



Aletheia, vol. 15, núm. 28-29, e199, junio 2024-mayo 2025. ISSN 1853-3701
Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Maestría en Historia y Memoria

Kokena: una revista india y porteña

Kokena: an indigenous and porteña magazine

Esteban Ariel Padin

Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina
epadin87@hotmail.com

Recepción: 01 Octubre 2023
Aprobación: 12 Diciembre 2023
Publicación: 01 Julio 2024

Cita sugerida: Padin, E. A. (2024). Kokena: una revista india y porteña. *Aletheia*, 15(28-29), e199.
<https://doi.org/10.24215/18533701e199>

Resumen: El artículo indaga en la publicación *Kokena*, revista creada por una organización indígena a fines de la década de 1970. El trabajo se interroga sobre el vínculo entre una publicación de indios e indias, y un territorio que se definía (y define) sin población indígena. Para reflexionar en torno a esa relación, se reconstruye el contexto político-social en que surge la revista y se rastrean los antecedentes etnopolíticos urbanos. Además, se precisan las características y acciones del Centro Kolla (Cenko), encargado de publicar la *Kokena*, y del indianismo, marco ideológico que reivindicó la organización. Se analizan dos ejemplares de la revista, en los que se busca precisar similitudes y diferencias. Las publicaciones permiten comprender particularidades de la organización y reflexionar sobre la etnicidad de un conjunto de individuos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). La *Kokena* fue parte de un conjunto de estrategias que le permitieron a un grupo de personas configurar sus identificaciones y habitar una ciudad que los negaba e invisibilizaba. De esta forma, en y desde la ciudad, kollas, indígenas y porteños/as construyeron una revista india.

Palabras clave: Centro Kolla, Organizaciones etnopolíticas, Revistas indígenas, Indianismo.

Abstract: The article investigates the publication *Kokena*, a magazine created by an indigenous organization in the late 1970s. The work questions the link between an Indian publication and a territory that was defined (and is defined) without an indigenous population. To reflect on this relationship, we begin by reconstructing the political-social context in which the magazine emerges, tracing the urban ethnopolitical antecedents. In addition, the characteristics and actions of the Centro Kolla (Cenko), in charge of publishing the *Kokena*, and of Indianism, the ideological framework that the organization claimed, are specified. Two copies of the magazine are analyzed, seeking to clarify similarities and differences. The publications allow us to understand the particularities of the organization and reflect on the ethnicity of a group of migrants in the Buenos Aires city (CABA). The *Kokena* was part of a set of strategies that allowed a group of



people to configure their identifications and inhabit a city that denied and made them invisible. In this way, in and from the city, kollas, indigenous people and porteños built an Indian magazine.

Keywords: Centro Kolla, Ethnopolitical organizations, Indigenous magazine, Indianism.

Introducción

El presente trabajo busca explicar el surgimiento y desarrollo de la revista *Kokena*, órgano de difusión del Cenko, organización indígena creada en agosto del año 1979, en la CABA. Se analizan dos ejemplares de la revista, los cuales se complementan con el trabajo con distintas fuentes primarias de la época y entrevistas a distintos/as referentes/as. El artículo está organizado a partir de los siguientes interrogantes: ¿Cuál es la finalidad de una revista indígena en una ciudad que tuvo/tiene una población que fue/es percibida como no india? ¿Qué tipo de organización política y social tuvieron en la ciudad los y las encargados/as de la publicación? ¿Qué cosmología organizó sus vidas y cómo se vio reflejado en la revista? Estos interrogantes se complejizan cuando se propone pensar a la revista como porteña e indígena, términos que se presentan para una parte del sentido común como excluyentes.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: estereotipos y etnicidad

La CABA fue imaginada, por sectores civiles y gobernantes, como “blanca y europea”, sin población indígena.¹ Esta afirmación se justifica, en el contexto de fines de la década de 1970,² a partir de la indagación, por parte de Raíces y Schenquer (2022), del libro *Buenos Aires. Hacia una ciudad mejor*, lanzado por la municipalidad porteña en el año 1981. El escrito tuvo el objetivo de publicitar las obras realizadas y los planes futuros de las autoridades de facto. El análisis de la obra permite visualizar al porteño promedio que imaginaron las autoridades militares y también describir la política pública destinada a la población que se ubicaba por fuera del estereotipo planteado.

Raíces y Schenquer sostienen:

Se deduce en las fotografías ilustrativas, que muestran en primeros planos figuras adultas e infantiles reconocibles como de clases medias por sus rasgos étnicos blancos, su vestimenta y, en dos de las tomas, la representación de sus estudios –terciarios, superiores o universitarios– y de su adscripción ocupacional probable –labor en oficinas céntricas–. Este patrón socioeconómico y étnico se reitera a lo largo de (la obra) y sintetiza el modelo de ciudadanos y ciudadanas favorecido (2022, p. 201).

Desde la obra analizada, Raíces y Schenquer (2022) indican que se describe a los residentes de las villas porteñas a partir de una serie de atributos estigmatizantes. Esta población no fue reconocida como ciudadanos con plenos derechos, porque se los ubicó fuera de la ley debido a que no poseían la propiedad de la tierra que habitaban. Los

villeros y villeras, para la publicación municipal, desconocían las normas de urbanidad y, por lo tanto, representaban un riesgo para el resto de la población. El estereotipo sobre el villero y la villera se materializó a partir de distintas medidas que buscaron desalentar la instalación de nuevos habitantes. El gobierno porteño estableció un estricto censo en cada villa y buscó la expulsión voluntaria o forzosa de sus residentes (con promesas incumplidas de ayudar a que se radicaran en otras partes del país (Raíces y Schenquer, 2022)). A partir de relatos de referentes indígenas y de antropólogos se afirma que, a mediados de 1970, las villas de la CABA estuvieron habitadas por población indígena.³ Varios de los villeros y villeras se empezaron a asumir como indígenas y organizaciones etnopolíticas se conformaron con población de distintos barrios.

En el año 1979 se cumplieron los 100 años de la llamada “Conquista del Desierto” y las actividades centrales se realizaron en la provincia de Neuquén. Sin embargo, los principales medios gráficos porteños publicaron noticias y ediciones especiales sobre dicho acontecimiento. En la CABA, Cacciatore recuperó la figura de Ramón Falcón, quien había participado de la conquista, y le puso su nombre a una plaza del barrio de Flores. La tumba de Falcón, ubicada en el cementerio de La Recoleta, fue declarada monumento histórico, por parte del poder ejecutivo, “en un acto que recordó su participación en las tropas de Roca, en “las acciones contra los indios que asolaban el sur de Córdoba y de la provincia de Buenos Aires”” (Schenquer y Cañada, 2020, p. 13). Ottini (2020) señala que los festejos funcionaron como una forma de invisibilizar el terror del terrorismo de Estado.

Describimos el contexto en el que nace el Cenko, para comprender las limitaciones que un grupo de indígenas tuvo al momento de crear un espacio que se organizó en términos étnicos. La ciudad que habitaron, a través de sus gobernantes, no los contempló como ciudadanos y ciudadanas, desalentó su residencia permanente y celebró públicamente el terrorismo de Estado practicado a población indígena. Además, sus actividades, como se mostrará más adelante, fueron vigiladas por las fuerzas de seguridad. A esta descripción, se suma la inflación y la disminución de los salarios, situaciones que afectaron a los sectores más desprotegidos, como lo eran los y las migrantes que se instalaron en la ciudad y accedieron, en su mayoría, al sistema informal de la economía.⁴

Antecedentes del Cenko

Los y las indígenas que conformaron el Cenko llegaron a la ciudad, provenientes de provincias y de países limítrofes.⁵ Desde principios de

siglo XX, se produjo una migración de tipo rural a diferentes centros urbanos. Estos desplazamientos, que varían en número, respondieron a situaciones estructurales (situación económica y social del país) y coyunturales (alternancia entre procesos democráticos y dictatoriales). A mediados del siglo XX, la migración regional modificó patrones de residencia, de rural a urbana, y los y las migrantes internos, por el modelo de sustitución de importaciones, arribaron en gran número a la CABA (Grimson, 2006). Una gran cantidad de trabajadores y trabajadoras en busca de nuevas oportunidades laborales y sociales se instalaron principalmente en los nuevos cordones industriales del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Esta población fue tratada por la elite porteña, los medios de comunicación y la clase media en términos racistas: “los cabecitas negras”.

La denominación “cabecita negra” forma parte del complejo proceso que Engelman (2016) define como doble negación identitaria. Para comprender la doble negación, retomamos a Juliano (1992), quien analiza la construcción de la identidad argentina y señala que, exceptuando momentos de la historia, prevaleció la identificación de lo nacional por oposición a lo indígena y a lo negro, a través del impulso de una ideología compartida por toda una clase social que se impuso como representante del país. Grimson (2006) plantea que el “crisol de razas” está compuesto de una mezcla de poblaciones europeas. La invisibilización de lo indígena es el resultado de la hegemonía porteña y es contemporánea al proyecto de construcción del Estado-Nación moderno (1880-1930). Proyecto que, a través del uso de la violencia, despojó a poblaciones enteras de sus territorios, las relocalizó en sectores marginales/improductivos y las obligó a integrarse a la “vida nacional”. Estos procesos históricos contribuyeron a la conformación de un estereotipo de indio que el sentido común reproduce y permite invisibilizar y negar a las poblaciones indígenas en las ciudades. Liliana Tamagno (1991) los define a través de la noción de “censores de indianidad” y sostiene que son supuestos ahistóricos. De esta forma, la doble negación implica que el Estado nacional construyó una identidad que no incluyó a las poblaciones indígenas. A los indígenas “que sobrevivieron”, se los definió y organizó a través de un estereotipo idealizado que subsumió toda diferencia y, cuando estos habitaban los conglomerados urbanos, fueron negados y su etnicidad deslegitimada. En primera instancia, se los invisibilizó (“los argentinos bajaron de los barcos”) y, luego, su identidad fue negada cuando habitaron la ciudad (“los indios viven lejos de las ciudades”).

Este apartado retoma las investigaciones de autores y autoras como Lenton (2013, 2015 y 2018), Nagy (2017) y Serbin (1981) que describen distintos antecedentes, encuentros y agrupaciones indígenas

en Argentina, cuyo recorte temporal abarca hasta mediados de la década de 1970. Estos trabajos, señalan cómo en la década de 1960, arribaron a la ciudad un conjunto de empleados y empleadas, profesionales y estudiantes indígenas, con la intención de conseguir trabajo o realizar estudios universitarios. Se congregaron en asociaciones de provincianos, donde las prácticas culturales, como la música folclórica, fueron el medio para conocerse y organizarse. La universidad también fue un espacio de socialización y de reflexión para adquirir una conciencia étnica que reconocía la misma experiencia histórica de sujeción colonial, pese a las diferencias étnicas, políticas y sociales. En estos lugares, los y las indígenas seleccionaron experiencias, recuerdos y olvidos para producir identificaciones en las que se incluyeron a todos y a todas, para organizar, de forma incipiente, objetivos y demandas en común (Serbin, 1981).

En 1968 se creó el Centro Indígena de Buenos Aires (CIBA). Entre sus miembros estuvieron: Eulogio Frites (Kolla), Magdalena Elena Cayuqueo (Mapuche), Nilo Cayuqueo (Mapuche), Valentín Moreno (Qom) y Paulino Rojas (Qom). El CIBA buscó fortalecer los vínculos con las comunidades, a través de distintas acciones que permitieran revalorizar las prácticas y saberes indígenas. En este sentido, el centro abordó temas como “organización, tierras comunitarias, personería jurídica y derecho comunitario y red de centros indígenas nacionales e internacionales” (Frites, 2006, p. 269). Luego, en 1971 el CIBA modificó su nombre a Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (CCIIRA). Posteriormente, la comisión replanteó sus objetivos y se transformó en la AIRA (Padin, 2021).

En el contexto de la disolución de la CCIIRA una facción, vinculada con sectores populares, estudiantiles, con la juventud peronista y con organizaciones villeras, creó la Federación Indígena de la Capital y el Gran Buenos Aires. Formada por kollas, mapuches, qoms y diaguitas-calchaquíes, estuvo organizada a través de delegados de base que eligieron una comisión ejecutiva integrada por Fausto Duran Suárez, Elías Medrano y Nilo Cayuqueo. La federación buscó “eliminar de una vez por todas la actitud paternalista de algunas instituciones y fundir en una sola federación a todos los hermanos aborígenes” (“Aborígenes se organizan”, 1974, p. 6). Funcionó hasta marzo de 1974 (Colombes, 1975), y durante su breve existencia intentó solucionar los problemas que tenían los y las indígenas en la ciudad. Trabajó en distintos lugares de Buenos Aires: Barrio YPF (actual Villa 31), puente La Noria, José C. Paz, Pacheco, entre otros. Miembros de la federación formaron parte de la Asociación Mutual Indígena Argentina (AMIA). El presidente era Elías Medrano, de origen ava guaraní, y Nilo Cayuqueo su secretario. Esta mutual buscó

solucionar los problemas cotidianos que tenían los y las indígenas que vivían en las ciudades. La mutual tramitó programas de salud y gestionó viviendas para los y las que llegaban de distintas provincias. Uno de los principales objetivos fue ayudar con los sepelios, según nos explicó Nilo Cayuqueo, en una entrevista realizada en febrero de 2020.

El 25 de abril del año 1975 la AIRA se constituyó como entidad civil sin fines de lucro, de primer grado, con jurisdicción federal y con domicilio legal en la CABA. En el estatuto firmado por Eulogio Frites como presidente y Nilo Cayuqueo como Secretario, se destacan los principales objetivos de la organización:

1) Defensa y desarrollo de las Comunidades Indígenas en todos sus aspectos: Económicos, sociales, sanitarios, idiomáticos y jurídicos. 2) Contemplar la defensa y reintegro del aborigen desarraigado a su comunidad. 3) Defensa de las tierras de las Comunidades Indígenas [...], y recuperación de tierras aptas para la agricultura, ganadería, explotación forestal y minería” (Estatuto de la AIRA, 1975, p. 1).

Para concluir esta síntesis, vale señalar que durante 1975 las federaciones y el movimiento indígena, como todo el campo popular, se replegaron bruscamente a partir del avance de la represión, la persecución y los desalojos violentos, situación que culmina con el golpe de Estado del año 1976. La AIRA continuó funcionando pero, a partir del año 1977, la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPPBA) empezó a realizar trabajos de inteligencia sobre las acciones de la organización y sobre los propios referentes. Al interior de la agrupación, aumentaron las sospechas sobre la infiltración de grupos de derecha y las acusaciones ideológicas a distintos dirigentes de ‘comunistas’ o ‘subversivos’.

Indianismo e Indigenismo

La revista que se analizará en las siguientes páginas utilizó el concepto de indio. Pueblos originarios es una categoría reciente y no formaba parte del discurso de las organizaciones etnopolíticas, ni de la academia durante la década del 1980. En una publicación llevada a cabo para el II Seminario Internacional de Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad organizado por el Consejo Indio de Sud América (CISA) en la ciudad de Cosquín-Córdoba, se planteó: “El indio denota la identidad y bandera de liberación de todos los hombres y mujeres herederos de las naciones pre-colombinas, y de todos aquellos que asumen esta identidad” (1986, p. 46). La “liberación” significa la reivindicación de las y los indios como personas con pleno derecho, a través de la implementación de acciones y legislaciones creadas y articuladas desde su propia

cosmovisión y modos de vida. Esta dimensión política se complejiza al añadirse el factor biológico-cultural con la palabra “herederos”. La indianidad se hereda y por eso se lleva en la sangre, pero también se asume, es decir, se toma para sí, esto implica que se elige y de esa forma se construye. Con respecto al concepto de indígena, referentes del Cenko señalan la aparición de la categoría en discursos de las potencias europeas de fines del siglo XIX, en donde se lo define como “[...] sujeto pasivo solo apto para recibir dadas del ‘bienestar moral y material’ de las naciones independientes [...] gente sin derechos al goce y disfrute de su propio territorio, sin derechos políticos, sociales y económicos” (Yulquila Ontiveros, 2010, p. 117). Desde este punto de vista, los y las indígenas necesitan políticas asistencialistas para poder sobrevivir y, por lo tanto, el indígena se transforma en súbdito. El indigenismo, postura filosófica-política que sustenta el concepto de indígena, tendría un carácter paternalista porque sería el Estado, con su mayoría de funcionarios “blancos”, el encargado de asistir a las y los indios, de los que desconoce sus verdaderas necesidades. En relación al indigenismo, el CISA planteó: “Rechazamos el indigenismo porque corresponde a la ideología de la opresión ya que desde su mismo origen ha servido a los intereses racistas de los gobernantes (Estado), de las misiones (Religión) y de la antropología (Ciencias Sociales)” (*Pueblo Indio*, 1983, p.17).

En contraposición al indigenismo aparece el indianismo, postura adoptada por el CISA, que lo manifiesta de forma explícita:

Reafirmamos el Indianismo como la categoría central de nuestra ideología porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socio-económico-político de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política (*Pueblo Indio. Suplemento ideo-político*, 1982, p.34).

Se enfatiza en el paradigma que organiza al CISA, porque este influenciará al Cenko. Varios de los primeros referentes del Cenko mencionaban a la revista *Pueblo Indio*. *Primer Seminario sobre: IDEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA DE LA INDIANIDAD* como “la Biblia”, significando con ello la importancia de las tesis y explicaciones allí vertidas. La impronta política que el Cenko tendrá en sus discursos durante sus primeros años, vendrá de las influencias que ejerció el CISA a través de sus publicaciones y de los encuentros regionales. Sin embargo, es necesario mencionar los antecedentes del indianismo: el Manifiesto de Tiahuanaco y las ideas de Fausto Reinaga. El Manifiesto de Tiahuanaco fue realizado, en julio del año 1973, por el Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A, el Centro Campesino Tupaj Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de

Profesores Campesinos (Cruz y Molliendo, 2016 y Duran, 2021). En el plano internacional, dicho documento es “la expresión de la mayoría india boliviana en lucha contra las dictaduras militares y el comunismo internacional” (Hurtado, en Cruz y Molliendo, 2016). La etapa indianista, en el pensamiento de Fausto Reinaga, se observa en dos de sus obras: *La Revolución India* (1970) y el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970). En esta etapa, Reinaga entiende que el indio es el sujeto político revolucionario en una sociedad donde las relaciones sociales están racializadas (Cruz y Moliendo, 2016).

CISA y Cenke

En el año 1975 se realizó un encuentro de referentes indígenas de los distintos continentes en Port Alberni-Canadá, donde se creó el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI), organización no gubernamental integrada por organizaciones indígenas de distintos países. El CMPI se configuró a través de consejos regionales: en América Latina, el Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI) y el Consejo Indio de Sud América (CISA). Este surgió durante el Primer Congreso de Movimientos Indios, en Ollantaytambo (Cuzco-Perú), realizado en marzo del año 1980.

El CISA intentó, en primera instancia, radicarse en Bolivia, donde una comisión ejecutiva compuesta por Salvador Palomino Flores, Ramiro Reinaga y Nilo trabajó hasta el golpe militar de Luis García Meza en julio del 1980, según nos cuenta Cayuqueo (febrero 2020). Luego, se trasladaron a Perú, se instalaron en Lima y buscaron consolidar la infraestructura de lo que sería su sede central. También lanzó una revista denominada *Pueblo Indio*, para comunicar acciones y realizar diversas demandas y denuncias sobre las situaciones de los y las indígenas.

El Cenke se creó el 4 de agosto de 1979 durante la celebración de la Pachamama en un club de Ciudadela, partido de Tres de Febrero. Asunción Ontiveros Yulquila, jujeño que migró a la ciudad en 1974 a estudiar en la Universidad Tecnológica Nacional (UTN) y que trabajó en Fabricaciones Militares (trasladado de Altos Hornos Zapla), en una entrevista personal, plantea que junto con otros 13 kollas fundaron una organización política que permitió difundir la cultura kolla en la ciudad. Es necesario plantear, para comprender la creación del Cenke, una serie de experiencias previas en la militancia etnoplítica de Asunción. Formó parte de la AIRA, a partir del año 1977, cuando esta presentó su personería jurídica en el barrio de Flores. En aquella ocasión, Asunción se vinculó con Eulogio Frites quién lo invitó a formar parte de la agrupación como pro-secretario. A través de la AIRA, Asunción viajó en agosto del año 1977 a la

Segunda Asamblea General del CMPI en Kiruna, Suecia. Allí se vinculó con exiliados políticos de Bolivia, Perú y Uruguay. También conoció las experiencias de distintos pueblos de África que atravesaban procesos de liberación nacional y logró viajar, por pedido del CMPI, a diversos países de América Latina para contactarse con organizaciones etnopolíticas. Regresó a la CABA en noviembre del año 1977 y en su trabajo fue suspendido por “tener acciones ligadas con la subversión” (agosto de 2019). Frente a esta acusación Asunción buscó apoyo en la dirigencia de la AIRA, no lo obtuvo y, por lo tanto, decidió alejarse de la organización. Luego de un tiempo realizó, junto con otros kollas que también se habían alejado de la AIRA, un curso relacionado con la cultura del Tawantinsuyu. Los y las kollas que habían participado del curso, decidieron conformar un espacio con un contenido anticlerical y una ideología anclada en distintas prácticas y símbolos de los Andes Centrales.

El Cenko funcionó en distintos espacios hasta que en el año 1982 se instaló en un local de la calle Corrientes al 1800, donde se realizaron distintos tipos de actividades culturales. Allí, los y las referentes pudieron establecer vínculos con actores sociales como el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), partidos políticos (Partido Intransigente, peronistas, radicales, etc.) y revistas como *El Porteño* y *Expreso Imaginario*.

Con respecto a la organización y estructura jerárquica del grupo, Angélica Mendoza⁶ planteaba que:

en el centro kolla nunca se le dio mucha importancia al tema de los cargos, se ponía bueno, porque había que ponerlos, tal es así que tampoco se habló de tener personería jurídica porque somos indios y somos una organización de hecho (Entrevista realizada a Angélica Mendoza, diciembre de 2018).

De las palabras de la referente se desprende la posición antiestatal, que significó mantener distancia con las instancias de fiscalización y de control gubernamental. Este posicionamiento tuvo avances y retrocesos internos que se vinculan con el inicio de la democracia y con la necesidad de conseguir recursos para solventar las distintas actividades. El Cenko obtuvo su personería en el año 1989 y se transformó en asociación civil.

En el Cenko, entre 1981 y 1991, funcionó la Yachay Wasi (“la casa del saber”) donde se dictaron cursos regulares de idioma quechua y mapuche y, con menos frecuencia, guaraní. Se impartieron clases de instrumentos de viento, de percusión y de cuerda. Esto es conducente con la propuesta indianista y con lo que señala Zibechi (2003), debido a que fueron los propios movimientos los que se encargaron de generar espacios de enseñanza y formar a sus intelectuales. El Cenko organizó peñas para recaudar fondos, vinculadas a celebraciones

tradicionales del Noroeste Argentino (NOA). Estos eventos, de gran concurrencia según los y las referentes y personas ajenas al Cenko, fueron encuentros en donde se bailó música de los Andes Centrales, se ofrecían comidas tradicionales, se pasaban películas y los y las referentes brindaban charlas. Lo recaudado en estas actividades fue destinado, principalmente, al pago de los docentes de la Yachay Wasi y a la compra de los distintos insumos utilizados en los eventos y encuentros.

Imagen 1

Centro Kolla Yachay Wasi



Fuente: *Pueblo Indio-Kokena* (s/n).

Kokena

El Cenko publicó la revista *Kokena* para promocionar sus actividades e informar sobre la ‘realidad india’ en Argentina y América Latina. A continuación vamos a utilizar, la *Kokena* número 3, de agosto de 1980 (edición vinculada con el primer aniversario de la organización) y un ejemplar de *Pueblo Indio-Kokena*.⁷ La particularidad de que existan *Pueblo Indio-Kokena* editadas en Buenos Aires, radica en que en el año 1983 Asunción asumió como coordinador general del CISA y esto posibilitó mayor cantidad de

recursos para la organización. Desde Lima, donde se ubicaba la sede central del CISA, llegaron a Buenos Aires las revistas completas y el Cenko escribió sus propias notas y mantuvo las que le parecieron pertinentes.

La revista se publicó entre septiembre de 1979 y octubre de 1988. El número total de revistas se estima en diez, siendo objeto actual de investigación. La elección de estas dos revistas deriva del hecho de que tomamos la más antigua con la que contamos hasta el momento, mientras que la segunda corresponde al período de mayor actividad y desarrollo del Cenko. Se busca analizar puntos en común y transformaciones de la ideología y de las acciones del Cenko, teniendo en cuenta que las *Kokenas* seleccionadas fueron producidas en coyunturas político-sociales diferentes: la primera bajo un gobierno de facto y la segunda en una democracia incipiente. Esta situación marcará narrativas diferenciales pero también podrán encontrarse continuidades.

Vázquez (2002) destaca el aspecto dinámico de la identidad étnica, y utiliza el concepto de “procesos étnicos identitarios”. El autor busca atender los procesos de cambio cultural y romper con aquellos criterios que hacen de la identidad étnica una variable inmutable. El concepto busca enfatizar la dimensión colectiva y la posibilidad de comprender a la identidad como un proceso en continua construcción/deconstrucción (Vázquez y Bigot, 2021). Para comprender el aspecto dinámico de la etnicidad, se utiliza el nombre de la organización y de su revista. En la *Kokena* (año 2, n° 3, de agosto de 1980), la primera letra de la palabra Kolla y Kokena era la ‘c’. Es decir, Cokena y Centro Colla. En publicaciones posteriores aparecen con ‘k’. La explicación de este cambio, según Asunción, fue la de asociar a las poblaciones del NOA con el Imperio Incaico, es decir desde el lenguaje alejarse de lo español (en la Real Academia Española la palabra kolla figura con ‘c’) y conectar históricamente a los Kollas con el Kollasuyu. La modificación de una letra señala el proceso de deconstrucción que la organización y sus integrantes atravesaron, y cómo el cambio se vincula al hecho político de producir nuevas identificaciones: “¿Por qué se llama Kokena? Esta publicación [...] le dimos el nombre de coquena en alusión al rey espiritual de la llama, la vicuña, la alpaca y las riquezas minerales de los pueblos del collasuyo, antigua provincia del Estado Imperial llamado tawantinsuyo” (*Kokena*, 1980, p. 3).

Imagen 2

Tapa de la Kokena, (Año 2, n°3, agosto de 1980) y *Pueblo Indio-Kokena* (s/n)



Fuente: <https://reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires.wordpress.com/>

La explicación del nombre, nuevamente, implica una identificación con lo incaico. Al igual que en el nombre de la organización, se observa que sus fundadores buscaron identificarse con una trayectoria histórica de larga duración que no estuvo “cubierta” en la ciudad. En la ciudad funcionaron centros de residentes jujeños, como “Tacita de Plata”, pero los fundadores del Cenko, aunque se vincularon con ellos a través de actividades específicas, no formaron parte activa de estos espacios. El gentilicio jujeño no pudo abarcar las identificaciones que un grupo de migrantes buscó desarrollar en la ciudad. Sin embargo, se plantea, a modo de hipótesis, que la palabra “centro” en el nombre de la organización no fue un acto aleatorio sino que buscó mantener un vínculo con los centros de residentes de las provincias como forma de atraer a futuros integrantes. De esta forma, el “paisano” encontró en el nombre la similitud con otros centros de residentes y, al mismo tiempo, una alternativa que pudiese ser interesante transitar/leer.

La *Kokena* de 1980 está enfocada en el primer aniversario del Cenko. La revista presenta una síntesis del año de vida del centro, imágenes, información y palabras pronunciadas en el evento. Aparece un listado de personas e instituciones que participaron y colaboraron

en el encuentro de apertura. La revista reparte sus noticias entre denuncias de las situaciones del pueblo mapuche y de los pueblos del Amazonas, datos históricos que muestran “la voz de los sin voz” y notas que destacan el genocidio sufrido en estas tierras. También reproducen noticias sobre la temática indígena redactadas por los periódicos *La Prensa* y *Crónica*. Se destaca lo kolla a través de remarcar la particularidad cultural y geográfica de este pueblo.

Imagen 3

Índice de la *Kokena* (año 2, N° 3, agosto de 1980)

<u>CONTENIDO:</u>	<u>Pág.</u>
HISTORIA COBRIZA	4
¡EL INDIOS VIVEEE...!	6
1ª ANIVERSARIO	10
CONQUISTADOS Y CONQUISTADORES	14
ACTUALIDAD COLLA	15
LA MUJER COLLA	17
LA LLAMADA PATAGONIA	18
ACTUALES MAPUCHES	19
NUESTRO SUELO-ENAJENACION	20
UN AÑO DEL CENCO-Actividades	22
RAICES Y VALORES	26
ECOLOGIA ANDINA	28
COKENA DE PASEO	30
PROXIMOS PROPOSITOS	31
TUPAK AMARU	32
CARTAS DE LECTORES	34
COMUNICADOS	35
Agosto de 1980 - Precio del ejemplar \$67.000.- Publicación Limitada.	
Coordinación: A.O.Yulquilla y J.V.Quipildor - Colaboradores: L.R.Acebal, Ilda Aramayo - Arte y Diseño: F.O.Yulquilla y Carlos Calisaya - Fotografía: Luis Acebal.	

Fuente: <https://reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires.wordpress.com/>

En esta publicación, el Cenke se define como “asociación cultural, social, de educación, capacitación y deportiva sin fines de lucro fundada por residentes collas de Bs As” (p. 2). En la actualidad, referentes destacan el carácter político de la organización, situación no explicitada en la revista. Vale aclarar que en 1980 el país estaba presidido por un gobierno de facto. Además, el carácter político de la revista pudo fundarse en establecer denuncias sobre la situación de los

pueblos indígenas y en buscar transmitir una historia no hegemónica sobre el genocidio cometido en estas tierras. En este sentido, la cultura pudo ser un “refugio” para subsistir en un contexto de dictadura militar. Al respecto, una anécdota narrada por Asunción sobre el día de la inauguración del Cenko refuerza esta hipótesis:

tuvimos esa noche, la vista de la policía del General Camps, justo en el momento que estábamos ofrendando a la Pacha, que lo teníamos que empezar a ofrendar a partir de las 12 de la noche y estaban los tilcareños ahí templando los charangos y las guitarras para luego tocar, entonces entran los policías y preguntan ¿que son ustedes?, ah nosotros somos del centro kolla y estaban los soles dibujados por Carlitos, y se quedaron mal los policías, ah pero dijeron que acá se reunía el partido comunista y nosotros haciéndonos los tontos, no sé qué es eso del partido comunista, está el sol, estamos ofrendando a la pacha, todos somos kollas, no entendían nada tampoco ellos y se fueron (Entrevista realizada a Asunción Ontiveros Yulquila, agosto de 2019).

De esta forma la apelación a lo cultural puede ser interpretada como una estrategia consciente para poder desarrollar sus acciones. Es decir, la construcción histórica e ideológica del sistema político de occidente (democracia representativa) ha transformado a la política en un ámbito separado de la economía, la cultura y la religión, consideradas esferas independientes con sus normas y reglas (Gledhill, 2000). Esta fragmentación se universalizó y produjo representaciones donde lo político es configurado como un ámbito de especialización y profesionalización. Desde el olfato policial y el sentido común ciudadano, la Pachamama era una simple expresión cultural, “folklore inofensivo”. Para la cosmovisión andina la praxis social está entrelazada por elementos económicos, políticos, religiosos, culturales y políticos que se retroalimentan y que, incluso, no pueden ser delimitados de forma clara. Además, podemos mencionar que las producciones artísticas implican un posicionamiento político porque producen contenidos identitarios.

En la *Kokena* de 1980 aparecen múltiples identificaciones con lo kolla y con lo indio. Las alusiones se encuentran en función del conjunto de relaciones sociales que mantienen los y las indígenas con sus pares y con distintos actores sociales en la ciudad y fuera de ella. Como una vez planteó un referente: “para el adentro kollas, para el afuera indios”. Esta frase puede ser analizada retomando los posicionamientos interaccionistas de Barth (1976), donde lo étnico se entiende en función de las relaciones que establecen las personas; es lo que permite organizar la interacción entre individuos. Por ende, la preeminencia en la revista del ser indio o kolla se define por el vínculo que se quiere construir con el lector. Lo kolla aparece cuando se intenta consolidar el espacio para que otros kollas participen del Cenko. Hay que generar empatía con el paisano, para que se acerque y

se vincule con la organización. En la narrativa sobre la creación del espacio, se remarca la identificación con lo Kolla:

El centro colla hace aproximadamente 2 años era nada más que una ilusión y proyecto de un grupo de jóvenes collas dispuestos a dar todas sus fuerzas para que nuestra identidad como arquetipos del hombre y pueblos de América cobriza no se extinga por el pesado sueño que fuimos confinados al cortarse nuestra milenaria trayectoria histórica con la llegada del hombre europeo a nuestra madre tierra (Kokena, 1980, p.1).

El centro colla hace aproximadamente 2 años era nada más que una ilusión y proyecto de un grupo de jóvenes collas dispuestos a dar todas sus fuerzas para que nuestra identidad como arquetipos del hombre y pueblos de América cobriza no se extinga por el pesado sueño que fuimos confinados al cortarse nuestra milenaria trayectoria histórica con la llegada del hombre europeo a nuestra madre tierra (Kokena, 1980, p.1).

Fueron kollas, en su mayoría, los que formaron parte del grupo que fundó el espacio y lo dirigió. Además no hay mención, en la revista, sobre la participación de otro pueblo en las principales actividades e iniciativas. Sin embargo, se conecta a estos kollas con la experiencia histórica de sujeción colonial. De esta forma, aparece el vínculo con lo indio. Las palabras de Bonfill Batalla (1972) permiten pensar la importancia de la categoría de indio en la ciudad:

[...] es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (p.110).

Los y las indígenas, desde esta perspectiva, están atravesados por el mismo proceso de subalternización y comparten la misma experiencia histórica de sujeción. En la ciudad, habitaban otras comunidades y para conectarse con ellas recurrieron a “lo indio” y señalaron el genocidio cometido hacia estas poblaciones. Este concepto en la Ciudad de Buenos Aires de la década de 1980 fue bastante novedoso y contrario a las visiones dominantes que festejaban los 100 años de la Campaña al Desierto. En la kokena señalaron lo siguiente: “[...] y nos sentimos tan indios como nuestros mayores que defendieron metro a metro nuestro continente que nos fue conquistado por la fuerza y el genocidio”. También plantea que “[...] explotaron y destruyeron nuestras naciones en la conquista genocida conocida y difundida líricamente como gesta “civilizadora y evangelizadora” (Kokena, 1980, p. 6). El concepto de genocidio atraviesa a todos los y las indígenas y los/las unifica bajo el mismo *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 1995). Esta subjetividad socializada e histórica se materializa en el lenguaje a

través de la palabra indio y se comunica denunciando que en América hubo genocidio.

Los posicionamientos interaccionistas plantean que las apelaciones a lo indio o a lo kolla funcionaron por contraste, es decir, a partir de la diferencia con la sociedad porteña las personas decidieron reforzar sus identificaciones con componentes étnicos. Sin embargo, el factor contrastivo no fue el único elemento para explicar las identificaciones de las personas en la ciudad, porque también aparecen porteños que se identificaron con lo indio y se incorporaron al Cenko. En este sentido, la revista construyó una narrativa que apela a buscar solidaridades y adhesiones con otros pueblos, incluidos porteños y bonaerenses:

Para comprender mejor y con profundidad lo que es y siente el colla basta presentar atención a las siguientes frases anunciadas por el centro en todas las reuniones: lo colla es indio, lo indio es cultura, el indio es de América, Hermanémonos (*Kokena*, 1980, p. 24).

La ‘frase anunciada’ se construyó para fraternizar, en primer lugar, con todos los pueblos indios porque busca incluir y homologar lo kolla como indio. Luego, se plantea que “lo indio es cultura”, pudiendo establecer una relación con la dicotomía naturaleza-cultura. En este binomio el indio fue ubicado en la naturaleza como pueblo salvaje mientras que la cultura era exclusiva de los pueblos civilizados. La frase rompe ese binomio, ubicando al indio del lado de la cultura, patrimonio de los civilizados. De esta forma, pone en pie de igualdad a todos los pueblos porque si los indios tienen cultura son civilizados. Por último, los pueblos indios pertenecen al continente y los americanos que no son indígenas son hermanos naturales de los primeros y, por ende, personas con las mismas aptitudes y posibilidades.

La *Pueblo Indio-Kokena*, en 58 páginas despliega los siguientes temas: descripción de la situación de las comunidades indígenas por fuera de países limítrofes, entrevistas a referentes de organizaciones etnopolíticas, antropólogos e historiadores y noticias de carácter general desde una perspectiva india. La revista estuvo signada por la apertura democrática y por la asunción de Raúl Alfonsín a la presidencia de la Nación. En las primeras páginas aparece parte de un discurso de Alfonsín dirigido a los “amigos indios”. Vale mencionar que el Cenko apoyó la candidatura del Alfonsín, y lo manifestó públicamente, a cambio de la sanción, cuando sean gobierno, de leyes que defiendan los derechos de las comunidades. Así lo expresa uno de los referentes del Cenko: “[...] funcionarios y legisladores encararán importantes modificaciones en el estado de relaciones con los pueblos indios” (*Pueblo Indio Kokena*, p. 45). En esta *Kokena* hubo un mayor énfasis en señalar la dimensión política del Cenko y sus actividades.

Por ejemplo, en la página 4 bajo el título “La marcha del cenko en fotos” aparecen imágenes de la organización en el espacio público: el cierre de campaña de Ricardo Alfonsín en un acto en la 9 de julio, una marcha del 12 de octubre por las calles céntricas y el 10 de diciembre, día de asunción de Alfonsín. En las imágenes se pueden observar la presencia de carteles y pancartas donde se destacan los siguientes conceptos: Genocidio, Nación Kolla y Naciones Indias. También aparecen Whipalás, gente vestida con ropa tradicional y músicos con sikus, tarkas y erquenchos (instrumentos de vientos). La democracia permitió al Cenko, a partidos políticos y a miembros de la sociedad civil volver a manifestarse en el espacio público. En la revista entrevistaron a Jorge Valiente Quipildor, referente del Cenko, porque fue nombrado asesor de culturas indias del Centro Cultural General San Martín. En la misma menciona:

Nuestra presencia en el centro cultural general San Martín es hoy un eslabón logrado con mucho trabajo y esfuerzo, a través de años de proponer una alternativa India y la reivindicación de nuestros derechos naturales y universales, es decir recuperar la dignidad humana del Indio. Por eso decimos que es un hecho político de significado para la indianidad (*Pueblo Indio Kokena*, p. 13)

El “hecho político” radicó, desde el discurso, en definirse como una alternativa en la ciudad. Además, planteó la visibilización de sus acciones y de su legitimidad como actor para poder hablar de lo indio, al punto que fue reconocido como tal por una institución que posee un gran prestigio en el desarrollo y fomento de la cultura. La importancia del Cenko se observa, también, en la posibilidad de reunirse con miembros de los principales partidos políticos para articular junto con dirigentes indígenas un conjunto de demandas. En la página 6 reprodujeron una nota del diario *La Razón* con el título “Caciques Indígenas del Noroeste Argentino Apoyan a la U. C. Radical y Reclaman una Ley de Protección”. En la página 46 se observa una imagen en la que aparece un referente qom, Maciel Medina, junto al vicepresidente Víctor Martínez y el diputado de la UCR Rubén Cantos.

El mayor crecimiento e importancia de la organización se evidencia en la revista, a través de su portada a color, de su mayor cantidad de páginas y de una mejor edición de las notas con más imágenes y ampliación de las temáticas que aborda. El principal factor de este salto cualitativo y cuantitativo fue el resultado de formar parte del CISA pero, fundamentalmente, del cargo que asume Asunción como coordinador general.

En una nota titulada “El C.I.S.A. en Buenos Aires” se entrevistó a Salvador Palomino Flores antiguo coordinador del CISA y en 1983 gerente de la editorial Pueblo Indio y director de la revista homónima.

Salvador planteaba lo siguiente: “La revista está dirigida principalmente al hermano que no es indígena, y especialmente al mundo intelectual porque queremos hacer presencia con nuestra palabra y educar a ese otro mundo para desechar todos sus prejuicios frente a nuestros pueblos indios” (*Pueblo Indio-Kokena*, p. 43). Desde la posición de Palomino la revista estuvo destinada a los sectores medios/altos, grupos de profesionales e intelectuales urbanos. Esta posición (política) implicó una subversión de los roles porque no es el indio quien tiene que ser educado, sino son los y las indígenas los que buscan quitar los prejuicios que tienen amplios sectores de la sociedad. Vale preguntarse qué sucedió con los lectores indios en esta *Kokena*. Aquí se observa una diferencia con la *Kokena* de 1980, porque esta enfatizaba lo kolla con la intención de que sean paisanos los que la lean y se acerquen a un espacio que recién se estaba formando. Esta hipótesis no anula la posibilidad de que la *Pueblo Indio-Kokena* fuera leída por kollas sino simplemente que la revista fue transformando sus narrativas para priorizar lo indígena por sobre lo kolla con el objetivo de educar y concientizar sobre lo indio a los porteños. Además de educar al blanco o mestizo, la adscripción “indio” en la narrativa de la revista pudo estar guiada por la intención de articular con otras poblaciones indias presentes en la ciudad o responder al objetivo de que el Cenko funcione como intermediario entre el Estado y las distintas comunidades que venían a la capital a establecer sus demandas y a solicitar recursos. De esta forma la revista, a través de la categoría indio, se propuso unificar a los distintos migrantes mapuches, quechuas, qoms, entre otros. La apertura democrática se transformó en una coyuntura propicia para organizarse frente al Estado y convertirse en un “nuevo” (viejo) actor social de la ciudad.

Para finalizar basta decir que del análisis de las revistas se desprenden continuidades y límites de la posición indianista que organizó las acciones del Cenko. En la *Kokena* de 1980 se planteó un discurso que reclama una mirada histórica distinta a la hegemónica, debido a que buscó denunciar la explotación del indio durante la colonia y posterior la etapa republicana:

Desde que España puso sus pies en nuestra tierra en 1492 hasta la emancipación de los pueblos criollos descendientes de los españoles en el siglo pasado, jamás hemos palpado profundamente y con entera satisfacción algún concepto de la palabra libertad (*Kokena*, 1980, p.7).

La revista sostuvo que los indios, con énfasis en lo kolla, se capaciten y organicen para obtener autonomía cultural, económica y territorial. En la *Pueblo indio-Kokena*, el desarrollo del indianismo se materializaría, en la CABA, en un proyecto político a través del vínculo con referentes de los principales partidos políticos (en su

mayoría radicales) para la creación de espacios sobre la cultura india en instituciones del Estado, y para la transformación de sus demandas en leyes.

A modo de cierre

A mediados de 1975 la organización etnopolítica de la CABA quedó reducida a la mínima expresión. En este contexto, se sugiere que la *Kokena* formó parte de un conjunto de estrategias que reconfiguraron el accionar de los y las indígenas. La revista buscó constituirse como una alternativa para comunicar sobre la temática indígena y formó parte de un conjunto mayor de acciones cuyo objetivo fue la construcción política en la que se incluyeron a porteños y a bonaerenses. Las posturas indianistas se tuvieron que adaptar a una ciudad donde se buscó la liberación del indio pero junto a, y no en contra del blanco o mestizo. Por ende, si bien se sostiene el discurso de indianismo versus indigenismo, los contornos fácticos entre ambos paradigmas no fueron claros debido a posiciones diferenciales entre distintas poblaciones, disputas internas entre referentes y reconfiguraciones de la organización en relación a cambios coyunturales. El indianismo, de esta forma, fue una posición disputada y negociada al interior de la organización pero con reclamos centrales que atravesaron a ambas *kokenas*: el territorio como posibilidad real para mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas.

Para finalizar hay que volver al primer interrogante: ¿Cuál es la finalidad de una revista indígena en una ciudad que tuvo/tiene una población que fue/es percibida como no india? La ciudad “activó” en muchos migrantes la propia militancia indianista. Varios referentes entrevistados señalaron que activaron su identidad étnica en organizaciones como el Cenko. Esto no implica que dichas personas desconocían sus prácticas y saberes de origen, pero por diversos motivos, y, con distintos grados, habían dejado de formar parte de su “repertorio cotidiano”. La ciudad implicó una otredad que buscó ser tolerada en el encuentro con pares. Los y las migrantes se agruparon y se organizaron, en primer lugar, desde la dimensión cultural: compartieron comida, música y baile. Su cohesión interna creció, muchas veces fueron atravesados por situaciones de discriminación, lo que los llevó a reforzar sus fronteras étnicas (Barth, 1976). Las identidades étnicas se desplegaron y dinamizaron, desde las organizaciones indígenas urbanas

La asistencia y participación en espacios etnopolíticos pudo ser canalizada como recursos sociales, fundamentos de unidad y acción. Es decir, el Cenko fue pensado como un espacio para enmarcar y a su vez legitimar la acción social de un grupo de indígenas. La

organización les permitió generar canales de comunicación y socialización con otros/as indígenas, en particular, y con la sociedad porteña en general. De esta forma la revista se constituyó en la vivencia de los indígenas en la ciudad, la *Kokena* fue la posibilidad de materializar la experiencia de transitar una ciudad que históricamente los negó. La revista fue un producto porteño y urbano pero al mismo tiempo indígena, con la paradoja de que la revista como tal, así como la organización que la produjo, posiblemente no se pudiera haber desarrollado en los lugares de origen de los miembros del Cenko.

Referencias

- II Seminario de Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad*, CISA, Cosquín-Córdoba, 31 de agosto-7 de septiembre de 1986.
- “Aborígenes se Organizan” (1974). *Noticias*, 145, 19 de abril.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio. Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 106-124.
- Bonomo, M y Latini, S. (2012). Arqueología y etnohistoria de la región metropolitana: las sociedades indígenas de Buenos Aires. En J. Athor (Comp.), *Buenos Aires. La historia de su paisaje natural* (pp. 70-97). La Plata: Fundación de Historia Natural "Félix Azara", Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México D. F.: Grijalbo.
- Briones, C. (1998). *La Alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Colombres, A. (1975). *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. Buenos Aires: Ediciones del sol.
- Consejo Indio de Sud América (CISA). *Conclusiones y Documentos*. II Congreso de Pueblos y Organizaciones Indias de Sud América, Tiwanaku-Collasuyu. Del 6 al 13 de marzo de 1983. La Paz- Bolivia.
- Duran, V. (2021). Geopolíticas del indianismo en el Kollasuyu: aportes epistémico-políticos. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 10(20), 91–122.
- Engelman, J. M. (2016). Migración étnica y condiciones de vida urbana al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires. *Alteridades*, 26(52), 67-79.
- Entrevista realizada a Asunción Ontiveros Yulquila, agosto de 2019, inédita.
- Entrevista realizada a Angélica Mendoza, diciembre de 2018, inédita.
- Entrevista realizada a Nilo Cayuqueo, febrero de 2020, inédita.
- Estatuto de la AIRA, Año 1975.
- Franco, M. (2018). La defeción política y la denuncia sobre los derechos humanos en la última dictadura argentina. *Izquierdas*, 39(4), 229-251.

- Frites, E. (2006). Identidad de los pueblos indígenas y el derecho comunitario. En A. Ameigeiras y E. Jure (Coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad* (pp. 265-276). Buenos Aires: Prometeo.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- Grimson, A. (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Grimson, A. (2006). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina. En A. Grimson y E. Jelin (Comp.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos* (pp. 69-97) . Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Juliano, D. (1992). Estrategias de elaboración de la identidad. En C. Hidalgo y L. Tamagno (Comps.), *Etnicidad e Identidad* (pp. 50-63). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Kokena*, 3, 1980. Recuperado de: <https://reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires.wordpress.com/2019/11/24/https-reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires-files-wordpress-com-2019-11-kokena-nc2b03-1980-pdf/> (Consultado: septiembre 2023).
- Latini, S. (2011). La etnicidad de los querandíes, una discusión no resuelta. *Revista Cazadores Recolectores del Cono Sur*, 5, 97-118.
- Lenton, D. I. (2013). *Aproximación a una historia de las organizaciones de militancia indígena: 1953-1973*. Ponencia presentada en XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.
- Lenton, D. I. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 5(8), 117-154.
- Lenton, D. I. (2018). De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena. *Revista De Estudios Sobre Genocidio*, 13, 47-61.
- Mardones, P. (2015). *BUENOS AIRES JACHA MARKA Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires en los umbrales de un nuevo pachakutik*. (Tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires. Facultas de Filosofía y Letras, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Molliendo, P. P. y Cruz C. M. (2016). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert (FES).

- Nagy, M. (2017). Memorias, historias de vida y trayectorias indígenas en la provincia de Buenos Aires. *Memoria Americana. Cuadernos De Etnohistoria*, 25(2), 168-186.
- Ottini, M. S. (2020). *Espejos Genocidas: El homenaje al centenario de la Conquista del Desierto durante la última dictadura cívico militar en Argentina*. (Tesis de Licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Padin, E. (2021). *Procesos de organización indígena en la Ciudad de Buenos Aires durante 1980*. Actas del 12° Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata.
- Pueblo Indio. Suplemento ideo-político. Primer Seminario sobre: IDEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA DE LA INDIANIDAD*. Julio de 1982.
- Pueblo Indio*, n° 3, Junio de 1986.
- Pueblo Indio-Kokena*, s/n. Recuperado de: <https://reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires.wordpress.com/2020/08/17/pueblo-indio-kokena/> (Consultado: septiembre 2023)
- Raíces, E. y Schenquer, L. (2022). ¿Antes ‘cirujas’, hoy ‘golfistas’?: El discurso modernizador autoritario de la gestión de Cacciatore en la obra Buenos Aires. Hacia una ciudad mejor (1981). En L. Schenquer (Comp.), *Terror y Consenso. Políticas culturales y comunicacionales de la última dictadura* (pp. 192-220). La Plata: Edulp.
- Schenquer, L. y Cañada, L. (2020). Monumentos, marcas y homenajes: la última dictadura militar, los usos del pasado y la construcción de narrativas autolegitimantes (Buenos Aires, 1979-1980). *Quinto Sol*, 24(2), 1-20.
- Serbin, A. (1981). Las organizaciones indígenas en Argentina. *América Indígena*, 45(3), s/n.
- Tamagno, L. (1991). La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América Indígena*, 51(1), 1-20.
- Vázquez, H. (2002). Procesos identitarios, “minorías” étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina. *Amnis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, 2, 113-130.
- Vázquez, H. y Bigot, M. (2021). Construcción etnopolítica de la etnicidad entre Mapuches y Qom. *Papeles De Trabajo*, 42, 162–175.
- Yulquilla Oontiveros, A. (2010). *Memorias: Pasado, presente y futuro del pueblo quechua Los Morochucos*. Lima: Centro de Promoción para el Desarrollo Comunal Inti. Lima.

Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. En *OSAL, Revista del Observatorio Social de América Latina* (pp. 185-188). Buenos Aires: CLACSO.

Notas

¹ Vale señalar que en la actualidad lo porteño y lo indígena se siguen pensando como términos excluyentes y sectores de la sociedad porteña continúan invisibilizando a la población indígena.

² La CABA fue gobernada entre los años 1976 y 1982 por el intendente de facto, el Brigadier Osvaldo Cacciatore. La ciudad tuvo un rol central en el terrorismo de Estado porque en ella se ubicaron varios de los centros clandestinos de detención. (Raíces y Schenquer, 2022). Los autores señalan que existe una memoria social que relaciona la gestión de Cacciatore con la monumentalidad de la obra pública, en particular la vial. Son varios los trabajos (Menazzi Canese, 2013 y Oszlak, 1991 en Raíces y Schenquer, 2022) que analizaron el impacto y amplitud de las políticas públicas y concluyeron que, en materia habitacional y de convivencia urbana, se privilegió a las clases medias y altas.

³ Nilo Cayuqueo y Andrés Serbin, cuando fueron entrevistados, sostuvieron que a mediados de la década de 1970 se dio un proceso incipiente de recuperación identitaria y organización etnopolítica. Según Mardones (2015), el sector suroeste de la ciudad (Comunas 7 y 8), es donde hay mayor población indígena asentada en las 'villas'. Esta información, que se recupera de los datos estadísticos del Censo del año 2010, se combina con la racialización de estos barrios, donde la etnia opera como marca de alterización en el territorio (Grimson, 1999).

⁴ Franco territorio (2018) argumenta que a partir del año 1978 el Proceso de Reorganización Nacional empezó a perder apoyos debido, en parte, a los magros resultados de la política neoliberal. Las medidas de liberalización arancelaria y financiera produjeron una disminución en la producción industrial. En el año 1979, se produjo la caída del salario real y el aumento de la inflación.

⁵ Es preciso aclarar que la presencia indígena en el territorio se comprueba por distintos tipos de registros arqueológicos (Bonomo y Latini, 2012) y, desde la llegada de los españoles, a través de fuentes documentales. Estas últimas señalan que era una región multiétnica ocupada por grupos como querandíes, charrúas, chana-timbús y guaraníes, entre otros (Latini, 2011). Este señalamiento busca expresar la historicidad de las poblaciones indígenas en CABA y pretende desnaturalizar discursos que vinculan el pasado de la ciudad únicamente con el puerto.

⁶ Angélica formó parte de la dirigencia del Cenko entre 1980 y 1988. Ingresó a partir de su formación en periodismo y realizó múltiples funciones: redactó notas en la Kokena, representó a la organización en encuentros y jornadas a nivel nacional y regional, entre otras tareas. No se identifica como indígena, sí como indianista. Participó en varias organizaciones como "Comisión Argentina Rigoberta Menchú Tum", Comisión de Apoyo a las Comunidades Wichí, y otras. Desde principios del año 2001, integra el Equipo Pueblos Originarios del Servicio de Paz Y Justicia (SERPAJ).

⁷ La revista no posee fecha de publicación, pero del análisis de su contenido se desprende que fue publicada en 1984.