

El trabajo de memoria de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom qom lashepi –mujeres qom-*



The memory work of the Mothers Caregivers of the Qom Culture qom lashepi –qom women-

Sandoval, Sylvia Edith; Silvestre, Juana; Silvestre, Amancia; González, Aureliana

Sylvia Edith Sandoval *

mausidos@gmail.com

Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades, Argentina

Juana Silvestre *

madrescuidadora@gmail.com

Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, Asociación Civil, Argentina

Amancia Silvestre *

madrescuidadora@gmail.com

Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, Asociación Civil, Argentina

Aureliana González *

madrescuidadora@gmail.com

Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, Asociación Civil, Argentina

Nuevo Itinerario

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

ISSN: 0328-0071

ISSN-e: 1850-3578

Periodicidad: Bianaual

vol. 19, núm. 1, Esp., 2023

sophos.resistencia@gmail.com

Recepción: 03 Abril 2023

Aprobación: 02 Mayo 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/632/6324156003/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/nvt.1916638>

Cómo citar este artículo:: APA: Sandoval, S., Silvestre, J., Silvestre, A., & González, A. (2023). El trabajo de memoria de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom qom lashepi –mujeres qom-. *Nuevo Itinerario*, 19 (1), 40-58. DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1916638>

Resumen: Las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom[1] de Pampa del Indio[2] han realizado un trabajo de memoria que da cuenta de la reconstrucción de la historia de su comunidad, de su autopercepción como mujeres indígenas activistas y como pedagogas de la cultura. Este proceso se inicia en los años ochenta y atraviesa las historias personales de estas mujeres que en el 2003 crean la asociación civil MCCQ y trabajan desde el 2007 como integrante del equipo interdisciplinario de investigación-docencia-extensión sobre las prácticas de maternaje de las MCCQ para la formación de grado en perspectiva intercultural[3]. En este escrito abordaremos la importancia del trabajo de memoria y reconstrucción de la historia desde las perspectivas de la filosofía intercultural y de género, constituyendo un conocimiento situado tanto en el territorio como en la subjetividad, contributivo de una epistemología actual que ha tomado para su análisis las categorías del trabajo de memoria provenientes de la hermenéutica y la fenomenología. Categorías que identifican los principales símbolos de identidad que vinculan la vida de la comunidad en un territorio y testimonian su preexistencia como pueblo. Se propone analizar el papel de las MCCQ legitimando un discurso -de prácticas y saberes- inscripto en la interculturalidad como contexto histórico-político de ciudadanía y con aportes teóricos del feminismo, que permitan manifestar la voz de la mujer indígena –qom lashepi- situada en el vínculo cultura-territorio.

Palabras clave: Interculturalidad, MCCQ, memoria, género, etnia.

Abstract: The Mothers Caregivers of the Qom Culture of Pampa del Indio have carried out a memory work that accounts for the reconstruction of the history of their community, their self-perception as indigenous women activists and as pedagogues of culture. This process began in the eighties and goes through the personal stories of these women who, in 2003, created the civil association MCCQ and have been working since 2007 as a member of the interdisciplinary team of research-teaching-extension on the maternity practices of the MCCQ to degree training in intercultural perspective. In this paper we will address the importance of memory work and the reconstruction of history from the perspectives of intercultural and gender philosophy, constituting a knowledge located both

in the territory and in subjectivity, contributing to a current epistemology that has taken for its analysis the categories of memory work from hermeneutics and phenomenology. Categories that identify the main symbols of identity that link the life of the community in a territory and testify to its pre-existence as a people. It is proposed to analyze the role of the MCCQ legitimizing a discourse -of practices and knowledge- inscribed in interculturality as a historical-political context of citizenship and with theoretical contributions of feminism, which allow the voice of indigenous women -qom lashepi- located in the culture-territory link.

Keywords: Interculturality, MCCQ, memory, gender, ethnicity.

INTRODUCCIÓN

Hablar de interculturalidad convoca a reflexionar sobre los supuestos que comprenden los discursos sobre diálogo intercultural, diferencia, orígenes, tradición, cambio, identidad cultural. Dicho esto, no es posible hablar de diálogo entre culturas con asimetrías marcadas por la carencia en la restitución y reparación de derechos conculcados. Es necesario reconocer el derecho a la participación igualitaria en el ejercicio político de la ciudadanía, y visibilizar lo que para Segato (2007) constituyen narrativas históricas diferenciadas que dan cuenta de la heterogeneidad de la nación, apoyándose en fragmentos de archivos de memoria, como de posesiones territoriales y paisajes de referencia. El presente escrito aborda la reconstrucción de la historia que realizan las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom –en adelante MCCQ- de Pampa del Indio. Para dar cuenta de ello, se ha seleccionado el caso *Qaralamaxat Qarma*¹-Nuestros lugares-como trabajo de memoria logrado por las MCCQ que testimonia la habitación del territorio antes de la llegada del europeo y por tanto en su vínculo con la posesión de la tierra. Tal reconstrucción del pasado se contextualiza desde un marco general que abrevia en la filosofía intercultural situada en la latinoamericanidad (Fornet Betancourt, 2007), en los aportes teóricos provenientes de la historia con género (Scott, 2008), la acción política con género (Butler, 2017) y los estudios específicos de Paul Ricoeur (2009) vinculados al trabajo de memoria del caso de estudio, junto a otras contribuciones teóricas y experiencias de investigación que, de este modo permitan mostrar una perspectiva de análisis filosófica-intercultural con género.

El primer apartado presenta contribuciones teóricas procedentes de la filosofía intercultural latinoamericana, de la historia con género y otros aportes que permiten el análisis situado en las características del caso de estudio, de sus aspectos particulares para reconocer la diversidad situada con las características del mundo indígena, como la importancia de la construcción del sujeto histórico en un tiempo y en un territorio. En este sentido es importante el proceso de construcción, autopercepción y visibilización de la mujer indígena como MCCQ.

NOTAS DE AUTOR

- * Sylvia Edith Sandoval es Doctora en Filosofía (UNNE)
- * Juana Silvestre pertenece a la Asociación Civil Qomlashepi Huo'o Naq Henec (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom) Personería Jurídica Res. N° 354/24/04/19, Inspección General de Personas Jurídicas y Registro Público de Comercio. Gobierno del Chaco.
- * Amancia Silvestre pertenece a la Asociación Civil Qomlashepi Huo'o Naq Henec (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom) Personería Jurídica Res. N° 354/24/04/19, Inspección General de Personas Jurídicas y Registro Público de Comercio. Gobierno del Chaco.
- * Aureliana González pertenece a la Asociación Civil Qomlashepi Huo'o Naq Henec (Madres Cuidadoras de la Cultura Qom) Personería Jurídica Res. N° 354/24/04/19, Inspección General de Personas Jurídicas y Registro Público de Comercio. Gobierno del Chaco.

El segundo apartado recorre el trabajo de memoria realizado por las MCCQ como mujeres indígenas. Desde las narrativas de las historias de vida de las MCCQ y dialogando con autores, conoceremos en principio, como ha sido este proceso de reconstrucción de la propia historia, recorrido de meandrosos recuerdos, cargados de introspección y reflexiones, pero también de apropiaciones. En este sentido la memoria y la historización de esa memoria adquieren singularidad en la perspectiva de género y en el activismo de las MCCQ, destacándose la importancia del lenguaje performativo utilizado por ellas y su efecto político. Las Prácticas de Maternaje de las MCCQ y la función historiadora que estas adquieren, nos introducen al análisis de Ricoeur (2008) sobre categorías de trabajo memoria que, en traducción intercultural, son utilizados como símbolos de espacio-tiempo situados culturalmente en la historización a la vez que dan cuenta de la performatividad de la memoria. Esto nos llevará a corroborar en *Qaralamaxat Qarma'*-Nuestros Lugares- no sólo el trabajo de reconstrucción de la historia, también el valor del testimonio entorno al territorio habitado y nombrado desde tiempos ancestrales por los qom. Aquí las toponimias adquieren valor en traducción intercultural, dado que abrevan en las huellas de los hechos del pasado transmitidos en las prácticas de maternaje, enlazando las historias de vida de las mujeres qom y constituyendo el punto de partida para resignificar los relatos de experiencias históricas compartidas por la comunidad. La perspectiva de partida, nos permitirá una lectura que dé cuenta del trabajo de la mujer indígena como historiadora de su propio pasado que, en diálogo intercultural, legitima las fuentes provenientes de la tradición oral para la construcción de la historia de la comunidad qom de Pampa del Indio.

1. CONTRIBUCIONES TEÓRICAS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y DE LA HISTORIA CON GÉNERO

La tradición filosófica occidental ha contribuido en la distinción entre saber y pensar. Este saber se ha constituido intencionalmente desde un pensar que sabe y tiene conocimiento del objeto. “Un saber que sabe de lo que sabe y también de lo que no sabe, constituyendo así, culturas del saber que argumentan y explican contenidos de verdad” (Fornet Betancourt, 2007). La interculturalidad apela a constituir condiciones de simetría en todo su sentido, en nuestro campo, podemos reconocer que la pluralidad epistemológica proveniente de la interculturalidad abre y renueva el pensamiento filosófico, afectando los distintos campos disciplinares, contribuyendo críticamente a la teoría feminista y desarrollando herramientas para el mejor posicionamiento político de las sociedades que, en nuestro caso de estudio se vincula con las comunidades indígenas. Estas comunidades constituyen constelaciones del saber, muestran que se puede saber de diferentes maneras, narran diferente y fundan un saber diferenciado desde las sabidurías contextuales jerarquizando también sus valores. El pensamiento filosófico es atravesado y constituido por la realidad histórica, en este orden de tensiones sociales los grupos hegemónicos validan saberes. La realidad histórica comprende distintos mundos de la vida, distintas cosmovisiones culturales, por esto la filosofía como saber debe expresar la riqueza de pensares y sentires, de pueblos y de culturas. Entonces, podemos considerar hablar de culturas que expresan las sociedades con sus identidades culturales, atravesada por la realidad histórica. En este sentido, se resalta la necesidad de situar la interculturalidad en una realidad atravesada por la innovación tecnológica y el mercado, en el que la pluralidad epistemológica que pueda surgir del diálogo intercultural corra el riesgo de caer en la voracidad científica y utilizarse como estrategia para la vía de acceso al conocimiento.

Saber, qué lugar le corresponde a la ciencia, implica saber qué sentido tienen el conocimiento humano y la actividad cognitiva. El pensar “aturdido” por el impresionante progreso de la ciencia necesita meditar para poder saber este otro saber sobre el sentido de su tarea. Una cuestión no sólo epistemológica, acaso es ante todo una cuestión ético-política. Corresponde a una meditación (filosófica) sobre la ciencia en la consideración de la cuestión sobre si la forma en que somos es una forma que, por aceptar su conformación por los vínculos fundantes de la existencia viviente, vive en conformidad y en paz con el ordenamiento de los vínculos; o si, por el contrario, es una forma en continua insatisfacción que nunca se conforma y hace de su vida un obstinado proceso de “consumir” la vida. (Fornet Betancourt, 2009, p. 31).

La filosofía intercultural comprende un proyecto ético, epistémico y político que parte del principio de la existencia, reconocimiento y valoración de la diversidad cultural y, en consecuencia, de quehaceres filosóficos.

La filosofía se va convirtiendo en un saber dentro de un sistema que tiene su propia lengua, que crea sus propias categorías, que se propone sus propias metas y se hace autorreferencial. Y el resultado se adivina: “la gente” no entiende “la filosofía”, pero al filósofo profesional esto no le importa mucho pues, más que para “la gente”, piensa para sí mismo y para sus colegas. Su filosofía es un saber que tiene sus referencias no en el mundo de “la gente” sino más bien en el sistema del saber profesionalmente sancionado (Fornet Betancourt, 2007, p. 24).

Si las expresiones particulares de pueblos y culturas caen fagocitadas por estereotipos de pensamiento antiguo o actualizado en modo vintage, perdemos la oportunidad de regocijarnos con experiencias únicas provenientes de modos culturales de vivir distintos que fueron modificadas por la necesidad, pero impactan en nuestras percepciones de manera renovadora. Esta perspectiva filosófica intercultural aportó concepciones teóricas y metodológicas que permearon nuestras formaciones disciplinares en particular el análisis etnohistórico y la interseccionalidad etnia-género con la que se analiza el caso de estudio de las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom[4]. Una sensación de descubrimiento, de redescubrimiento, atravesó nuestras prácticas y miradas frente a los símbolos culturales distintos, se necesitaron herramientas de traducción para analizar y poner en valor saberes importantes conservados por los pueblos indígenas. Estas herramientas de traducción permitieron reencontrarnos con saberes que en algún tiempo también fueron “nuestros”, pero los olvidamos. Métodos, estrategias, clasificaciones, categorizaciones, analogías, actividades, intervenciones, diseños y producciones pueden constituir un espacio particular de traducción entre culturas, mediado por el diálogo. En este sentido tomamos de la filosofía intercultural, en particular de la perspectiva de Fornet Betancourt (2009), algunos principios para trabajar en el proceso de traducción intercultural.

Se destacan cuatro características de la noción de interculturalidad que recorren el análisis del presente estudio y fundamentan la importancia de vincular los contenidos de la formación desde esta perspectiva: 1) La interculturalidad es una “alternativa ético-política” que activa la diversidad para evitar el empobrecimiento de la uniformización cultural de la humanidad de un mundo globalizado propio del occidentalismo cultural. Si bien es un mundo globalizado tecnológicamente, la interculturalidad propone un mundo donde convivan muchos otros mundos contextuales. 2) La interculturalidad implica una perspectiva en el “reordenamiento de las relaciones internacionales” constituida desde acuerdos entre Estados, comprometidos en acciones concretas a través de convenios y apoyos solidarios entre pueblos y sus autoridades culturales. 3) La interculturalidad es una “alternativa epistemológica, hermenéutica y metodológica” frente a un saber culturalmente dominante. Por esto su horizonte es una utopía – en el sentido marcadamente político – de la necesidad de recuperar las memorias cognitivas, que pluralizan la ciencia y que da un lugar real en el mundo a cada uno de los saberes que transmiten sus muchas culturas, generando acciones que complementan el reajuste político con el equilibrio epistemológico en el campo de la praxis cultural. 4) La interculturalidad es un “movimiento” que se corresponde con un proceso real de reivindicación de la justicia cultural, política, cognitiva, etc., por parte de las tradiciones culturales marginadas (Betancourt, 2009, pp. 22-23).

Ricardo Salas Astrain (2006) hace referencia al modelo de traducción, que permite acordar las reglas específicas necesarias para construir espacios comunes de intercomprensión, que den cuenta de dos códigos lingüísticos y culturales que articulen una ‘fusión de horizontes’ significativa que logre comprender los sentidos y significados en la forma más recíproca posible. El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores. Salas recomienda que los interlocutores vayan al diálogo preparados, que cada uno conozca algo de la cultura del otro para disponer una actitud de escucha sobre lo que tiene que decir el otro cultural y deberá presentar las modalidades de expresión en la lengua del interlocutor. En un plano histórico, esta idea es relevante para dar cuenta de los modos discursivos de los evangelizadores que asumieron las formas de contacto asimétrico, desde la Conquista hasta nuestros días. Ella expresa la multiplicidad de las configuraciones histórico sociales y culturales que permiten hacer un camino discursivo ‘inter-culturas’ que contribuya a la elucidación de la comprensión de sí y a la

comprensión del otro, definiendo los procedimientos que se necesitan para asegurar la mutua comprensión desde los contextos discursivos donde brota la productividad del sentido (Sandoval, 2018, pp. 153-154).

Al marco filosófico intercultural es necesario situarlo en la latinoamericanidad, en la línea de la realidad NuestraLatinoamericana (Roig, 1993, p.122) concebida ya por Martí como Nuestroamericana. Para los años '60 la Filosofía de la Liberación, recorrerá un itinerario ético que debatirá sobre cuestiones morales y ontológicas, se constituirá en el seno de consensos, disensos y grietas del pensar filosófico latinoamericano con la mediación de las ciencias humanas y el método analéctico para entender el diálogo entre culturas (Scannone, 2010). La función argumentativa que la Filosofía de la Liberación otorga a las ciencias humanas se basa en la necesidad de realizar operaciones de discernimiento y análisis crítico que permitan situar los conocimientos histórica y geoculturalmente:

La analéctica como método se guía por la necesidad de relacionar universalidad/ particularidad del conocimiento y la práctica de lo social con una mirada universal-situada y analógica del hombre, de modo que los aportes regionales de las ciencias encarnen, sitúen y concreten la universalidad y la radicalidad filosóficas sin reducirlas a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural, trascendiendo las particularidades, pero sin diluir las abstracciones universales que puedan considerarse superiores (Scannone, 2010, pp. 59-73).

El pensamiento de Kusch procura en esta reapropiación establecer categorías en términos de un humanismo radical, con el carácter ontológico de totalidad, “al ser se le opone de modo crítico el estar como lo expresa la categoría tensional-dialéctica e híbrida, de estar -siendo” (1962, pp. 96-98). Roig (1993) sostiene que mientras los intereses de los oprimidos poseen carácter utópico al no ser satisfechos, la legitimación de los que tienen el poder sólo sirve al sostenimiento del sistema establecido. La clase emergente siempre solicita más de lo que puede ser realizado en el cuadro del orden existente. Sus reclamos, nunca pueden ser tomados en serio, cuando estas afectan sobre todo las estructuras de la propiedad. Este es uno de los argumentos más significativos para pensar la perspectiva intercultural que aquí se propone, teniendo presente la realidad histórica que ha devenido y deviene en el proceso de relaciones entre las culturas de los pueblos indígenas de Latinoamérica. En el mismo período, proveniente del campo de la pedagogía, Paulo Freire (1970) utilizará la categoría tensional-dialéctica para argumentar desde allí las contradicciones de la antidialogicidad y la necesidad de la dialogicidad en la liberación de los educandos y de los educadores desde la situación histórica que condiciona tanto a los oprimidos como a los opresores.

Es indispensable que los que se comprometen auténticamente con su pueblo revisen constantemente su acción, este paso debe tener el sentido profundo de renacer, asumiendo una nueva forma de “estar siendo”, ya no pueden actuar como “estaban siendo”. En una nueva percepción de la realidad, podrán comprender las formas de ser y de comportarse de los oprimidos, que reflejan en distintos momentos la estructura de la dominación. (Freire, pp. 56-57, Citado por Sandoval, 2018, p.20).

Los filósofos de la liberación van más allá, advierten críticamente que el proceso de totalización de la conciencia conduce a un antropologismo reflexivo declamativo, en contraste, sólo la praxis vincula existencialmente a los problemas del mundo, de las personas. “Este proceso es una construcción subjetiva dada en relación y praxis que concientiza y convierte para la transformación” (Sandoval, 2018, p. 20).

La descolonialidad del poder analiza también las relaciones de género. Pensar y trabajar desde la interculturalidad supone diálogo y relación. Supone identidades que se presentan de formas distintas en la dinámica del presente y en la reconstrucción del pasado. Las mismidades expuestas a otredades, acontecimientos que condicionan relaciones, historias de vida y de comunidades que se inscriben en biografías personales. Estas identidades acompañan y dan forma a las historias de las comunidades, de los pueblos, de las naciones.

Las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom –MCCQ- constituyen el saber otro al que aludimos, situado en la latinoamericanidad y singularmente indígena, pero también encarnan un saber con cuerpo e identidad de mujer y, de modo singular, de mujer qom. Con respecto a esta identidad, algunas líneas del pensamiento de la teoría feminista contribuyen en este trabajo de análisis intercultural con perspectiva de género. En

este sentido para la historiadora Joan Scott “la categoría género es una palabra surgida de los contextos académicos contemporáneos de las ciencias sociales que delimita un territorio para el análisis” (2008, p.64), la historiadora insiste en la inadecuación de los cuerpos teóricos para explicar las desigualdades entre hombres y mujeres. La herencia biologicista marcada por las clasificaciones taxonómicas de fines del siglo XIX, ha puesto el signo género para diferenciar macho-hembra y fijado el significante en el orden social, evocando roles convencionales que corresponden y distinguen jerárquicamente a los portadores de uno u otro sexo. Las ciencias sociales en la necesidad de ser aceptadas como ciencias han requerido y homologado el lenguaje de las ciencias naturales. De esta manera designar mujer, hembra, femenina/o, ha marcado una representación de roles que marcaron estereotipos en el análisis económico-político-cultural en la historia social y en la historia de la ciencia.

El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales, las cuales se basan en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de relaciones simbólicas de poder. Los cambios en la organización de las relaciones sociales siempre corresponden a cambios en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente única. (Scott, 2008, p. 65).

Para la historiadora, estas relaciones basadas en las diferencias autopercibidas se dan de modo interrelacionado con:

los símbolos que invocan representaciones y lecturas contextualizadas en un tiempo y espacio cultural

- los conceptos normativos que limitan el ámbito de los comportamientos de los símbolos y regulan conductas en la vida social-política-religiosa-cultural-económica entre las diferencias hombre/mujer

- la necesidad de desbaratar la idea de estabilidad, descubrir la naturaleza del debate o de la represión que conduce a la aparición de una permanencia intemporal en la representación binaria del género

- la identidad subjetiva en contextos históricos entre culturas, que permita superar el carácter universalista de la perspectiva lacaniana y examine las formas en que se construyen las identidades de género en las que intervienen las organizaciones sociales, como las representaciones histórico-culturales específicas. (Scott, pp, 66-68)

Estos aspectos llevan a considerar que las situaciones de interculturalidad requieren poner atención a las explicaciones derivadas del análisis de categorías fijadas en causalidades universales o generales, requieren herramientas metodológicas que expresen las singularidades de contextos de diferenciación cultural y de sus cambios. Para la autora, el lugar de las mujeres en la vida humana y social no es directamente el producto de ésta, sino el significado que adquieren sus actividades a través de la interacción social concreta (Scott, p. 65). En el caso de las MCCQ estas interacciones se dan en la lengua, sus costumbres, sus cosmogonías. Corresponden a lo que Scott considera “símbolos que invocan representaciones y lecturas contextualizadas en un tiempo y espacio cultural” (Scott, p.66). Son interacciones históricas, devienen del pasado preconquista, de la conquista y de la historia reciente. La labor de las mujeres se orientó a la organización hacia dentro, para reencontrarse con sus orígenes, con sus memorias ancestrales, este proceso las movilizó a constituirse en MCCQ y autopercibirse como pedagogas idóneas de la cultura y trabajar desde y para la educación bilingüe intercultural. Desde este horizonte de saberes y prácticas las MCCQ intervienen en la vida política y ejercen la ciudadanía, esto supone “conceptos normativos que limitan el ámbito de los comportamientos de los símbolos y regulan conductas en la vida social-política-religiosa-cultural-económica entre las diferencias hombre/mujer” (Scott, p.67). Es interesante considerar, dos aspectos conjuntos del diálogo intercultural atravesado por la perspectiva de género, el primero, la identidad colectiva qom que las MCCQ reconstruyeron como identidad cultural comunitaria desde el trabajo de memoria y el segundo, en este mismo proceso de memoria, autopercibirse desde el discurso de género como mujer-indígena- madre-cuidadora de la cultura qom.

En situaciones de interculturalidad ocurre lo que Segato en sus estudios sobre el cruce entre colonialidad y patriarcado distingue como “sujetos colectivos de esa pluralidad de historias, cuyos orígenes se remontan a sus procesos deliberativos para producir su historia” (2007, p.17). Las MCCQ han trabajado sobre sus memorias orales transmitidas de generación en generación a través de las cuales realizaron la reconstrucción de su historia comunitaria. Estas memorias expresan un tejido social de prácticas y saberes rastreables desde tiempos “anteriores a la conquista, constituyendo un orden comunitario pre-intrusión, como pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, al que reconoce como mundo-aldea” (Segato, .Loc. Cit).

Se trata de realidades que continuaron caminando junto y al lado del mundo intervenido, al ser alcanzadas por el proceso colonizador y luego republicano exacerbaron y tornaron perversas las jerarquías interiores, que son las de casta, estatus y de género, como una variedad del estatus. (Segato, 2007, p. 21).

Para Paloma Bonfil-Sánchez (2012) la perspectiva de género corresponde a una dimensión de derechos, si se considera que la teoría feminista es expresión de la teoría política contemporánea a las realidades y demandas sociohistóricas de las sociedades, “los derechos de la mujer se vinculan necesariamente, al debate sobre derechos humanos, estado de derecho y participación política de los pueblos a los que pertenecen” (2012, p. 142). En este sentido el trabajo de memoria de las MCCQ queda vinculado políticamente a las categorías de ciudadanía y género y por esta condición abren el análisis sobre los derechos de la mujer y el ejercicio de los mismos.

Adentrarse en la memoria dolorosa de la comunidad provocó el debate sobre el pasado indígena, atravesar el trauma, revivirlo y construir resiliencia tuvo el propósito de transformar el presente y mejorar la vida de las familias. (Sandoval, 2018, p. 107). Las MCCQ interpellaron versiones arraigadas en la memoria colectiva, sobre la barbarie, la brutalidad, la suciedad, la lentitud, la promiscuidad, entre otros prejuicios sobre la vida y la cultura indígena. El trabajo de reconstrucción de la historia, enlaza parte del tejido constitutivo del mundo-aldea, de sus mitos fundacionales y relatos ancestrales, que remiten a un pasado original del pueblo qom. Este como tantos miles de prejuicios activaron las memorias, encendieron los cuerpos y avivaron la voz para iniciar un trabajo organizado de movilización de conciencias y de cuerpos, organizó a la comunidad, organizó a las MCCQ. “Lo que vemos cuando los cuerpos se reúnen en la calle, en la plaza o en otros espacios públicos es el ejercicio performativo de su derecho a la aparición, una reivindicación corporizada de una vida más vivible” (Butler, 2017, p.31).

Es importante destacar el efecto performativo de la lengua y en este caso de la qom, en tanto “instante que a uno se lo nombra con éste o aquel género, como a una persona de color, raza o nacionalidad concreta, como discapacitado o como una persona pobre” (Butler, p. 66). Para la autora, el lenguaje ejerce fuerza simbólica y efecto, antes de entrar al lenguaje como hablantes, antes de articular y crear nuestro propio acto de habla, pero también en la dinámica de apropiarse, de quedar sujeto al sentido, de trascenderlo y encontrar nuevos sentidos.

Las MCCQ dan cuenta de la performatividad del lenguaje y del efecto agenciador del verbo, desde dentro de su propia comunidad y en los espacios de interculturalidad con el lenguaje dominante, en un constante ejercicio de la lengua materna y el español. Son en estas circunstancias del lenguaje y de las lenguas en las que se van conformando espacios interculturales a lo largo de la dinámica del tiempo. Espacios concebidos como fronteras que deben ser atravesadas a diario, límites, entre un ir y venir orientado por, anhelos, presagios y profesías: “En tiempos antiguos *-togoshic-*, en medio de las tinieblas una Ancianita comenzó a pisar el mortero, anticipando que la época de las frutas llegaba y dijo: -El mortero me parece liviano. Es como que estoy jugando nomás, mis nietos. Pero llegará el día...” (Juana Silvestre, 2008). Esta cita es parte del relato *-Na' aqtaguec -* (Amancia Silvestre, 2023) que anuncia lo que Mercedes Silva (2005) llamó, Ciclo de Contacto durante el siglo XX. En este ciclo se produjeron importantes cambios que tuvieron efecto en la comunidad indígena y en particular en las MCCQ.

El primer cambio producido en las comunidades indígenas fue la relación con misioneros católicos, anglicanos, reformados y otras confesiones cristianas que difundieron el mensaje del evangelio. Cada comunidad construyó su lugar de oración y celebró su culto.

El segundo cambio se produjo cuando empezó el traslado a las ciudades, buscaban trabajo, mejores condiciones para sus hijos, querían liberarse de poderes espirituales adversos. Formaron barrios o villas, han mantenido relación con los parientes en sus lugares de origen. Las costumbres de la ciudad llegan al campo por la radio, la televisión, las escuelas. Los jóvenes practican deportes, las diversiones, la moda. Se encuentran organizaciones externas aliadas a las comunidades indígenas, estatales o no gubernamentales. En este contexto donde domina otra manera de ser, la cultura aborígen tiende a ocultarse en las intimidades de la familia y de las conciencias (Silva, 2005, p. 147).

En este contexto las MCCQ junto a su comunidad han recuperado y sistematizado su memoria ancestral, siendo conscientes de la importancia que sus memorias tienen en el ejercicio de la ciudadanía y la lucha política. Estas mujeres escribieron y escriben su historia contrastándola con la versión hegemónica sobre el pasado indígena, en el que el orden colonial intervino violentamente su modo de vida en “el agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del orden pre-intrusión” (Segato, 2016,p.21). Los valores morales y la ética religiosa patriarcal europea se impusieron sobre el mundo indígena, el género y los roles que regulaban la vida indígena fueron transformados. Hubo un corrimiento agresivo del poder social de la mujer, el interlocutor con el mundo blanco fue el hombre, las representaciones de fuerza y decisión se encarnaron en el varón. La colonización y la modernidad trajeron la devastación en el equilibrio de los roles de género del mundo indígena, con el tiempo también provocaría el cambio hacia un nuevo orden de derechos humanos. En la historia de este mismo proceso las MCCQ se autopercebieron como mujeres indígenas con derechos políticos y madres cuidadoras de la cultura.

LOS INICIOS: -PALACHIYAXAPI -LAS ARAÑAS-

De las historias de vida nos llegan profundos recuerdos que enhebran el preciado tejido de la historia de las MCCQ. Durante el trabajo de campo Juana Silvestre y Aureliana Gonzáles compartían sus recuerdos de los primeros años:

En el año 1985 empezamos a organizarnos para hacer distintas actividades.

En aquel tiempo un grupo de madres se juntaron por una invitación de las hermanas Angélica, Susana y Mercedes[5] para ver como estábamos las mujeres de Pampa del Indio y qué hacíamos. En aquel tiempo nosotras nos quedábamos haciendo actividades en nuestras casas. A partir de ahí empezamos a organizarnos un grupo de 20 o 22 mujeres más o menos, de aquí de Pampa Grande y pensamos las cosas que queríamos hacer. Les pedimos a las hermanas para que nos ayuden. Nos reuníamos y salían varias opiniones de las mujeres, algunas querían aprender corte y confección, otras el tejido con lana y otras empezar a escribir algunas letras. Recuerdo que tenía 16 años, en ese entonces comenzamos a reunirnos debajo de un naranjo en el terreno de un vecino, allí la hermanita Susana nos enseñaba a tejer en dos agujas y al crochet. También comenzamos costura, nos preparaba moldes de papel, hacíamos pantalones, polleras, camisas, ropitas para nuestros hijos, cocíamos a mano y con la máquina de coser debajo del naranjo. (Juana Silvestre, 2008).

El tema de la cultura fue muy trabajado en los talleres comunitarios, según los testimonios de la Hna. Angélica de los Santos (2011) el objetivo fue enseñar oficios que les permitieran algún tipo de ingreso para la subsistencia. Se enseñaba agricultura familiar, cría de aves de corral, de cabras, ovejas y vacas, instalación de colmenas y cría de abejas. Los encuentros permitieron derrumbar el aislamiento entre las propias comunidades y acercar a las familias a los espacios de reflexión comunitaria (Sandoval: 2018, 122).

Con el tiempo nos llamamos *Palachiyaxapi* -las arañas- porque comenzamos a tejer no sólo con agujas, también tejíamos vínculos de nuestras propias historias. La hermana Mercedes, organizó talleres a los que asistían también los varones, en esos encuentros podíamos hablar y recordar quienes éramos. (Aureliana Gonzáles, 2008)

El trabajo pastoral junto a otras organizaciones creaba un círculo virtuoso que alimentaba el fuego de la memoria cultural y animaba la esperanza. La siguiente tabla presenta preguntas disparadoras utilizadas por Mercedes Silva en un taller de capacitación sobre la Cultura.

Tabla N° 1

¿Quiénes viven conmigo?	Lo familiar
¿Qué otros grupos hay?	Lo político
¿Para qué sirven las cosas?	Lo económico
¿Qué siento adentro?	Lo estético
¿Cómo transmitir lo que sé?	Lo educativo
¿Qué sentido tiene todo esto?	Lo religioso

Cultura: preguntas fundamentales

Sandoval, S. (2018) *Enfoque intercultural de la reconstrucción de la memoria histórica de la comunidad qom de pampa del Indio*. p.122. tesis doctoral en Filosofía. UNNE. Inédita

De este modo, la Hna. Mercedes[6] abría el diálogo en la comunidad desde dentro de las familias. Por ejemplo, la pregunta ¿quiénes viven conmigo? requería trabajar en el reconocimiento de los papeles y jerarquías de la familia extensa indígena, conducía al recuerdo hacia un pasado doloroso, para finalmente recordar los preciados valores del ethos de la cultura. Entre los efectos de esta búsqueda los árboles familiares dan cuenta de una memoria ancestral intacta cuyas raíces se remontaban a cinco o más generaciones. El trabajo de memoria abrió el camino para poner en valor la historia oral y con ello las *Palachiyaxapi* se proyectaron como tejedoras de memorias, adiestrándose en el arte de narrar y transmitir.

El trabajo de recuperación de la memoria familiar descubrió una red de lazos intrafamiliares en parajes distantes y en otras provincias, el encuentro entre distintas líneas familiares y la oportunidad de compartir sus memorias favoreció el sentido grupal y habilitó espacios para debatir los problemas que las distintas comunidades presentaban.

Muchas veces nosotras las mujeres ya veníamos como que teníamos esa necesidad de juntarnos, pero sólo lo hacíamos en el único lugar que teníamos, en la iglesia los días domingos y después de ahí ya no, pero para el rezo nomás. Así como organización no teníamos. En ese momento nos pareció muy bien la idea de juntarnos y hacer cosas para después mejorar la situación en que estábamos viviendo. La palabra que me quedó siempre fue “organización”, eso me quedó siempre. En un principio yo no entendía nada ¿qué es la organización, para qué sirve? Y muchas veces al correr el tiempo es como que uno iba aprendiendo, entendiendo mejor qué quiere decir esa palabra. A partir de ahí como que voy descubriendo la importancia de las cosas que hacen las mujeres. Por ejemplo, mejorar la situación de las familias. Nosotras no podíamos coser, cortar alguna blusa, no sabíamos tejer algunas prendas y eso fue de ayuda porque a partir de ahí, como hacemos esas tareas, es como que una va “despertando” qué otras cosas podemos hacer en el “futuro”. Porque una aprende una cosa y después termina eso y quiere aprender otra. (Juana Silvestre, 2008).

La organización como idea-fuerza entendida como unidad en la acción (CELAM, 2005, p. 36) se dirigió a consolidar la conciencia social de la comunidad y la percepción realista de los problemas que necesitaban solucionar, mediante la pastoral popular se implementaron medidas de acción dirigidas a los núcleos familiares y las familias extensas distribuidas en distintos parajes de Pampa del Indio. Los grupos fueron organizándose durante las décadas de los ochenta y noventa, contaron con el apoyo y logística de distintos movimientos sociales y partidos políticos iniciaron de esta manera la lucha por reivindicaciones de derechos y reparación histórica, igualdad de acceso a la educación, trabajo, cultura y participación política.

La convocatoria de representantes a la convención de la Reforma Constitucional de 1994 fue una oportunidad histórica para reclamar la reparación histórica y la restitución de derechos a las comunidades indígenas del país. La Constitución reformada reconoce en su Art. 75, Inc. 17 la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. Reconoce asimismo a las comunidades el derecho a tener personería jurídica y la posesión y propiedad de las tierras que “tradicionalmente ocupan” (República Argentina, 2016, Art. 75, Inc. 17). La Constitución dispone asimismo la entrega a las comunidades indígenas de tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano que exime de gravámenes, las considera inajenables y prohíbe su transmisión. Sin embargo, el Estado no confirió autonomía a las comunidades en el manejo de los recursos naturales, que son inseparables de la concepción y cosmovisión indígena de “territorio”. De este modo los conceptos de propiedad y de “tradicición” antes enunciados se tornaron ambiguos. Las tensiones y conflictos de intereses con el Estado y con sectores económicos poderosos llevaron a los indígenas a acelerar el registro de su pasado. Si bien la historia oral se mantuvo como memoria familiar y de la comunidad, la escritura de la historia se hizo imperiosa, para poder validar sus derechos territoriales, las obras emblemáticas de Mercedes Silva constituyeron y constituyen referencias importantes para la comunidad qom. En la medida en que la historia oficial construyó el discurso histórico hegemónico de la nación, los pueblos indígenas reclaman que se tengan en cuenta sus propias construcciones de la historia. La recuperación del pasado indígena ha hecho evidente la agresión sufrida por estos pueblos (Sandoval, 2018, pp. 165-170).

El contexto sociopolítico fue propicio para que en el año 2003 las *qom lashepi* tomaran la decisión de perfeccionar el trabajo de memoria y enseñar los valores de la cultura qom organizándose como Madres Cuidadoras de la Cultura Qom. La transmisión de la cultura confiere a las MCCQ en su condición de mujeres indígenas el reconocimiento como pedagogas naturales o idóneas de la cultura (UNESCO, 2006).

1.1. La labor de las MCCQ en perspectiva de género

Como sostiene Segato (2007) sobre el impacto negativo/positivo del orden intrusivo de la modernidad, ¿puede exportarse el efecto benéfico de la modernidad al trabajo realizado por las MCCQ?

La respuesta es positiva si se considera en primer lugar que la interculturalidad garantiza el principio político de igualdad, reconociendo la existencia de la alteridad en todas las expresiones sociopolítico-culturales de la humanidad y con ello los Derechos Humanos. Esta perspectiva permite que la diversidad cultural y en particular los pueblos indígenas sean reconocidos en la categoría política de pueblo. La reconstrucción de la historia de la comunidad qom de Pampa del Indio realizada por las MCCQ son parte del mosaico de historias que acompañan el pasado y el presente del Estado Argentino. Las garantías jurídicas de la Constitución Nacional como de la legislación internacional acompañan la perspectiva de diálogo intercultural.

La clave de una política democrática no reside en la extensión del reconocimiento a cualquier persona en términos igualitarios, sino en la idea de que cambiando la relación entre lo reconocible y lo no reconocible se puede asumir y perseguir la igualdad y convertir el pueblo en un campo abierto a elaboraciones más amplias. (Butler, 2017, p.13)

En segundo lugar, el concepto de igualdad penetró en las conciencias de las mujeres indígenas como lo hizo en las mujeres de la cultura occidental ampliándose la agenda de la lucha política del feminismo con las necesidades de las mujeres de distintas etnias. El caso de las MCCQ da cuenta de una militancia de los derechos de ciudadanía que han sido extendidos al sector de los “irreconocibles”, que están lejos de desaparecer (Butler, p. 14). Por el contrario, la militancia de las comunidades indígenas asume como propios los principios de inclusión y reconocimiento, utilizando para ello los instrumentos de emancipación, de luchas colectivas de los sectores olvidados. Asimismo, la lucha desde la condición indígena requiere en la actualidad estar acompañada de alianzas, con los movimientos de género y de otros sectores que viven la precariedad y salen a las calles “representando una voluntad popular (Butler, p. 161)”, sin que por ello coincidan en los reclamos políticos, pero tienen en común la precariedad de sus vidas.

1.2. El lenguaje performativo utilizado por las MCCQ y el efecto político

Si desde una concepción durkheimiana entendemos el poder coercitivo de subjetivación de las formas de hacer y de ser de los hechos sociales en las estructuras culturales de una sociedad, entonces como sostiene Butler (2017, p. 36) “en el caso del género las normas se nos imponen en términos psicosociales y poco a poco se nos inculcan, pero también nos producen, dando forma a modos de vida corporizados en el tiempo”. Estas formas, hechas cuerpo, pueden en su expresión oponerse a las normas que las generaron, interpelándolas, hasta romper con ellas.

El género es performativo como clase determinada de práctica y su aparición suele interpretarse como su verdad interna o inherente. La reproducción del género conlleva una negociación con el poder, todo género reproduce sus normas y cuando este se pone repetidamente en acto se arriesga a deshacer o modificar las normas en formas no previstas y quedar abierta a nuevas estructuraciones (Butler, 2017, p. 39).

Lo que conduce a considerar que lo performativo se da en las construcciones simbólicas a la vez que materiales. Si la construcción de lo femenino y el discurso de la lucha feminista da cuenta de esta performatividad de género, atravesada a su vez por la condición étnica de las MCCQ, su lucha reviste de condiciones históricas de “precariedad o distribución diferenciada de la precariedad, impuesta políticamente, en la que ciertos grupos de la población sufren la quiebra de las redes sociales, económicas exponiéndose a daños, violencia y muerte.” (Op. Cit. p.p. 40). En la relación entre culturas el indígena está material e intelectualmente subordinado a la jerarquía simbólica-material del blanco. La precariedad maximiza la vulnerabilidad y la exposición de las poblaciones, quedando expuestas a la violencia estatal inducida social y políticamente. Tanto la precariedad como la precaridad están relacionadas con la corporalidad, la dependencia, la apertura, la radical sociabilidad, la interdependencia y la vinculación al otro u otros tipos de violencia no aprobadas por los estados, pero ante las cuales no ofrecen protección o restitución (Butler, 2017, p.40).

El término precariedad refiere a grupos de población que pasan hambre o están en el umbral de la desnutrición, a las personas cuyas viviendas es temporal o que se han visto privadas de ellas, cuando forman parte de una misma población todos están ligados por esa condición precaria, repentina o prolongada, aun cuando se nieguen a reconocer tal vínculo. (Loc. Cit.)

El lenguaje performativo emancipatorio en perspectiva de diálogo intercultural y de género se expresa en las prácticas de maternaje como ida y vuelta entre dos dimensiones de la vida social: durante la crianza inter e intrafamiliar y en las relaciones interinstitucionales e interculturales. Es por ello que las prácticas de maternaje constituyen una matriz práctica y conceptual, en cuanto su poder simbólico performativo en el lenguaje y en la agencia de la identidad comunitaria.

Las prácticas de maternaje corresponden a la madre y deben ser aprehendidas y transmitidas de modo individual y comunitario a las hijas e hijos desde que nacen hasta los 10 años aproximadamente. Expresan las interacciones de todos los integrantes de la comunidad, conformando la trama del tejido social con facultades, limitaciones y obligaciones. La lengua, el tiempo comunitario vivido, el mito, los relatos, los preceptos y las enseñanzas, los tabúes, la familia, el cuidado de los hijos, la alimentación, los juegos, los espacios y los lugares son entre otras, sus expresiones materiales. Los bienes culturales transmitidos a través de las prácticas de maternaje se sostienen en la memoria y el territorio vivido, las prácticas culturales y el entorno natural y los juegos ancestrales. (Sandoval et al., 2013, pp. 50-51)

El trabajo de las MCCQ consiste en la sistematización de los saberes en distintos formatos comunicativos y su puesta en valor como patrimonio de la cultura qom. Relatos, etnojugos, alimentación, cuidado de la mujer y del niño/a, genealogías, relación vital con el entorno e historias de vida constituyeron y constituyen la materia prima que lleva la impronta de la cosmovisión qom que las MCCQ transmiten en las prácticas de maternaje.

Mucho se habla de la educación intercultural bilingüe, de la identidad, del respeto, escucho a los blancos decir eso, también escucho a mis hermanos y hermanas indígenas, pero nosotras las MCCQ con todas las familias de la comunidad en Pampa del Indio criamos a nuestros hijos e hijas en qom, al nacer le hablamos en qom, jugamos con ellos como qom, transmitimos los relatos en qom, enseñamos a mirar en qom, conversamos como qom, nuestra lengua está más viva que nunca. Mucho se habla de eso, es lindo hablar de la educación bilingüe, pero nosotras la vivimos (Aureliana Gonzáles, 2018).

La performatividad que se da en el discurso de las MCCQ tiene a la vez doble efecto político: en primer lugar, esto se constata hacia dentro de la comunidad en el desarrollo de destrezas de organización y de priorización de actividades que les permitieron construir un liderazgo en el ámbito de la EBI[7] no formal con las prácticas de maternaje. En segundo lugar, hacia fuera de la comunidad el trabajo de memoria realizado junto a las familias conocido como *Qaralamaxat Qarma'* las empoderó al punto de confeccionar una cartilla toponímica de impacto educativo-político-cultural utilizada para difundir la localización de un territorio que por derecho reclaman. Se suma a ello, el activismo en defensa de la lengua y la cultura protagonizado en calidad de capacitadoras, docentes idóneas, panelistas, conferencistas entre otras figuras que les permiten en diálogo intercultural concientizar a la sociedad toda que la ciudadanía es un ejercicio permanente, dinámico y transformador[8]. En esta dimensión, desde sus particularidades étnicas, las MCCQ como *-qom lashepi-* reclaman los mismos derechos que las mujeres blancas, posicionándose en la agenda del movimiento feminista.

1.3. Las Prácticas de Maternaje y la función historiadora

Las etnias del Chaco son de tradición oral, por lo que la memoria juega un papel decisivo en la trasmisión del pasado. El trabajo de recuperación de la memoria realizado por las MCCQ se compara con lo que Ricoeur denominó memoria ejercida (2008), en tanto trabajo de reconstrucción de los hechos y acontecimientos significativos de la historia de la comunidad qom de Pampa del Indio. La reconstrucción que realizan las MCCQ constituye un tejido que enlaza las memorias individuales con las memorias familiares dando forma a la memoria comunitaria.

Uno no se acuerda sólo de sí, que ve, que siente, que aprende, sino también de las situaciones mundanas, en la que se vio, se sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo cual algo aconteció. (Ricoeur, p. 96).

En la recuperación de la memoria como en la reconstrucción de la historia, juega un papel importante el arte de narrar el pasado de la comunidad, práctica mantenida por los adultos y los ancianos, mujeres y varones. La tradición oral y la vigencia de la lengua madre han conservado el acervo de la cosmovisión qom, pese a las transformaciones ocurridas en condiciones históricas de contacto. En estas condiciones, el vigor simbólico de la lengua se expresa en la oralidad y por esta característica el testimonio oral adquiere relevancia epistémica como el documento escrito en la tradición historiográfica hegemónica. Para confirmar y rememorar un recuerdo, no hacen falta testigos en el sentido común del término, como individuos presentes en una forma material y sensible. De hecho, no serían suficientes. Para Halbwachs “sucede que una o varias personas, reuniendo sus recuerdos pueden describir con gran exactitud hechos u objetos e incluso reconstruir toda la serie de nuevos actos y palabras pronunciadas en circunstancias definidas, sin que nosotros recordemos nada de todo ello” (2004, p.27). La memoria privada (Rémond, 2007) o memorias individuales y familiares están ligadas al ámbito doméstico e intrafamiliar, destacándose en ellas lo concerniente al proceso de crianza y configurando lo que Ricoeur denominó “hábito- memoria” (2008, p.45), sentido que en traducción intercultural se reconoce como “memoria-territorio vivido” (Sandoval, 2018, p. 142). Estas destrezas de la memoria en relación a la experiencia vital en el territorio, son puestas en valor por las MCCQ a través de las prácticas de maternaje. Las prácticas de maternaje o de crianza dan cuenta de un ámbito social con bordes normativos constituido por una red de vínculos indisociables con otros sistemas normativos en los cuales

la participación de cada integrante de la comunidad está ligada al conjunto de facultades, limitaciones y obligaciones (Sandoval et Al, 2013, p. 85).

Dicho esto, el arte de narrar la historia se inscribe en los atributos de las prácticas de maternaje. De este modo, enmarcada en un entorno simbólico y natural al que adscribe la memoria compartida, los hechos recuperados del pasado serán orientados para crear vínculos en la comunidad de pertenencia. Las prácticas de maternaje de las MCCQ constituyen el tejido de la memoria colectiva “si nuestra impresión puede basarse no sólo en nuestro recuerdo, sino también en los de los demás, nuestra confianza en la exactitud de nuestro recuerdo será mayor, como si reiniciase una misma experiencia no sólo la misma persona sino en varias” (Halbwachs, 2004, p. 26). En este nivel se da la memoria en cuanto reflexividad/mundaneidad (Ricoeur, 2008, p. 57) que en traducción intercultural equivaldría a la “memoria del nosotros” (Sandoval, 2018, p. 144). Estos recuerdos transmitidos y reeditados en la vida cotidiana a través de sus relatos, danzas, música, alimentación, sociabilidad, espiritualidad, juegos, constituyen el acervo de la historia cultural del pueblo qom y en esa jerarquía son enseñados dentro de la comunidad y en las instituciones educativas, resignificándose y reeditándose en el presente.

1.4. *Qaralamaxat Qarma'* en traducción intercultural

Las historias de vida de las MCCQ en su cualidad de memorias individuales, contribuyen a reconstruir la memoria intrafamiliar a la vez que configuran la memoria social de la comunidad. Cada historia individual recreada en un relato conlleva la memoria plural, la memoria de la comunidad (Halbwachs, 2004).

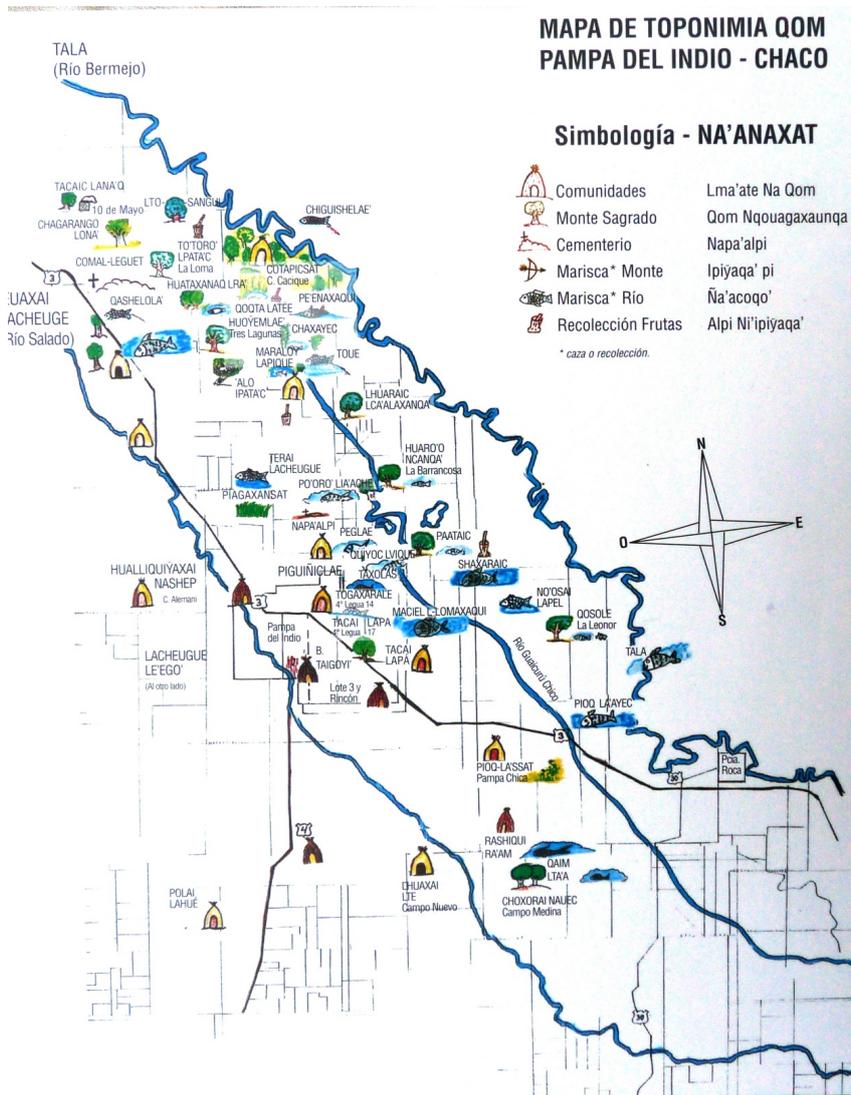
Tratándose de culturas que han testimoniado su pasado en la oralidad, las historias de vida de las MCCQ llegan de una realidad pasada del Gran Chaco y con el plus distintivo de cultura Qom. Esta y otras culturas de pueblos indígenas han sufrido aculturación sistemática y con ello la cancelación violenta de su pasado histórico. Cuando las MCCQ evocan su territorio lo hacen desde la memoria comunitaria, donde el espacio no es enunciado como mera referencia, se lo concibe como *Qaralamaxat Qarma'* (nuestros lugares) un territorio vivido que fue nombrado de generación en generación en la infancia de las narradoras y en tiempos de sus mayores cuando “los ríos eran caminos y se caminaba por las orillas y donde los niños practicaban sus juegos con flechas, redes y trampas a la vez que pescaban diversos peces” (Sandoval et Al., 2013, p. 85). Existen otros relatos que superan el tiempo de los padres, remiten al tiempo mítico de los orígenes, con el consecuente ordenamiento del cosmos de la cultura qom y en el que participan seres superiores, fuerzas de la naturaleza y hazañas de héroes como en *So Mañec Piguem Le'ec* -El Ñandú del Cielo- o *Chi'Ishe* -Lucero de la Mañana-. Todos los relatos que evocan experiencias comunitarias se dieron en el *Qaralamaxat Qarma'*, territorio de vida y memorias. Cada relato es evocado en el contexto del *Qaralamaxat Qarma'*. Estos relatos se hacen transparentes, enseñan un modo de vida, una forma de subsistencia, una relación armónica y abundante con el entorno natural del Río Bermejo -*Tala*-, en un espacio y en un tiempo en los que eran dueños de la tierra.[9]

Las MCCQ enuncian el territorio por pertenencia histórica y cultural de los qom y reafirman su puesta en valor como *Qaralamaxat Qarma'* -Nuestros Lugares-. Las prácticas de maternaje enlazan las historias de vida constituyendo el punto de partida para resignificar los relatos de experiencias históricas compartidas por la comunidad. Si el mítico Árbol Qom sirvió para construir un relato de origen, *Qaralamaxat Qarma'* constituye el eje espacial y temporal que da testimonio del poblamiento qom en el territorio del Gran Chaco:

Qaralamaxat Qarma' (Nuestros Lugares): con él queremos afirmar que ése fue y es nuestro lugar aquí, en el Gran Chaco Argentino. Lo poblaron nuestros antepasados hace más de siete mil años. Ellos provenían de los cuatro puntos cardinales buscando el mejor lugar para desarrollar su propia cultura. Por miles de años recorrieron libremente ese territorio, se apropiaron del espacio en el que habitaban y fueron dando nombre a los accidentes geográficos y a los hechos que allí sucedían. Así, por ejemplo, al río Bermejo ellos lo llamaron Tala, que significa río. Para los Qom era el río por excelencia, simplemente el Río. Los nombres que hemos recogido de boca de nuestros mayores, que viven todavía entre nosotras, son producto del relato vivo de nuestro pueblo y de sus gentes. Cada nombre tiene una razón y un sentido y busca, por medio de la enseñanza,

comprender y relacionarse debidamente con los elementos de la naturaleza, especialmente con el monte y con las aguas de ríos, riachos y llanuras. Este territorio nombrado y significado por nuestros mayores a través de generaciones, antes de la llegada del blanco y del criollo a esta región, habla de una relación muy particular del Pueblo Qom con el espacio físico y sus recursos, de los que ellos disfrutaron en libertad, sin dañarlos y con profundo respeto a la Madre Tierra. Al presentar este Mapa Toponímico, las Madres Cuidadoras deseamos expresar que, aunque se hayan tendido tantos alambrados, nos hayan cercado tantas tranqueras y se hayan ocultado los antiguos nombres: éstos son nuestros lugares, éste es nuestro territorio. (Nate'elpi nsoquiaxanaxapi-Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, 2010, p. 11).

La reconstrucción toponímica constituye un alegato de reparación histórica al reclamo de la propiedad comunitaria de la Reserva Campo Cacique de 1140 hectáreas, sobre las defensas del Río Bermejo, a 37 kilómetros del pueblo de Pampa del Indio. Los saberes generados por estas prácticas constituyen importantes aportes para la formación docente en educación intercultural con pueblos indígenas.



Mapa N° 1
Qaralamaxat Qarma' (Mapa toponímico del Gran Chaco)
Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, (2010), Pampa del Indio, Argentina.

Con la misma intencionalidad de preservar el acervo patrimonial de la cultura las MCCQ reconstruyeron la historia de los qom en su ancestral territorio "Qaralamaxat Qarma'-Nuestros Lugares-. A la necesidad de evocar el pasado puede añadirse el carácter propedéutico que adquiere la historia oral, se trata del valor de enseñanza que se transmite en el registro de toponimias qom o Qaralamaxat Qarma', estos han sido y son

los lugares recorridos y vividos en el territorio. Cada toponimia da cuenta de hechos y circunstancias vividas por los qom:

Tabla N° 2

<p><i>Nogotolec Lche /Na lotaxamaye Tala</i></p> <p><i>Qo'o llaxa so hua'au qarhuo' qaicatac.</i></p> <p><i>Huo'o 'aso 'alo qo'oi ilaque'etaxat l-llatac so ualec. Qaq so nogotolec piyalec so ra'ailo'oc nache so maye inac. Inaigui so lapia' yoaqo'oye aña lapel qailonec ra nogotoloec lche</i></p> <p>Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2010), <i>Qaralamaxat Qarma'</i>.p.24)</p>	<p>Pierna de Niño /A orillas del Río Bermejo</p> <p>En el tiempo en que nuestros ancestros eran perseguidos, una mamá fue a buscar agua con su hijito. El niño pisó un yacaré y este lo mordió en la pierna. Por eso a la laguna se lo conoce como <i>Nogotolec Lche</i>.</p>
--	---

Toponimia del *Qaralamaxat Qarma'*(topónimo antrópico.)
Elaboración propia

En el mapa toponímico las MCCQ historizaron la memoria comunitaria, este trabajo les insumió registros de campo, en el que jugaron un papel primordial las memorias familiares. El trabajo de memoria concientizó a la mujer qom del lugar que adquiría en la práctica política, empoderándolas hacia prácticas de interculturalidad en las instituciones educativas y culturales. La historización del pasado de la comunidad qom de Pampa del Indio –en adelante CQPI-, permitió estos últimos años que la memoria colectiva qom se escriturara en el discurso historiográfico y comenzara un proceso de investigación, debate y revisión de la historia oral desde dentro de la comunidad, lo que hoy es acompañado con acciones curriculares en el Centro de Educación Superior Bilingüe Intercultural de Pampa del Indio[10] en el que algunas MCCQ ejercen la docencia. Este proceso de revisión y reconstrucción se realizó contrastando las fuentes historiográficas de la historia oficial con los testimonios de los qom pi en los que tuvieron un destacado papel los procedentes de la historia oral[11].

Teniendo presente el análisis en perspectiva de traducción intercultural, la clasificación etnohistórica de toponimias del Chaco realizada por Carrió y Serra (1996) aportó elementos teóricos que ampliaron el valor informativo de las toponimias Qom y la relevancia de la historia oral[12], contribuyendo a clarificar algunos significados relevantes esgrimidos en la legitimación de las fuentes testimoniales de la historia de la CQPI puestas en duda por su procedencia oral y su origen ancestral:

Estos nombres de topónimos responden a su vertiente ancestral que forma parte de las propias vivencias y está ligado al bagaje cultural de sus habitantes. Estos nombres persisten y significan, aunque los hechos que le dieran origen hayan desaparecido, o que los habitantes no sepan siquiera del origen. A través de los topónimos es posible reconstruir pasajes o lugares de la vida de los pueblos y sus habitantes y el contexto histórico en el que se desarrollaron. (Carrió y Serra, 1996, p. 66)

Los topónimos dan cuenta de la profunda relación hombre-entorno natural:

Otra vertiente de nombres o topónimos está dada por aquellos cuyo valor reside en traducir la cosmovisión del hombre nativo sobre los ecosistemas, sus elementos y las representaciones que esos hombres se han hecho de la naturaleza, en un momento determinado de la historia (Loc. Cit. p. 66).

Los topónimos también constatan el devenir histórico, expresando los cambios vinculados a la dinámica de las sociedades (Carrió y Serra, Op. Cit). Para ello, establecen un eje cultural, al que confieren la existencia

de atributos como: la lengua o idioma, en la que se expresa de modo oral o escrito el nombre, la cosmovisión del grupo, los acontecimientos significativos, la referencia espacial, las anécdotas, entre otros. Lo temporal se presenta en la dimensión geográfica, un punto de referencia espacial, en el que se inscribe la realidad u objeto nombrado, materializando el plano de los objetos. Si bien las categorías y clasificaciones pueden ser utilizadas para traducir y organizar referencialmente las toponimias de las MCCQ al lenguaje disciplinar, en el uso cotidiano de la transmisión oral la transmisión se realiza desde el relato, abriendo una hermenéutica no menos compleja de traducción intercultural. En el caso de *Qaralamaxat Qarma'* las toponimias trabajadas por las MCCQ evocan experiencias que se originan en el territorio vivido (Sandoval et al., 2013, p. 51). Las referencias van acompañadas de los recuerdos ligados a las historias de vida que constituyen, a su vez, la historia comunitaria. En todos los testimonios de atributos toponímicos la construcción se expresa simbólicamente y por analogías.

Las toponimias no se presentan recortadas de las anécdotas de recuerdos significativos. Lugares y acciones humanas son dispuestas en la narración. Por analogía, las narrativas se ordenan según el tipo de categorías toponímicas que le corresponden.

¿Cómo traducir interculturalmente la expresión *Qaralamaxat Qarma'*? su sentido no consiste para los qom en lo que para la cultura occidental se reduce a la abstracción mapa, cartografía o espacio territorial, adquiere sentido como símbolo en tanto ha sido y es construido a través de las experiencias vitales que vinculan al entorno natural y social. Sin embargo, la equivalencia puede estar contenida en el carácter convencional de esa construcción en el uso que hace cada cultura. Al describir *Qaralamaxat Qarma'* quedan expuestas las huellas de las experiencias significativas en torno al espacio o territorio vivido. Por ello la categoría mnemónica de hábito-memoria trabajada por Ricoeur (2008 a) es equivalente en traducción intercultural a memoria -territorio vivido (Sandoval, 2018), ambas se constituyen a partir de la interacción con el entorno y de la agenciación como sujetos. En este sentido la construcción de la subjetividad está ligada al género y etnia. La performatividad de la lengua en la cultura y la construcción política de las MCCQ en zonas de interculturalidad con la lengua-cultura dominante, constatan los procesos de lucha que se construyen desde las necesidades materiales y simbólicas de una vida precaria.

En la construcción de la historia, jugará un papel insoslayable la capacidad de la mujer indígena -*qom lashepi*- como historiadoras de su pasado comunitario, en un contexto histórico-social que le ha sido adverso y que se presenta desafiante para el activismo político en perspectiva de género. En este sentido la Reforma Constitucional Argentina de 1994 establece que los Pactos y las Declaraciones Internacionales (CIDH, 2009), pueden considerarse como sostiene Segato “la infiltración benéfica de la comunidad en la modernidad” (Op. Cit. p.22). De hecho, desde el 2007 las MCCQ se desempeñan como pedagogas idóneas de su cultura en la carrera del profesorado y licenciatura de Educación Inicial de la Facultad de Humanidades UNNE, en contenidos de la primera infancia en contextos de interculturalidad con pueblos indígenas. Este ámbito las posicionó para continuar enseñando en distintos espacios de educación formal y no formal de la provincia y de la región. Los saberes de las MCCQ han ganado una posición simbólica muy importante en las instituciones educativas de la propia cultura indígena como de la dominante. Posiciona a las mujeres indígenas -MCCQ- dentro y fuera de su comunidad: otorga poder de decisiones en distintos espacios consultivos, intervienen en producciones culturales y establecen criterios de activismo social.

CONCLUSIONES

El trabajo de memoria realizado por las MCCQ fue parte de un proceso histórico de dimensión global en el que las expresiones singulares, como el caso de las MCCQ, sucedieron por el activismo ideológico en los distintos campos de conocimiento. En este sentido, la filosofía latinoamericana o Nuestroamericana, la filosofía intercultural, la filosofía de la liberación como la teología de la liberación, contribuyeron sustancialmente al proceso de búsqueda de las identidades colectivas y en las identidades individuales. Esta

apertura dialoga con las identidades de género y la lucha política. El marco epistémico-ético político de la filosofía intercultural contribuyó a pensar en modos de intervención para la traducción intercultural.

Los aspectos señalados para el análisis de la historia con género, en cuanto su atributo empírico y efecto práctico, permitieron conocer las características de subjetivación histórica construidas por las MCCQ. Asimismo, desde el horizonte filosófico-hermenéutico y fenomenológico las características epistémicas-cognoscitivas de las categorías de memoria permitieron trabajar análogamente con las toponimias del *Qaralamaxat Qarma'* en clave intercultural y de género. La noción de performatividad abreva en las prácticas de maternaje o crianza de las MCCQ, ellas se corporalizan, constituyen modos de agenciarse y de visibilizarse. En zonas de contacto intercultural estas prácticas adquieren efecto político en cada intervención de las MCCQ en el espacio público de ciudadanía.

El trabajo de memoria realizado por las MCCQ constata su preexistencia como pueblo indígena del Chaco, representa el reclamo, la reparación y la restitución de los derechos conculcados sobre el territorio. En este orden, el activismo de la *qom lashepi* -mujer qom- da cuenta del efecto 'beneficioso' de la modernidad en la aparición del colectivo político MCCQ y la visibilización del trabajo en perspectiva de género-etnia.

Reconocer la función historiadora de las MCCQ y el efecto que conlleva la transmisión de la memoria comunitaria es imprescindible en el diálogo intercultural. El análisis destaca el valor epistémico de las producciones de memoria realizadas por las MCCQ en el *Qaralamaxat Qarma'*. En este sentido la puesta en valor de las producciones de memoria constituye un valioso insumo para la educación intercultural iniciando lecturas contrahegemónicas sobre el pasado indígena. Asimismo, cobra importancia situar la labor en perspectiva de género, dado que el trabajo de memoria visibiliza a las MCCQ como colectivo de mujeres -*qom lashepi*-, que utilizando prácticas de maternaje adquirieron un lenguaje performativo con densidad política, cuyo efecto las posicionó como historiadoras y activistas de la educación bilingüe intercultural. Las *qom la shepi*, organizadas como MCCQ han trazado los propósitos y objetivos de una pedagogía intercultural propia que visibiliza y difunde el valor de los conocimientos y saberes del pueblo qom a través de la lengua materna. Las MCCQ han desarrollado una pedagogía que en diálogo intercultural refuerza valores de la comunidad y valida derechos conculcados. Su trabajo las sitúa en una posición estratégica que adquiere efecto político, esto es: reconstruir el relato de origen y delimitar el territorio reclamado. La toponimia *Qaralamaxat Qarma'* da cuenta de la fuerza simbólica y performativa de las representaciones sociales del pasado. La *qom lashepi* -mujer qom- toma posición hacia dentro y hacia fuera de su comunidad para interpelar a través de las prácticas y discursos un orden preintrusivo, a la vez que moderno y descolonial, en perspectiva de Derechos Humanos. En este contexto, las MCCQ se constituyen en historiadoras de su propio pasado comunitario que, junto a otros pueblos indígenas y colectivos sociales, disputan la "escritura" de su memoria colectiva en un estado de derecho que reconoce la pluriculturalidad y la preexistencia de pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bonfil-Sánchez, P. (2012). Mujeres indígenas y derechos en el marco de las sociedades multiétnicas y pluriculturales. De américa latina (pp. 141-167). En: *Ra Ximhai. Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*. Enero - abril, año/Vol. 8, Número 1. Universidad Autónoma Indígena de México Mochicahui, El Fuerte, Sinaloa. ISSN: 1665-0441. Extraído de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/30570/28389>
- Butler, J. (2017). Política de género y el derecho a aparecer. *Cuerpos aliados y lucha política*. (pp. 31-71). CABA. Paidós.
- Carrió, N. M. y Serra, P. (1996). Valor geográfico de los topónimos y una propuesta para su clasificación. *Investigaciones y Ensayos Geográficos*, Año IV, N° IV, 65-75, Formosa, Argentina: EDUNAF.
- Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM). 2005. Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín: Conclusiones. Lima, Perú: Conferencia Episcopal Peruana y Paulinas.

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2009). *Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales: Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. San José, Costa Rica: CIDH. Recuperado de <http://cidh.org/countryrep/TierrasIndigenas2009/Cap.V-VI.htm>
- Fornet Betancourt, R. (2009). *Reflexiones de Raúl Fornet Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. Consorcio Intercultural. México. En: <https://www.redalyc.org>
- Fornet-Betancourt, R., (2007). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen, Alemania: Wissenschaftsverlag Mainz. Versión española de la ponencia introductoria dada en alemán en el marco del XII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur que tuvo lugar en Madras. India, del 28 al 31 de enero. En: https://casadelcorregidor.pe/download/Fornet_Tareas_y_Propuestas_de_la_Filosofia_Intercultural.pdf
- Freire, P. (1970). C. IV. La antidualogicidad y la dialogicidad como matrices de teorías de acción cultural antagónicas. La teoría de la acción dialógica y sus características: la colaboración, la unión, la organización, la síntesis cultural. *Pedagogía del Oprimido*. pp. 56-57 y 155-241. Bs. As. Siglo XXI Editores.
- Halbwachs, M. (2004). Memoria colectiva y memoria individual. Trad. Inés Sancho-Arroyo, (p. 26-38). *La memoria colectiva*. España. Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Kusch, R., (1962), *América Profunda*, Buenos Aires, Argentina: Hachette
- Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, (2010). *Qaralamaxat Qarma'*. Córdoba. (Mapa toponímico del Gran Chaco). Córdoba, Copiar.
- Madres Cuidadoras de la Cultura Qom (2009), *Relatos QOM (Tobas)*, 2ª edición, Córdoba, Argentina: Copiar.
- Rémond, R., (2007). La transmisión de la memoria. La memoria contra el olvido. En Wiesel, É.; Barret-Ducroc, F. (eds.), *¿Por qué recordar?* (pp. 69-73), Buenos Aires: Granica
- Ricoeur, P. (2008). II Historia/Epistemología. Fase documental. III. El testimonio. *La memoria, la historia, el olvido* (pp. 208-215). Trad. Niera Agustín. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2°.
- Roig, A. (1993). Posiciones dentro de un filosofar. Diálogo con Raúl Fornet Bettancourt, Frankfurt, 1991. (pp. 200-219). *Rostró y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC.
- Salas Astrain, R. (2006). El modelo de la traducción. IV Ética Discursiva y Diálogo Intercultural. *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano* (pp 152 – 155). Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Sandoval, S., Madres Cuidadoras de la Cultura Qom, et Al. (2013). *Experiencias en Educación Bilingüe Intercultural con las Madres Cuidadoras de la Cultura Qom*. Resistencia, Argentina: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades y Contexto.
- Sandoval, S. (2018). *Enfoque intercultural de la reconstrucción de la memoria histórica de la comunidad qom de pampa del Indio*. Tesis doctoral en Filosofía. Defendida el 14/11/18. Facultad de Humanidades. UNNE. Resistencia, Chaco, Argentina. Inédita. Extraído de: <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/9041>
- Scannone, J., (2010). *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible, Córdoba, Argentina*. Universidad Católica de Córdoba.
- Scott, J. (2008). II. El género una categoría útil para el análisis histórico. Primera Parte. Hacia una Historia feminista. *Género e historia*. pp. 65-77. Fondo de Cultura Económica. UNAM. México. DF. Extraído de: <https://introhistoria13.files.wordpress.com/2012/10/scott-gc3a9nero-e-historia-parte-i.pdf>
- Segato, R. (2007). Raza es signo. *La nación y sus otros. Raza, etnia y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. (pp. 131-151). Buenos Aires. Prometeo.
- Segato, R. (2016). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial. En: K. Bidaseca y V. Vazquez Laba (Comps.) *Feminismos y poscolonialidad*. (págs. 11-41). Buenos Aires. Gedisa.
- Silva, M. (2005). *Mensajes del Gran Chaco. Literatura oral indígena*. Resistencia. Librería de la Paz.
- UNESCO, (2006). *Directrices de la UNESCO sobre la educación intercultural*. Extraído de: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000147878_spa

NOTAS

*Se vincula con tesis doctoral Sandoval, S. (2018). Enfoque intercultural de la reconstrucción de la memoria histórica de la comunidad qom de pampa del Indio. Tesis doctoral en Filosofía. Defendida el 14/11/18. Facultad de Humanidades. UNNE. Resistencia, Chaco, Argentina. Inédita. En: <http://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/9041> y el PI Las prácticas de maternaje de las MCCQ y su aporte a la formación de grado en contextos sociales con pueblos indígenas. Cuarta etapa. PIH0018 SGCyT. UNNE.

[1]En adelante –MCCQ-.

[2] Localidad de la provincia del Chaco, Argentina, se ubica en el inicio de la ecorregión conocida como Impenetrable.

[3]Las prácticas de maternaje de las MCCQ y su aporte a la formación de grado en contextos sociales con pueblos indígenas. Cuarta etapa. PIH0018 SGCyT. UNNE.

[4]En adelante MCCQ.

[5]Angélica de los Santos, Susana Herrera (-2016) y Mercedes Silva (-2009), fueron tres religiosas de la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América que trabajaron desde la inculturación en la fe durante veinticinco años junto a las MCCQ y la comunidad qom de Pampa del Indio. La profusa obra de Mercedes Silva busca en las raíces de la cosmovisión, de la lengua materna y de la historia de la comunidad.

[6]La Hermana Mercedes Silva, con quien trabajé, fue profesora en Letras, se formó para la vida religiosa en la línea de la Teología de la Liberación de profunda raíz latinoamericana y cercana a la Filosofía de la Liberación.

[7]Educación Bilingüe Intercultural.

[8] Testimonio de la apertura institucional que se inició en la Universidad Nacional del Nordeste es el extracto de la siguiente nota sobre “Promotoras universitarias de ecoturismo de la etnia Qom: Estas actividades conjuntas entre el equipo extensionista de la Facultad de Humanidades de la UNNE y las Madres Qom se enmarcan en la Ley de Educación Nacional N° 26.206 Capítulo XI referida a la “Educación Intercultural Bilingüe”.

Extraído de: http://www.cadenaderadios.com.ar/nuevo/vernota.asp?id_noticia=2019709-05-2011.

[9]Mercedes Silva describe en *Memorias del Gran Chaco* (2005) la vida de los Pueblos Indígenas durante la Conquista y Colonización, en este caso particular, llama a lo que actualmente es la localidad de Pampa del Indio: “corazón indígena” (2005, p. 84), porque allí condensó la resistencia indígena en 1885 enfrentando y huyendo de las tropas del Gral. Benjamín Victorica que respondía a las órdenes del presidente de la República Gral. Julio Argentino Roca de acorralar y exterminar a los bárbaros indígenas en nombre de la civilización.

[10]Centro de Educación Superior Bilingüe Intercultural. Inaugurado en 2011. CESBI L’Qataxac Nam Qom Pi.

[11]En este proceso de trabajo de memoria tuvieron un aporte destacado las obras *Memorias del Gran Chaco* (2007) y *Mensajes del Gran Chaco* (2005) de Mercedes Silva que trabajó junto a miembros de la Junta de Misiones Unidas JUM, entre los que se destaca el matrimonio Buckwalter, A.S. y Buckwalter L.L.de (2001) con el *Vocabulario Toba*.

[12]Existe abundante bibliografía sobre los topónimos en la región del NEA. Entre otros v. De la Cruz (1993); Meichtry, Censabella, Liñán, y Valdata (2004).

Entrevistas Silvestre, Juana, (2008). Realizada por Sandoval S. en Pampa Grande, Pampa del Indio. Chaco
Aureliana, Gonzáles, (2008). Realizada por Sandoval S. en Pampa Grande, Pampa del Indio. Chaco.
Silvestre, Amancia (2023). Realizada por Sandoval S. en Pampa Grande, Pampa del Indio. Chaco.