenta de las tramas simbólicas y de representación que se tejen en el lugar; entendiendo que la producción del espacio es, en sí misma, una forma particular de hacer memoria ya que se produce en este proceso una ordenación material-simbólica particular de este espacio-tiempo (Guglielmucci & Castelnuovo, 2018).

El capítulo está dividido en dos partes, coincidentes con la aproximación al campo. En la primera parte, se da cuenta de los recursos simbólicos en tanto marcaciones espaciales que delimitan el espacio-EMPO, a partir de las conceptualizaciones del propio colectivo, reconstruidas a partir de entrevistas y folletos municipales. En un segundo momento, se realiza un análisis de los recursos performativos, las prácticas de los sujetos que convierten a estas marcaciones territoriales en dispositivos para la transmisión de la memoria a partir

del análisis del calendario anual. En este sentido, se retoman las jornadas públicas abiertas a la comunidad, ya que en ellas se refuerzan las narrativas memoriales y tienen lugar las prácticas socioespaciales analizadas. Hay también, diversas actividades educativas, como las recorridas dadas a miembros de escuelas por Mansión Seré y el EMPO que se desarrollan desde el año 2018 - analizadas por Silvina Fabri (2019) -, como así también talleres de sikus y copleros que no serán retomados en este trabajo.

3.1 “*Allí es donde emplazamos nuestro territorio*”:¹⁷ formas de marcación espacial.

Las actividades que lleva a cabo el EMPO muchas veces exceden los límites formales que el colectivo y el municipio reconocen como propios. En el sentido inverso, muchas veces las demás formas de transitar el predio terminan teniendo lugar en medio de una actividad organizada por el colectivo. Sin embargo, los participantes durante las entrevistas y la Dirección de Derechos Humanos mediante la folletería, reconocen una delimitación formal del espacio en áreas verdes específicas de Quinta Seré. Esta zona está delimitada al norte por el enrejado que da a la calle Fray Justo Santa María de Oro y al sur por la calle interna al predio que lo separa del Sitio Histórico (las excavaciones de la casona). La cancha de pádel lo delimita por el oeste, y la Casa de la Memoria y la Vida lo delimita por el este. Como señala el colectivo-EMPO: “*Allí es donde emplazamos nuestro territorio, [...] donde junto a referentes de comunidades y vecinos hemos realizado ofrendas de agradecimiento a nuestra madre tierra y nuestros ancestros.*” (EMPO, 2015)

¹⁷ (EMPO, 2015)

La delimitación del espacio encuentra tres hitos fundamentales que fueron pensados desde el colectivo, en conjunción con el Estado Municipal, con el fin de visibilizarlo a los visitantes.

Esta delimitación formal del EMPO es retomada por los participantes:

En donde uno se puede referenciar, dentro del predio Quinta Seré, es en ese lugar donde se realizan las actividades. Usando las instalaciones del municipio y anclando en ese lugar en particular, donde se da la bienvenida, donde inician las actividades en general, donde se hacen las ceremonias, los ofrendas, las rondas, donde los ceremoniantes realizan el sahumado. Ese es el EMPO como espacio. (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020)

En un folleto elaborado en el año 2016 por la municipalidad se lee: *“Fue así que se delimitó con un cartel alusivo, un mural y una Apacheta.”* (Dirección de Derechos Humanos, 2016).



Foto N°6. EMPO (18 de junio 2021) Cartel 2021] [Imagen]
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1428961247468415&set=pb.100010636594433.-2207520000..&type=3>

El “cartel alusivo” se encuentra próximo a la reja norte del predio, y está firmado por el Municipio de Morón, dando un carácter institucional al EMPO.¹⁸ En él, se traduce la palabra memoria en distintas lenguas indígenas, Quechua, Aymara, Mapuche, Guaraní, Wichí y Qom y se explica en el mismo que: “*Estas palabras evocan memoria, entendida como un fenómeno actual y acción colectiva y diversa que revaloriza culturas milenarias para reivindicar identidades que confirman nuestra cultura.*”



Foto N°7. Nota. Adaptado de *Los pueblos originarios ya tienen su espacio en Morón* [Fotografía] Indymedia, 2015.

Este dispositivo de marcación territorial está en sintonía con el resto de la señalética utilizada por el Estado Municipal en el predio. Como señala Hermann:

El cartel está ubicado en el lugar que el municipio consideró oportuno para su instalación, antes de ser inaugurado el espacio. Dice EMPO y además está la ‘M’ del logotipo del municipio de Morón. Esa es la prueba más fehaciente de que, si bien el EMPO no es algo municipalizado, existe una articulación con el Estado desde el primer momento. (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020)

¹⁸ El cartel se ha actualizado con el logo institucional del municipio de Morón incluyendo la nueva identidad del EMPO, el Sol pintado en el mural de Sergio Condori Kondor.

A diferencia de otros recursos simbólicos donde uno debe contar con información extra para interpretarlos; el cartel permite un rápido entendimiento de cualquier visitante fundamentalmente en los días que no se realizan actividades del colectivo-EMPO y este recorte espacial puede pasar desapercibido en la multiplicidad de espacios verdes. Asimismo, la señalética oficial jerarquiza e inscribe al espacio-EMPO dentro de la política pública de memoria que lleva a cabo la Dirección de Derechos Humanos.



Foto N°8. Señalética de Quinta Seré.

En este mismo sentido, el colectivo presentó en el año 2018 un conjunto de proyectos ante la Dirección de Derechos Humanos,¹⁹ entre los que se encontraba una iniciativa para instalar una muestra permanente sobre “las prácticas sociales de memoria de los pueblos originarios” a lo largo de todo Quinta Seré. Esta idea consistía en la instalación de

Doce letreros permanentes de carácter informativo/descriptivo en el sitio ceremonial del EMPO. El número se justifica en la implementación de una muestra que reproduce un

¹⁹ Las otras iniciativas incluían un taller de sikus, de canto con caja y experiencias educativas para docentes y estudiantes locales que fueron llevadas a cabo.

‘calendario’ que abarca múltiples prácticas, saberes, valores y situaciones de los pueblos originarios. (EMPO, 2018)

Estos carteles se pensaron con el objetivo de desnaturalizar las posiciones que asociaban a los pueblos originarios como grupos en vía de extinción mediante la comunicación de diversas prácticas que tuvieran vigencia en el presente en “*la cotidianidad de muchos vecinos/as*” (EMPO, 2018). En cierta forma, este proyecto buscaba poner en palabras el proceso mismo que atravesaba el colectivo-EMPO que en cada actividad organizada despliega en el espacio una multiplicidad de prácticas, símbolos y narrativas de los pueblos originarios en el predio.

Aunque este proyecto no fue llevado a cabo, el 24 de marzo de 2021 fue inaugurada finalmente la calle “Abya Yala”. Como se lee en el muro de Facebook:

A partir de hoy, el sendero que conduce a nuestro sitio se llamará ABYA YALA ‘Tierra que florece’. Esta acción es sumamente significativa en el proceso de institucionalización de esta memoria, ya que excede los límites del espacio-EMPO y lo vuelve parte del recorrido total (EMPO, 2021).



Foto N°9. EMPO [EMPO Morón] (24 de Marzo de 2021) [Señalética de calle] [Imagen] Facebook.
<https://www.facebook.com/photo?fbid=1369946066703267&set=pcb.1369946660036541>

A la derecha del cartel, sobre la pared exterior del SUM, se extiende el mural del artista Sergio Condori Kondor. Como señala Luciana Chalup (2017), integrante del colectivo en una entrevista radial: [el mural] “*simboliza la tierra, la danza, la música, que siempre están tan presentes en las ceremonias.*” En él, se representaron las tres identidades originarias consideradas por el artista como las más representativas de este territorio. En palabras de Sergio (2021):

Entonces en un panel se representa la identidad tehuelche-mapuche, en el medio lo andino, lo quechua-aymara y en el otro extremo lo guaraní. Ese fue en principio la imagen del primer mural. (Sergio, entrevista personal, 10 de diciembre 2021)

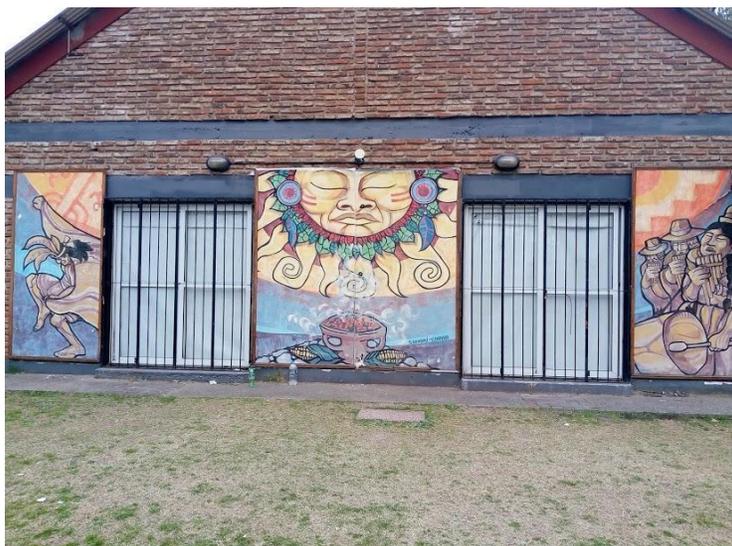


Foto N°9. Primer mural del EMPO realizado en 2015.

En el mural original, los paneles de los costados estaban representadas las “prácticas culturales”: la danza, las coplas, el sikus. En el panel central, se observaba el Tata Inti, el Dios Sol, la deidad más significativa del mundo andino. Debajo de él una vasija con humo, similar a la que se utiliza para sahumar en las ceremonias, apoyada sobre dos maíces - producto autóctono del continente- sobre un montículo de piedras.

Este mural ha sido vuelto a pintar en el año 2021, manteniendo algunos elementos del original e introduciendo otros nuevos. Para comenzar, el mural ya no se encuentra pintado sobre paneles de Durlock, sino que se ha realizado sobre el revoque de la pared de ladrillo, creciendo tanto en dimensión como en perdurabilidad. Esto da cuenta del establecimiento del colectivo-EMPO como un organismo dentro del predio pues ha intervenido directamente sobre las paredes de una construcción común. El rediseño de la imagen mantuvo el espíritu del proyecto inicial con las tres identidades originarias más representativas, pero agregó sobre ellas un sol andino que, en palabras de Sergio (entrevista personal, 10 de diciembre 2021), observa todo.

Este mural se convierte en una nueva intervención artística en sintonía a aquellas que se encuentran en todo Quinta Seré. Por este motivo, el mural de Sergio Kondor Vuela permite llamar la atención en un espacio atiborrado de signos y representaciones para tornarse en un espacio “habitado” a partir de una práctica cultural (Fabri, 2016).

Así, introduce en un soporte visual la idea de “lo indígena” que se incorpora al predio. La inscripción del sol andino en lo alto del mural, al igual que la adopción del dibujo que hiciera Sergio del Tata Inti, da cuenta que “lo andino” es hegemónico dentro del EMPO. Como señala Esteban: *“La hegemonía de lo andino, por lo menos en esta parte del conurbano es evidente. Igual, la whipala la tomamos como símbolo de etnicidad, podríamos decirlo”*. (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017) En este sentido, como se desprende de las palabras de Esteban, se construye una identidad étnica genérica y propia del espacio en la

que se seleccionan diversos símbolos, celebraciones y rituales en pos de la construcción de “lo indígena”.

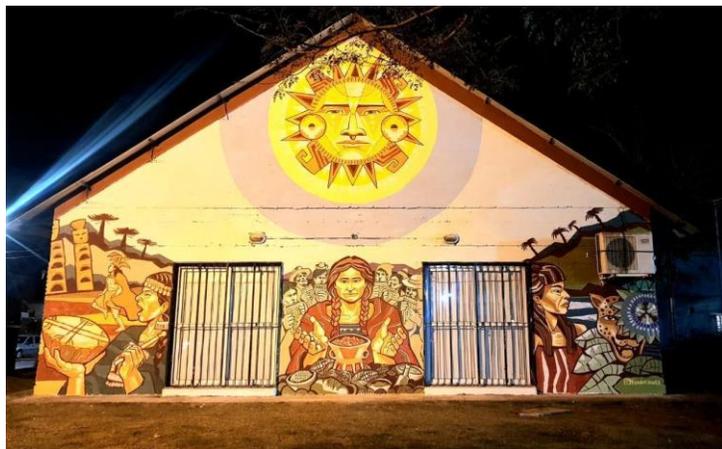


Foto N°10. EMPO (19 de junio de 2021) [Mural 2021] [Imagen] Facebook
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1429446564086550&set=pb.100010636594433.-2207520000..&type=3>

El tercer hito por destacar es la “apacheta fundacional” producto de la ceremonia inaugural, la Ceremonia a la Pachamama, del año 2015. Al finalizar la misma, se tapó “la boca de la Pachamama” y se plantó un árbol en el hoyo de la ofrenda que se denominó “apacheta”.

Sobre la importancia de este hito, señala Natalia:

El EMPO [...] está al lado del SUM, de aquel lado donde se hizo la apacheta, que es el pozo de la Pachamama. Nuestra primera actividad fue la Pachamama. Y a partir de ese momento, se estableció ese como lugar sagrado y lugar de ceremonias. Lo único que tenemos como material ahí es ese espacio en donde crecieron los maíces que le ofrecimos a la tierra, y ellos son los que señalizan el lugar. (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017)

En los Andes, la apacheta es el lugar donde se rinde culto a la Pachamama. Puede tomar diversas formas, una de ellas es un hoyo en la tierra como el que se presenta aquí, que puede estar ubicado en el patio de una casa, los corrales de ovejas o llamas y los ojos de agua donde

la tierra se manifiesta (García & Rolandi, 2000). Este símbolo andino es (re)emplazado en el centro mismo del EMPO, y adquiere importancia para este análisis por dos motivos. El primero, es que dentro de las señalizaciones existentes en la totalidad del predio (mayormente compuesta por fotos, carteles, murales y esculturas) resulta sumamente disruptiva al tratarse de un árbol con una chakana - cruz andina - de piedras en su base. En segundo lugar, como ha señalado Natalia, es el centro espiritual en torno al cual se organizan todas las ceremonias del espacio.



Foto N°11. EMPO (31 de octubre de 2020) [Apacheta rodeada de la chakana de piedras] [Imagen] Facebook <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1267181500313058&set=a.105297256501494>

Se podría reconocer un cuarto hito que no es marcado por el Estado municipal pero sí presenta gran importancia ceremonial. Este es el denominado “fuego ceremonial”, un conjunto de troncos alrededor de un fogón donde se realizan las actividades que implican una vigilia, como el Inti Raymi el 21 de junio. Esta ceremonia consiste en estar “*toda la noche al fuego, esperando los rayos del sol.*” (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017).

Este fogón ya existía, pero fue apropiado y resignificado por el EMPO y junto a la apacheta son las bases del espacio en tanto centro ceremonial ya que la actividad ritual se concentra en torno a ellos. Asimismo, la posibilidad del “fuego controlado” es siempre valorada por los actores como una condición decisiva del emplazamiento frente a otras localizaciones posibles como la Reserva Natural Urbana de Morón o bien la Plaza San Martín, parque céntrico del municipio. Esto se debe a que en la lógica estatal el fuego es sinónimo de “destrucción o disturbio” mientras que en una ceremonia se convierte en una deidad, un abuelo, un elemento de la naturaleza que al mismo tiempo es portador de espíritu (Silva & García, 2020).

Estos cuatro elementos recortan una zona particular del predio inscribiendo nuevos sentidos al espacio, al tiempo que marcan una forma de apropiación del mismo. Sin embargo, esta marcación territorial está atravesada por las *prácticas* de los actores que las construyen, interactúan con ellas o las ignoran, que introducen nuevos usos y formas de transitar el predio y lo resignifican dotándolo de identidad (Sepúlveda & Zúñiga, 2015).

El espacio es moldeado entonces por un movimiento de apropiación que lo convierte en el territorio del sujeto colectivo-EMPO que ejerce su territorialidad con relación a una identidad construida y fortalecida en el mismo devenir del proceso (Trivi, 2011). Sin las prácticas espaciales que realizan los sujetos, el EMPO es percibido como otra de las múltiples áreas verdes que integran el predio.

Esto se volvió evidente en ocasión de la Ceremonia de la Pachamama del año 2019. Dos mujeres con dos niños pequeños se encontraban acostadas sobre una manta en las proximidades del cartel alusivo. A medida que la ronda de ofrendantes se iba expandiendo, iban quedando cada vez más cerca de ella y cuando los sikus comenzaron a sonar se

despertaron sobresaltadas. Si bien la gente que asiste a las actividades del espacio también se sienta y observan desde el pasto, en general se ubican cerca de la Casa de la Memoria y la Vida, de cara a los acontecimientos y en momentos muy puntuales de las jornadas. Estas mujeres, al haber llegado a Quinta Seré antes del inicio de las actividades, se acomodaron en el piso cerca de la reja norte, la zona más tranquila y alejada de la muchedumbre que se concentra alrededor de las canchas de deportes, entendiendo que se trataba de un espacio verde más. Este espacio recreativo se transformó en el espacio-EMPO al momento de comenzar las actividades, por las prácticas de los actores que dieron sentido y activaron las marcaciones espaciales.



Foto N°12. Mujeres duermen al costado de la ceremonia a la Pachamama el 25 de agosto 2019

3.2 “Llenarlo de contenido”.²⁰ Recursos performativos a partir del calendario originario.

El EMPO se define como un espacio de encuentro y unión donde se realizan múltiples actividades al aire libre, que ponen a los participantes en contacto con “nuestra madre tierra”, y promueven un paradigma comunitario para *“vivir bien, una forma de vivir sustentada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio.”* (EMPO, 2017b) Por eso, cada actividad se concibe como un momento de reflexión y de construcción colectiva de prácticas y saberes que permite el encuentro a través de distintas expresiones artísticas y se compone de ceremonias, expresiones musicales, películas, paneles o charlas sobre algún conocimiento “ancestral” en particular, ya sean los usos de las plantas llamadas tradicionales o bien el conocimiento sobre el calendario andino. En la actualidad se brindan también talleres con instituciones educativas para fortalecer la idea que el terrorismo de Estado no surge en 1976 (Fabri, 2019). Como señala Silvina Fabri (2019:18)

Los ejes sobre los que el EMPO propone nuevas actividades en el Predio Quinta Seré potencian los talleres que adquieren nuevos puntos de partida, es decir, son prácticas memoriales que redefinen la memoria del pasado reciente del terrorismo de Estado para amplificar las series temporales y los encuadres contextuales e históricos.

Todas las actividades son abiertas al público, ampliamente difundidas en el perfil de Facebook y concurridas también de manera espontánea por las personas que se encuentran en el predio haciendo uso de los espacios recreativos y deportivos.

²⁰ (Esteban, comunicación personal, 26 de noviembre 2017)

La llegada del colectivo-EMPO estableció un calendario propio que incluye un orden nuevo de acontecimientos de importancia destacada y que permite también dar cuenta del ritmo de la actividad colectiva, al mismo tiempo que asegura su regularidad (Durkheim, 1992:9) y su reactualización anual. El calendario de actividades está basado mayormente en el *calendario sikuri* de Buenos Aires, dando cuenta de la trayectoria musical de gran parte del colectivo.²¹ Este calendario se centra en las celebraciones provenientes de los Andes y otras fechas significativas para el mundo sikuri, como el 12 de Octubre (Padín, 2016), sumado a fechas propias de la historia argentina y latinoamericana. Sin embargo, el EMPO deja de lado algunas fechas como la celebración a la Virgen de Copacabana en agosto o bien la celebración de la virgen de Santa Cecilia, la virgen de los músicos. El calendario resultante es propio del espacio, mayormente andino, y conjuga una serie de tiempos distintos conformando el ciclo anual del EMPO. Como señala Silvina Fabri (2019)

Desde su inauguración, el EMPO propuso un cronograma de actividades sujeto a fechas de conmemoraciones y rituales asociadas con la historia política y social reciente de la Argentina, conmemoraciones relacionadas con los pueblos originarios y con ceremonias de los pueblos de los Andes Centrales: 24 de marzo (Día de la memoria, por la verdad y la justicia) encuadrada en las actividades municipales que pueden ir variando en función de las posibilidades de cada año, 19 de abril (Día del Indio Americano), 3 de mayo (Fiesta de la Chakana), 20/21 de junio (Inti Raymi/Wiñow Tripantu), 1/31 de agosto (Pachamama), 12 de octubre (Día del genocidio americano), 2 de noviembre (día de los muertos), 20/21 de diciembre (Kapaj Raymi).

Las conmemoraciones y “ceremonias” están relacionadas mayormente con las festividades anuales de los Andes. El colectivo retoma a Fernando Huanacuni Mamani (ex Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia) al afirmar que el “calendario originario” es luni-solar,

²¹ Por *calendario sikuri* se entiende “el calendario anual que delimita una sucesión de eventos – celebraciones, conmemoraciones, festejos y presentaciones ‘folclóricas’” (Padín, 2016:97) seguidos por los sikuris de toda la región del AMBA.

organizado bajo las fases del sol y de la luna. Este se distribuye en trece meses de veintiocho días sumando 364 días en total. “El día número 365, está dedicado a la ceremonia del sol, WILLKA KUTI (retorno del sol en aymara) e INTI RAYMI (día del sol en quechua)” (EMPO, 2018:3), dos celebraciones sumamente importantes para el colectivo-EMPO. Todas estas celebraciones están relacionadas con fenómenos naturales, ya sean el cambio de estación climática, o bien, fenómenos astronómicos del hemisferio sur, aunque en realidad derivan de las actividades sociales relacionadas con ellas (Guebel, 2000) más que de los cambios climáticos que determinan.

Las jornadas siguen, la mayoría de las veces, un esquema tripartito: una ceremonia de apertura que pide permiso a la Pachamama y a los ancestros para realizar la actividad, una charla, película o taller como actividad central y finalmente, el cierre musical. Muchas veces, incluyen otras actividades en simultáneo como las ferias de comidas y artesanos llevada adelante por vecinos locales o sikuris conocidos, que agrandan los límites del espacio y se ubican cerca de la cancha de pádel, en la Casa de la Memoria y la Vida, en la calle que separa el EMPO del sitio histórico o bien en los jardines entre el Polideportivo y el Sitio Histórico. En estas ferias se puede comprar desde artesanías y manufacturas del norte argentino, instrumentos musicales, comidas autóctonas, platería, cerámica, comidas, telares hasta verduras orgánicas. También, es común encontrar puestos de otros colectivos difundiendo sus propias actividades y publicaciones como la revista Jallalla!²² y la ONG Isla Verde.²³

²² La revista Jallalla es “la primera revista argen-bol con llegada bi-nacional para gente que le gusta leer sobre cultura, espectáculos, urbanidades con reportajes, fotogalerías y +”. (Jallalla, s.f.)

²³ La ONG Isla Verde es una asociación civil ambientalista que reúne a vecinos de El Palomar, Haedo, y las localidades aledañas convocados con el fin de preservar un espacio verde. (Castelar digital, 2020)

Dentro de las actividades, se puede diferenciar entre momentos “ceremoniales”, donde se realizan los sahumados y ofrendas, y momentos de reflexión, donde se habla de la situación histórica y actual de los pueblos indígenas. Asimismo, según cuál sea la actividad central del evento, se puede realizar la consecuente distinción entre “jornadas ceremoniales” y “jornadas de reflexión”.²⁴ Las “jornadas ceremoniales” están relacionadas con las fechas del calendario relacionadas a las festividades (mayormente) andinas. Si bien el espacio es siempre pensado desde la perspectiva de una identidad indígena genérica y urbana, que reúne diversas prácticas, saberes y símbolos de diferentes pueblos indígenas, “lo andino” en términos de festividades continúa siendo principal dentro del calendario del espacio. Las “jornadas de reflexión”, en cambio, están ligadas a las fechas de la historiografía argentina y latinoamericana. Estas últimas serán analizadas en el capítulo siguiente, con relación a las narrativas memoriales.

3.2.2 Ceremonias y espiritualidad en el espacio urbano.

Todas las jornadas incluyen un “momento ceremonial” o bien son la ceremonia en sí misma. A lo largo del trabajo de campo, las ceremonias fueron llevadas a cabo por diferentes referentes, “originarios” y que hubieran vivido “en comunidad”. Esto da cuenta de la trayectoria sikuri del grupo al reivindicar otras formas de organización asamblearia, basadas en el *ayni* o reciprocidad, articulando tanto lo político como lo ritual (Fernández Droguett, 2018).

²⁴ Esta distinción es solo a modo operativo, ya que las “jornadas de reflexión” incluyen ceremonias y las “ceremonias” tienen momentos de reflexión.

Al inicio de cada actividad, se realiza una “ceremonia de apertura” que asegura la prosperidad del encuentro y pide permiso a la Pachamama y a los ancestros para que “salga bien” el evento, es decir que pueda desarrollarse sin mayores dificultades. Como señala un referente de un grupo sikuri en su discurso de presentación en el Mathapi Aptapi Tinku del año 2016,²⁵ los pueblos antiguos pedían permiso a la Pacha para iniciar cualquier acto que tuvieran que hacer, y por ese motivo se realiza esta ceremonia al inicio para lograr una reunión próspera y fructífera. Continúa explicando: *“Los pueblos andinos, primigenios de esta parte del mundo, han hecho toda su vida lo que hicimos ahora. Le hemos pedido permiso a la Pacha y a todos los que la rodean: los cuatro vientos, los ríos, los lagos, los animales”* (Registro de campo, 23 de abril 2017).

Cabe aclarar que al hablar de “Pacha” el colectivo-EMPO no se refiere solamente a la tierra, también al tiempo y al espacio: al cosmos. Esto resulta fundamental para el colectivo, como señala Natalia: *“Cuando ellos hablan de comunidad, o cuando nosotros hablamos de comunidad, hablamos de la comunidad humana y de la comunidad con todo lo que nos rodea. Sin todo lo que tenemos alrededor no estaríamos vivos.”* (Natalia, entrevista personal, 5 de abril 2017). Es decir que pedir permiso es a la madre tierra, a los ancestros, pero también a las propias subjetividades de quienes participan de los encuentros dando pie a la “comunidad”. En este sentido Esteban amplía: *“Por lo menos así lo siento yo, que nuestras identidades se hagan una para ponerle vibración. Esto suena medio hippie. Buenas vibras al encuentro”* (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017)

²⁵ El Mathapi Aptapi Tinku es un encuentro de sikuris y copleros autogestionado que se realiza anualmente en distintos espacios de todo el país.

Esta enunciación da cuenta del carácter espiritual de las ceremonias: en ellas se resalta la dimensión metafísica de la realidad que escapa a los mecanismos de percepción y conocimiento de la razón occidental y apela a la intuición y demás facultades no reconocidas desde un punto de vista cartesiano (Trivi, 2011). Esto se observa en la solemnidad que se percibe en los momentos de ofrenda. Una de las ceremonias más movilizantes que presencié fue la realizada en la apertura del Mathapi Aptapi Tinku, que tuvo lugar en el EMPO durante tres días consecutivos (viernes 12, sábado 13 y domingo 14 de agosto).



Foto N°13. Tercer día del encuentro Mathapi Aptapi Tinku, 14 de agosto de 2016.

Asistieron más de 80 personas, en su mayoría sikuris que tocarían los dos días siguientes. Estos participaron de la ceremonia de apertura que culminó en una ronda de sikuris tocando dentro del sitio histórico. Todos los asistentes, sikuris y no sikuris, entramos a las ruinas de la casona y nos ubicamos en las pasarelas que las rodean tomados de las manos, formando un círculo alrededor de ellas. En ese momento, Natalia se dirigió a la ronda: *“En este espacio*

tan significativo, donde hubo tanto horror y tanta muerte hoy estamos transformándolo de cierta forma en vida.” (Registro de campo, 23 de abril 2017). Luego, los sikuris comenzaron a tocar y así los cuerpos unidos en estas sonoridades dan forma de manera momentánea a un solo gran cuerpo, el cuerpo comunitario (Fernández Droguett, 2018). Esta ceremonia se repitió al inicio de cada jornada.



Foto N°14. Sikuris iniciando una nueva jornada del Mathapi Aptapi Tinku 2016 en el sitio histórico. 13 de agosto de 2016.

Como se ha mencionado previamente, la mayoría del colectivo no se autoadscribe indígena: *“Porque era toda una tensión para muchos de nosotros... no tenemos así...la pluma en la frente”* (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017). Sin embargo, la participación reiterada en estas ceremonias a lo largo del calendario anual - como asistentes, pero también como músicos -, interpela fuertemente las subjetividades. En consecuencia, los participantes

incorporan a sus vidas cotidianas prácticas y efemérides tradicionalmente identificadas con los pueblos originarios viviendo un proceso de *etnización* (Padín, 2016).²⁶

En este sentido, la espiritualidad obra como un marco más general para la propia práctica cultural, posibilitando el acercamiento de quienes no tienen un origen étnico ligado directamente al universo andino (Trivi, 2011). La espiritualidad se presenta entonces como un elemento clave de la territorialidad, se complementa con la identidad andina y deviene un puente hacia quienes dentro del colectivo no autoadscriben un origen étnico (Trivi, 2011). En palabras de Esteban: *“Ahí está la tensión entre sentirse parte y... Sos originario por practicar, o sos originario por temas de sangre”* (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017).

Por este motivo, las festividades descritas pueden ser comprendidas como conmemoraciones rituales que consolidan y resignifican una identidad colectiva y una memoria indígena recreada en el espacio urbano mediante una acción performativa, reiterada en el tiempo. En este sentido,

lo ritual se nos presenta como una secuencia y guía de actos en que se articulan diversos lenguajes (gestos, palabras) y objetos, en un determinado lugar y momento, que influyen en un espacio cotidiano en función de los intereses de los actores involucrados y la atribución de un poder o una eficacia simbólica a objetos, sujetos, relaciones y hechos. (Fernández Droguett, 2018:274, Turner, 1988).

²⁶ Este concepto me fue referido por Esteban en varias oportunidades y desarrollado en profundidad en la entrevista que le realicé. En su condición de antropólogo y sikuri, desarrolló este concepto en su trabajo de licenciatura con bandas sikuris de Buenos Aires. Por lo tanto, tiene la particularidad de presentarse como un concepto teórico y también una categoría surgida en el trabajo de campo.

En cada una de estas ceremonias, se despliegan en el espacio-EMPO un conjunto de acciones como masticar hojas de coca, cantar o tocar sikus, que construyen y reafirman el sentido de pertenencia o identificación con una identidad indígena y a su vez urbana (Fernández Droguett, 2018). Estas acciones actualizan discursos míticos, históricos y morales relacionados a la preexistencia indígena en la Provincia de Buenos Aires, a partir de un presente social e históricamente situado (Avenburg & Martínez, 2014) desde donde es reactualizada anualmente. Es así como, el propio cuerpo deviene el territorio de lucha, en tanto estos elementos configuran repertorios desde donde posicionarse como indígenas (Fernández Droguett, 2018), como defensores de un discurso indigenista o, al menos, que reivindica los derechos de los pueblos originarios sobre el territorio. Al mismo tiempo, en el hacer y sentir de estas ceremonias se establece progresivamente un vínculo significativo con el predio mediante una sacralización de este, que va cargando simbólicamente el territorio (Trivi, 2011), “etnizando el espacio”, al convertirlo en territorio indígena.

En conclusión, se dan dos procesos en simultáneo. En el proceso mismo de *etnización de los porteños y bonaerenses* (Padín, 2016), en el que los participantes del colectivo-EMPO van incorporando producto de su participación en las ceremonias diversas prácticas, rituales y festividades en su vida cotidiana; se da el proceso paralelo de “etnización del espacio” en el que estas prácticas socio-espaciales producen algunas marcaciones disruptivas de la lógica estatal, como la apacheta y el uso del fuego ceremonial como así también la incorporación de elementos y prácticas ajenas al predio hasta 2015: la whipala, el emblema mapuche, el sonido de la música de los sikus y la caja coplera, los colores de los trajes andinos, el humo de los braseros.

3.3 Conclusión

En este capítulo se ha dado cuenta de los recursos *simbólicos y performativos* que entran en juego en la *espacialización de la esfera pública* (Rufer, 2010) en tanto territorialidad del EMPO. Los cuatro hitos descritos y las prácticas socioespaciales que se organizan en torno a ellos abonan a la construcción de un vínculo significativo con el lugar físico en el que se emplaza el EMPO que es constantemente aludido en las actividades: *“Este es un lugar para echar raíces. Y bueno, sigamos echando raíces”* (Esteban, enunciación, 2018). Este refuerzo constante a la idea de “echar raíces” se presenta como una propuesta y una necesidad de territorialización del colectivo que no posee vestigios materiales sobre los que justificar su presencia en un predio estatal, preexistente y fuertemente marcado por la memoria sobre el pasado reciente.

Como señala Hermann: *“El Salón de Usos Múltiples (SUM) es utilizado por todos, ahora bien, desde del mural del EMPO que se realizó en una de las paredes exteriores del SUM hasta las plantas ubicadas en el sitio ceremonial, podemos decir que es una zona exclusivamente para uso del EMPO”* (Hermann, entrevista personal, 14 de febrero 2020). De esta forma el colectivo-EMPO establece un lazo sagrado con el espacio que se habita y ocupa y así justifica la propia práctica territorializadora en un contexto, en principio, ajeno (Trivi, 2011).

Esto se realiza mediante el establecimiento de un calendario propio que implica una reactualización anual de distintos *repertorios interpretativos* (Fernández Droguett, 2018)

como las prácticas festivas, rituales y reivindicaciones étnicas que se incorporan al espacio y dan cuenta de un proceso de construcción de identificaciones y vinculación con ese espacio.

Es así como, el espacio-EMPO aparece en tanto existan esos recursos performáticos que encarnan los sujetos, dado que son ellas mismas articulaciones de poder, de posiciones subjetivas particulares.

Estas prácticas “espirituales” generan una activación muy particular de las marcaciones espaciales - los hitos-, ya que, mediante el encendido del fuego, el uso de emblemas indígenas como la wiphala y otros elementos rituales como los braseros con los que se sahúma, se delimita el espacio-EMPO convirtiéndolo de manera efímera en territorio simbólico (Trivi, 2011). Por este motivo, en la urbanidad es posible ser indígena mediante la espiritualidad (Trivi, 2011) y no desde la reafirmación identitaria (Fernández Droguett 2016:288). Como señala Esteban: *“Entonces llegamos a la conclusión que [ser indígena] tiene que ver más con la identificación, con un montón de prácticas con las que uno se adscribe”* (Esteban, entrevista personal, 26 de noviembre 2017). Por este motivo, cobra sentido que sujetos y colectividades, ni aymaras ni quechuas, se definan y se identifiquen como indígenas, mediante la reivindicación de lo festivo como un lugar posible desde donde construir una identidad alternativa al modelo hegemónico (Fernández Droguett, 2018:277).

Este proceso de “etnización de los porteños” se retroalimenta con el proceso simultáneo de “etnización del espacio”, y ambos deben ser tomados en consideración en el contexto del predio en que se desarrollan. El EMPO, en este proceso de territorialización en el que introduce nuevos símbolos, marcaciones y recursos performativos en el espacio está debatiendo la inclusión de las memorias indígenas en la conciencia histórica del Estado

nacional mediante la inserción de otra forma de señalar, narrar y habitar el predio. Por este motivo, el calendario anual incluye también efemérides nacionales y latinoamericanas que se presentan como “jornadas de reflexión” desde donde construir los recursos narrativos que disputan la hegemonía en el predio de la memoria como una meta de trabajo político relacionada exclusivamente con la última dictadura cívico-militar.

Capítulo 4. “Descolonizar la memoria”.

Este capítulo da cuenta de la territorialización de la memoria con relación a los *recursos narrativos* (Rufer, 2010) desplegados por el colectivo-EMPO sobre la acción de “combinar las dos memorias” dentro del predio y su relación con la *administración del pasado* (Rufer, 2010) que hace el Estado en el mismo. Si bien estos discursos están presentes en las actividades del espacio-EMPO desarrolladas en el capítulo anterior; se explicitan, debaten y refuerzan en jornadas particulares relacionadas con efemérides argentinas y latinoamericanas presentes en el calendario anual. Con este fin, se reconstruirán la conmemoración por parte del colectivo del binomio 11-12 de Octubre, que en el espacio representa la jornada “Descolonizar la memoria” en recuerdo al “último día de libertad” antes de la llegada de Colón y en concordancia con el feriado nacional por el “Día por el Respeto a la Diversidad Cultural Americana.”

Si bien la presente tesis analiza un predio municipal, este trabajo está enmarcado en el debate mayor sobre la “conciencia histórica” del Estado Nación y, por lo tanto, también será analizado teniendo en cuenta esta relación. Esto se debe a que el sitio político de las prácticas conmemorativas sigue siendo nacional (Huysen, 2000; Rufer, 2010). En otras palabras, la Nación como marco de referencia sigue estando presente en los discursos oficiales y no oficiales sobre la memoria (Rufer, 2010), es decir, estos discursos están inscritos en un marco de referencia siempre contingente que *significa* a la categoría de nación (Huysen, 2000; Rufer, 2010).

A su vez, la escala provincial está regulada y reglamentada por una esfera político-administrativa de escala nacional (Fabri, 2016). Esta relación interesalar permite reconocer

una *multiterritorialidad de la memoria* (Fabri, 2016) que resulta de la articulación entre un soporte material, el poder y las relaciones sociales. La política administrativa que gestiona el predio está supeditada a cómo el estado municipal resuelva operativamente estas relaciones (Fabri, 2016). Es decir, a los modos en que la política estatal retomó los trabajos memoriales de grupos diversos para direccionar una nueva estrategia en el predio (Fabri, 2016). La memoria es gestionada entonces en torno a diversos procesos de institucionalización en el marco de una política de escala amplia, la escala nacional de políticas de la memoria (Fabri, 2016). Es a partir de ellas que se ponen en movimiento las redes burocráticas de decisiones de escala de acción municipal (Fabri, 2016).

El Predio Quinta Seré es al mismo tiempo un palimpsesto (De Certeau, 1979) entendiendo que tiene huellas pasadas sobre las que se imprimen nuevas. Por este motivo, puede ser pensado con relación a múltiples constelaciones, entendiendo que el mismo es un *nodo* (Massey, 1994; 2011, Gordillo, 2018) orientado hacia el exterior, puntos hacia donde convergen relaciones y líneas de movimiento y desde donde estas relaciones y líneas se imbrican con otros nodos (Ingold, 2011; Gordillo, 2018).

Esto genera que las narrativas del EMPO se funden sobre narrativas ya existentes y consecuentemente, sobre tramas ya establecidas, como sucede con su caracterización como un organismo de Derechos Humanos y su consecuente inserción en la trama de organismos de Derechos Humanos del Oeste. Al mismo tiempo, el EMPO introduce nuevas narrativas en el predio y, por lo tanto, nuevas tramas con las que identificarlo: es un sitio ceremonial y de memoria sobre el genocidio indígena y por lo tanto se relaciona con una constelación de sitios indígenas a nivel provincial y nacional. En la relación entre estos dos niveles, las demandas

por Memoria, Verdad y Justicia cobran nuevos sentidos a partir de la incorporación de este sujeto político al *territorio memorial* (Fabri, 2016).

Por este motivo, el presente capítulo tomará como eje de análisis la jornada del 11-12 de Octubre, en tanto la “jornada de reflexión” más importante organizada desde el espacio, donde las narrativas sobre una “memoria descolonizada” son explicitadas, debatidas y apropiadas por los participantes de estas actividades al tiempo que se denuncian las situaciones actuales de vulneración de los derechos de los pueblos originarios. Luego, se analizará la forma en que esta visibilización de la necesidad de una “reparación” por parte del Estado, de la que el EMPO se considera parte, se relaciona con la identificación del colectivo dentro de la constelación de organismos de Derechos Humanos locales.

4.1 “Tirar la piedra más atrás”

Entre las fechas significativas para los pueblos indígenas y para la historia Argentina y Latinoamericana que se conmemoran en el predio Mansión Seré se encuentran: el 24 de Marzo, *Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia*, el 19 de Abril, *Día del indígena americano*²⁷ y el binomio 11-12 de Octubre, “último día de libertad de los pueblos originarios” y el *Día de la Diversidad Cultural Americana*, nombre oficial de este feriado nacional. En ellas se realizan diversas “jornadas de reflexión” compuestas por charlas, paneles, proyecciones audiovisuales u otras actividades que propician el conocimiento sobre la historia de los pueblos originarios o bien sus condiciones materiales de vida actuales. Estas

²⁷ En el 2019, el EMPO comenzó a nomenciar esta actividad como “Día de los pueblos originarios”.

fechas tienen un tinte reflexivo y de denuncia que busca dar cuenta de las relaciones de poder en las que los pueblos originarios están inmersos tanto en el pasado como en el presente con el objetivo de visibilizarse como sujetos de derecho. En palabras del colectivo, el objetivo radica en el *“conocimiento, reflexión y acercamiento a las realidades de los pueblos originarios, de las cuales somos parte, para construir juntos/as una verdadera sociedad plurinacional.”* (EMPO, 2016b)

En estas fechas, se organizan paneles diversos donde los principales oradores son voces “autorizadas” sobre el tema elegido ya sea antropólogos/as, arqueólogos/as, historiadores/as o abogados/as que trabajan sobre estas temáticas. Han dado charlas diversos investigadores/as sobre genocidio indígena como Mariano Nagy, Luciana Mignoli, Marcelo Valko y otros/as especialistas, como el pedagogo Enrique Samar y Pablo Ledesma, abogado de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de La Matanza, que brindaron un taller sobre derechos territoriales. Por este motivo, es en torno a ellas que se define el sentido que tiene la palabra “memoria” para el colectivo, al tiempo que se construye y organiza la narrativa fundamental que le da sentido témporo-espacial. Estas jornadas se vuelven también espacios de reflexión colectiva en torno a la propia identidad y el proceso de *etnización* personal. En las preguntas y reflexiones finales de la charla con Luciana Mignoli sobre “Nuevos y viejos discursos racistas sobre los pueblos indígenas”²⁸, una participante del público señalaba:

²⁸ Esta charla fue dada en el marco del “Día del Indio Americano - Jornada Intercultural” el 22 de abril de 2017.

Respecto de esa mirada más profunda, tirar la piedra más atrás. No solamente hasta la campaña del desierto, también hasta cualquier de los genocidios que se ha hablado. Lo digo desde mi trabajo de los últimos años de buscar mi identidad originaria, mi conexión con eso que me llama desde otro lugar que no son los papeles. La primera vez que escuché la frase “los argentinos descienden de los barcos” dije “pobre. Ahí nomás se quedó. Muy acá nomás”. Creo que cuando nosotros podamos decir, por más claritos que seamos, “esa es mi gente” pero decirlo con el mismo sentimiento que hablamos de mi hijo, mi abuelo. Cuando podamos sentir que es mi gente el miedo va a empezar a ceder y nosotros sentirnos más cerca del otro. Mi gente. Aunque sea más achinado, más oscuro. Yo pertenezco a ese grupo. No es solamente que ellos pertenecen a mi historia porque yo llego hoy. Yo soy parte de esa gente, ellos son mi gente. (Registro de campo, 22 de abril 2017).

Esta intervención da cuenta de la gran capacidad pedagógica y de formación tanto para los participantes del colectivo-EMPO como para los asistentes generales de estas jornadas. Esto se debe a que en ellas se da un marco teórico que profundiza lo que constantemente es enunciado en las demás actividades: los indígenas como las primeras víctimas del terrorismo del Estado Argentino. Esto es sumamente interesante ya que la identificación con el ser indígena se sucede, como se ha desarrollado previamente, desde la práctica, la performance y el “sentirse andino” que es complementado por las narrativas que se comparten en estas jornadas donde pueden ponerse en palabras las trayectorias colectivas e individuales con este sentido. En este sentido, no solo se “llena de contenido” el espacio con un calendario anual, sino que esas actividades se “llenan de contenido” con las palabras de los “expertos/as” invitados y las reflexiones propias de los participantes. Con este fin, se analizará la jornada “Descolonizar la memoria” organizada por el colectivo-EMPO en el mes de octubre, con ocasión de la conmemoración del binomio 11-12 de Octubre. La conmemoración oficial que sanciona el feriado nacional está relacionada al 12 de Octubre, el día de la llegada de Cristóbal Colón a América dando inicio a la Conquista. Desde hace algunos años, se comenzó a recordar entre las organizaciones indígenas el 11 de Octubre, “último día de libertad de los

pueblos originarios”. Esta jornada tiene una gran importancia para el espacio no solo porque es una de las más numerosas en cuanto asistencia, sino también porque *rompe el silencio acerca de lo colonial* (Añón & Rufer, 2018) al explicitar una temporalidad más profunda con relación a la categoría “genocidio” desde la constitución misma del Estado-Nación argentino a la situación misma de la conquista española.

4.1.1 El binomio 11-12 de Octubre.

La jornada “Descolonizar la memoria” se organiza anualmente desde el EMPO con el objetivo de “visibilizar y descolonizar”. Como explica Luciana Chalup, integrante del espacio: “*La importancia de esta fecha para nosotros [...] implica explicarle al vecino que no tiene ni idea, [...] tratar de que entienda otras visiones y de que forme parte de este espacio.*” (Chalup, 2017). Como señala el colectivo en el muro de Facebook, el nombre se debe a que:

En Argentina, en el año 2010, el Poder Ejecutivo Nacional envió al Congreso un proyecto de ley para modificar el nombre de “Día de la Raza” por “Día del respeto por la Diversidad Cultural”. Si bien la intención fue reivindicar y darle valor desde lo lingüístico a la fecha, para gran parte de la población, tanto indígena como no indígena, fue una forma de ponerle un velo a lo que en verdad aconteció, la masacre indígena más grande de la historia. Para contrarrestarlo, proponen nombrarlo como “Día del inicio del genocidio originario”, por la cantidad de muertos a causa del exterminio sistemático y deliberado. (EMPO, 2017).

De esta forma, la jornada busca romper la elisión y negación presente en el relato historiográfico acerca de la colonia al denunciar el “velo” sobre “la masacre indígena más grande de la historia”. El EMPO se propone así visibilizar que en las grandes ficciones fundacionales de las nacionales latinoamericanas hay silencios fundacionales igual de importantes (Añón & Rufer, 2018). Al

mismo tiempo, el colectivo refiere al “exterminio sistemático y deliberado”, dando cuenta de este como la lógica de la Conquista, una lógica que no culmina en la formación de la nación argentina, sino que se refracta y reproduce en ella (Añón & Rufer, 2018).

Esta fecha es significativa para el colectivo por dos motivos. En primer lugar, es una fecha de gran importancia histórica y política a nivel continental y para el colectivo sikuri del AMBA, ya que en ella se produce una condensación de la importancia de la memoria de los pueblos indígenas como una memoria histórica que representa el pasado a partir de la recreación y resignificación en el presente, como un mecanismo de proyección identitaria a partir de sus distintos usos políticos (Fernández Droguett, 2018). De este modo, la importancia de esta fecha en el espacio reside en la posibilidad de “[...] *desnaturalizar un discurso hegemónico de tinte europeizante que históricamente fue reproducido por diferentes sectores de la sociedad y realizar un ejercicio de reparación histórica que ubique a los pueblos originarios como sujetos de pleno derecho*” (EMPO, 2016). Esta idea se amplía en un panfleto de la jornada en 2018:

Desde hace 526 años no se respeta a las comunidades originarias del Abya Yala, mediante la usurpación de sus tierras, la imposibilidad de vivir a su modo, el incumplimiento de tratados internacionales sobre derecho indígena, la contaminación del medioambiente por el avance de los agronegocios y la megaminería, entre tantos otros. (EMPO, 2018b).

Esto se debe al proceso de apropiación simbólica que tuvo lugar por parte de las organizaciones sociales e indígenas, a partir del contra festejo de los quinientos años de la conquista (Yañez Barnuevo, 1992, Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016). A pesar de haber sido una efeméride impulsada por España a lo largo del siglo XX, rememorando la llegada de Colón a Guanahani (actual Bahamas) e inculcada por las

autoridades españolas como símbolo de la hispanidad en pos de una construcción de la iberoamericanidad como comunidad imaginada (Anderson, 1993; Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016); esta fecha ha sido resignificada en una fecha-símbolo de manifestación y de repudio tanto de la percepción de lo que significó el descubrimiento como la dinámica propia de negación de lo amerindio (Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016).

En una entrevista con Indymedia (2015), Natalia hace énfasis en el momento de cambio que se está viviendo, ya que

Hoy no festejamos más el Día de la Raza, pero no dejamos de tener en cuenta el genocidio y todo lo que pasó desde entonces. Poner en práctica la memoria, revisar el pasado, revisarlo en relación a lo que se siguió viviendo. Hoy pasa con otras características. (Pérez Días, 2015)

Lo que anteriormente se celebraba a partir de una matriz de distintos aspectos idiomáticos, religiosos y culturales entre España y América Latina ha dado lugar a un movimiento de rechazo de dicha orquestación donde la condición de víctimas logró cohesionar a los pueblos amerindios como una fuerza política hegemónica (Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016). Es en este sentido, que se dio inicio en el 1992 a la conmemoración de la resistencia indígena que ha ido incorporando con el paso del tiempo reclamos de justicia y reparación histórica, produciendo la emergencia y visibilidad de una nueva subjetividad política, y un apoyo más amplio de la sociedad (Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016). Ello permite la construcción cronotrópica de una historia compartida, en tanto da una conexión entre las experiencias del pasado, con aquellas del presente para construir un futuro (Isla, 2003; Fernández Droguett, 2018).

En segundo lugar, esta fecha es una de las más importantes del calendario del EMPO y permite darle mayor visibilidad a las luchas que se sostienen a lo largo del año y también a la situación actual de los pueblos originarios, que es uno de los objetivos fundamentales del espacio. Por ejemplo, en el año 2017, el pedido por la aparición con vida de Santiago Maldonado atravesó todas las actividades del espacio a lo largo del año y cobró especial importancia en esta jornada. La “desaparición/aparición/muerte” de Santiago Maldonado (Da Silva Catela, 2019) activó tanto las “memorias largas” de las comunidades de los pueblos originarios y las mapuches específicamente como las “memorias cortas” que remiten al proceso del terrorismo de Estado y las representaciones y experiencias frente a la desaparición de personas (Da Silva Catela, 2019). Estas dos formas de memoria confluyeron en el cuerpo y con el cuerpo de Santiago, pasando a cargar con la lucha y los muertos por la tierra de las comunidades indígenas, lo cual volvió a visibilizar a los desaparecidos (Da Silva Catela, 2019).

También en este año se visibilizó y reclamó por la prórroga a la Ley Nacional 26.160 que estaba próxima a vencer - al igual que en el año 2021 -. Esta ley declaró la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias. Como señalaba el propio espacio en su muro de Facebook:

En esta ocasión, la conmemoración coincide con la lucha por la prórroga de la ley de emergencia territorial 26.160, la cual está aún a la espera de la votación por parte de la Cámara de Senadorxs. Esta ley, es una herramienta necesaria para las comunidades originarias ante el despojo territorial que sufren históricamente. (EMPO, 2017)

Esta idea de “reparación histórica” está constantemente presente y permite reconocer que la situación de violencia y despojo hacia los pueblos originarios no es algo del pasado. Dentro del espacio, encuentra su mayor expresión en torno a las demandas territoriales de las que el EMPO se hace eco. Esto se articula con la noción de la Provincia de Buenos Aires como territorio indígena (querandí) en el pasado, pero también, y aún más importante, en el presente: *“Por ende, es aquí donde nos paramos y reafirmamos que no daremos un paso atrás sobre el TERRITORIO; NUESTRO TERRITORIO. Una premisa que sostenemos desde el principio es que el territorio de Morón y sus alrededores fue, es y será territorio indígena.”* (EMPO, 2015). Es decir que, la “etnización del espacio” que ha sido analizada en el capítulo anterior refuerza y se vale de esta narrativa para visibilizar a los pueblos indígenas en el presente del municipio, dando fuerza al reclamo histórico pero también presente del despojo territorial. Y esto tiene un lugar fundamental en el 11-12 de Octubre porque este proceso comenzó con la Conquista de América. Así, el EMPO se entrama sincrónica y anacrónicamente con una constelación de sitios indígenas de la Provincia de Buenos Aires como Punta Querandí en el Partido de Tigre y Tres Ombúes en el Partido de La Matanza, en una demanda de preservación de los espacios frente al avance de la lógica del capital que encuentra su correlato en las comunidades indígenas del resto del país.

Esto está en relación con la situación compleja y contradictoria entre el Estado y los pueblos originarios, en tanto los intereses de las dinámicas de acumulación del capital extractivo regional impone límites estructurales a la voluntad actual de transformación de las diversas políticas públicas específicas y la concreción de múltiples derechos resultantes del reconocimiento hacia los pueblos originarios (Trincherro & Valverde, 2014). Esto da cuenta

de que, en América Latina, la conquista nunca se completó, ni fue consumada, sino que es un proceso continuo todavía en marcha (Segato, 2016; Añón & Rufer, 2018). Y esto no sucede a pesar de que existe el estado moderno y de derecho, sino justamente porque existe y lo posibilita (Añón & Rufer, 2018). Por este motivo, al “descolonizar” se apela al mismo tiempo a la memoria sobre el “genocidio indígena” pero no como algo pasado, sino que demuestra que la colonia está presente hoy en día (Añón & Rufer, 2018). Esto se debe a que la memoria es entendida como una *“forma de combatir la pedagogía de la des-memoria que ha caracterizado al Estado argentino en todos sus niveles”* (EMPO, 2015). De esta manera, el EMPO pone el juego la idea de *colonialidad* interrogando al pasado histórico desde el presente (Quijano, 2000; Añón & Rufer, 2018) y abriendo la necesidad de una “reparación” en términos materiales y simbólicos por parte del Estado (Delrio et al., 2010).

4.2 “MEMORIA Y JUSTICIA POR EL GENOCIDIO INDÍGENA”

La llegada del EMPO trae a Quinta Seré nuevas efemérides, como el 11-12 de Octubre, que permiten incluir y visibilizar una narrativa decolonial sobre la historia de la nación. Esta narrativa es organizada con relación al Predio Quinta Seré en la posibilidad de “combinar las dos memorias”: la memoria sobre el genocidio indígena y la memoria sobre el terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar. Esta articulación se da por medio de la inclusión del EMPO en una trama de espacios de memoria y derechos humanos a nivel nacional relacionados - hasta el 2021²⁹- con el terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar; posicionándose dentro de la misma como un organismo de Derechos humanos. Al

²⁹ Con la declaración del Sitio Histórico Memorial Napalpí.

pensarse en esta constelación, el colectivo toma como propias las demandas en torno a la Memoria, Verdad y Justicia al tiempo que las amplía de modo de incluir el genocidio indígena.

Si bien el 24 de Marzo da inicio al calendario anual del EMPO, el colectivo no organiza actividades propias en torno a esta fecha. Sin embargo, en el año 2016 el colectivo participó de la marcha por los 40 años del golpe militar de 1976 bajo su propia bandera creada para esta ocasión. Sobre un fondo con los colores de la whipala está dibujada una cruz andina y el *cultrún* o tambor ceremonial mapuche y se lee: “ESPACIO POR LA MEMORIA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS” y más pequeño “MEMORIA Y JUSTICIA POR EL GENOCIDIO INDÍGENA”.³⁰



Foto N°15. Bandera del EMPO, 7 de agosto de 2016.

³⁰ Desde ese momento, la bandera comenzó a estar presente en todas las actividades del EMPO.

La demanda de “memoria y justicia” como meta política del colectivo, permite ampliar el campo de los Derechos Humanos en la Argentina con la inclusión de un nuevo sujeto político que busca y obtiene el reconocimiento entre los organismos tradicionales. Esta identificación está presente desde los inicios, sin embargo, encuentra su punto cúlmine en la incorporación dentro del colectivo de organismos de Derechos Humanos locales.

Como parte de este colectivo, el EMPO participa en el mes de marzo en la Caravana por la Memoria, la Verdad y la Justicia del Oeste. La caravana es una forma de movilización que recorre el circuito represivo de la zona oeste (Partido de Morón, Merlo y Moreno) atravesando once ex centros clandestinos de detención, siendo el último punto en el recorrido la Mansión Seré. La participación aquí es fundamental, ya que permite que “las dos memorias” sean conectadas en un evento puntual, incluyéndose en la demanda más amplia por la Memoria, la Verdad y la Justicia, consiga fundamental de los organismos de Derechos Humanos de la Argentina.



Foto N° 16. Nota. Adaptado de *Vuelve la caravana por Memoria, Verdad y Justicia en el oeste*. [Fotografía] FM en tránsito, 2015.

Esta articulación entre las dos memorias se observa al mismo tiempo en la denominación del predio como Lugar Histórico Nacional el 2 de noviembre de 2015. En tiempos donde se estaba definiendo la situación política del país y del municipio - debido a las elecciones presidenciales y municipales-, la presidenta Cristina Fernández de Kirchner promulgó el decreto el decreto 2243/15 que patrimonializaba la memoria sobre la última dictadura cívico-militar en el predio (Fabri, 2018). Esta jerarquización a la órbita del Estado nacional estaba relacionada con la finalidad de transmitir y afirmar los valores históricos en torno a la Memoria, Verdad y Justicia sobre la violencia política del Estado en los años '70. Con este objetivo, el Estado nacional retomó cuatro hechos fundamentales: el origen de la casona en manos de Leocadía Seré, hija de Juan Seré; el funcionamiento del Casino de Oficiales de la VII Brigada Aérea de Morón como Centro Clandestino de Detención y la fuga de tres detenidos-desaparecidos y su posterior incendio. El cuarto punto, se relacionaba con su pertenencia en la Red Federal de Sitios de Memoria del Archivo Nacional de la Memoria, que lo haría merecedor de la Categoría de Lugar Histórico Nacional (Decreto 2243 de 2015 [con fuerza de ley]) para determinar la importancia histórica del predio.

Al mismo tiempo, la marcación del espacio en este sentido permitió que continuara narrando aspectos del pasado reciente con una lógica sostenida desde la política pública municipal que desde el inicio marcó los lineamientos de la recuperación del espacio como lugar de memoria y propulsó la emergencia de los procesos socioespaciales en torno al Espacio Mansión Seré (Fabri, 2016) y al EMPO.

En este acto, las narrativas sobre las memorias indígenas en Quinta Seré encuentran sus límites frente al Estado Nacional - que no las incluye en la definición de Lugar Histórico Nacional - y a otras dependencias estatales - como se ha visto en los escritos municipales en el primer capítulo - dando cuenta de una administración diferencial del pasado por parte del Estado. En este sentido, el Estado municipal incorpora dentro del predio la memoria sobre el genocidio indígena, corriendo la frontera sobre “lo que merece ser recordado” (Rufer, 2010). Sin embargo, Quinta Seré continúa definiéndose con relación al pasado reciente, la memoria pública se organiza alrededor de él y la relación con el Estado Nacional - el lugar donde se significa la Nación (Rufer, 2010) - también.

A pesar de esta situación es preciso volver a señalar dos escenarios que dan cuenta del cambio sucedido en los últimos años. El primero, es la reformulación de las visitas guiadas realizadas por la Dirección de Derechos Humanos del Municipio, que incluye la visita al Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios junto al Sitio Histórico Mansión Seré. La segunda, es la señalización del Sitio Histórico Memorial Napalpí, una iniciativa del Estado Nacional en donde se reconocen los crímenes de lesa humanidad cometidos durante el genocidio indígena.

4.3 Conclusión

En el presente capítulo se han reconstruido las narrativas memoriales sobre las que se fundamenta el espacio a partir del análisis de las jornadas de reflexión organizadas en torno a efemérides argentinas y latinoamericanas con especial énfasis en la efeméride del 11-12 de Octubre. Estas jornadas tienen una gran capacidad pedagógica y reflexiva para los

participantes, convirtiéndose en espacios de aprendizaje sobre memoria indígena y reflexión sobre el “sentirse andino”. Al mismo tiempo, estas jornadas permiten *romper el silencio acerca de lo colonial* (Añón & Rufer, 2018) ya que su objetivo radica en poner en palabras los silencios fundacionales de la historia nacional con relación al genocidio indígena para poder dar cuenta de la continuidad de las situaciones de violencia y despojo en el presente. En este sentido, el EMPO retoma y desarma una fecha significativa a nivel continental resignificándola en una fecha-símbolo de manifestación y de repudio (Mardones Charlone & Fernández Droguett, 2016) donde cobran especial importancia las demandas coyunturales de los pueblos indígenas. De esta forma, el EMPO se inserta en una constelación de sitios indígenas que resisten el avance del capital a nivel provincial y nacional. Esto permite interrogar el pasado desde el presente, poniendo en juego la noción de *colonialidad* y la necesidad de “reparación” material y simbólica a los pueblos originarios fundamentalmente sobre las demandas territoriales.

Esta necesidad de reparación histórica, de la que el EMPO como política pública municipal se considera parte, permite la identificación del colectivo con las demandas de los organismos de Derechos Humanos en torno a la Memoria, Verdad y Justicia como propias, al tiempo que las amplía de modo de incluir en ellas a los pueblos indígenas. De esta forma, el EMPO se convierte en partícipe de la constelación de los espacios de memoria del conurbano bonaerense sobre el terrorismo de Estado, situación reforzada por su localización en un Lugar Histórico Nacional sobre la última dictadura cívico-militar.

Estas relaciones permiten dar cuenta de que a pesar de la incorporación de la memoria indígena, la memoria sobre la última dictadura cívico-militar sigue siendo hegemónica. Mientras el Estado-Nación busca crear una narrativa pública, compacta y verdadera del pasado, los sectores históricamente excluidos, en palabras del EMPO, una “minoría históricamente olvidada”, presenta una nueva forma de imaginar ese pasado y desde allí efectuar los reclamos presentes (Rufer, 2016). Y esto es solo posible de ser realizado mediante el discurso de la memoria, las prácticas sociales sobre el Estado y la violencia, la exclusión, la identidad, la nación y la temporalidad porque, como señala Rufer (2016), “la historia había cerrado la puerta de antemano.”

Conclusiones finales

A lo largo del presente texto se ha recorrido la territorialización de la memoria en torno a los pueblos originarios en el Predio Quinta Seré a partir de los recursos narrativos, simbólicos y performativos utilizados por el colectivo-EMPO (Rufer, 2010). Este objeto empírico ha sido analizado para el estudio de las formas en que el Estado “administra” el pasado (Rufer, 2010) y de qué manera otras memorias, subalternas, encuentran su expresión dentro de él. El trabajo etnográfico se desarrolló mediante la observación-participante de los eventos públicos, entrevistas con los participantes del espacio y charlas informales con asistentes a los eventos. Para complementar este trabajo etnográfico se tomó en cuenta el muro de Facebook del EMPO que siempre ha sido muy activo y en el aislamiento social, preventivo y obligatorio se convirtió en la principal vía de difusión. También se recurrió a entrevistas gráficas y radiales a promotores del colectivo o autoridades municipales para recomponer opiniones sobre eventos específicos y a diversas páginas web y folletos municipales con el objetivo de recomponer la perspectiva municipal antes de mi llegada al campo.

De esta manera, se pudo contrastar la hipótesis de trabajo al demostrar que la “etnización del espacio” a partir de nuevas formas de marcación territorial, prácticas indígenas y narrativas históricas ampliaron el sentido del *espacio memorial* (Fabri, 2016) de Quinta Seré, aunque las mismas continúan siendo secundarias en la definición del predio con relación al Estado y en la *administración del pasado* (Rufer, 2010) dentro del mismo. Con la reconstrucción del proceso de apertura institucional, se han puesto en debate las narrativas fundacionales del espacio con relación a dos *temporalidades*: la primera, la temporalidad de la violencia

política del Estado que excede al pasado reciente y se presenta como *una* entre las formas de violencia históricas del Estado hacia los sectores indígenas de la Nación. La segunda, la temporalidad en torno a la primera ocupación de la tierra: la Provincia de Buenos Aires como territorio querandí en el pasado, pero también en el presente. Estas narrativas que circulan en el espacio, al mismo tiempo difieren de la historia escrita por el municipio ya que en los escritos oficiales se continúa situando a los pueblos indígenas en el pasado prehispánico.

En segundo lugar, se han podido ver los hitos de marcación territorial que el espacio reconoce como fundacionales y las prácticas socioespaciales relacionadas a ellos. En este análisis, se ha evidenciado la forma en que el proceso de apropiación territorial está basado en la recreación de una cultura ancestral indígena - de carácter genérico, pero con preeminencia andina - reformulada en el espacio urbano del EMPO. Esto se realiza en torno a cuatro hitos que son activados mediante un “calendario originario” propio del espacio, que revaloriza festividades andinas y efemérides de la historia Argentina y Latinoamericana. Estos dos tipos de fechas significativas tienen su correlación en dos tipos de jornadas distintas: las “jornadas ceremoniales” y las “jornadas de reflexión”. Las ceremonias indígenas giran en torno a la *espiritualidad*, un elemento clave de la territorialidad en tanto se complementa con la identidad andina y devienen un puente hacia quienes no se autoadscriben como indígenas dentro del colectivo (Trivi, 2011). En estas jornadas, se “echan raíces” en el predio como una forma de territorialización del colectivo que busca reivindicar su presencia en un *predio plurifuncional* (Fabri, 2016) que posee importancia frente al Estado por su relación con el pasado reciente.

Esta acción es complementada por las “jornadas de reflexión”, donde se despliegan diversos recursos narrativos (Rufer, 2010) en torno a la memoria indígena y el “sentirse andino”. Al mismo tiempo, estas jornadas permiten *romper el silencio acerca de lo colonial* (Añón & Rufer, 2018) poniendo en palabras los silencios fundacionales de la historia nacional con relación al genocidio indígena para poder dar cuenta de la continuidad de las situaciones de violencia y despojo en el presente y la necesidad de una reparación material y simbólica por parte del Estado.

Estas demandas se ven obstaculizadas en tanto las políticas públicas estatales encuentran sus límites en los intereses de las dinámicas de articulación del capital (Trincheró & Valverde, 2014). En este sentido, “lo indígena” interpela al concepto de “lo ciudadano” en tanto se da una ampliación de derechos en la incorporación de “lo indígena” en tanto sujeto que merece reparación porque fue originariamente violentado por el Estado víctima del genocidio y etnocidio (Schiaffini, 2016). Reconocer este carácter implica reconocer para el Estado que llevó adelante en los momentos constitutivos actos no-ciudadanos: la matanza, la apropiación, esclavización de los prisioneros, para constituirse luego como “Estado ciudadano” (Schiaffini, 2016); y aún más, reconocer que esta situación de vulneración de derechos continúa en el presente.

II. Líneas de investigaciones futuras

En el transcurso de la investigación se han planteado algunas líneas que no encuentran su desarrollo en este trabajo. Se ha mencionado en varias oportunidades la relación establecida

entre actores que participan del EMPO en el espacio Mansión Seré con sitios indígenas como Punta Querandí y Tres Ombúes y la circulación de personas entre estos tres colectivos de activación memorial. Para futuras investigaciones sería relevante poder profundizar la conceptualización de la Provincia de Buenos Aires como territorio indígena a partir de una etnografía multilocal en los tres sitios.

Referencias bibliográficas

Adamovsky, Ezequiel. (2012). El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 49 (1), p. 344-364.

Anderson, B (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Añón, V & Rufer, M (2018) Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, (29), p. 107-131. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>

Aranda, D (2010) Argentina originaria. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-155217-2010-10-18.html>

Balbi, F & Boivin, M (2008) La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), p. 7-17.

Barth, F (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.

Bengoa, J (2009) ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, (29), p.7-22.

Besse, J. y Messina, L. (2015) Testimonios coalescentes: emergencias de la razón militante en las narrativas sobre la fuga del centro clandestino de detención Atila/Mansión Seré. Kamchatka. *Revista de análisis cultural*, (6), p. 613-632.

Bonifacio, J.L, Wahren, J y Villagrán, A (2017) Estudios sobre los movimientos sociales. Entre el neoliberalismo y pos-neoliberalismo. En *Estudios sobre ciudadanía, movilización y conflicto social en la Argentina contemporánea* Clacso.

Briones, C (1998) *La Alteridad del «cuarto mundo»*. Ediciones Del Sol.

Calveiro, P. (2006) La memoria como futuro. *Actual Marx/intervenciones*, (6), p.61-76.

Candau, J (2002) Memorias y amnesias colectivas. En *Antropología de la Memoria*. Nueva Visión.

Canali, M (20 de agosto de 2016) *Historia de la Mansión Seré*. Instituto y Archivo Histórico de Morón. <https://historiamoron.wordpress.com/2016/08/20/historia-de-la-mansion-sere/>

Colonna, A & Fernández Vivas, L (25 de octubre 2020) *Isla Verde: conocí cómo será la segunda reserva ecológica de Morón*. Castelar digital.

https://www.castelar-digital.com.ar/nota/1015_isla-verde-conoce-como-sera-la-segunda-reserva-ecologica-de-moron/

Chalup, L (13 de octubre 2017) *Descolonizar la Memoria. Se realizó el 3er encuentro organizado por el EMPO Morón / Entrevista por Imaginación es Poder*. Radio FM En Tránsito. <https://comunicacionsocial.org.ar/descolonizar-la-memoria-se-realiza-el-3er-encuentro-organizado-por-el-empo-moron/>

Colombo, P. (2017) *Espacios de desaparición. Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal (Tucumán, 1975-1983)*. Miño y Dávila Editores.

Colonna, G & Fernandez Vivas, L (2020) Isla Verde: conocé cómo será la segunda reserva ecológica de Morón. *Castelar digital*.

https://www.castelar-digital.com.ar/nota/1015_isla-verde-conoce-como-sera-la-segunda-reserva-ecologica-de-moron/

Comisión Provincial por la Memoria, (s.f.) *Espacio Mansión Seré – Casa de la Memoria y la Vida*. <https://www.comisionporlamemoria.org/sitiosdememoria/ficha/espacio-mansion-sere-casa-de-la-memoria-y-la-vida/>

Couto, B; Foglia, C; y Rofman, A (2016) Políticas participativas locales en municipios bonaerenses: una aproximación político-territorial en Rofman, A. (comp.) *Participación, políticas públicas y territorio: aportes a la construcción de una perspectiva integral*. Editorial UNGS.

Daona, V (2016) Algunas consideraciones en torno a los estudios sobre memoria en Latinoamérica. *Espacio Abierto*, 25 (4), p.129-142.

Da Silva Catela, L (2017) De memorias largas y cortas: Poder local y violencia en el Noroeste argentino. *Intersecoes. Interseções*, 19 (2), p. 426-442.

Da Silva Catela, L (2018) Mirar, desaparecer, morir. Reflexiones en torno al uso de la fotografía y los cuerpos como espacios de inscripción de la violencia. *Clepsidra*, 6 (11), p. 36-51.

De Certeau, M (2007). De los espacios y de las prácticas. En: *La cultura en plural*. Nueva Visión.

Decreto 349 de 1999 [Secretaría de Cultura] Monumentos y lugares históricos. 15 de abril de 1999 <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/55000-59999/57084/norma.htm>

Decreto 1797 de 2015 n°055/2015 [Municipalidad de Morón] Por medio del cual se declara el Interés Deliberativo el “Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios”. 27 de agosto 2015.

Decreto 2243 de 2015 [con fuerza de ley] Lugares históricos nacionales. 2 de noviembre 2015. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/250000-254999/254846/norma.htm>

Delrio et al., (2010) Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina. [Resumen de presentación de la conferencia] III Seminario Internacional de políticas de la memoria. Buenos Aires, Argentina.

Dirección de Derechos Humanos (2016) Espacio por la Memoria de los Pueblos Originarios [Folleto] Copia en posesión de la autora.

Indymedia (31 de octubre 2015) Los pueblos originarios ya tienen su espacio en Morón. <https://archivo.argentina.indymedia.org/print.php?id=880924>

Dubet, F. (1989) De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios Sociológicos*, 7(21), 519–545. Recuperado de <https://doi.org/10.24201/es.1989v7n21.1088>

Durkheim, (1992) Introducción. En *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal.

EMPO (2015) Pronunciamiento del espacio por la memoria de los Pueblos Originarios. [Discurso principal] Jornada “el territorio resiste”, Morón, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

EMPO [EMPO Morón] (2016) Aniversario del EMPO [evento]. Facebook. Recuperado el 18 de marzo de 2018 de <https://www.facebook.com/events/857424034369237/>

EMPO [EMPO Morón] (2016b) Descolonizar la memoria: 2do encuentro en el oeste [Facebook] Recuperado el 18 de marzo de 2018 https://www.facebook.com/events/984171795025426/?notif_t=plan_user_invited¬if_id=1475077516123574

EMPO [EMPO Morón] (2017) 525 años...¿de qué? [Facebook] Recuperado el 18 de marzo 2018 de https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=504191306612085&id=100010636594433

EMPO (2017b) *21 de junio: Año Nuevo de los Pueblos Originarios* [Proyecto no publicado] Presentado ante la Dirección de Derechos Humanos de Morón.

EMPO (2018) *Muestra permanente en el sitio Ceremonial del EMPO*. [Proyecto no publicado] Presentado ante la Dirección de Derechos Humanos de Morón.

EMPO [EMPO Moron] (24 de Marzo de 2021) [Señalética de calle] [Imagen] Facebook. <https://www.facebook.com/photo?fbid=1369946066703267&set=pcb.1369946660036541>

Engelman, J (2014) Etnicidades cuestionadas: pasos hacia una metodología y epistemología de nucleamientos y comunidades indígenas urbanas. *POLIS Revista Latinoamericana*, 13 (38), p. 67-87.

Engelman et al. (2018) Etnización de la práctica política de la dirigencia indígena en los gobiernos locales de la Región Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Antropologías del Sur* (9), p. 151-171.

Escolar, C; Besse, J & Lourido, C (1994) Redes para 'pescar' lo real (un abordaje teórico-metodológico). *Revista Realidad Económica*, (124), p. 135-141.

Escolar, C & Fabri, S (2014) La construcción del espacio social y la territorialización de la memoria: el caso del ex Centro Clandestino de Detención Mansión Seré. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, 18 (2), p. 446-457.

Escolar, C y Palacios, C (2014) Las múltiples tramas de la memoria: el re-emplazamiento de un sitio de la memoria. *Trabajo social y salud*, (78), p. 13-24. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4765198>

Fabri, S. (2010) Reflexionar sobre los lugares de memoria: Los emplazamientos de memoria como marcas territoriales. *Geograficando*, 6 (6), p.101-118. Recuperado de http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4745/

Fabri, S (2013) Lugares de memoria y marcación territorial. Sobre la recuperación de los centros clandestinos de detención en Argentina y los lugares de memoria en España. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 22 (1), p. 93-108. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4119264>

Fabri, S y Escolar, C (2014). Políticas y lugares de la memoria. La reconstrucción del pasado en el presente. XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario, Argentina

Fabri, Silvina (2016) Procesos socioespaciales y prácticas memoriales. Espacialización, lugarización y territorialización en la recuperación del ex centro clandestino de detención "Mansión Seré". [Tesis doctoral Universidad de Buenos Aires] En Repositorio Institucional de Filosofía y Letras. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4387>

Fabri, Silvina (2018a). Memorias patrimonializadas y patrimonios memoriales. Las tramas de las memorias en clave conmemorativa en la política pública de la memoria en el Predio Quinta Seré. *Revista Aletheia. Dossier "Espacios de memoria en Latinoamérica: conflictos, dilemas y desafíos en tiempo presente"*, 8 (16), p. 1. Recuperado en <https://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/ATHv8n16a09/10781>

Fabri, Silvina (2018b). El arte conmemorativo en el proceso de lugarización de la memoria. La construcción simbólica y narrativa en el Predio Quinta Seré, Morón, Buenos Aires. *Revista Perspectiva Geográfica*, 23, (1), p. 143. Recuperado de <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/perspectiva/article/view/6201/6521>

Fabri, Silvina (2019). Acciones y estrategias en clave patrimonial para revisar los contextos locales de las políticas públicas desde un lugar de la memoria. XVII Jornadas de Interescuelas/ Departamentos de historia.

<http://www.editorial.unca.edu.ar/Publicacione%20on%20line/CD%20INTERACTIVOS/ACTAS%20INTERESCUELA%202019/PDF/MESA%2064/FABRI%20REVISADA.pdf>

Feierstein, D (2017) *Procesos de memoria colectiva y posdictadura / Entrevistado por Luis Emilio Abraham y Pablo Dema*. BOLETÍN GEC.

Feld, C (2016) Trayectorias y desafíos de los estudios sobre memoria en Argentina. *Cuadernos del IDES*, p.4 -21.

Fernández Droguett, F (2009) Etnicidad y ciudadanía indígena: las formas de acción colectiva aymara en Argentina, Bolivia, Chile y Perú. *Si Somos Americanos, Revista de Estudios Transfronterizos*, 9 (2), p. 31-43.

Fernández Droguett, F (2018) Memorias en resistencia: festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile. *Athenea Digital*, 18(1), 269-291. Recuperado de <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1850>

Fernández Droguett, F. & Fernández Droguett, R. (2015). El tinku como expresión política: Contribuciones hacia una ciudadanía activista en Santiago de Chile. *Revista Psicoperspectivas*, 14 (2), 62 – 71.

García, A. & Valverde, S. (2007). Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina. *Cuadernos De antropología Social*, (25). Recuperado de: <https://doi.org/10.34096/cas.i25.4381>

García, S & Rolandi, D (2000) Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna meridional argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 25, p. 7-25.

Guebel, C (2000) Ciclo anual de actividades y representaciones temporales. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, (19), p. 317-327.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.

Guglielmucci, A (2007) La objetivación de las memorias públicas sobre la última dictadura militar argentina (1976-1983): el 24 de marzo en el ex centro clandestino de detención ESMA Antípoda. *Revista de Antropología y Arqueología*, p. 243-265.

Guglielmucci, A (2011) La construcción social de los espacios para la memoria sobre el terrorismo de Estado en Argentina como lugares de memoria auténtica. *SOCIEDADE E CULTURA*, (14), p. 321 - 332.

Guglielmucci, A. (2013) *La consagración de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre crímenes del terrorismo de Estado en Argentina*. Antropofagia.

Guglielmucci, A (2015) El museo de la memoria y el Museo Nacional de Colombia: el arte de exponer narrativas sobre el conflicto armado interno. *Mediaciones*, 11(15), p. 10–29. Recuperado de <https://doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.11.15.2015.10-29>

Guglielmucci, A & Castelnuovo Biraben, N (2018) Políticas públicas, territorialidades y dispositivos tecnológicos: un análisis antropológico comparativo de procesos sociales de producción, demarcación y representación espacial en Argentina. Programa FILOCyT (FC19-015)

Gordillo, G (2018) *Los escombros del progreso*. Siglo XXI editores.

Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Siglo XXI Editora Iberoamericana.

Halbwachs, M. (2004) [1925]: *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial.

Harvey, D (1990) *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu.

Harvey, D (1990) *The Condition of Posmodernity. An Enquire into the Origins of Cultural Change*. Blackwell.

Harvey, D (2006) Space as Keyword. En Castree, N & Gregory, D (ed.) *A critical reader David Harvey*. Blackwell Publishing.

Honorable Concejo Deliberante de Morón (s.f.) *La región ante de la llegada de los españoles*. Municipio de Morón. http://www.hcdmoron.gob.ar/institucional/la-region-antes-de-la-llegada-de-los-blancos/IA_INSTITUCIONAL

Huysen, A. (2002) *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas [INAI], (s.f). *Ley nacional 26160 de relevamiento territorial de comunidades indígenas*. Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/ley26160>

Isin, E. & Turner, B. (2002). Citizenship studies: An introduction. En E. Isin & B. Turner, (Eds.), *Handbook of citizenship studies* (pp. 1-10). Sage.

Isla, A (2003) Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños*, (26), p. 35-44. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/248>

Jallalla! (s.f.) *Inicio* [Página de Facebook] Facebook. Recuperado el 20 de junio de 2021 de <https://www.facebook.com/Revista-Jallalla-568243533289604/>

Jelin, E (2002) ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?. En *Los trabajos de la memoria*, Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI.

Jelin, E (2003) “Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión”, en *Cuadernos del IDES*, 2: 3-27.

Jozami, E (2014). *Cultura y Memoria. Reflexiones sobre la experiencia en la ex ESMA*. Foros sobre Memoria Social e Historia Reciente. Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria Social, Núcleo Memoria, IDES.

Lefebvre, H. (2013 [1974]) *La producción del espacio*. Madrid, España. Capitán Swing.

Lenton et al, (2011) Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Revista Sociedad Latinoamericana*, 6 (1), p 119-142. Recuperado de <http://sociedadlatinoamericana.bligoo.com/content/view/1542419/Huellasde-un-genocidio-silenciado-los-indigenas-en-Argentina.html>

Leone, M (2013) Memoria y pueblos indígenas. Posibilidades y limitaciones de un enfoque. *Prácticas de Oficio. Instituto de Desarrollo Económico y Social*, 11-12 (12), p. 1-11.

Mardones Charlone, P & Fernández Droguett, F (2016) Cinco siglos resistiendo: la marcha del 12 de octubre en Buenos Aires y Santiago de Chile como memoria colectiva cronotrópica y de reivindicación amerindia en Abya Yala. *Si Somos Americanos*, 16(2), 143-171. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482016000200006>

Massey, D (2011) *For Space*. SAGE

Messina, L (2015) “Políticas de la memoria y construcción de memoria social: acontecimientos, actores y marcas de lugar. El caso del ex centro clandestino de detención ‘Olimpo’ [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires] Repositorio filo.

Messina, L. (2016) Reflexiones sobre la articulación estado-sociedad civil en las políticas de la memoria en Argentina. *Memória em rede*, 8 (15), p. 109. Recuperado de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/10129>

Messina, L. (2019) Lugares y políticas de la memoria: notas teórico-metodológicas a partir de la experiencia argentina. *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13), p. 59 Recuperado de <https://ojs.uv.es/index.php/kamchatka/article/view/12418/13694>

Nora, P (1984) Entre historia y memoria. La problemática de los lugares de memoria. En : *Les lieux de mémoire*. Trilce.

Nora, P (1998) La aventura de les lieux ded mémoire En Cuesta Bustillo, J (ed.) *Memoria e historia*. Marcial Pons.

Padín, E (2016) *Música, política y cosmovisión en las Bandas de Sikuris de Buenos Aires*. [Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Buenos Aires] Banco digital de tesis.

Padín, E. (2018) La Comunidad como forma de integración y organización entre los sicuris en Buenos Aires. *Anthropologica*, 36 (40), pp.121-141

Pérez Díaz, N (2015) *Las culturas originarias son parte de nuestro ADN / Entrevista Agassaganup O Zobá*.
<https://agassaganup.wordpress.com/2015/11/06/las-culturas-originarias-son-parte-de-nuestro-adn/>

Piper, I (2002). Memoria colectiva y relaciones de género: ¿Prácticas de dominación o resistencia? *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (85), p. 31-43.

Pollak, M (1989) Memoria, olvido y silencio. *Revista Estudios Históricos*, 2 (3), p. 3-15.

Punta Querandí, (s.f.) *Qué es Punta Querandí*. <https://puntaquerandi.com/presentacion/>

Quintanilla, L (4 de abril 2014) *Banca abierta sobre los pueblos originarios* [Discurso principal] 3° Sesión ordinaria del Honorable Concejo Deliberante de Morón, Morón, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Radio Fénix (1 de septiembre 2015) *Inauguran un espacio por la memoria de los pueblos originarios* [Imagen] http://www.fenix951.com.ar/nuevo_2013/noticia.php?id=44932

Radovich, J. (1992) Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche. *Cuadernos de Antropología*, (4), p. 47-65.

Radovich, J (2011) Los pueblos originarios de la Argentina. Situación actual. En Secretaría de Cultura de la Nación, *Arte Indígena en tiempos del Bicentenario*.

Ramos, A (2011) Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *ALTERIDADES*, 21 (42), p. 131-148.

Reina, Leticia (coord.). 2000. *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Ciesas/INI/Porrúa

Restrepo, E (2011) Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), p. 37-68

Rivera Cusicanqui, S. (2013, abril, 29). *Entrevista realizada por los graduados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Austral de Chile (FFHH UACH)*. Recuperado en <http://vimeo.com/65071028>

Rockwell, E (2005) Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico. Primer Congreso de Etnología y Educación, Universidad Castilla-La Mancha.

Rockwell, E (2009) *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.

Rofman, Adriana; González Carvajal, ML & Anzoategui, M (2010) Organizaciones sociales y Estado en el conurbano bonaerense: un estudio de las formas de interacción. En Rofman, A (comp.), *Sociedad y territorio en el conurbano bonaerense. Un estudio de las condiciones socioeconómicas y sociopolíticas de cuatro partidos: San Miguel, José C. Paz, Moreno y Morón*. Editorial UNGS.

Rufer, M. (2010) *La Nación en escenas: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. Centro de Estudios de Asia y África.

Rufer, M (2016) Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado en Rita Segato et al. (Ed.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. CLACSO.

Sabatella, H (28 de agosto 2015) *Aprobaron la creación de un espacio para pueblos originarios*. SN online. <http://www.snonline.com.ar/los-pueblos-originarios-tendrn-su-espacio-en-el-distrito-20054>

Sabatella, H (9 de septiembre 2015b) *Los pueblos originarios tendrán su espacio en el distrito*. Diario NCO. Morón: Se declaró de Interés el documental sobre la Cooperativa Nueva Mente

Saez, Birocco et al, (2010) *Morón, de los orígenes al bicentenario*. Municipalidad de Morón.

San Julián, D (2014) La construcción de un lugar de memoria en la Provincia de Buenos Aires. Mansión Seré, Morón, 1983-2007. *Trabajos y Comunicaciones*, (40), p.1-14. Recuperado de <http://www.trabajosycomunicaciones.fahce.unlp.edu.ar/article/view/TyC2014n40a02/64> 16

San Julián, D (2017) Reflexiones en torno a la relación entre memoria y política. Memória em rede. *Revista do Programa de Pos-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural*, 9 (17), p.70-88. Recuperado de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/10703/7205>

San Julián, D (2018) Donde hubo muerte hoy hay vida. Procesos de (re)significación de espacios vinculados al terrorismo de Estado en Argentina. *Papeles de Trabajo* 12 (21), p. 129-146. Recuperado de <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/papdetrab/article/view/184>

Schiaffini, H (2016) Reflexiones en torno de lo indígena y lo ciudadano como articulaciones hegemónicas. *Espectros. Revista Cultural*.

Secretaría de Derechos Humanos (2015) *Listado de centros clandestinos de detención y otros lugares de reclusión ilegal del terrorismo de Estado en la Argentina entre 1974 y 1983*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/6._anexo_v_listado_de_ccd-investigacion_ruvte-ilid.pdf

Secretaría de Derechos Humanos (19 de julio 2021) *Horacio Pietragalla Corti y Jorge Capitanich homenajearon a las víctimas de la Masacre de Napalpí*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/horacio-pietragalla-corti-y-jorge-capitanich-homenajearon-las-victimas-de-la-masacre-de-1>

Segato, R. (2016). *La Guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

Soja, E (1994) The Spaciality of Social Life: Towards a Transformative Retheorisation. En Gregory, D & Urry, H (ed), *Social Relations and Spatial Structures*. Macmillan.

Trincherro, H (2012) Centenario, bicentenario y el debate en torno a una tarea pendiente: Los pueblos originarios en el proyecto nacional. *Cuadernos de Antropología* (Segunda Época), p. 10-28.

Trincherro, H & Valverde, S (2014) De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino. En Trincherro, H; Campos Muñoz, L & Valverde, S (coord) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires

Trivi, N (2011) Bajo los adoquines está la Pachamama: Territorialidad andina en el Gran La Plata [Tesis de grado, Universidad Nacional de La Plata]. Memoria Académica.

Trivi, N. (2013). Reflexiones teóricas y políticas sobre el concepto de territorialidad. *Márgenes. Espacio Arte Y Sociedad*, 10 (12), 31–36. <https://doi.org/10.22370/margenes.2013.10.12.363>

Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Paidós.

Yáñez Barnuevo, L. (23 de junio 1992). El año mágico de 1992. La cumbre del Quinto Centenario. *Suplemento Especial Revista Clarín*.

Young, J. (2000). Cuando las piedras hablan. *Revista Puentes*.

Zubieta, A (comp.) (2008). De memoria. Tramas literarias y políticas: el pasado en cuestión, Eudeba.