

NICOLÁS TRIVI

Bajo los adoquines está la Pachamama

Territorialidad andina en el Gran La Plata

SERIE
**FILLO
sürfer**
ENSAYOS Y TESIS


Club Hem
EDITORXS

Trivi, Nicolás

Bajo los adoquines está la Pachamama - 1a ed. - La Plata :
Club Hem Editores, 2013.

138 p. ; 20x14 cm. - (FiloSurfer; 2)

ISBN 978-987-29912-6-5

Fecha de catalogación: 27/11/2013



Este trabajo está registrado bajo la licencia Creative Commons. Por lo tanto, sos libre de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente esta obra; inclusive podés hacer obras derivadas. Es necesario que cuando reproduzcas de manera parcial o total este trabajo, hagas referencia a los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante; sin que esto suponga que contás con su apoyo o que compartimos el uso que hacés de la obra.

El modelo de licencia prohíbe el uso comercial de la obra o sus derivados. A su vez, si modificás o transformás esta obra, sólo podés distribuirla bajo una licencia idéntica a ésta. Construye, comparte y difunde!

Para ver una copia de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>.

Primera edición abril 2014

La Plata - Argentina - Indoamérica

Este es un trabajo impulsado por Club Hem Editorxs

Serie FiloSurfer

Corrección y Edición: Ana Carolina Arias

anacarolinaarias212@gmail.com

Diseño de tapa: Daniela Mainet y Agustina Magallanes

dmainet@gmail.com // agustinamagallanes@gmail.com

Diseño de interior: Club Hem Editorxs por Agustina Magallanes

Coordinación y corrección de serie: Club Hem Editorxs

Club Hem Editorxs

e-mail: clubhem@gmail.com

Facebook Club Hem Editores

Calle 124 n° 602. La Plata, Argentina Tel.: (221) 424-7389

EDITORIAL

Con esta nueva serie de ensayos, Club Hem Editorxs propone un novedoso concepto editorial para los libros de ensayo social y cultural. El proyecto impulsa cambios tanto en el diseño como en los contenidos: la incorporación de ideas y conceptos heterogéneos, sin ceñirse a posturas estrictamente académicas, pero sin descartar las mismas. Este camino permite nuevos diálogos entre sujeto, texto y contexto; en un marco de reinención constante, de diseño original y de calidad en la gestión editorial.

Desde esta mirada, proponemos publicar diversas preguntas y respuestas en relación a las ciencias sociales y sus diversas disciplinas y corpus teóricos, así como nuevos y heterodoxos posicionamientos que surgen a partir del cuestionamiento a determinados conceptos y enfoques hasta ahora acostumbrados; o a partir de la revisión creativa de los mismos.

En continuidad con el concepto que nos guía en nuestras distintas Series de Poesía y Narrativa, la Serie FiloSurfer se interesa en publicaciones que promueven una especial identidad en los formatos editoriales: nuevas propuestas estéticas y conceptuales sobre la obra que –apartándose de ciertos tradicionalismos- disputan espacios de circulación y producción con las grandes marcas editoriales, desde la experiencia independiente y autogestiva.

FiloSurfer es, entonces, la concreción de un espacio editorial cuyo objetivo es materializar y promover, incluso desde su nombre, una nueva manera de ver y encarar –de subirse a la ola de– las Ciencias Sociales y sus cuestionamientos, tomando en cuenta también los medios y mecanismos de difusión de las mismas, así como la trama de relaciones y subjetividades que involucra su producción y editorialización.

Club Hem Editorxs

ACLARACIÓN

La versión original de este texto se presentó en noviembre de 2011 como Tesina final para la obtención del título de Licenciado en Geografía, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, y fue dirigida por el Profesor Héctor A. Dupuy. Se encuentra disponible en el sitio web de la Memoria Académica de la FaHCE-UNLP, en la página:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.469/te.469.pdf>.

INDICE

PRÓLOGO	15
INTRODUCCIÓN	25
Los pueblos aborígenes y el territorio	27
Cómo se realizó esta investigación	34
CAPÍTULO 1	
Una aproximación al concepto de territorialidad	39
CAPÍTULO 2	
El problema de la cultura: la teoría del control cultural y las idas y vueltas del “indio genérico”	47
Una discusión terminológica...y política	53
CAPÍTULO 3	
La identidad como proceso y como práctica	57
Los Hijos del Cóndor y la Academia Mayor de la Lengua Quechua	59
La Comunidad Qolla Gran La Plata	62
La construcción de la identidad	63
CAPÍTULO 4	
Las ceremonias y los espacios de socialización: territorialización y frontera	69
Espacios de socialización domésticos	71
Espacios de socialización extra-domésticos o públicos	78
Situaciones de frontera	82
CAPÍTULO 5	
La cultura como estrategia política y económica	95
UNA REFLEXIÓN FINAL	117
BIBLIOGRAFÍA	123
ANEXO DE IMÁGENES	127

PRÓLOGO

Un libro, una tesis, planteado en torno a temas relacionados con la geografía cultural. Un desafío en el marco de las nuevas tendencias multi y transdisciplinarias. Los estudios culturales, tras sus esfuerzos pioneros de los '60 y '70, se fortalecieron en los '80 e irrumpieron en los estudios geográficos, reencauzando muchas de las tendencias "post", en los '90.

Pero pensar una tesis de análisis cultural en el marco de la geografía implica pensar en toda una trayectoria que abrevia en los orígenes de los debates del positivismo de Ratzel y en las fórmulas humanistas de Vidal de la Blache y la escuela francesa, así como en los planteos paisajísticos de Carl Sauer y en las actuales tendencias planteadas por los post o neo marxistas. Es imaginar a la cultura, como Paul Claval, como una mediación entre la sociedad y la

naturaleza o, en su caso, el medio ya transformado. Y es también pensar en una mirada cultural del espacio. La idea científicista de una realidad dividida en disciplinas y una ciencia dividida en ramas rompe con una evidencia: la imposibilidad de dividir lo indivisible. Y la geografía, en tanto realidad y en cuanto disciplina de análisis, es un todo en sí y con el resto del conocimiento humano. Así, la geografía cultural no es, no puede ser, un fragmento de la ciencia geográfica, sino nada más (y nada menos) que una mirada, un punto de vista, un lugar en que se posiciona el investigador para observar y analizar la realidad espacial y reflexionar en torno a él.

Por aquí marcha el desafío; y ya es toda una proeza el plantearse. Sin embargo, la hazaña no termina aquí. El autor se introduce en los complejos senderos de la búsqueda de abstracciones, inmaterialidades, que le otorgan sentido al espacio que se propone analizar. La geografía cultural ha avanzado con mucho temor por este camino. Se trata de aproximarse a la idea de que ese espacio que todos vemos, el cotidiano, y también el que ha sido diseccionado bajo la mirada de las diversas escuelas geográficas, oculta en su esencia un juego donde se entremezclan sentimientos espirituales que lo explican en su origen y en su valoración ética, mitos que lo alivian de las angustias vivenciales y aportes ideológicos que lo convierten en un ámbito para las construcciones futuras. Con estas premisas, los hombres y mujeres protagonistas de este libro, personas de un espacio del cual se encuentran alejados, geográfica e históricamen-

te, reconstituyen su territorio en el de aquí y ahora con una identidad cultural recuperada y reinventada.

Y esto es resultado de la profunda significación que el espacio tiene para las comunidades. Aún para aquellas desarraigadas de su tierra ancestral. Lo ha sido desde siempre y lo será a pesar de los profundos cambios que los movimientos migratorios y el proceso de urbanización global están imponiendo a los procesos identitarios. El autor se ha detenido convenientemente en esta importancia del territorio, utilizando categorías de sutil y delicado efecto, como los espacios de socialización, el concepto de territorialidad o la influencia que, sobre la geografía humana, tiene el debate acerca del “indio genérico”.

Con estas apreciaciones particulares y la mirada puesta en el juego de un territorio andino, reconstruido en plena llanura pampeana urbanizada, el investigador se asoma a la complejidad de un espacio con una sociedad compleja, fragmentada, en plena ruptura con las configuraciones preestablecidas, y nos permite ir reconociendo nuevas formas en las que las comunidades se posicionan, apropian y relacionan con ese espacio, convirtiéndolo en territorios nuevos y polisémicos. Es por eso que, “bajo los adoquines” del Gran La Plata, estos hombres y mujeres desgarrados, arrancados violentamente de sus territorios, reconocen la vigencia de un absoluto espacio-temporal: allí “está la Pachamama”. Estas apreciaciones acerca del libro de Trivi están realizadas desde una perspectiva que subjetiviza desordenadamente aquello que el investigador ha estructurado de una

manera coherente, armoniosa y lógica. Sin embargo se hace necesario destacar otra faceta de este trabajo de tesis que se relaciona más con lo que podríamos llamar “la cocina” del libro. Allí se esconde un arduo trabajo de elaboración racional, consideración y reflexión académica, de esfuerzo humano y, en particular, de involucramiento y compromiso con el objeto estudiado. Ese trabajo que uno intuye al leer el texto, solamente si es conocedor de las dificultades del trabajo de campo y de la recopilación de información y bibliografía. Algo que uno encuentra entre líneas en lugares tan especiales como los Agradecimientos o el epígrafe de Ítalo Calvino. Se trata de todo aquello que el autor ha debido realizar para alcanzar el objetivo buscado y que luego no aparece en la obra, no se visualiza, parece que se desprecia. Entonces el lector, en especial aquel que intenta develar la letra pequeña, lo que se oculta, lo va descubriendo con dificultad pero con aprecio.

Sin embargo, nuestro autor no ha dejado toda esta elaboración para que la develemos en forma personal y voluntaria. Por el contrario, con gran generosidad nos ha hecho partícipe de uno de sus más grandes dilemas: cómo conjugar su trabajo de sujeto investigador con su inevitable compromiso con el objeto estudiado. El involucramiento resulta de tal magnitud que lo lleva a dedicar parte de su libro a reflexionar sobre su rol de observador participante. Esta actitud, que podrá parecer sumamente riesgosa para cualquier científico, puede serlo más aún para un investigador novel, siempre y cuando no se plantee con la sinceridad,

seriedad y responsabilidad desarrollada en el caso bajo análisis. Y como un “plus” nos deja su interrogante sobre “los límites entre el investigador, el militante y el simple aprendiz de un saber milenario”. ¿Cuántos de nosotros, nos atreveremos a levantar este guante y enfrentarnos al cuestionamiento? Mi única reflexión al respecto es la que surge de una humilde práctica científica vinculada al inevitable afecto y profundo respeto que debe existir entre el investigador, su objeto de estudio y la sociedad hacia la que está destinado el trabajo científico.

Héctor Dupuy

La Plata, octubre de 2013

Quiero agradecer...

A mi familia, que siempre me bancó.

A los abuelos, que aquí hablan.

A Kunthurpa Churinkuna, a Qheswasimi Jamut'ana

Kuraq Suntur Qosqo-Perusuyu, y a la Comunidad Qolla

Gran La Plata, generosos en su sabiduría.

A Héctor, por darme una mano, y por tantas charlas sobre

bueyes perdidos.

A los docentes que me enseñaron cómo pensar y actuar la
geografía, y a los que me mostraron exactamente lo que no

quería hacer con ella.

A mis amigos de siempre, y a los que hice en todos estos

años y lugares, mis únicos héroes en este lío.

A todos mis compañeros de militancia, por compartir tan-
to de lo bueno por construir y de lo malo para combatir.

A quien me defraudó profundamente, por el principio.

A Roy, porque aparece.

Al Sol, porque está.

VALEU!

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e dargli spazio.

Italo Calvino, *Le città invisibili*.

El infierno de los vivos no es algo que será; si hay alguno, es el que ya está aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras para no sufrirlo. El primero resulta fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte hasta el punto de no verlo más. El segundo es riesgoso y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber reconocer quién y qué cosa, en medio del infierno, no es infierno, y darle espacio.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*



Introducción

INTRODUCCIÓN

Los pueblos aborígenes y el territorio

Desde hace aproximadamente veinte años, alrededor de hitos como la firma del “Convenio N° 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes” de la Organización Internacional del Trabajo, y de tristes aniversarios como el quinto centenario del “descubrimiento” de América, en 1992, se está viviendo un resurgimiento del movimiento aborígen a nivel mundial y continental.

Argentina no ha sido la excepción a esta tendencia internacional. De hecho, en los años 2004 y 2005, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) de la República Argentina realizó la “Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas” (EPCI) 2004-2005, complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Utilizando un criterio de autoreconocimiento y ascendencia, obtuvo una cifra de 600.329 personas, agrupadas en más de treinta pueblos distintos. Contando con el antecedente de la reforma constitucional de 1994, que reconocía la “pre-existencia” y los derechos de los “pueblos indígenas”, la encuesta puso de relieve la presencia de los pueblos aborígenes en el territorio argentino, contrariando años de olvido y negación.

Contradiendo las ideas básicas de la ideología de la globalización y su propaganda, se alzan estos pueblos, denunciando el exterminio, el silenciamiento, la depredación, iniciados con la colonización europea y continuada hoy por

las multinacionales y los estados nacionales. Defienden su identidad; su “derecho a la palabra”¹; su cultura, no como curiosidad folklórica en la tienda de *souvenires* global, sino como insumo básico, en constante evolución, de la reproducción del grupo social; y su territorio, en tanto reivindicación histórica, fuente de recursos y fundamento de su identidad y cultura. Se tomará este último elemento como eje del análisis a realizar.

Autores como Carlos Walter Porto Gonçalves ofrecen una visión general de la problemática territorial de la era de la globalización. Este geógrafo afirma que la reestructuración del capitalismo a nivel mundial encierra una crisis de la relación entre la sociedad y la organización territorial dominada por la presencia del Estado-Nación territorial, lo cual conlleva una crisis de los pilares filosóficos y epistemológicos del saber universal(ista) de la Modernidad europea. Se produce entonces el estallido de una multiplicidad de estrategias político-territoriales encarnadas por una infinidad de sujetos diversos (inmigrantes, campesinos, organizaciones feministas, trabajadores desocupados, etcétera), que subvierten, cuestionan, transforman el status quo con su accionar cotidiano.

El territorio juega un papel esencial en estos movimientos, en tanto articula el accionar de estos sujetos al espacio como un proceso y una relación, a través de una concepción en la que la tríada *territorio-territorialidad-territorialización*, niega la dualidad cartesiana entre materia y espíritu, afirmando que toda apropiación material del espacio es a su vez una apropiación simbólica. Desde la antropolo-

1 Dávalos, P. (2005)

gía y la etnografía, autores como Alicia Barabas remiten al territorio como “espacio culturalmente construido por la sociedad”, pero donde lo cultural y lo simbólico tienen un peso determinante². De hecho, esta autora habla de *etno-territorios y etnoterritorialidades*, refiriéndose a la labor de grupos etnolingüísticos determinados sobre sus territorios ancestrales durante siglos.

El énfasis puesto en lo simbólico e inmaterial no ignora cuestiones más concretas, como las disputas en torno a los *derechos territoriales* que los pueblos aborígenes esgrimen sobre sus territorios ancestrales ante grandes emprendimientos económicos u obras de infraestructura que los puedan perjudicar. De hecho, es muy frecuente encontrar en declaraciones y documentos de organizaciones aborígenes reclamos ante las consecuencias de la minería a cielo abierto, el avance del agronegocio y la deforestación, así como desalojos a comunidades en ámbitos rurales. Se nota así que la problemática territorial atraviesa la agenda de los pueblos aborígenes en todo momento.

Quien profundiza el análisis de los derechos territoriales es Víctor Toledo Llancaqueo³, al hablar de un ciclo ascendente de luchas del movimiento aborigen latinoamericano que se inicia poco antes del V Centenario de la Conquista, en 1990, y se cierra en 2003. Según este autor, los desafíos planteados desde ese momento en adelante obligan a precisar los derechos territoriales aborígenes en torno a cinco dimensiones distintas de la noción de *territorio indígena*:

- Territorio como jurisdicción.

2 Barabas, A. (2004)

3 Toledo Llancaqueo, V. (2005)

- Territorio como espacio geográfico de tierras a demarcar, titular y/o restituir.
- Territorio como hábitat, como conjunto de recursos necesarios para la vida social.
- Territorio como biodiversidad y conocimientos indígenas sobre la naturaleza expresados en derechos de propiedad intelectual.
- Territorios simbólicos e históricos, vinculados a la noción de *etnoterritorialidad*.

Del análisis de Toledo Llancaqueo se desprenden dos aspectos básicos de este trabajo. Por un lado, el acento en la dimensión simbólica, a partir de la cual se plantea la preocupación por la recreación de la cultura ancestral en el espacio urbano, de la que se hablará más adelante. Por otro lado, gracias a la noción del mismo autor de *politización de la etnicidad* (es decir, la pertenencia a determinada etnia excluida tomada como una reivindicación política) se abre la posibilidad de integrar y articular las diversas dimensiones del *territorio indígena* para no perder la riqueza y la complejidad que lo caracterizan. La clave pasa por captar el potencial emancipador y crítico de esos territorios simbólicos; su anclaje material, vinculado a problemas socioeconómicos, ambientales y jurídicos concretos; y su proyección política, que se expresa a través de reclamos, movilizaciones, creación de organizaciones, etcétera.

Volviendo a la encuesta del INdEC, se puede ver que la misma cuenta con una segunda parte donde se enumera la “Población urbana por pueblo indígena y región muestral”. Haciendo un promedio para todos los pueblos estudiados, se obtiene que nada menos que el 54% de esas 600 mil per-

sonas que se autoreconocen como miembros de los pueblos aborígenes habitan en zonas urbanas. Tal como afirma Andrea Szulc, “desde una perspectiva esencialista de las pertenencias e identidades, se ha instituido la vida rural como condición necesaria del ‘auténtico’ indígena”⁴. La visión hegemónica que se ha construido sobre los pueblos aborígenes los muestra como grupos congelados en una bucólica vida campestre, ajena a las turbulencias de la vida moderna (y urbana). Pues bien, la encuesta del INDEC muestra que la realidad es bien distinta: como consecuencia de diversos procesos históricos (no exentos de violencia) que comienzan en el siglo XIX y atraviesan todo el siglo XX, una buena parte de los miembros de estos pueblos han migrado hacia las principales ciudades del país.

A partir del desplazamiento, se desencadena una serie de transformaciones que involucran tanto a los migrantes, a las nuevas comunidades urbanas que se forman, como a las comunidades de origen, que permanecen en los territorios ancestrales. De hecho, los migrantes ya no habitan un espacio moldeado durante siglos por un determinado grupo etnolingüístico, y en tal caso, no por aquél al que ellos pertenecen. Ya nada vuelve a ser igual para estos pueblos. Su cultura, su identidad, sus condiciones materiales de reproducción social, su(s) territorio(s), cambian, se reconfiguran. No se trata de un proceso tranquilo, donde las comunidades se adaptan pasivamente a su nueva situación. Por el contrario, se abre un panorama de acción, de lucha, donde se despliega un abanico de estrategias económicas, culturales, territoriales y políticas, estrechamente vincu-

4 Szulc, A. (2004)

ladas entre sí, que dan lugar a la conformación de una determinada territorialidad, acorde a las especificidades del espacio urbano.

Se debe tener en cuenta que la migración, en la medida en que no acaba con las relaciones con el territorio de origen, amplía el espacio de vida de los migrantes. Y, si no se da un proceso de aculturación⁵, puede revitalizar una identificación del territorio desde un punto de vista simbólico, para articular tanto las dimensiones del territorio donde se mueven los migrantes, dentro del espacio urbano, como aquellas relativas a los territorios ancestrales habitados por las comunidades de origen, donde el conjunto de dimensiones enunciadas por Toledo Llancaqueo se presentan con mayor nitidez. Es necesario recordar que la propia noción de *territorialidad* de Porto Gonçalves apunta a una cuestión simbólica, de identificación con el territorio. En este sentido, es necesario tener en cuenta que los migrantes no pierden la relación con su lugar de origen, sino que, por el contrario, mantienen un vínculo que se manifiesta tanto en ocasionales viajes y en la recepción de parientes y/o miembros de las comunidades de origen y/o de otras comunidades, como en la alusión a sus territorios de origen y a otros territorios en sus reclamos y reivindicaciones políticas y sus actividades culturales, entre otras expresiones.

5 La idea de aculturación es un concepto tradicional de la antropología, que supone que un individuo o un grupo en una situación de asimilación a una sociedad mayor (y supuestamente más moderna y superior) tiende a perder conciente o inconcientemente, voluntaria o involuntariamente, sus rasgos culturales originales. El caso típico es el de las familias aborígenes que deciden no enseñar su lengua ancestral a las nuevas generaciones para no exponerlas a situaciones de discriminación. Sin embargo, la aculturación es un concepto que ha sido cuestionado desde diferentes perspectivas. El hecho de que este tipo de procesos no sea tan directo ni unidireccional ha llevado a otros autores a proponer ideas alternativas como el de *transculturación*.

Autores como Fernando Kilaleo⁶ presentan la problemática de la presencia de buena parte de los miembros de los pueblos aborígenes en las ciudades como un desafío al imaginario tradicional sobre los mismos, tanto desde el punto de vista de las políticas públicas y los discursos hegemónicos, como desde el punto de vista de los sectores más conservadores del propio movimiento aborígen latinoamericano. Finalmente, varios autores se pronuncian a favor de las reivindicaciones de las comunidades urbanas, entendiendo que la ciudad es también parte del territorio ancestral de estos pueblos, o bien puede ser un ámbito de lucha por el mismo. Además, la condición urbana no significa la desaparición de su identidad y su cultura, y menos de su carta de ciudadanía, pero sí un ámbito de reconfiguración de algunos elementos. Para otras perspectivas, como la de Emanuele Amodio⁷, la distinción entre comunidades urbanas y rurales se desdibuja al hablar de indios metropolitanos, cuyas estrategias políticas, identitarias y territoriales se inscriben en el panorama de la globalización acudiendo a instancias de legitimación tanto locales como globales. El valor de este punto de vista reside en que permiten entender el abanico de posibilidades que se abre para la proyección de la lucha de los pueblos aborígenes en tiempos de crisis del Estado-Nación territorial, tal como lo anunciaba Porto Gonçalves.

Desde una concepción *materialista* de la cultura, analizamos la recreación de la cultura ancestral en el espacio urbano a través de la teoría del *control cultural* de Gui-

6 Kilaleo, F. (1992)

7 Amodio, E. (1996)

lermo Bonfil Batalla⁸. Según este autor, en un contexto donde el capitalismo busca que las clases subalternas y los pueblos colonizados sean consumidores y no creadores de su cultura, se vuelve fundamental la capacidad social de decisión de un determinado grupo sobre los elementos culturales propios y ajenos, en tanto recursos puestos en juego para un propósito social.

El cruce entre los elementos culturales y la toma de decisiones sobre ellos, en una dinámica de *resistencia/imposición/apropiación/enajenación*, da como resultado una diversidad de situaciones que en general tienen límites difusos; pero que aporta un punto de vista que cuenta con la versatilidad necesaria para desenmascarar discursos que, desde una supuesta autenticidad, esconden la mercantilización o bien el uso maquillado de la cultura de estos pueblos en particular y de la cultura popular en general. Se ampliará este análisis más adelante.

Cómo se realizó esta investigación

Teniendo en cuenta lo arriba expuesto, el *objetivo* de esta investigación fue el de entender cómo las comunidades y organizaciones presentes en el espacio urbano construyen una determinada *territorialidad*, en función de la puesta en juego de ciertos elementos culturales (condicionados por relaciones de producción y de poder), en la disputa de diversos *espacios de socialización* (la escuela, el barrio, el lugar de trabajo, la universidad, plazas y parques, edificios

8 Bonfil Batalla, G. (1991)

públicos), donde también se establecen relaciones materiales y simbólicas con los espacios, comunidades y actores extra-urbanos, en una gama de variantes en la participación en diversos ámbitos políticos donde se llevan a cabo relaciones solidarias y/o contradictorias con otros sectores e instituciones.

Antes de llevar a cabo el trabajo de campo propiamente dicho, se partió de una serie de hipótesis que orientaron la investigación: por un lado, que en el espacio urbano las comunidades aborígenes construyen una territorialidad específica, basada en una recreación de su cultura ancestral, dialécticamente relacionada con su situación socioeconómica y sus estrategias políticas. Tanto la realización de ceremonias religiosas y otras actividades culturales en ámbitos domésticos y en espacios públicos, como el contenido de sus reclamos, movilizaciones y actividades políticas, son muestras de ello. Segundo, que las relaciones materiales y simbólicas que estas comunidades establecen con sus territorios y comunidades de origen, así como con otros territorios y comunidades, juegan un papel decisivo en la construcción de su territorialidad, al resignificar los espacios de socialización como escenarios de una lucha que va más allá de la escala estrictamente local. Finalmente, que para llevar adelante sus reclamos y dar lugar a sus reivindicaciones, las comunidades urbanas requieren de la participación en ámbitos políticos más amplios, donde confluir con otros sectores y así enmarcar sus estrategias políticas en una perspectiva de transformación social más general.

El marco teórico presentado en la sección anterior, en una formulación previa, ya había sido puesto en práctica

en una breve investigación realizada en el 2009 en la *Tekoá Anhetenguá*, la comunidad mbyá-guaraní de Lomba do Pinheiro, ubicada en las afueras de Porto Alegre, Brasil⁹. Si bien en ese momento se trató de una labor exploratoria donde no se pretendió llegar a afirmaciones concluyentes, sí se tuvo ocasión de hacer algunos ajustes al esquema teórico, así como una serie de reflexiones metodológicas que se espera continuar al final de este texto. Se advierte, entonces, que cualquier similitud entre ambos trabajos *no* es pura coincidencia. Las diferencias, tampoco.

En esta ocasión, se analizará lo que ha sido el trabajo de campo realizado junto a las siguientes organizaciones del Gran La Plata: Hijos del Cóndor, la Academia Mayor de la Lengua Quechua de Cusco-Filial Regional Internacional “Berisso” y la Comunidad Qolla Gran La Plata, que se reivindican como parte del universo cultural andino. Se acompañaron las actividades de estos grupos entre el 2008 y el 2011, participando de varias de sus ceremonias y sus manifestaciones públicas. Se empleó el *método etnográfico*; es decir, una aproximación profunda a una realidad única e irrepetible, que busca una inmersión del investigador en su propio objeto de estudio para captar y transmitir el punto de vista de los actores intervinientes.

Desde su origen, la investigación se planteó en una relación estrecha con una práctica política concreta. Esto permitió incorporar elementos empíricos al diseño del campo problemático y del objeto de estudio, así como entrar en

9 Trivi, N. (2010). “Territorialidad mbyá-guaraní en el espacio urbano en la comunidad de Lomba do Pinheiro, Porto Alegre. Una experiencia de investigación en la Tekoá Anhetenguá.”

En: Geograficando, Vol. 6, n° 6. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

contacto con los protagonistas del trabajo, cuyo punto de vista se trató de reflejar de la manera más fiel posible. En este sentido, la técnica de la *observación participante*, fue una realidad y un presupuesto básico de toda la investigación. A través de ella, que implica la participación directa en determinadas realidades para lograr conocerlas (y así romper con la idea de la observación neutra, ajena a todo tipo de involucramiento), se pretendió abordar el conjunto de los elementos del marco teórico en sus múltiples interrelaciones, en la medida en que se manifestaron en situaciones concretas, como pueden ser actos, charlas, ceremonias, movilizaciones, etcétera.

Este aspecto, sin embargo, no agotó el estudio del tema, dado que éste precisaba una profundización reflexiva, que se debía dar en momentos de tranquilidad, propicios para la realización de *entrevistas en profundidad* con las mismas personas, donde volver a poner en juego las mismas cuestiones. Se incorporaron al texto extractos de las entrevistas que se consideraron ilustrativos, buscando la mayor fidelidad posible a las expresiones de los entrevistados, para permitir que el lector encuentre otros elementos de relevancia que hayan escapado a nuestro análisis.

Lo que fríamente caería dentro de la denominación de *trabajo de campo* (para atenerse a la terminología común de la metodología de la investigación social), se trató de un intenso proceso de involucramiento, donde las fronteras entre el interés académico, el político y el personal (los límites entre el investigador, el militante y el simple aprendiz de un saber milenario), son difíciles de encontrar, al menos para quien esto escribe. Con esto no se quiere caer

en el relativismo de que “da todo lo mismo”, de que alcanza con la intensidad de la experiencia para asegurar la solidez del estudio. Por el contrario, se buscó la mayor rigurosidad posible en el armado teórico y en el análisis de las distintas situaciones; pero no se ha renunciado a posicionarse políticamente, tanto en el demostrar un compromiso con ciertas causas como en el dar ciertos debates durante las entrevistas. Finalmente, más allá de que no serán analizados en toda su complejidad, es preciso señalar la riqueza de los conocimientos adquiridos relativos a la cultura andina, por los cuales estamos profundamente agradecidos.



Capítulo 1

Una aproximación
al concepto de territorialidad

Una aproximación al concepto de territorialidad

Resulta de una gran importancia profundizar y aclarar de qué se habla con el concepto de *territorialidad*, no sólo porque se trata del concepto principal de este trabajo, sino porque existen diferentes perspectivas y concepciones sobre su significado. El ejercicio de precisar una definición y enumerar sus elementos principales permite además ubicarse dentro de una determinada genealogía de conceptos. Se alude a los debates teóricos que parten de enfocar las múltiples relaciones existentes entre el poder y el *territorio*, cuyo origen podría encontrarse en la idea de Friedrich Ratzel del territorio como fundamento del poder del estado, pero cuyos antecedentes más próximos deben buscarse en trabajos como el de Robert Sack o Claude Raffestin, que trabajaron en el marco de discusión establecido por Michel Foucault o Henri Lefebvre.

De esta manera se pueden incorporar diversas herramientas de análisis necesarias para entender el *poder* como un fenómeno mucho más complejo y diverso que el del monopolio estatal de la violencia, y al *territorio* como una realidad múltiple, compuesta por distintas dimensiones materiales e inmateriales, y objeto de permanentes disputas, superposiciones y reconfiguraciones. Por otro lado, tomando este punto de partida se puede trabajar también con cuestiones de índole cultural desde una óptica eminentemente política y materialista.

En su momento, Robert Sack definió a la territorialidad como “*el intento por parte de un individuo o grupo de afec-*

tar, influenciar, o controlar personas, fenómenos y relaciones, a través de la delimitación y el establecimiento de un control sobre un área geográfica. Esta área será llamada territorio.”¹⁰. Se trata de una definición que remite a la idea de Raffestin¹¹, para quien el *territorio* es el resultado de una acción (realizada por un actor con un programa o intención) de apropiación del espacio, siendo este último una realidad previa y una condición de posibilidad imprescindible. Es en esta línea que se trae a colación la definición de Carlos Walter Porto Gonçalves sobre el territorio, sus cualidades ontológicas y sus elementos: “O território é uma categoria *espessa* que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e esse processo de apropriação –territorialização– enseja identidades –territorialidades– que estão inscritas em processos sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada configuração territorial, uma topología social”¹². Se trata de una perspectiva que capta el carácter procesual y relacional del territorio, articulando distintos planos de análisis e incorporando una visión decididamente política, de disputa, del problema.

Al enfocarnos en el concepto que nos preocupa, la *territorialidad*, se encuentran dos cuestiones para señalar con respecto a esta definición. La primera es que al homologar

10 [Las cursivas son del autor] Sack, R.D. (1986)

11 Raffestin, C. (2009)

12 [Las cursivas son del original] “El territorio es una categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y ese proceso de apropiación -territorialización- engendra identidades -territorialidades- que están inscriptas en procesos siendo, por tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social”. Porto Gonçalves, C. W. (2003)

la *territorialidad* con la *identidad*, Porto Gonçalves ubica al primer término en el plano de lo simbólico. Sin embargo, se debe tener en cuenta que, tal como señala Rogério Haesbaert, “(...) o território, enquanto relação de dominação e apropriação sociedade-espaco, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural-simbólica’.”¹³ Por lo tanto, no se puede limitar a la territorialidad a una dimensión estrictamente inmaterial, porque de esa manera se convertiría en un mero ejercicio discursivo, un artificio retórico. No se infiere que Porto Gonçalves caiga en este error, pero sí se debe recalcar la necesidad de tener en cuenta la cuota de materialidad inherente a todo símbolo, y viceversa, la cuota simbólica de todo hecho material.

La segunda cuestión se refiere al término *identidad*, sobre el que se han escrito ríos de tinta. Sería imposible reproducir aquí todos los debates teóricos y las múltiples definiciones que sobre él existen. Simplemente se mencionará qué definiciones resultan adecuadas para el objeto de estudio en cuestión y las posiciones políticas adoptadas en función del mismo. Resulta atractivo el planteo de François Dubet¹⁴, para quien la identidad es el resultado del trabajo de un actor (entendido en términos individuales y/o colectivos, se puede agregar) que administra y organiza las

13 [Las cursivas son del original] “(...) el territorio, en relación de dominación y apropiación sociedad-espacio, se desdobra a lo largo de un continuum que va desde la dominación político-económica más ‘concreta’ y ‘funcional’ hasta la apropiación más subjetiva y/o ‘cultural-simbólica’.” Haesbaert, R. (2004)

14 Dubet, F. (1989)

dimensiones de la experiencia social y sus identificaciones. La identidad se construye como una capacidad estratégica de lograr fines, un recurso para la acción que se conforma en función de los recursos, los intereses (culturalmente determinados), los compromisos y pertenencias del actor; y se convierte en *etnicidad* cuando es recurso y referencia simbólica para la denuncia de formas de dominación social.

Se puede complementar el sesgo político, estratégico y no esencialista de la visión de Dubet con la definición que hace Gerardo Aboy Carlés de *identidad* política como un “conjunto de prácticas sedimentadas, configuradoras de sentido, que establecen a través de un mismo proceso diferenciación externa y homogeneización interna, solidaridades estables, capaces de definir, a través de unidades de nominación, orientaciones gregarias de la acción en relación a la definición de asuntos públicos.”¹⁵ Finalmente, ligar a la identidad con su dimensión espacial gracias a la perspectiva de Gilberto Giménez, que afirma que la identidad es una “socialización primaria [y secundaria, se puede agregar] en el ámbito de múltiples colectividades de pertenencia territorialmente caracterizadas”¹⁶.

De esta manera, la identidad es entendida como un fenómeno estrechamente ligado a la capacidad de agencia de un actor (más allá de las determinaciones estructurales de las que es objeto), con una dimensión política en lo que hace a la intervención en cuestiones de índole pública; y con una arista espacial dada por la adscripción a un determinado recorte territorial, necesaria para la constitución

15 Aboy Carles, G. (2005)

16 Giménez, G. (2000)

como tal en tanto condición de posibilidad para la socialización que le es inherente. Es en estos términos que se entiende la identidad como el principal (pero no el único) elemento simbólico de la territorialidad. Se afirma que no es el único, porque se notan en la territorialidad otros componentes simbólicos, de carácter estratégico o bien con una motivación económica y/o política, que escapan a una caracterización de índole estrictamente identitaria, cultural o histórica.

Volviendo a las relaciones entre *territorialidad*, *territorio* y *territorialización*, se caracteriza al *territorio* como el objeto, a la *territorialización* como el proceso de apropiación de ese objeto, y a la *territorialidad* como el resultado de ese proceso, pero también como su motivación. La territorialidad, de hecho, es anterior, contemporánea y posterior a la apropiación del territorio, a la territorialización. Es intencionalidad, guía y producto de la apropiación material y simbólica del espacio. En ella se combinan los elementos identitarios y culturales, así como la influencia de las relaciones de poder y de producción en la que los sujetos están inmersos. La territorialidad se constituye en la socialización propia de la disputa de espacios que serán convertidos en territorio; o mejor dicho, de territorios previos que oficiarán de espacio para la conformación de nuevos territorios, a partir de nuevos procesos de territorialización.

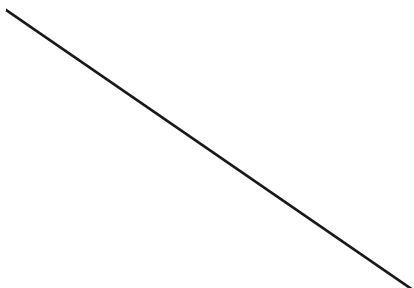
Más adelante se hará énfasis en los componentes identitarios y culturales de la territorialidad de los grupos protagonistas, procurando entender cuándo y cómo se solapan cuestiones económicas y políticas, y contextualizándolas en situaciones y espacios concretos, atendiendo a las mo-

dalidades de disputa y construcción del territorio. De esta manera, se entiende a la *territorialidad* como el motivo y el resultado de una apropiación material y simbólica del espacio, mediada por la puesta en juego de determinados elementos culturales y una identidad política acorde, y por la conformación del territorio a partir de ciertos espacios de socialización de carácter principalmente urbano (para el caso en cuestión), a los cuales se agrega la influencia de otros espacios exteriores de escala nacional e internacional con los que se establecen relaciones materiales y simbólicas. Desde el momento en que los propios sujetos en cuestión se sienten parte del territorio, *territorio* y *territorialidad* se funden sintéticamente en un movimiento de re-apropiación constante del espacio.



Capítulo 2

El problema de la cultura:
la teoría del control cultural
y las idas y vueltas del "indio genérico"



El problema de la cultura: la teoría del *control cultural* y las idas y vueltas del “indio genérico”

Para abordar una temática como esta, en la que las cuestiones culturales tienen un rol preponderante, es indispensable sentar posición sobre qué se entiende por *cultura*, cómo se la piensa en función de los otros conceptos principales del trabajo y qué posicionamiento político se toma ante ciertas disyuntivas que se plantean. El hecho de trabajar con un área tan compleja y polémica como la cuestión aborigen, no hace más que reforzar esta necesidad. Ahora más que nunca, cada elección teórica es política. Separar al investigador del sujeto político es lo último que se puede hacer.

En consonancia con la perspectiva elegida para entender el territorio y la territorialidad (que niega la división entre apropiación material y apropiación simbólica del espacio), se parte desde una concepción *materialista* de la cultura, entendida como un fenómeno social, necesariamente colectivo; un producto y un agente de determinadas condiciones histórico-geográficas; atravesado por relaciones de producción y de poder; con jerarquías internas dadas por un acceso diferencial a sus elementos en función de factores políticos, económicos y sociales; y bajo la influencia de relaciones asimétricas de dominación-subordinación entre diferentes grupos sociales y étnicos.

Siguiendo a Néstor García Canclini, consideramos que la cultura consiste en “la producción de fenómenos que contribuyen mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a reproducir o

transformar el sistema social”¹⁷. Resulta necesario tami-
zar esta amplia definición con un enfoque que capte las
contradicciones que atraviesan a los sujetos, grupos y cla-
ses que integran la sociedad (producto de desigualdades,
diferencias y especificidades de todo tipo) en el momento de
producir, reproducir y consumir elementos culturales. En
este sentido, como señala Silvia Delfino, se debe “concebir
a la cultura como espacio material donde se articulan en
tanto instancias diferenciadas y conflictivas las relaciones
de los sujetos con sus condiciones de existencia en tanto a)
percepción de esas condiciones, b) formulación de un modo
específico de relación y c) su capacidad de acción histórica
con respecto a una posible transformación social”¹⁸.

Claro está que manejando este tipo de perspectivas el
punto de vista se aleja de visiones esencialistas de la cul-
tura, para enfocarla como un proceso sujeto a una constan-
te evolución, de vital importancia para la constitución de
grupos de diversa índole. Tal como plantea Arjun Appa-
durai, se puede entender a la cultura como “el proceso de
naturalizar un subconjunto de diferencias movilizadas a
fin de articular una identidad de grupo.”¹⁹ De esta forma,
se capta cómo la cultura puede ser instrumento de estrate-
gias políticas que van más allá de caracterizaciones étnicas
rígidas y se manejan con cierto margen de flexibilidad para
sintetizar intereses diversos.

Haciendo énfasis en la importancia de encarar la pro-
blemática cultural como un asunto político (atravesado por

17 García Canclini, N. (1984)

18 Delfino, S. (1999)

19 Appadurai, A. (2001)

relaciones de poder, estrategias, en constante evolución y lejano de todo tipo de esencia inmutable), se retoma el análisis de la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla. El control cultural es definido por su autor como “la capacidad de decisión sobre los elementos culturales. Como la cultura es un fenómeno social, la capacidad de decisión que define al control cultural es también una capacidad social, lo que implica que, aunque las decisiones las tomen los individuos, el conjunto social dispone, a su vez, de formas de control sobre ellas.”²⁰ Al aplicar el concepto a contextos de relaciones asimétricas entre grupos culturales diferentes, el cruce de elementos culturales y la toma de decisiones (que es una relación de poder, no hay que olvidar), nos da como resultado el siguiente cuadro:

Los ámbitos de la cultura en función del control cultural

ELEMENTOS CULTURALES	DECISIONES	
	PROPIAS	AJENAS
PROPIAS	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
AJENAS	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

²⁰ Bonfil Batalla, G. (1983)

Sería un gran error pensar estos cuatro ámbitos como compartimentos estancos, herméticamente separados entre sí, pues se caería en un esencialismo peligroso en términos políticos, y estéril en términos científicos. Por el contrario, se debe tomarlos como partes de un espectro, de límites difusos, aplicables a situaciones concretas en el tiempo y en el espacio, y no a caracterizaciones perennes sobre tal o cual actor, ajenas a su evolución.

En un escenario urbano como el de la ciudad de La Plata, dotado de una gran complejidad y una gran diversidad cultural, es necesario afinar estas herramientas conceptuales para aprehender la sutileza de situaciones donde esas relaciones asimétricas en la toma de decisiones están mediadas y enmascaradas por discursos y prácticas de todo tipo. Son más difíciles de percibir a simple vista que el caso típico, que ya nada tiene de sorprendente (si es que alguna vez lo tuvo), de un miembro de alguna comunidad u organización aborigen manejando fluidamente las últimas tecnologías en comunicación.

Tomemos un ejemplo para ilustrar lo que queremos decir: ¿cómo se debe entender la difusión del uso de la Wiphala en las manifestaciones y movilizaciones de diferentes organizaciones del campo popular? ¿Y su multiplicación como ornamento estético entre ciertos sectores de la clase media progresista? Sin exigir un conocimiento acabado sobre un emblema complejo y antiquísimo (alrededor del cual se han escrito decenas de estudios), de todos modos cabe preguntar si hay algo más allá de una difusa reivindicación de la causa de los pueblos andinos, combinada con la estetización de un símbolo, no exenta de una cierta liviandad.

¿Se tratará de la tan ansiada integración de la causa aborigen con las causas más generales del conjunto del pueblo argentino y latinoamericano? O, por el contrario, ¿no estará la Wiphala corriendo una suerte parecida a la del rostro de Ernesto “Che” Guevara, objeto de una reproducción ma-

siva tan ambigua que va desde la reivindicación consciente de su legado político hasta su uso como ícono del marketing de la rebeldía? La respuesta a estos interrogantes estará en el análisis de cada situación particular, y no en dejarse llevar por primeras impresiones para poner etiquetas al comportamiento de tal o cual sujeto o colectivo.

Dicho esto, se vuelve ineludible una breve reflexión sobre las categorías de *indio*, *aborigen*, *indígena* y *pueblos originarios*.

Una discusión terminológica... y política

En una de las primeras entrevistas que fueron parte de la investigación, en la que se explicaba el carácter y las intenciones del trabajo, surgió una discusión sobre la pertinencia del término *pueblos originarios* (con el que se estaba trabajando desde el principio de la pesquisa), partiendo del hecho de que el entrevistado era un migrante; por lo tanto, al no ser *originario* de La Plata, defendía el término *aborigen*.

Un argumento a favor de la denominación de *pueblos originarios* era su mayor uso en la actualidad con respecto a términos como *indígena*, ya descartando de plano el uso de *indio* por su carga de desprecio. Otro era su difusión entre las ciencias sociales y entre las propias organizaciones... ¿*originarias*? ¿*aborígenes*? Un argumento a favor del concepto de *aborigen* provenía del hecho de que el prefijo *ab*, según el entrevistado, quiere decir “desde”, por lo que, mientras que *originario* se refiere a todo aquello que tiene origen en un lugar en cuestión, *aborigen* se refiere a todo aquello que está en un determinado lugar desde el origen

del mismo, desde su constitución como espacio geográfico. Al aceptar dicho argumento, como de hecho se hizo, no se eludió sin embargo el problema de por qué alguien que en definitiva es un migrante se ubica política y simbólicamente en el origen del lugar que habita, ampliando el recorte espacial a una escala mayor, continental.

¿Cómo resolver esta disyuntiva? Es cierto que no es una buena idea poner a todas las culturas y pueblos americanos “en una misma bolsa”, ignorando la riqueza de sus particularidades y su historia (donde también se hallan profundas rivalidades) para dotarlos de características ahistóricas, tautológicas. Pero peor aún sería ignorar que la propia historia de estos últimos cinco siglos les ha dado penurias y objetivos comunes. A pesar del riesgo que toda generalización implica, resulta innegable la necesidad de delimitar esa(s) “otredad(es)”, excéntrica(s) de nuestra sociedad eurocentrada. Y lo importante es que esa necesidad no parte de disquisiciones etimológicas o rebusques teóricos, sino de escenarios tangibles de marginación social y de las estrategias políticas que se han generado para combatirlos. De ahí la utilidad política, más allá de su imprecisión, de un término como *aborígenes* o ahora *pueblos originarios*, de un recorte de la sociedad latinoamericana que dé cuenta de que el clivaje étnico es una de las claves de su conflictividad social.

Esa generalización, basada en la ignorancia y en la voluntad de dominio de la época colonial, y que Luiz Gustavo Souza Pradella denominó el “indio genérico”²¹, es hoy, entre otras cosas, objeto de una resignificación y de una utilización política y discursiva antagónica capaz de arti-

21 Souza Pradella, L.G. (2008)

cular demandas y denuncias de amplios sectores de nuestra sociedad. Es necesario prestar atención a los múltiples significados que cargan una determinada palabra, y qué identidades políticas los sostienen. Por ejemplo, otra de las entrevistadas en este trabajo hablaba de “originario *milenario*” y “originario *contemporáneo*”, para incluir a sectores que acompañan la lucha de las distintas comunidades del país (o bien apoyan el proceso de cambio en Bolivia), más allá de su pertenencia étnica. ¿Qué carga política tiene originario en este caso? ¿La suficiente como para compensar su imprecisión teórica?

Si bien a lo largo del trabajo se adoptó el término *aborigen*, por sugerencia expresa del profesor Mario Auca Rayme, y se ha respetado el uso de *indígena*, se ha reservado para el título la idea de *territorialidad andina*. El primer motivo es el hecho de que los dos grupos con los que se trabajó se reconocen como parte de ese mismo universo cultural, lo cual limita las posibilidades de elaborar conclusiones más generales a partir de comparaciones entre distintos pueblos. Y la segunda razón es la voluntad de señalar la necesidad de no adoptar acríticamente ciertos conceptos que no dejan de tener limitaciones. Con esto se apunta a relativizar el peso de los debates terminológicos que pierden de vista la materialidad, muchas veces dramática, de las realidades que pretenden denominar.



Capítulo 3

La identidad como proceso y como práctica

La identidad como proceso y como práctica

La investigación contenida en este trabajo fue realizada con la Organización Quechua-Aymara Hijos del Cóndor (Kunthurpa Churinkuna) en conjunto con la Academia Mayor de la Lengua Quechua de Cusco-Filial Regional Internacional “Berisso” (Qheswasimi Jamut’ana Kuraq Suntur Qosqo-Perusuyu), y con la Comunidad Qolla Gran La Plata (compuesta por el Ayllu Rincón Andino de Villa Elisa, por el Ayllu Sumaj Kawsay de Altos de San Lorenzo, y por el Movimiento de Mujeres Bartolina Sisa). El trabajo de campo propiamente dicho consistió en una serie de entrevistas a algunos miembros de Hijos del Cóndor, de la Academia, de Rincón Andino y Sumaj Kawsay. También consistió en la observación y participación en distintas ceremonias y actividades públicas de Hijos del Cóndor y la Academia, y de Rincón Andino; el Movimiento de Mujeres no fue incluido en la investigación.

Hijos del Cóndor y la Academia Mayor de la Lengua Quechua

Hijos del Cóndor es una organización conformada a principios de la década pasada, agrupando a personas que ya venían de otras experiencias organizativas alrededor de la figura de un referente de la cultura andina en la ciudad como el profesor Mario Aucca Rayme, quien además es la cabeza de la Filial Regional Internacional “Berisso” de la

Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cusco, Perú (*Qheswasimi Jamut'ana Kuraq Suntur Qosqo-Perusuyu*).

El objetivo principal de la organización es el de difundir y reflejar, de la forma más fiel posible, todo lo relacionado a la cultura andina. Para ello, se busca respetar el calendario ritual andino a través de ceremonias realizadas tanto en lugares públicos como plazas y parques, así como en ámbitos domésticos tales como el terreno donde se está construyendo la sede de la filial berissense de la Academia Mayor de la Lengua Quechua. Por otro lado, ha desarrollado un taller sobre las costumbres y valores andinos, denominado “Pueblos de Cultura Viva”, que incorpora música y plástica, para llevar adelante en escuelas primarias de la ciudad. A esta labor educativa se le suma la enseñanza del idioma de los Inkas (Quechua o Runaq-simi) en diferentes facultades de la Universidad Nacional de La Plata y la Universidad Nacional de Quilmes.

Según un material de difusión elaborado por la propia organización²², Hijos del Cóndor se considera un *ayllu*, una comunidad que oficia como institución clave de la organización social en la tradición del Tawantinsuyu. Dicha autodenominación no es fortuita, obviamente, y tampoco ha sido repentina o inmediatamente posterior a la conformación de la organización. Por el contrario, según se pudo saber a través de conversaciones informales con sus miembros, la misma pasó por un proceso de profundización del ejercicio de los valores e instituciones andinos que la llevó de considerarse un mero “círculo” de cultores de la cosmovisión Quechua-Aymara, a tomar para sí esa denominación, que

22 Hijos del Cóndor. (2010)

implica una gran responsabilidad y solidez en los fundamentos de su propia práctica.

Este pasaje de considerarse un círculo de interesados por una cultura a un ayllu se trata de un mecanismo de identificación, de construcción de una identidad (en este caso colectiva), referida a una determinada forma de organización social y espacial, que conlleva por un lado una ligazón simbólica con un recorte territorial que es referencia constante; y por el otro, la voluntad explícita de llevar adelante una práctica específica en el espacio cotidiano. Sin embargo, esta voluntad no está exenta de una necesaria adaptación a la realidad cotidiana de un lugar ajeno a ese espacio de referencia, como lo es la ciudad de La Plata:

*-Esto es un ayllu. No como los que existen en la Puna, porque no habitamos un territorio en común. Pero sí porque compartimos el espacio de la ciudad.*²³

En este testimonio, que no por su brevedad deja de tener un gran contenido, se refleja lo que significa recrear instituciones de una cultura ancestral en un contexto diferente, lo cual obliga a los sujetos a sopesar y evaluar los distintos elementos en cuestión para medir los alcances de la propia práctica y el propio discurso. La conciencia de no contar con un control del espacio urbano para convertirlo en un territorio propio de manera unívoca, como lo marca la tradición que se busca seguir, no anula la necesidad de ocupar, mar-

23 L. de Hijos del Cóndor, durante la conmemoración del Día del Aborigen Americano en el monumento de parque Saavedra, 19/4/2011

car, controlar, apropiarse, de puntos y áreas del espacio de la ciudad; es decir, la necesidad de territorializarse, de conformar territorios en un principio efímeros, pero apuntando a que progresivamente sean más duraderos.

La Comunidad Qolla Gran La Plata

En el caso del Rincón Andino, la búsqueda de difundir y preservar la cultura andina también pasa por un rol docente, a través de la elaboración de proyectos de educación alternativos para escuelas primarias y secundarias, siguiendo la perspectiva de la Educación Intercultural Bilingüe. También aquí se busca seguir el calendario ritual andino, sólo que en este caso el ámbito doméstico, de la vivienda familiar, es puesto en el centro de la escena como lugar público, de encuentro. Cuando se realizan actividades tales como ceremonias públicas, festivales musicales y muestras de gastronomía, se crea una sinergia con el entorno barrial, que se relaciona con los valores de la cultura andina desde la práctica, y con la necesidad de contribuir a los ingresos del núcleo familiar.

Sumaj Kawsay lleva adelante una labor fuertemente asociada a un trabajo de índole barrial, incluyendo las casas de los niños o bien lugares abiertos del barrio de Altos de San Lorenzo para llevar adelante los denominados talleres de “Recreación Cultural”.

La construcción de la identidad

Lo que sostiene este conjunto de prácticas y discursos es un proceso de autoreconocimiento y/o identificación, y apropiación y recreación de un conjunto de valores (*elementos culturales*, en la tipología de Bonfil Batalla) que se asocian a la cosmovisión de los pueblos andinos. Los matices en los procesos propios de cada uno de los sujetos que forman parte de las organizaciones dependen del punto de vista y la situación personal de cada uno, fortalecidos oportunamente por el entorno comunitario, teniendo en cuenta que en ninguno de los grupos se manejan criterios estrictos de pertenencia o “pureza” étnica; por el contrario, el factor determinante es la intención de llevar adelante valores y prácticas asociados a la cultura de un determinado pueblo o nación, pero que cuentan con cierto grado de generalidad y/o universalidad.

En algunos casos, se halla un recorrido de búsqueda de una raíz ancestral andina entre los antepasados directos, frecuentemente en contra de tendencias a la negación de esa raíz en el entorno familiar. Es el caso de este testimonio:

-En mi caso personal... esta es una de las primeras veces que voy a contar esto (no me gusta mucho porque pareciera que uno quiere hacerse el famoso)... Yo, esta necesidad genética de encontrarme con lo mío, la comencé a sentir a los catorce años aproximadamente. Y te diría desde antes, en la escuela primaria, cuando por tener un colorcito de piel un poco subido de tono, sin darme cuenta de lo que era la

xenofobia, también la padecí. Claro que hace sesenta años no se hablaba tanto del tema, simplemente se padecía... Ése es todo un tema para hablar, el de la deserción escolar, más adelante... Yo veía en mi familia, por ejemplo los tíos míos que eran bastante subidos de tono, bastante más morochones que yo... veía a mi abuelo, que parecía un aymara pero con saco y corbata, y ya viejito (setenta y pico de años, ochenta), que era el que se arrimaba a la nohecita cuando... por aquella época estaban muy de moda los Chalchaleros... él era salteño, entonces me sentaba a su lado y me decía “venga m’hijito a escuchar esta musiquita, escuche...” Y a mí me encantaba escuchar a los Chalchaleros, que recién estaban comenzando su historia... Así que fui aprendiendo a escuchar la música nuestra, de alguna manera... fui mirando a mis abuelos, yo los miraba distintos a otros vecinos... vi cómo nos miraban los vecinos, también. Y tuve que escuchar de boca de mi madre que, porque le preguntaban por qué, si nosotros no éramos indios, le preguntaban, o descendientes... ya a los catorce años esto... Y recuerdo que mi mamá me decía “¡shhh!, de eso no se habla, ¡de eso no se habla!, ¿cómo vas a decir que sos indio acá?”

-¿“Acá”, dónde, perdón?

-¡En el barrio!

-¿Acá en La Plata?

-¡Sí, ni hablar! Ni hablar... Calle 16 y 60, hace sesenta años, había tranvía, rambla...

-¿16 y 60??! ¡Mire usted!

-Sí... y así fui creciendo y creciendo, hasta que de a poco fui averiguando... bueno, mi abuela materna era charrúa; mi abuelo paterno, diaguita-calchaquí, mezclado con italiano... Y fui creciendo con esa incógnita, y ese sentir esa congoja profunda cada vez que escuchaba “Navidad a la santiagueña”, por ejemplo, cantada en quichua, en la quichua santiagueña, como se le llama... se me conmovía todo adentro. Era el grito de los abuelos, ¿no?, por supuesto. Porque una cosa te puede gustar pero cuando ya te conmociona es porque algo más grave está pasando dentro tuyo, ¿no?, algo profundo... “grave” en ese sentido. Y de a poco fui creciendo, siempre así, y llegó un momento en que ya no pude averiguar más nada, no pude averiguar más nada... ²⁴

En otros casos, la aproximación a una identificación originaria o andina proviene de una ruptura y una reconfiguración de una identidad política popular, en el que el componente previo de militante de organizaciones de izquierda es relativizado y puesto en un rol secundario:

-¿Esto qué tiene que ver con lo indígena? Que en un principio mi pensamiento... también por mi propia condición, yo vengo de una familia muy humilde, yo me crié en una villa... aunque me vean cómo vivo, soy de clase media, pero yo me crié en una villa, no en un barrio, en una villa, yo muchas veces no tenía

24 H. de Hijos del Cóndor, entrevista, 25/2/2011

*para comer... Todo eso me fue determinando hacia eso, hacia un lugar de un pensamiento popular, de izquierda, siempre me pareció que ése era mi lugar, no había otro lugar para llegar... Siempre me sentí cómoda y sentí que ése era mi lugar. Y después acá en La Plata también me tocó pasar el '92, que fue un momento muy fuerte para los indígenas. El 1992, los quinientos años, yo lo pasé... había un movimiento que se llamaba "Foro 500 años" y fui a un montón de actividades acá. Pero yo no iba como aborígen, yo nunca fui como aborígen, iba como alguien del pueblo que me interesaba esa historia que no la conocía bien. Que la empecé como a descubrir acá, viniendo yo de un lugar andino y un lugar de mucha raigambre indígena [N. del A.: Jujuy]... Y en el medio de toda esa deconstrucción y vuelta a construir de mi identidad, finalmente llegué a la conclusión de que mi lugar más que de militante de izquierda es de aborígen. Para todo, yo considero que el aborígen tiene algo para dar a este continente, o para este espacio político argentino, o lo que sea, que es superador... no lo tengo muy elaborado, pero estoy convencida de que es superador del discurso de izquierda.*²⁵

Es fundamental notar aquí el papel de la ciudad de La Plata como ámbito de reconfiguración de la identidad, en tanto condición de posibilidad para un movimiento de "extrañamiento" con respecto a la propia identidad y al lugar

25 L. de Hijos del Cóndor, entrevista, 12/2/2011.

de origen a partir de la situación de urbanidad, lo cual permite por un lado revalorar y recuperar una identidad como aborigen a partir de la añoranza por el lugar de origen y su cultura; y además, incorporar otros elementos que relativizan los aspectos tenidos como más conservadores de esa identidad (concepciones generales de la sociedad, de la familia, de la evolución de la propia cultura, del rol político de las organizaciones aborígenes, entre otros):

-Y no te olvides que nuestros propios mayores son muy cerrados. Imaginate la idiosincrasia de esas personas que están allá, deben ser peores... la deben tener mucho más arraigada que uno que vino acá, que por distintas circunstancias tuvo que venirse para este lado y se fue curtiendo de otras cuestiones, otras estructuras sociales, de pensamiento, y un montón de cosas. A veces las veo a mis tías... ¡son insoportables! Porque tienen toda esa cuestión matriarcal tan arraigada... ¿Cómo hacer para romper con eso? Uno, que se puede parar desde otro lugar, puede tener otro análisis y puede llevarla de otra manera.²⁶

Toda identidad es el resultado de un proceso, y es a la vez un producto de una determinada oposición, una delimitación para con algún tipo de otredad. Se verá más adelante cómo esa oposición está presente constantemente en diferentes situaciones y contextos, tanto en un sentido de disputa como de intercambio, provocando tensiones que ponen en juego esas mismas identidades. Este cuadro se ex-

26 C. de Rincón Andino, entrevista, 16/2/2011.

presa incluso al interior de la familia, no sólo en el sentido de la negación como en el testimonio de más arriba, sino también cuando esa identidad está más explícita:

-Te conté esa historia de la escarapela, ¿no? Era semana de mayo y mi hija estaba desesperada por tener la escarapela. Le di plata para la escarapela y le dije que no se olvide del aniversario de la muerte de Tupak Amaru, que es el 18 de mayo. Y me dice "Mamá, ¿un día no nos podemos quedar con la historia común? ¿Qué querés? ¿Qué ahora todo el mundo me mire y me pregunte qué me pasa? ¿Qué le diga a la maestra que antes de ser el día de la escarapela es el aniversario de la muerte de Tupak Amaru? ¿No podemos ser normales, por un día?" O cada vez que suena el teléfono me dice "¿Qué, mami, tenemos que salir corriendo en defensa del gobierno de Evo Morales?"²⁷.

27C. de Rincón Andino, entrevista, 14/11/2010.



Capítulo 4

Las ceremonias y los espacios de socialización:
territorialización y frontera.



Las ceremonias y los espacios de socialización: territorialización y frontera

En este capítulo se dará cuenta de los diferentes ámbitos, que se denominarán *espacios de socialización*, en los que se pondrá en juego esta identidad que se discutía anteriormente, en tanto componente de una territorialidad que se desplegará procurando convertir esos espacios en su territorio.

En general, el concepto de *espacios de socialización* es tomado como un mero escenario y trasfondo pasivo de los procesos sociológicos tradicionales de *socialización primaria y secundaria*. Por el contrario, aquí se buscará entender este concepto de una manera diferente. Se tomará al espacio como parte constitutiva de las relaciones sociales y de la construcción de identidades, como objeto de disputa por su apropiación material y simbólica, y como momento y lugar de manifestación de la diferencia cultural y las relaciones de poder que la atraviesan; materializando el esquema del *control cultural* en situaciones específicas y frecuentemente únicas.

Se distinguen dos categorías básicas para los espacios de socialización: *los domésticos y los extra-domésticos o públicos*, más allá de que los límites entre ambos muchas veces son difusos.

Espacios de socialización domésticos

El despliegue de esta territorialidad andina en el espacio urbano moldea el propio espacio de la vivienda, materializan-

do la cultura en hábitos musicales, gastronómicos y de consumo alternativos. Desde la presencia explícita de una Wiphala hasta la música andina que suena de *ringtone* en el celular, la referencia andina inunda el ámbito familiar, dejando bien en claro una voluntad de identificación en sus habitantes.

La gastronomía tiene un rol especialmente relevante, desde el momento en que, al incorporar productos propios del universo andino como la coca, diversas variedades de papa y maíz, quinoa, kiwicha, entre otros, recrea en la dieta cotidiana una fuerte marca cultural. El consumo de este tipo de productos implica apelar a circuitos alternativos de comercialización, lo cual fortalece vínculos con otros migrantes y organizaciones, al mismo tiempo que permite rememorar vivencias y ejercer prácticas tenidas como ancestrales:

-Tengo la costumbre de ir a Ezpeleta a hacer las compras; me voy al mercado... las llevo a las chicas. Los viernes y sábados hay feria. Y los sábados ocurre algo muy loco para lo que es esto... están las compras comunitarias: se juntan varias mujeres, se ponen en círculo... para mí es como ver una obra de teatro, algo que lo tenés que ver porque te transmite mucho. Vos ves las mujeres en círculo, al lado de un camión con un quintero de la zona, y empiezan a hacer bajar cosas, y se empieza a repartir. Por ahí a cada una le tocan cinco o seis, pero el cajón de naranjas lo pagan entre todas. Y así hacen con la papa, la cebolla... y entonces por ahí con cuarenta pesos se traen de todo, cada una un poquito, y con

eso alimentan a su familia. Y yo, haciendo ese acto, que aparte me encanta, es algo que lo tengo muy arraigado, porque me acuerdo que con mi abuela allá en el Perú íbamos al mercado, y ella me enseñó a comprar. Y en esa época me acuerdo que hasta la manteca te la vendían fraccionada, no venía empaquetada... Y bueno, yo sigo haciendo eso, cuando puedo llevo a las chicas, les enseño, las puesteras cuando voy sola me preguntan por ellas... bueno, les enseño a comprar lo nuestro, la quinoa. Que cuando uno se para en eso, en su identidad, tiene que ir de la mano, lo diario, lo cotidiano, con lo que uno transmite o dice que es o hace.

-Claro, no es que uno se pone en “modo originario” con una palanquita y después vuelve para atrás...

-No, es... me parece que es así. Lo que no puedo es separarlo. Tendrías que venir, pasar todo un día con nosotras y ahí te darías cuenta... aparte hay gente que cocina, conseguí chicha, hay de todo...

-¿Dónde es?

- A diez, quince cuadras de la estación de Ezpeleta. Es como... nosotras vamos y para nosotras es como estar en Bolivia, en Perú, en un mercado... para nosotras es conectarnos con nuestra esencia, o estar en el Mercado Regional de Salta, es muy parecido. Nos encanta, para nosotras es un re paseo.²⁸

28 C. de Rincón Andino, entrevista, 16/9/2010.

Subyace aquí el objetivo de llevar esa identidad andina a un plano mucho más profundo que el de un discurso *pour la gallerie*, puertas para afuera. La territorialidad se funda en la penetración por parte de esa identidad originaria de todas las instancias de apropiación del espacio que llevan adelante los sujetos:

-Es re difícil el tema indígena, y cómo encararlo, en qué espacios... pero una vez que uno asume que es indígena, y no es "la bandera indígena", sino que es como dicen los mayores que nuestros abuelos hablan a través de uno, que están en nuestra sangre, y uno está pero en homenaje a ellos, ahí ya te movés todo el tiempo como indígena en cualquier cosa que hagas, de esa manera. Por eso es algo más que la militancia de izquierda: yo cuando era militante... sí, uno es militante de ese espacio, pelea en el gremio, qué sé yo, pero... también, hasta llega a ser un uniforme, como el guardapolvo del médico, hay un momento que te lo sacás. Pero cuando sos indígena estás todo el tiempo viviendo esa relación que vos tenés con el entorno como indígena. Es difícil explicarlo, no sé si me entendés o si vas a poder transmitirlo, pero es así... ²⁹

Estas instancias encuentran expresiones concretas como el terreno ubicado en Villa Progreso, partido de Berisso, donde algunos miembros de Hijos del Cóndor ayudan en la construcción de la sede de la filial berissense de la Acade-

29 L. de Hijos del Cóndor, entrevista, 12/2/2011.

mia Mayor de la Lengua Quechua del Cusco. Allí, se está levantando un establecimiento, que servirá para compartir la cultura y el pensamiento andinos, y otro tipo de talleres, así como para albergar una emisora radial y, en un futuro, un servicio odontológico en el barrio. De esta manera, se pretende una articulación entre un trabajo barrial y una labor de difusión cultural. Además, en el terreno se encuentra una huerta donde se cultivan productos orgánicos, varios de ellos de origen andino que difícilmente se encuentran en la góndola de un supermercado.

El terreno es lugar también para actividades como la *pachamanka* (comida tradicional donde se cocinan los alimentos con piedras calientes en un montículo de tierra), y otros proyectos como el *temazcal* (baño aromático de origen mesoamericano), lo cual completa un cuadro de progresiva *territorialización* de determinadas prácticas culturales. El espacio del terreno es moldeado por un movimiento de apropiación que lo convierte en el territorio de un sujeto colectivo, el cual ejerce su territorialidad en función de una identidad construida y fortalecida en el devenir del mismo proceso:

*-Vos fijate cuántos jovencitos están trabajando en este momento con Mario, tratando de hacer lo más pronto posible... creo que ahora están en la fase del horno de ladrillo, mañana van a colocar la luz... sé que va a haber un montón de gente, hombres y mujeres. Y de eso se trata, que entre todos, a la manera de la *mink'a*... porque eso que se está haciendo ahora es la famosa palabra *mink'a*, que los libros*

llaman “minga”, y que significa eso: un trabajo solidario para alguien que lo precisa. Y en este momento es la Academia la que precisa estar bien paradita para que la disfrutemos todos, no pasa esto porque sea para Mario. Esto pasa porque todos tengamos después la posibilidad de ir, de seguir, de empezar a aprender, de cultivar. Y también para quien se interese por el idioma tendremos un día un lugar. Y por supuesto que se van a hacer talleres.³⁰

En este proceso de territorialización interviene un elemento clave de esta territorialidad, que se complementa con la identidad andina: la *espiritualidad*. Se trata de un concepto tan profundo como difícil de explicar. Tratando de evitar imprecisiones, se podría decir que consiste en resaltar la dimensión metafísica de la realidad, que escapa a los mecanismos de percepción y conocimiento de la razón occidental, y por el contrario apela a la intuición y otro tipo de facultades no reconocidas por un punto de vista estrictamente racionalista o cartesiano.

En este contexto, la espiritualidad juega un papel clave como un puente hacia quienes, dentro de la comunidad, no pueden arrogarse un origen étnico ligado al mundo andino:

-Esto de lo andino es un empeño que tiene que ser exclusivamente personal: yo no puedo pedirte a vos que seas andino si no querés serlo. Ni quiero tampoco que lo seas, lo hemos charlado el otro día. No quiero que seas nada, pero sí por lo menos que seas

30 H. de Hijos del Cóndor, entrevista, 25/2/2011.

*una persona que se arrime a la espiritualidad, sí. Que es importantísimo para mí, porque tiene mucho que ver con las culturas aborígenes, lo espiritual. Ser un ser espiritual tiene que ver con todas las culturas aborígenes. Porque la espiritualidad no le pertenece a nadie, es un don con el que se nace, o uno de los pocos dones que se pueden adquirir, con el tiempo... así que está en manos de cada uno poder tener acceso, o no... es todo un trabajo de toda la vida. La espiritualidad no es ir los domingos a la iglesia: con la espiritualidad se levanta uno, y con la espiritualidad tiene que acostarse. Y eso es todo.*³¹

Es importante señalar que la espiritualidad actúa también como impulso de la territorialización. Lo que se da es una sacralización progresiva del territorio, a través de ceremonias que, tanto en el espacio doméstico del terreno de la Academia como en el del Rincón Andino, dejan marcas como apachiqta (“apachetas”) y ofrendas (Foto 1). La recreación de las ceremonias andinas hace de la apropiación material del espacio un territorio crecientemente sagrado; es decir, con una fuerte carga simbólica:

“Este lugar va a ser una futura waka [N. del A.: lugar sagrado y sitio fundacional del ayllu].”³²

31 H. de Hijos del Cóndor, entrevista, 25/2/2011.

32 H. de Hijos del Cóndor, durante una ceremonia en el terreno de la Academia, 2/2/2011.

Espacios de socialización extra-domésticos o públicos

Las ceremonias son una de las principales estrategias de apropiación del espacio público que llevan adelante las organizaciones. Aquellas a las que se asistió se realizaron en lugares como el Parque Pereyra Iraola (partido de Berazategui); el balneario sobre el Río de La Plata de La Balandra (Berisso); plazas y parques platenses como el Parque Saavedra (donde se halla el Monumento a los Pueblos Aborígenes recuperado y reconocido en 2010); o bien en las instalaciones de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata (FCNyM-UNLP).

No se pretende aquí detallar en qué consisten las ceremonias, dar cuenta de todos sus pasos y procedimientos. Primero, al no tratarse de un trabajo de antropología o etnología; no se cuenta con las herramientas necesarias para ofrecer un relato fiel sin cometer errores de interpretación de todo tipo. Segundo, porque, incluso salvando el primer obstáculo, buena parte de la riqueza de las ceremonias reside en la potencia del momento en su singularidad, en lo que tiene de única e inefable la experiencia de estar allí y participar. Es algo que no puede ni debe ser forzado a plasmarse en un papel, sin correr el riesgo de tergiversar la profundidad de su significado. El análisis se limitará entonces a ciertas prácticas espaciales que las conforman, así como el sentido que cobran como parte de la territorialidad andina que se intenta explicar.

Tanto o más que como sucedía con los espacios de socialización domésticos, en los espacios de socialización públicos las ceremonias cumplen una función básica de ocupación

del espacio y territorialización; son una manera de “plantar bandera”, de manifestarse y hacerse presentes en ámbitos donde generalmente son ignorados o directamente negados por la sociedad eurocentrada de la urbe. A través del encendido de fogatas y del uso de varias Wiphala y otros elementos rituales como bastones y braseros, se delimita el espacio en cuestión, convirtiéndolo de manera efímera en un territorio sagrado, con una fuerte carga simbólica. Se realizan ofrendas con productos andinos (coca, maíz, palo-santo, papa, serpentina, chicha, entre otros) para honrar alternativamente a los cuatro elementos (agua, tierra, fuego, aire) o bien a la Pachamama en su totalidad. Frecuentemente se saluda como antepasados a los Querandíes, pueblo-nación que habitó la margen derecha del estuario del Río de La Plata. De este modo se amplía la identidad andina hacia una más genérica como aborigen, de forma tal de establecer un lazo sagrado con el espacio que se habita y ocupa, y así justificar la propia práctica territorializadora en un contexto en principio ajeno.

En el caso de las ceremonias que lleva adelante la Academia conjuntamente con Hijos del Cóndor, no está permitido tomar fotografías, filmar o grabar durante el ritual, dado que la intención no es brindar un espectáculo a los curiosos sino invitar a participar de un momento espiritual, en el que se recrea de la forma más fiel posible un culto de raíces milenarias. En este posicionamiento, en esa simple decisión de no permitir fotos o grabaciones se traza un límite entre lo que a trazos gruesos Bonfil Batalla denominaba una cultura *autónoma* y una cultura *enajenada*, entre una manifestación cultural sobre la cual deciden sus protagonistas, y otra que

aun manteniendo sus características principales se expone a interpretaciones o manipulaciones ajenas. De todos modos, el hecho de que las ceremonias se realicen en espacios públicos y sean abiertas, las expone a situaciones de tensión en las que se demuestra que la ciudad no deja nunca de ser objeto de disputa.

En la ceremonia de la Pachamama llevada a cabo el 7 de agosto de 2010 en el predio de la FCNyM-UNLP de las avenidas 60 y 122, se dio una situación que, más allá de que pasó desapercibida para la mayoría de los presentes, ejemplifica lo que se quiere apuntar. En el tramo final del ritual, los presentes, organizados en círculos, pasábamos sucesivamente al centro para realizar una ofrenda de bebida tradicional de maíz andino, llamada *chicha*, a la Pachamama. En un momento, se acercó una chica que estaba ocupada en otras tareas junto a otros estudiantes, se ubicó en la fila e inmediatamente pasó al centro, para luego arrojarse y, con un gesto pomposo de adoración al sol digno de películas de Hollywood como *Apocalypto* de Mel Gibson, o *Indiana Jones y el Templo Maldito* de Steven Spielberg, beberse la chicha, en lugar de depositarla en la tierra. Acto seguido se incorporó y volvió a sus asuntos, sin preocuparse por el devenir de la ceremonia.

El exotismo, la *estetización del otro* que revela esta actitud marca la pauta, por contraste, de la importancia que revisten el conocimiento profundo y fundamentalmente el respeto por lo que se hace, como garantía de legitimidad de la práctica cultural. Allí reside la diferencia cualitativa que hace a la territorialidad de estos grupos, a sus modalidades de apropiación del espacio. El límite entre dos rela-

ciones opuestas con una cultura ancestral puede estar en la simple diferencia entre inclinar un vasito hacia el suelo o llevárselo a la boca.

Durante el trabajo de campo, se participó de otra ceremonia de particular interés para captar su lógica de apropiación del espacio. Se trata del *Warachikuy*, una carrera tradicional por postas, ceremonial y espiritual, para los miembros masculinos de la comunidad. En la tradición andina no existen puntos prefijados, pero sí es necesario pasar por puntos sagrados o *waka*, que cargan de interés al recorrido. En el caso de la carrera organizada por la Academia junto a Hijos del Cóndor, se elige una serie de *waka* o puntos de relevancia política y ritual en una hoja de ruta que va desde el Parque Saavedra en La Plata, donde se halla el monumento a los Pueblos Aborígenes, hasta el Cementerio de la Chacarita de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en cuyos alrededores se encuentra el monumento al “Hombre Autóctono” de Luis Perloti, que fuera honrado con una plaqueta por los integrantes del Malón de la Paz de 1946³³.

Las paradas intermedias en la ceremonia realizada el 19 de diciembre de 2010 fueron las siguientes: el Jardín Zoológico de La Plata, donde se saludó al cóndor, animal sagrado y emblema del Tawantinsuyu; la Casa de Gobierno de la Provincia de Buenos Aires, en la plaza San Martín platense, debajo de la cual se encuentra un cementerio querandí; el monumento al pueblo Quilmes de la plaza San Martín de Quilmes, donde se sumó otro referente de las organizacio-

33 Valko, M. (2007). En abril de 2013 el monumento fue retirado por el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires con motivos poco claros, estando aún pendiente su restitución.

nes andinas urbanas; el monumento al Indio Pampa, en el barrio porteño de Constitución; el campamento de la comunidad Qom “La Primavera”, que se encontraba reclamando por sus tierras y por la represión sufrida de parte del gobierno formoseño en la avenida 9 de Julio; el monumento a Micaela Bastidas, en la Costanera Sur; el monumento al Inca Garcilaso de la Vega, en Figueroa Alcorta y Salguero; y el Zoológico de Buenos Aires, donde se volvió a rendir tributo al padre cóndor (Foto 2). En el punto de llegada se realizó una ceremonia donde se bautizó y se otorgó un nombre quechua a quienes corrieron por primera vez, y así fueron iniciados en la cultura andina.

Con esta sencilla enumeración se obtiene un cuadro, un retrato de una territorialidad que conjuga la recreación de un rito ancestral en un contexto de urbanidad; una identidad andina particular y aborígen general, sostenida por lazos espirituales y políticos con otros pueblos, y un énfasis en la espiritualidad tendiente a resignificar diversos puntos de la gran urbe, convirtiéndolos en pasajeros (pero no por eso menos intensos) territorios simbólicos.

Situaciones de frontera

El Warachikuy, durante el cual los corredores nos encontramos atravesando todo el partido de Avellaneda con un bastón ritual en la mano o haciendo sonar los pututus (instrumento de viento ritual fabricado a partir de una caracola) en los jardines del MALBA (Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires), por ejemplo, fue una de las

ocasiones donde se manifestó de manera patente un fenómeno que se detectó a lo largo de todo el trabajo de campo. Se trata de lo que se ha denominado *situaciones de frontera*. Es decir, momentos, situaciones, donde en los espacios de socialización se concreta una división, un límite, una *frontera* entre lo andino/aborigen y lo no-andino/aborigen, que exige reafirmar, territorial (material) y políticamente (simbólicamente), la identidad andina y su ampliación hacia lo aborigen.

Se habla en términos de *frontera* por la carga de ambigüedad y versatilidad que el concepto encierra, desde el momento en que la frontera es lo que separa lo igual de lo distinto; es espacio en disputa por territorialidades contrapuestas, pero también es el lugar del intercambio, de lo híbrido. La propia teoría del *control cultural* lleva implícita una diferenciación entre entidades distintas, que a través de las relaciones de poder que las atraviesan se territorializan social y políticamente marcando un “más allá de” y un “más acá de” una frontera, que analíticamente puede ser política, económica, social o cultural, pero en síntesis es las cuatro cosas al mismo tiempo.

Existe una situación de frontera cuando la policía o la guardia urbana quieren impedir una ceremonia en el Parque Saavedra porque se ha encendido un fuego en un espacio público. Por más que ese espacio ya ha sido autorizado y otorgado por la Municipalidad de La Plata, ya ha sido ganado como territorio para un uso ritual y político, los Hijos del Cóndor o cualquier otra organización aborigen debe apelar a una identidad genérica como aborigen, debe marcar una diferenciación social y cultural, para poder dis-

putar ese espacio y territorializarse de nuevo.

Se hallan situaciones de frontera en otros espacios de socialización que son ocupados conscientemente por estas organizaciones. Tal es el caso de establecimientos educativos, adonde se recurre con una clara intencionalidad política de disputar la educación estatal difundiendo la cultura andina:

*-Por ejemplo, nosotros estamos haciendo una experiencia de talleres en escuelas primarias públicas de La Plata desde hace tres años. Y nos cuesta un huevo, hasta ahora no logramos que nos reconozca la Dirección de Enseñanza. Y lo hacemos, es un trabajo muy reconocido por las escuelas, pero no sale de ahí. El reconocimiento se queda en lo emocional de los maestros que nos abrazan, “ay, qué lindo los indígenas que vinieron acá”. No, yo quiero un reconocimiento que no es sólo lo emocional de la persona que lo vivenció, quiero el reconocimiento del Ministerio y del Estado... ¡no por la guita! Sino por lo que significa la cultura, porque los lugares adonde vamos es porque hay chicos indígenas.*³⁴

En la ocasión en que se asistió a una de estas actividades (llevada a cabo desde el Rincón Andino), se notó que el eje estaba puesto en un posicionamiento genérico como aborigen, fuertemente ligado a un discurso ambientalista cuyo respaldo era la experiencia de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, realizada en Cochabamba en 2010. La pro-

³⁴ L. de Hijos del Cóndor, entrevista, 12/2/2011.

blemática ambiental obra como un mecanismo “de entrada” a la cuestión indígena, resaltando los valores y prácticas de las culturas ancestrales del Abya Yala (nombre aborígen del continente americano) como vías para superar la lógica destructiva del capitalismo.

En el transcurso de la actividad, el espacio del salón de actos de la escuela es objeto del despliegue de un discurso que recurre a distintos medios audiovisuales y a técnicas didácticas que escapan a las directrices de la educación formal. La educadora a cargo de la actividad hace que los estudiantes se ubiquen en círculo, intercalando varones y mujeres. De este modo las instituciones andinas y su espacialidad se inscriben en los cuerpos de los presentes, provocando múltiples reacciones, desde la incomodidad hasta la sorpresa. La burla hacia los estudiantes de rasgos aborígenes más evidentes marca la relevancia y la actualidad de esa distinción, de esa *frontera* entre lo aborígen y lo no aborígen, así como la necesidad de identificarse (léase *posicionarse*) alrededor de una línea imaginaria, que no pierde nada de su fuerza por el simple hecho de no estar trazada en el suelo (Foto3).

El Ayllu Sumaj Kawsay lleva adelante talleres de “Recreación cultural” en Altos de San Lorenzo, un barrio humilde de las afueras de La Plata, donde residen numerosos inmigrantes de países limítrofes y de distintas provincias argentinas. Tal es así que los miembros de la organización lo llaman “el Tawantinsuyu”. En el barrio la labor de difusión de la cultura andina pasa por rescatar valores como la *mink’a* (trabajo comunitario, compromiso) y el *ayni* (reciprocidad) dentro de la cultura de sus habitantes, fomen-

tando su organización. Es un doble movimiento donde la propia organización se nutre de elementos con los que en un principio no contaba:

-En cambio, todas las familias con las que yo estoy ahí, también las educó el Estado, pero cada cual tiene un proceso, un camino, ellos hablan quechua, yo no, hablo determinadas palabras o frases que fui aprendiendo en el camino de mis sueños y mis luchas... Ellos hablan todo el tiempo. Y yo algunas palabras estoy aprendiendo más con ellos. El tema de la invasión... ellos son católicos, y cosas que con vos podría hablar sin ninguna vuelta, con ellos no puedo. Y si bien ellos rezan el Padre Nuestro, van a la iglesia, pero no siempre, sólo para un evento importante, se arrodillan y todo; pero lo fundamental de nuestra cultura prevalece, y con la máxima fuerza, y más que el catolicismo. El catolicismo venció, pero el súmmum de la existencia de nuestros pueblos es la fiesta y el encuentro a partir de la propia identidad... y yo no puedo hablar de la misma manera con ellos. Yo hablo de intuición y percepción y corazón... si me invitan a un bautismo yo voy como acompañante. ¿Y yo qué hago? Trabajo, convivo de una manera natural lo que considero que es lo más profundo. Por ejemplo, ellos siempre tiran el chorrito de vino a la tierra, entonces yo nunca voy a cuestionarlos porque van a la iglesia y todo eso... no, sería contraproducente. Entonces yo trabajo, convivo, y trabajo con la memoria... entonces, tiran el chorri-

to, y yo con todo corazón “para la Pachamama, para que nos dé fuerza espiritual, para que el niño crezca bien, para que éste sea un hermoso matrimonio”... ¡felices, sonrisa de oreja a oreja! Entonces, ahora, no solamente es el chorrito porque sí, sino “para la Pachamama”.³⁵

En los talleres de “Recreación Cultural” se trabaja con niños y adolescentes una mirada crítica sobre la realidad con un fuerte anclaje en las costumbres y valores familiares que se ligan con tradiciones andinas y aborígenes:

-Yo les digo que vayan a la escuela, pero eso no es suficiente. Tienen que complementar con este otro conocimiento. Les digo: “todo esto que acá vivimos, que nos saludamos alrededor del árbol, tenemos que cuidarlo, que sembrarlo, y ¿para qué? Para ser más felices.” Porque cuando vamos leyendo, muchas de esas palabras son aymara, y algunas tienen el mismo significado en quechua. Y entonces hay chiquitos que tienen experiencia, no sólo de su mamá y de su abuela, y saben el proceso del chuño [N. del A.: comida tradicional andina]. Estoy hablando de soberanía alimentaria, por eso hablo en el desorden de la memoria, y de aquí van a salir frutos... ¿por qué esto también? Porque tenemos poco tiempo, y eso vos lo vas a procesar, Trivi... Entonces les digo: “para tener felicidad o para

35 L. de Hijos del Cóndor, entrevista, 12/2/2011.

ir en el camino del equilibrio y la armonía tenemos que tener, hay una palabra que tienen que saber”, y ahí les pregunto qué es soberanía. Porque ayer vino un nene de catorce años y por ahí sabe, y el que no sabe sigue dibujando según lo que captó y lo inspira... Bueno, les digo, “soberanía tiene que ver con la capacidad de decidir, que significa, con que nosotros seamos realmente libres de hacer lo que queremos para ese equilibrio y armonía. Eso tiene que ver con todo.” Pero yo previamente les pregunto y les hago intervenir en círculo, para que cada cual tenga intervención, y el círculo ayuda a que hasta el más tímido tome la palabra, y vaya...

-¿En círculo varón-mujer-varón-mujer?

-Todavía no he llegado a eso, porque los varones son muy tímidos, y las nenas también. Además otra cosa, que si bien la criatura de cinco años no tiene miedo porque es más libre, pero si las edades van subiendo... también está lo que aprendieron en este sistema. Y si también hay adolescentes, ni hablar, está todo eso. Entonces este es un proceso como el tinku [N. del A.: danza tradicional andina], la danza, donde hay momentos en que se baila en grupo, en comunidad, y momentos en que el hombre baila solo y otros que lo hace la mujer, pero también hay otros en que los dos danzan y se hace la dualidad. Y en la danza se reproduce la vida

misma. Entonces volvamos al término soberanía, “que tiene que ver con...”, les digo, “a ver, ¿qué se necesita para vivir?”, y responden “comida” y otras cosas; bueno, “para que la mamá siga cocinando la comida tan rica, que es el picante de pollo y el chuño, por ejemplo, no se debe perder la cultura, las costumbres, y eso se engancha...” Y ahí se vuelve difícil, porque el círculo y la reciprocidad no es la forma de enseñar de la escuela occidental. Pero ellos por ahí podían entender más porque sus familias, en alguna medida, por más que estén occidentalizadas en algunos aspectos, son las que más practican la mink’a y el ayni.

-¿Estos pibes en general son de familias bolivianas, o de provincias del norte? Porque tengo entendido que ahí en Altos de San Lorenzo hay gente de muchísimos lugares...

-¡Claro, yo le digo “el Tawantinsuyu”! ³⁶

Se parte de tomar las diferentes nacionalidades (argentina, boliviana, etcétera), conjugándolas con una identidad andina (representada por la presencia constante de la Wiphala) para incorporar un discurso contrahegemónico. El culto de lo andino juega aquí un rol de catalizador de ciertas potencialidades de transformación social en un contexto de gran postergación.

Como marca el siguiente relato, aquí también la identidad

36 N. del Ayllu Sumaj Kawsay, entrevista, 9/2/2011.

andina se ve expuesta y entra en juego para afrontar *situaciones de frontera* que se presentan en el ámbito del barrio:

-Y no sé si te conté de cuatro criaturas, y yo estaba pegando afiches de un taller de cultura, ahí en el barrio... y obvio que se hacía tarde por tantas cosas para hacer, porque los que nos comprometemos con alma, vida, corazón y conciencia somos pocos... y eso hace que muchas veces andemos a los saltos, pero la Pachamama dice "sentate, hija" y hago lo que ya te conté primero. Voy a la casa de cada uno de los niños con los que había empezado los talleres de recreación cultural, y sin que le diga nada el papá de una familia viene y me acompaña a pegar esos afiches, ahí en el barrio... eran para un evento cultural. Entonces voy, tenía unos afiches en lo de mi comadre también, elegimos una esquina, habíamos pegado en varios lugares, terminamos en la cuadra de mi comadre y mi comadre agarra y sale, y mientras pegamos se nos hacen las diez de la noche... y aparecen cuatro chicos, de quince años como mucho. Mi olfato, mi intuición, percibí que eran chicos que estaban abandonados, que la delincuencia los roza-ba... y no me equivoqué. Se paran y me dicen "señora, ¿qué está pegando?" Y los chicos eran argentinos, no tenían rasgos quechuas ni aymaras, eran de Corrientes o de Santa Fe. Y empiezo a hablarles, y en una parte del afiche había una foto de Evo Morales. "¿Quién es?", me dicen... ¡Papita pal' loro! Con todo mi corazón, los saludé a los chicos y empecé a

explicarles, en síntesis, quién era, cuál era su origen, dónde había nacido, y eso vos lo sabés, Trivi... Entonces yo más o menos les dije “era un niño de lo que se considera más pobre, nacido en una zona rural, muy pobre su familia, materialmente, pero muy rico en su cultura, en nuestra cultura. Él, en pleno frío andaba con sus sandalitas, mojándose; nació en una casita de barro y paja; su mamá perdió por lo menos tres o cuatro hermanitos, porque no estaban bien alimentados ni de salud. Pasaron frío, pasaron hambre, y esta criatura ayudaba a su padre. Pero eso no era porque su papá lo quería explotar: el niño, de acuerdo a sus necesidades, cuidaba las ovejas, y su papá hacía las tareas más pesadas. Él ya empezaba a valorar la vida y el trabajo.” Así, mientras yo pegaba, pegaba... “Este hombre tenía fundamentos morales, principios, porque sus padres y abuelos los tenían. Así fue criado hasta grande. Fue a la escuela, trabajó vendiendo helado y diarios, estuvo en la zafra en Argentina. Sufrió muchos percances, y así. El tesoro más grande, que ahora está en la Constitución de Bolivia, que es Ama sua, Ama lulla, Ama quella [N. del A.: No robar, no mentir, no ser flojo. Principios del Sumaj Kawsay, el “buen vivir”]. Cumplir los principios de abuelos y abuelas. Eso es lo que esta criatura creció, vivió, trabajó, se divirtió, pero siempre hizo honor a lo básico que uno debe ser en la vida.” Sin querer, estas criaturitas estos principios no los llevaban a cabo...

-¿Y cuando usted les contó eso cómo reaccionaron?
-¡Estaban mudos! De tan preguntones que eran, estaban mudos. Entonces me hicieron más preguntas y les conté que “ese hombre tuvo sus grandes experiencias, y como tenía una conducta intachable, y los Estados Unidos iban a reprimir el Chapare, una zona de mucho verde...”, ni les hablé de la coca, porque si no no termino más... “el ahí, miles y miles lo eligieron su líder por honesto y trabajador. Y así él fue ocupando varios cargos... ¡Y jugaba al fútbol!” Y ahí ellos “¡ay, qué bien!”, porque se identificaban... “Lo eligen porque la gente se ve representada en él, gente que había pasado por las mismas necesidades en diferentes partes de Bolivia. A él lo quisieron matar porque era como era, la policía de Estados Unidos, los gobernantes, los jueces, lo rechazaron del Congreso... y encabezó marchas milenarias, impresionantes. Y no les cuento todo pero llegó a la presidencia. Uno como ustedes, así como ustedes que seguramente son pobres, llegó a la presidencia.” Y bueno, “¡qué bien, señora! Está piola, ¿eh? Señora, ¿sabe qué? Usted sabe que la cana mató a uno de nuestros amigos el otro día. Y ahora queremos hacer una misa...”, así hablaba, “¿me deja poner esos volantitos, pegarlos?” “¡Pero sí, querido!” Me pedían permiso aquellos que se llevan el mundo por delante y son peligrosísimos, porque después me entero de que la policía había matado a un chico de esa banda. Con esto te quiero mostrar el respeto y el cariño,

tan hambrientos están de ello... y la posibilidad de restaurar el equilibrio y la armonía. Así que con eso creo que te digo todo, Trivi. ³⁷

Es necesario agregar que las situaciones de frontera no se circunscriben a los espacios de socialización extra-domésticos. Por el contrario, las tensiones que provoca el ejercicio de la territorialidad andina también se manifiestan en el ámbito doméstico, aun en ocasiones donde aparentemente no debería haber fricciones en el núcleo familiar, llevando a escenarios de tensión, o bien de negociación e intercambio. Presten atención a la negociación y el sincretismo que desata la presencia de un arbolito de Navidad:

*-Mamá, ¿puedo traer el arbolito que lo quiero ver?
-¿El arbolito de Navidad?
-Están con toda la parafernalia de Navidad...
-Este arbolito hace tres años que lo tenemos... yo nunca quise saber nada con el tema del árbol, y bueno, me pidió por favor, “mamá, ¡una vez en la vida!” Te imaginás lo que era para mí tener un arbolito, era una cosa... y bueno, un día fuimos al parque Saavedra... Igual, fijate, dentro de todo un árbol discreto, tampoco te esperes...
-Ayer venía del terrenito de la Academia, entré a un supermercado y veo todas las guirnaldas y dije “¡uy, cierto que se viene Navidad!”
-Pero bueno, se logró un lindo laburo, en la escuela, se engancharon... te está mostrando el pesebre...*

37 N. del Ayllu Sumaj Kawsay, entrevista, 9/2/2011.

-Ah, es un pesebre menos “normal”...

-Sí, ahí empezamos a negociar... este es el pesebre alternativo, con una onda andina, y este es el oficial... Y lo que me pasó fue eso, tuve que aprender a esto, a dejarlos ser libres y no coartarles estas cuestiones... Y esto de que, bueno, está la apacheta, la Pachamama, porque si no también los estoy estructurando en un sentido... Y no es hablar de un “híbrido” en estas cuestiones, porque yo estoy plantada en lo que realmente quiero, siento y sé que son mis ideales, todo... pero, ¿hasta dónde condicionar su estructura? A mí me empezó a pasar eso, esa demanda... Entonces bueno, tengamos el Mosoq Poqoy [N. del A.: ceremonia tradicional sobre la que se impuso el carnaval cristiano], y tengamos lo otro... Es más, los dos más grandes me han llegado a cuestionar que nunca tuvieron un arbolito, me ha pasado... así que bueno, ahora les agarró el aire navideño.³⁸

38 C. del Rincón Andino, entrevista, 14/11/2010.



Capítulo 5

La cultura como estrategia
política y económica

La cultura como estrategia política y económica

Una de las ideas principales de este trabajo es que la recreación de la cultura ancestral andina, sobre la que se basa la construcción de la territorialidad en el espacio urbano, está directamente vinculada a las estrategias políticas de las organizaciones y con la condición socioeconómica de sus miembros. Cuando se habla de estrategias políticas se apunta tanto al plano discursivo de las reivindicaciones históricas constitutivas de una identificación como andino y como aborígen, como a la trama de relaciones que se establecen con diferentes actores, configurando y reconfigurando con su acción territorializadora los espacios de socialización. Las condiciones socioeconómicas se entienden como la situación de clase desde la que parte la discursividad política, la identificación y práctica culturales y la acción territorializadora, siendo su sustento y condicionamiento, a la vez que objeto de su voluntad transformadora.

Sin embargo, estos elementos descriptos hasta aquí no alcanzan a explicar la conformación de la territorialidad andina en el espacio urbano platense sino que se complementan con las relaciones materiales y simbólicas que se establecen, mediante distintos mecanismos, con otros territorios y actores. El espacio de la ciudad de La Plata y alrededores debe insertarse en un contexto espacial y político mayor, que se despliega en distintas escalas, el cual incluye los lugares de origen de muchos de los miembros de las organizaciones, los países andinos (Bolivia, Perú, Ecuador) en particular y todo el universo andino en general, y el subcontinente latinoame-

ricano. Las continuas referencias políticas y simbólicas al universo andino, así como los intercambios de productos y objetos rituales y los viajes a los lugares de origen y a los países andinos, refuerzan y completan la territorialidad ejercida en el espacio de La Plata. No es ninguna novedad decir que la difusión y reivindicación de una cultura que ha sido humillada y pisoteada durante siglos constituye un hecho político claro y consciente. Se trata de una premisa coherente con el esquema adoptado hasta ahora, pues implica reconocer las relaciones de poder inherentes a la reproducción de los elementos culturales, a la vez que la capacidad de los sujetos y los grupos sociales de torcer esas relaciones a su favor en pos de determinados objetivos.

La asociación entre cultura y política se puede dar de diferentes maneras. Una de ellas consiste en utilizar un espacio ceremonial como el del monumento en el Parque Saavedra para actos públicos, en ocasión de efemérides relevantes como el 11 de octubre (reconocido por muchas organizaciones como el último día de libertad de los pueblos americanos antes de la conquista) o el 19 de abril (Día del Aborigen Americano). El evidente contenido de las fechas dota de un sentido distinto a las ceremonias que allí se realizan, ya que no se trata en este caso de seguir el calendario ritual tradicional, demostrando la autonomía y versatilidad de una práctica territorializadora (Foto 4).

Otro mecanismo de articulación de lo político y lo cultural se expresa cuando se sacraliza un momento y lugar políticos como una movilización al Congreso de la Nación. En ocasión de las movilizaciones de los días 24 y 26 de noviembre de 2010 al Congreso, en repudio a la represión sufrida

por la comunidad Qom “La Primavera” de Formosa, las organizaciones aborígenes presentes dieron su impronta particular a la manifestación, con varias Wiphala, instrumentos musicales y vestimentas tradicionales. En un momento, uno de los mayores realizó un saludo ritual a los elementos, al sol y a la tierra, a los cuatro puntos cardinales, y finalmente a Bolivia y a su líder Evo Morales, como faro de la lucha de todos los pueblos aborígenes del continente. Es decir, convirtiéndolo, en definitiva, en un punto cardinal más.

Tal como mostraba la anécdota de los pibes de Altos de San Lorenzo, el proceso de cambio en Bolivia y su cabeza visible Evo Morales, son una referencia constante para las organizaciones aborígenes que actúan en Argentina en general y para las que protagonizan este trabajo en particular. Se lo considera la genuina expresión del sentir y el actuar de las comunidades aborígenes, las cuales enarbolan un proyecto político y social autónomo, del que son las principales pero no excluyentes protagonistas. Un proyecto tenido como expresión política directa de una cultura, ajena a las “contaminaciones” de la política occidental, eurocentrada; y modelo para la construcción política de las organizaciones y comunidades presentes en Argentina. Un proyecto que es modelo aún cuando a priori se niegue o relativice la dimensión política de la propia práctica cultural:

-Usted me contaba que el objetivo es la difusión de la cultura andina. ¿Qué sentido político le encuentra a ese trabajo de difusión?

-Vos sabés que nosotros no hacemos política. Tratamos por todos los medios de que la política no inter-

venga, en los asuntos de la cultura. Esto nos aísla de cualquier tipo de contaminación... o sea, el hecho de quedar pegado políticamente con alguien ya refleja en la sociedad que vos estás con tal o cual. Un partido político es muy poquita cosa, muy pobre, al lado de una cultura, tan tremenda como la andina. Un partido político jamás va a decir que son parte de la cultura a menos que haya un representante como el Evo Morales. Ahí sí la cosa cambiaría muchísimo... O sea, no está exento en un futuro que se pueda crear un partido político con bases sólidas de la cultura andina...

-¿Un partido político de quién?

-Aborígen. Siempre estuvo eso, y esta. La idea está. Pero estamos muy lejos de tener un representante... muy, muy lejos. Visto y considerando las malas experiencias que veo con el pueblo mapuche, por ejemplo, o las terribles experiencias de cómo se comporta la gente del INAI [Instituto Nacional de Asuntos Indígenas]... pienso que para que tuviéramos un carismático el día de mañana, éste tendría que albergar las ideas de cuanto pueblo aborígen u originario, como quieras decirle, tuviera bajo su control. Todos en todas las naciones tendrían que estar, como se hacía antiguamente, o que un congreso de mayores... darle el poder a alguien que ellos designen... yo veo que eso está muy lejos todavía. Está bastante lejos, y te digo por qué: vos fijate la problemática que tiene Evo, que tiene que rendir al máximo examen

*como gobernante que es dedicarse a todas las comunidades y a conformarlas con sus decisiones, cosa que es bastante difícil. Porque va a primar “Don Dinero”, que está en la nafta, en el gas, el petróleo, las minas... y tal cual dice la nueva Constitución de Bolivia, debe pedirse permiso a quien tenga esos tesoros, esos bienes, repartirlos como y con quien corresponde... así que no es fácil conseguir a un carismático que represente a la mayoría de los pueblos originarios. No digo que sea imposible, pero me parece que todavía no son los tiempos; hay que seguir trabajando, cada quien en su lugar, en su cultura, y deberían hacerse cada tanto congresos para ver cómo van las cosas, cosa que no se está haciendo. Y si se hace, se hace en lugares extraños, de golpe, con poco conocimiento para los demás, así que creo que hay que trabajar mucho... y volviendo al grupo nuestro, lo que prevalece es la cultura. La política está un poco muy alejada de nosotros... si bien todos dependemos, todos los que damos un paso para que nos levantemos estamos dependiendo de alguien que es político... no podemos decir que no estamos haciendo nada de política, porque de algún lado nos tenemos que poner a opinar, o lo estamos haciendo, como yo en este momento me estoy poniendo en algún lugar para opinar. Pero... yo trato por todos los medios de que no me manche la política, de que no me salpique, porque debo decir que mucho no me conforman los políticos de hoy en día.*³⁹

39 H. de Hijos del Cóndor, entrevista, 25/2/2011.

Las tensiones y contradicciones con otros sectores políticos son una constante a lo largo de las experiencias de participación política de los miembros de estas organizaciones, siendo otro caso de *situación de frontera* como las mencionadas anteriormente. Así sucedió durante la experiencia del Comité de Defensa del proceso de Cambio en Bolivia, que estuvo más activo durante la crisis política de 2008, y del que participaron miembros de la Comunidad Qolla Gran La Plata:

-Durante la crisis, acá no hubo muertos pero sí mucha violencia de palabras... Acá se había trabajado con el voto simbólico, cuando se lo hizo yo viajé a Bolivia, trabajé para eso pero no me quedé para eso. Hubo fisuras en el comité, porque inclusive había infiltrados... porque el comité se forma en noviembre de 2006, y no pasó tanto tiempo, gente de ultraizquierda que se quería poner a la cabeza pretendía que firmáramos un documento para darle órdenes al Evo, y nosotros somos un comité de defensa... Y en ese momento éramos mínimo ochenta personas cada sábado, en la plaza Tupak Amaru, en Buenos Aires. Y ahí fue también un trabajo de los vecinos del barrio de la Estación Virreyes, un trabajo en la escuela, que trabajamos para que se cambiara la Plaza de los Virreyes por Plaza Tupak Amaru... es uno de los logros. Se venía trabajando y se consiguió. Al poco tiempo de formar el comité sacaron las uñas para generar la división, para que no estuviéramos firmes los pueblos originarios, y firmar un

documento para hacerle marcar el paso al Evo. No estábamos de acuerdo, fue una actitud muy dura y a las dos semanas esos sectores de ultraizquierda se fueron. Pero bueno, cuando fue lo del voto simbólico... Trataron varias veces de romper el comité, sectores de ultraizquierda y andá a saber si no eran de derecha y no se sabía...⁴⁰

Este testimonio resulta de gran interés por la variedad de elementos relevantes que presenta. Habla de un trabajo militante concreto, que apunta a fortalecer un proceso de transformación social desde una identidad cultural que sirve como plataforma para el accionar político. Un accionar que incluye intercambios y relaciones materiales (el viaje a Bolivia) y también el establecimiento de vínculos inmateriales (el voto simbólico) con esa realidad a la que se pretende aportar. Un accionar político que es también una práctica territorializadora, que disputa y resignifica el espacio donde se inserta (la Plaza de los Virreyes-Tupak Amaru) relacionándose con actores afines y penetrando las instituciones estatales (la escuela del barrio); y encontrando periódicamente situaciones de tensión, de desencuentro, de lucha de intereses, con sectores con los que en un principio se comparte una serie de reivindicaciones comunes (Foto 5).

La considerablemente menor repercusión que tuvo el asesinato de Roberto López, de la comunidad Qom “La Primavera”, en comparación con el del militante del Partido Obrero Mariano Ferreyra a manos de una patota de

40 N. del Ayllu Sumaj Kawsay, entrevista, 11/3/2011.

la Unión Ferroviaria, muestra crudamente los alcances de esas divisiones que frecuentemente separan a las organizaciones aborígenes de las del resto del campo popular. Así lo expresó un miembro de la Comunidad Qolla Gran la Plata en la movilización del 26 de noviembre de 2010:

-Yo le pregunto a las organizaciones de izquierda por qué somos tan pocos hoy. Porque cuando lo mataron a Ferreyra éramos un montón, y estábamos todos ahí, originarios y no originarios.⁴¹

En lo descarnado del reclamo se revela, no obstante, la doble necesidad que atraviesa esta situación de frontera que se repite en todos y cada uno de los espacios de socialización en los que estos sectores se encuentran: la necesidad de las organizaciones aborígenes de *proyectarse* hacia esferas y sectores más amplios, en aras de atender a sus reivindicaciones de índole económica y social; y la necesidad del campo popular de *completarse* como totalidad que abarca al conjunto del pueblo argentino y sus luchas.

En abril de 2009 se dio una serie de hechos que en buena medida pusieron a prueba los elementos barajados hasta aquí. En aquel momento, la Universidad Nacional de La Plata y su Facultad de Periodismo y Comunicación Social decidieron otorgar el Doctorado Honoris Causa y el Premio “Rodolfo Walsh” respectivamente, al Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales Ayma, por su trayectoria en defensa de los derechos de los pueblos aborígenes

41 N. del Ayllu Sumaj Kawsay, durante una movilización frente al Congreso de la Nación, 26/11/2010.

del continente. Se trató de un acontecimiento que sacudió a vastos sectores de la Universidad y la sociedad platenses, generando una gran expectativa alrededor de la figura del mandatario de origen aymara. Dentro de ese revuelo, se destacó la presencia de los tres caciques de las comunidades mbyá-guaraní *Ka'aguy Poty*, *Ivy Pitá* y *Kapi'i Poty*, quienes se trasladaron hasta la capital bonaerense para reclamar por enésima vez la devolución de las 6053 hectáreas que habitan en el valle de Cuña Pirú (provincia de Misiones), en manos de la UNLP gracias a una llamativa donación de la empresa Celulosa Argentina S.A., ocurrida en 1992.

Los tres líderes fueron recibidos por miembros de Hijos del Cóndor, y apoyados en la preparación de una intervención en el acto de entrega de los premios a Evo por militantes de distintas organizaciones universitarias y sociales del campo popular. Entre estos sectores se elaboró una declaración celebrando la presencia de Morales y denunciando la hipocresía de la Universidad, que ensalza la lucha de los pueblos aborígenes de manera abstracta, al mismo tiempo que se comporta como un terrateniente con las comunidades mbyá-guaraní. Además, se prepararon banderas con la consigna “Ama suwa” (equivalente a “no robarás” en quechua) y volantes que fueron repartidos en las inmediaciones del Rectorado durante el acto (Foto 6).

Tal como había sido acordado entre las organizaciones partícipes, se interrumpió el discurso del entonces Presidente de la UNLP, el arquitecto Gustavo Aspiazu, reclamándole la devolución de las tierras. Éste debió acusar recibo improvisando una respuesta, según la cual a título personal devolvería las tierras, pero señalando la necesi-

dad de que los órganos de co-gobierno de la UNLP se pronuncien a favor para concretar la devolución. Si bien el acto prosiguió con normalidad con un discurso memorable de Evo Morales, la intervención en el acto provocó un gran impacto, y se convirtió en la noticia del día. Más tarde, los caciques consiguieron entrevistarse con el mismísimo presidente boliviano en Buenos Aires, recibiendo apoyo en su reclamo. Más allá de que no se llegó a concretar un núcleo fuerte de militancia que pudiera continuar con la lucha por las tierras en La Plata una vez que los caciques volvieran a Misiones, lo destacable aquí es el accionar de Hijos del Cóndor, que desde una identidad genérica como aborígen fue capaz de amalgamar (aunque transitoriamente) a las comunidades mbyá-guaraní con una serie de organizaciones platenses, en pos de un reclamo territorial particular.

Se ha hecho hincapié en estos sucesos por la claridad con la que se manifiesta la identidad cultural del grupo como una identidad eminentemente política, en la línea de la definición de *identidad política* traída a colación en un principio; por el juego de relaciones simbólicas establecidas a distintas escalas con Misiones y sus comunidades, así como con Bolivia y el conjunto del movimiento aborígen latinoamericano, a través de la figura de “el Evo”; por la articulación de esas relaciones simbólicas con un reclamo territorial en el que se expresa la situación socioeconómica de las comunidades mbyá-guaraní; y por la serie de relaciones políticas establecidas con otros sectores, marcando una potencialidad transformadora que trasciende las limitaciones apuntadas anteriormente. De este modo se afirman esas relaciones materiales y simbólicas con espacios y actores

ajenos al marco de La Plata, como refuerzos y componentes claves de la territorialidad ejercida en la ciudad, tanto en su arista identitaria-cultural como político-estratégica.

El mecanismo de refuerzo de la territorialidad y el accionar local en base a esas relaciones con “el afuera”, actúan en diversos planos, revelando su versatilidad. Por ejemplo, con las ceremonias que Hijos del Cóndor y la Academia realizan el primer viernes de cada mes en el Monumento al Aborigen de Parque Saavedra, en simultáneo con una ceremonia llevada a cabo en la explanada del Qorikancha, en el Cusco. Así como la mención a los Querandíes traza un lazo sagrado con el espacio que se ocupa, esta relación da un respaldo proveniente de nada menos que “la Meca” de la cultura a la que se rinde honor:

-Hace mucho tiempo que en el Cusco, un grupo de hermanos, dedicados a la cultura incaica, y representantes de la cultura incaica allá en el Cusco, que no es poca cosa, han comenzado cuatro, cinco, seis, diez... a organizar el primer viernes de cada mes, una ceremonia que tiene que ver con un agradecimiento a la Pacha Mamay, al Inti Tayta, a los dioses tutelares... Y, hace poco tiempo, sabiendo de nuestra existencia y de nuestro trabajo acá en la ciudad La Plata, nos llegó la invitación de allá de Cusco, para que nosotros... preguntándonos si nosotros no queríamos, a la misma hora y el mismo día que ellos lo hacen. Ya ellos son... como te decía empezó muy poca gente pero ahora son como cuatrocientas, quinientas personas, el primer viernes...

todos vestidos con sus ropas respectivas como existía en el Incanato... Y para nosotros es un honor, ¿no?, haber recibido esta invitación, sabiendo de la existencia de este grupo que está dedicado a la cultura andina, porque dice de alguna manera que estamos haciendo las cosas bien...

-¡Ladran, Sancho!

-Algo así... como "Ladran, Sancho, señal que caminamos"... Y eso es una cosa creo que para hacerla notar, que está bueno que se sepa que en el Cusco nos consideran como hermanos.⁴²

En el año nuevo andino celebrado durante la noche del 20 al 21 de junio de 2010, cuando se hizo referencia a que, en un momento determinado de la noche, los fuegos encendidos en el parque Pereyra Iraola para la celebración iban a estar en paralelo a todos los fuegos encendidos a lo largo de toda la cordillera de los Andes, el territorio simbólico de la ceremonia se cargó de un significado que trasciende ampliamente la escala local de la práctica territorializadora.

El peso, la importancia que cobra la referencia externa al Cusco y el mundo andino como base para la territorialidad en La Plata, se cimienta también en el intercambio de objetos rituales, y en la posibilidad de aportar materialmente a la práctica cultural que en esos espacios se lleva a cabo:

-Y vos sabías que nosotros teníamos pututus que ahora están en manos de ellos...

-Sí, recuerdo una ceremonia en la que usted

42 H. de Hijos del Cóndor, entrevista, 25/2/2011.

dijo medio al pasar algo así como “y bueno, deben estar sonando ahí los pututus que hicimos nosotros”, con orgullo, ¿no?

-Sí, realmente... Pero no un orgullo personal, sino el orgullo de saber que estamos trabajando juntos y de que los hermanos, yo estoy segurísimo, ¿no?, que... en algún momento nos va a llegar, en forma de ayni, como decimos nosotros, un reconocimiento de parte de ellos por haber recibido algo que ellos no tenían y que necesitaban. Allá en el Cusco es difícil conseguir pututus, además debe ser muy caro. Por eso nació esa idea de Mario, ya que venía un hermano de allá que es un astrónomo muy reconocido, astrónomo dedicado a la astronomía incaica, aparte de ser un astrónomo que sabe de la astronomía “normal”, digamos. Y eso hace que sepamos que el primer viernes de cada mes los pututus que teníamos nosotros, que fueron los primeros que abrazamos con tanto cariño... bien dicen en la cultura nuestra, la que nos corresponde, la que hemos tomado para nosotros, que es la cultura andina, que el desprendimiento de las cosas materiales tiene que hacerse así, aunque duela, aunque duela desprenderse de algo que uno quiere mucho... es una manera de demostrar el aprecio que uno siente por la persona a la que va el regalo que uno hace. Y yo sé que también de la misma manera se toma, el que toma sabe que uno se está desprendiendo de algo que quiere mucho, y que sin embargo se lo da al hermano porque sabe que él no lo tiene, y que es difícil que lo consiga. Así que cuando suenan los pututus

que tenemos ahora de nuevo nosotros, sabemos que los nuestros están sonando a la misma vez, el primer viernes de cada mes, por la nohecita... a la misma hora suenan acá y suenan allá. Y eso, para nosotros tiene mucho valor... un valor circular, un valor que nos hace sentir que estamos trabajando bien, y también que estamos siendo reconocidos nada más ni nada menos que por la gente descendiente de los Inkas, allá... creo que todos los que somos del grupo de los Hijos del Cóndor nos sentimos bastante felices por eso. (Foto 7)⁴³

Es claro que el aval de una institución como la Academia Mayor de la Lengua Quechua es un gran impulso para la práctica territorializadora, tanto en los espacios de socialización extra-domésticos como en los domésticos. Por un lado, respalda un proyecto ya en marcha como el del “Seminario de cultura y pensamiento andino” en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP, el cual conlleva tomar la universidad como un espacio a disputar, tal como sucedía en las escuelas primarias y secundarias. Por el otro, marca un rumbo para el trabajo de construcción y acondicionamiento de la sede de la Academia Quechua, en el terreno de Berisso.

Para el caso de la Comunidad Qolla Gran la Plata, los sucesivos viajes e intercambios fortalecen la territorialidad desplegada en el espacio urbano platense. Particular importancia reviste, en el trabajo de campo realizado, la presencia de miembros de la organización en la Conferen-

43 H. de Hijos del Cóndor, entrevista, 25/2/2011

cia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra de Cochabamba. De este tipo de experiencias deriva en buena medida el énfasis puesto en la educación ambiental, como ingrediente clave del discurso político y como posibilidad laboral. A su vez, se trata de un vector de la progresiva transformación de la propia vivienda:

-Una de las cosas que a mí me interesaría mucho profundizar, yo poderlas practicar acá en mi casa, poderlo adaptar, y después enseñarlo, es todo lo de la permacultura, no sé si escuchaste hablar... la permacultura te enseña a producir energía con los mismos desechos orgánicos, a crear casas autosuficientes, energías eléctricas más saludables... o sea estamos hablando de la energía solar... hay otras formas de hacer energía... lo que se le dice casas autosuficientes, sin necesidad siquiera de usar un detergente, sino con cosas que te da la misma tierra poder tener una casa más ecológica. El calefón, que se puede hacer tranquilamente en esta zona, que es el calefón ecológico, que se hace con las membranas plateadas... está buenísimo el sistema, para tener agua caliente... y así un montón de cosas... lo que son cocinas solares, yo las conocí en Cochabamba, son impresionantes... aparte lo sano que son, a mí me gustaría acceder a un poco más de información y material...

-Son esas cosas que a veces no están al alcance de cualquiera, te tenés que asesorar, informar...

-En Buenos Aires dan unos cursos de permacultura, y todo sin tener que salir a comprar un panel para tener energía solar... todo muy adaptado a la realidad esta...

-No de gringo con culpa...

-¡Claro! No de comprar esos equipos que te almacenan la energía solar y salen fortunas... hemos averiguado en algún momento y salen carísimos... No, sino algo mucho más popular... Tiene que ver con eso: uno tiene que poner en práctica lo que dice... si no que lo que muchas veces hablamos, que uno pierde la credibilidad y lo legítimo, o sea... ¿qué sostenés?...

-O desde dónde lo sostenés...

-Claro... ¿desde dónde lo sostenés? Se complica... ⁴⁴

Es necesario aclarar, no obstante, que si bien el universo andino, en términos generales, ocupa un rol fundamental como reservorio de múltiples experiencias personales y como fundamento último de la cultura ancestral recreada, la relación establecida no es unívoca ni unidireccional. Por el contrario, ese movimiento de extrañamiento con respecto al lugar de origen y su cultura del que se hablaba en un capítulo anterior, es el que permite dar una dimensión dis-

44 C. del Rincón Andino, entrevista, 16/9/2010

tinta a esa relación, en un sentido si se quiere inverso pero no por eso menos rico en términos políticos y personales. Tal es el caso de miembros de Hijos del Cóndor que además son parte de la Corriente del Pueblo de Jujuy:

-Bueno, en la Corriente del Pueblo, esto también pasó, siendo en este caso gente de clase pobre, piqueteros, mayoría de mujeres, que también sólo se aggiornaron y entendieron por qué, al mirarse al espejo y entre ellos y ver que en las familias todos tienen cara de indio... dijeron “che, tenemos todos cara de indio pero no sabemos bien por qué”... y entonces pusieron en su primer documento “consideramos la Wiphala nuestra bandera, y nos consideramos descendientes de aquellos aborígenes avasallados”. Y quedó ahí, nunca pudo desarrollarse más de ahí. O sea, se desarrolló entre un grupo mínimo de personas entre las que estábamos mi hermano y yo, pero porque nosotros veníamos de hace un tiempo transitando este camino, y entonces se nos pidió que fuéramos a bajar una línea de pensamiento, por eso nosotros íbamos todos los fines de año a hacer talleres, hablando de la cultura, del quechua, de la Wiphala. Fue algo consciente, que la organización veía que le faltaba a sus bases, pero no llegó... o sea, hasta el día de hoy lo siguen diciendo pero no lo pueden llevar a cabo. Se manejan como militantes de izquierda, no como una organización indígena. Esa es la experiencia de la Corriente del Pueblo.⁴⁵

45 L. de Hijos del Cóndor, 12/2/2011.

Se vuelve a encontrar una situación de frontera, en este caso como una dificultad para la construcción de una nueva identidad política con bases en una cultura ancestral para una organización política. Si bien no está dentro de los objetivos del trabajo analizar la experiencia de la Corriente del Pueblo, resulta de interés tener en cuenta cómo la identidad política anclada en mayor o menor medida en una identidad cultural y/o étnica (las dificultades para la articulación de estos dos planos no desmiente su importancia), se muestra como una vía para enfrentar situaciones de carencia socioeconómica muchas veces acuciantes. Más allá de las diferencias dadas por los contextos particulares de cada caso, se trata de un esquema similar al del trabajo barrial del Ayllu Sumaj Kawsay en Altos de San Lorenzo.

Con diferentes matices, esta conjunción de necesidades económicas, estrategias políticas e identidad cultural se presenta en diversas situaciones en las que las organizaciones estudiadas actúan. Desde esta premisa se entiende no sólo la realización de peñas y festivales folklóricos en el Rincón Andino, siguiendo las principales fechas del calendario ritual andino (Carnaval, fiesta de la Chakana, Inti Raymi), sino también la decisión de abrir el espacio doméstico a que familias y pequeños comerciantes del barrio puedan vender sus productos, artesanales e industriales. Es una decisión profundamente política que permite empalmar la voluntad de manifestar una identidad cultural con la perspectiva de satisfacer necesidades económicas (Fotos 8 y 9).

La presencia de Hijos del Cóndor en la Feria del Libro Independiente (FLIA), vendiendo distintos productos gas-

tronómicos con el objetivo de recaudar fondos para solventar los gastos de las ceremonias, es una muestra de la incidencia de la situación de clase de sus miembros (no haría falta recurrir a estas estrategias si la organización fuera compuesta por grandes empresarios y no por empleados estatales o estudiantes universitarios), así como de la forma en que la cultura andina atraviesa mecanismos económicos para su reproducción como tal.

A modo de cierre, un testimonio emergente de una charla informal para ilustrar de manera cabal la perspectiva que subyace a los elementos de la territorialidad y sus interrelaciones:

-Lo que pasa es que la izquierda no tiene real inserción en las bases... e insiste en poner la problemática indígena en el campo. El principal problema indígena está en la ciudad. La mayoría de los indígenas estamos en la ciudad... los indígenas somos los pobres: ¡es una cuestión de clase!.⁴⁶

46 L. de Hijos del Cóndor, durante la ceremonia del Warachikuy, 19/12/2010.



Una reflexión final

Una reflexión final

*Tre dita tengono la penna,
ma il corpo intero lavora. E dolora.
(Adso di Melk)⁴⁷*

Llegado el momento del cierre es hora de hacer un breve repaso por los principales resultados que arrojó la investigación. Procurando caracterizar la territorialidad de los grupos estudiados, se vio que como parte fundamental de la misma se halla una determinada **identidad andina**, resultado de un proceso de construcción personal cuyas particularidades dependen de la biografía de cada miembro de ambas organizaciones, pero que a grandes rasgos se sostiene en una voluntad consciente de recrear y/o recuperar la cultura del Tawantinsuyu. El carácter andino se articula con otro plano, el de la **identidad aborigen genérica**, cuyo valor estratégico reside en las mayores posibilidades de relacionamiento con otros actores (ya sea miembros de otros pueblos ancestrales como otros actores políticos en general) que otorga.

La identidad andina-aborigen es un vector de otro componente clave de la territorialidad de los grupos, la **territorialización progresiva** (el proceso gradual de apropiarse y reapropiarse material y simbólicamente del espacio), en y de los espacios de socialización domésticos y públicos. La modelización progresiva de los primeros y las estrategias de ocupación de los segundos se complementan en aras de asegurar una coherencia en la práctica cultural y política,

47 “Tres dedos sostienen la pluma, pero el cuerpo entero trabaja. Y sufre.”

en todas las instancias de la vida cotidiana, para que la labor de difusión cultural se sostenga en una práctica concreta. Es una garantía de autenticidad de la recreación de la cultura ancestral, una autonomía política en la toma de decisiones sobre los elementos culturales propios y ajenos (en el lenguaje de Bonfil Batalla), que se aleja y opone a cualquier posibilidad de enajenación o mercantilización de ese mismo legado.

Hay un tercer elemento a tener en cuenta, la **espiritualidad**, que por un lado obra como un marco más general para la propia práctica cultural, posibilitando el acercamiento de quienes no tienen un origen étnico directamente ligado al universo andino; por el otro, es también clave de la autenticidad de la práctica cultural, y la guía de una progresiva **sacralización** de los espacios de socialización domésticos y públicos a través de las ceremonias y los actos públicos de carácter político y/o social (como peñas y actos políticos).

El énfasis en lo espiritual se liga frecuentemente, en el momento de la elaboración de un discurso público, con la defensa de ciertos **valores comunitarios** que se asocian a la esencia de las culturas del Abya Yala, entre los que se destaca una racionalidad productiva respetuosa para con los ciclos ecológicos y opuesta a la lógica destructiva del capitalismo, y, de modo más general, a la de los paradigmas productivistas occidentales. Estamos ante una discursividad que enlaza lo espiritual a una identidad cultural para apuntar a reivindicaciones políticas, cuyo anclaje es netamente socioeconómico.

Es destacable también que la práctica territorializadora se sostiene en un doble juego de **relaciones materiales** y

simbólicas con el espacio local y con el (los) territorios(s) extralocal(es): resulta tan necesaria la referencia constante al universo andino y a Bolivia (así como los viajes e intercambios) para apuntalar la identidad andina, como brindar tributo a los antepasados querandíes para avalar y dar un carácter sagrado a la apropiación del espacio platense y metropolitano desde (o a través de) una identidad aborígen de mayor generalidad.

Desde el momento en que buena parte del trabajo de ambas organizaciones pasa por la difusión de la cultura andina (o mejor dicho, de lo que se construye como lo que es la cultura andina) en un contexto como el de La Plata, estos grupos se exponen (a veces voluntariamente, otras veces no) a lo que se dio en llamar **situaciones de frontera**. Las mismas abarcan una gama de situaciones que van desde el trabajo docente en escuelas, facultades y barrios de la ciudad, hasta instancias de acción directa y movilización junto a otras organizaciones políticas, pasando por tensiones en las ceremonias y en el seno del grupo familiar. Son ocasiones de disputa o de intercambio, alternativamente, de tensión o de articulación y entendimiento. Su rasgo distintivo, más allá de sus particularidades, es que obligan a los sujetos a definir su identidad como andino-aborígen o no andino-aborígen, como condición imprescindible para territorializarse, para apropiarse de los espacios de socialización.

A través de un relato que inevitablemente es un recorte arbitrario de una realidad compleja, he intentado demostrar la necesidad de reconocer en esas situaciones de frontera la posibilidad de encarar un proyecto de transformación social más amplio, no anulando o diluyendo las identidades que en ellas

se expresan, sino potenciando las instancias de intercambio entre aquellos que comparten intereses y reivindicaciones fundamentales, basadas en experiencias, relatos y convivencias. Tal convicción fue el punto de partida de un militante político y un cientista social en formación. Y es ahora la posición de alguien que a lo largo del proceso de investigación aprendió a compartir el fuego en círculo; fue un desastroso albañil y se disfrazó de diablo para el entierro del carnaval; incorporó el hábito de mascar coca, dio una mano en la preparación de una nueva generación de pututus y repartió volantes reclamando unas tierras que apenas visitó una vez; y que una tarde de verano, muerto de cansancio pero satisfecho, recibió un nombre quechua y supo que la línea divisoria entre sujeto investigador y objeto de estudio lo atravesaba de punta a punta (Foto 10).

Pero atención: no se trata de adoptar una identidad artificialmente, por mera corrección política, sino de reconocerla como algo que, aún en su irreductible diferencia, es parte constitutiva de nuestra sociedad. Se trata, en definitiva, de dar un paso clave para clarificar por dónde pasa la madre de todas las fronteras: la que divide a los explotados de sus explotadores.

BIBLIOGRAFÍA

Abarca Carimán, G. (2003) Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile. La Paz, PINSEB-PROIEB Andes-Plural editores.

Aboy Carles, G. (2005) “Identidad y diferencia política” En: Schuster, F.; Naishat, F.; Nardacchione, G.; Pereyra, S. (coords.) Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Amodio, E. (1996). “Los indios metropolitanos: identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América Latina.” En: Mato, D.; Montero, M.; Amodio, E. (coords.) América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas. Caracas, ALAS-Universidad Central de Venezuela-UNESCO.

Appadurai, A. (2001) La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires, Trilce – Fondo de Cultura Económica.

Barabas, A. (2003) “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”. En: Barabas, A. (coord.) Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Volumen III. Ciudad de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

(2004) “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para un Estado Pluriétnico.” En: Alteridades, enero-julio, año/vol. 14, n° 27. Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Bonfil Batalla, G. (1983) “Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural.” En: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, n° 103, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

(1991) “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” En: Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, año/vol. IV, n° 12. Colima, Universidad de Colima.

Cardoso, R. (1986) "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". En: Cardoso, R. (coord.) *A Aventura Antropológica: Teoria e pesquisa*. São Paulo, Paz e Terra.

Chiodelli, F. (2007) *Spazio e Potere*. Lefebvre, Schmitt e Foucault. Milano, Politecnico di Milano.

Da Matta, R. (1984) *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.

Dávalos, P. (2005) "Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra." En: Dávalos, P. (coord.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, CLACSO.

Delfino, S. (1999) "Mundos simbólicos, comunicación y cultura en la globalización. Hacia un análisis materialista de la cultura." En: *Temas de Antropología Social*. V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata, FaHCE-Universidad Nacional de La Plata.

Dubet, F. (1989) "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto". En: *Estudios Sociológicos*, Vol. VII, n° 21, septiembre-diciembre, Ciudad de México, COLMEX.

García Canclini, N. (1984) *Cultura y sociedad: una introducción*. Ciudad de México, Cuadernos.

Giménez, G. (2000) "Territorios, cultura e identidades. La región sociocultural." En: Rosales Ortega, R. (coord.) *Globalización y regiones en México*. Ciudad de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad.

Guber, R. (1991) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Legasa.

Haesbaert, R. (2004) *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

Kilaleo, F. (1992) "Mapuche Urbano". En: *Felem Kay Felelay*, n° 3. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Kropff, L. (2005) “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas.” En Dávalos, P. (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, CLACSO.

Maçano Fernandes, B. (2005) “Movimientos socio - territoriales y movimientos socio-espaciales”. En: *Revista OSAL*, n° 16, Buenos Aires, CLACSO.

Palladino, L. (2011). *Procesos de Comunalización y Territorio. El caso de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma (2008-2009)* Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.

Porto Gonçalves, C. W. (2002). “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades.” En: Ceceña, A. E.; Sader, E. (coords.) *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires, CLACSO.

Porto Gonçalves, C. W. (2003). *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.

Raffestin, C. (2009) “A produção das estruturas territoriais e a sua representação” En: Saquet, M. A.; Savéiro Spósito, E. *Territórios e territorialidades – teorías, procesos e conflitos*. São Paulo, Expressão Popular.

Sack, R.D. (1986) *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge, Cambridge University Press. Extractos y traducción de la cátedra de Introducción a la Geografía de la Universidad de Buenos Aires.

Souza Pradella, L.G. (2008) “O ‘índio’ genérico: contato em desencontro”. En: Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. *Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Porto Alegre, Prefeitura de Porto Alegre.

Szulc, A. (2004). “<Mapuche se es también en la waria (ciudad)>. Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina.”

En: *Política y Sociedad*, Vol. 41, n° 3. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Tamagno, L. (2003). "Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina." En: *Campos*, n° 3, Curitiba, Universidade Federal do Paraná.

Toledo Llancaqueo, V. (2005). "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?" En: Dávalos, P. (coord.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, CLACSO.

Trivi, N. (2010). "Territorialidad mbyá-guaraní en el espacio urbano en la comunidad de Lomba do Pinheiro, Porto Alegre. Una experiencia de investigación en la Tekoá Anhetenguá." En: *Geograficando*, Vol. 6, n° 6. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

Valko, M. (2007). *Los indios invisibles del Malón de la Paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

FUENTES

Hijos del Cóndor. (2010) "Organización Quechua Aimara Hijos del Cóndor". La Plata, Folleto de divulgación.

INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005. Extraído de: <http://www.indec.mecon.ar>

OIT. Oficina regional para América Latina y el Caribe. (1989) "Convenio nro. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", 2ª ed. Extraído de: http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_espanol-quechua.pdf.



Anexo de imágenes



Foto 1: Apacheta en el Rincón Andino



Foto 2: La carrera atraviesa las calles de Buenos Aires



Foto 3: Ronda en el salón de actos de la escuela



Foto 4: Acto del Día del Aborigen en el monumento de Parque Saavedra

**AHORA
ES CUANDO**



**BARTOLINA y KATARI, la rebelión!
EVO y ALVARO, la revolución!**

**En las elecciones del
6 de Diciembre del 2009
los bolivianos en la Argentina
ratifiquemos el triunfo de la fórmula
EVO MORALES AYMA
ALVARO GARCIA LINERA
CON NUESTRO VOTO PROFUNDICEMOS EL DESTINO DE LA HISTORIA**

Para que quede atrás al racismo, el Estado colonial, republicano y neoliberal.
Por la defensa de nuestra Madre tierra.

Por el respeto de la igualdad, dignidad, complementariedad, solidaridad.

Jallalla el Estado Plurinacional de Bolivia!

Nunca más gobiernos obsecuentes al servicio de las multinacionales que saquearon nuestros recursos naturales.

La semilla que sembró el Che Guevara comienza a germinar

BOLIVIA NOS LLAMA... para consolidar y profundizar el Proceso de Cambio, encabezado por EVO MORALES AYMA - ALVARO GARCIA LINERA. Jallalla Bolivia!

Por todos los mártires que dieron su vida en las diferentes luchas: Agua, Gas, La hoja de coca.

Por las víctimas de la masacre de Pando y por todos los humillados y ofendidos de Chuquisaca!!

Para defender las conquistas de casi tres años de gobierno: Bono Juancito Pinto, Renta Dignidad, Bono Madre-hijo, Refundación de la minería, Revolución agraria, etc. etc.

Comité de Defensa del Proceso de Cambio y la Soberanía Popular Originaria en Bolivia

Reuniones: Sábados a partir de las 19 hs. Plaza Tupac Amaru, ex Plaza Virreyes, Av. San Pedrito y Eva Perón,

Bs. As. Contactos: C. Jiménez: 4602-7044 / F. Garvizo 15-4159-4151 / W. Cartagena 15-4888-3016

W. Vallejos 4292-6265. 11-6410-6238 / Lula 4653-0761 / L. Romero 15-5156-1183

Correo Electrónico: comite_de_defensa_del_proceso_boliviano@hotmail.com

Foto 5: Volante de la Comisión de Defensa invitando a los bolivianos residentes en Argentina a votar por Evo Morales

¡¡ESTA TIERRA ES NUESTRA!!!

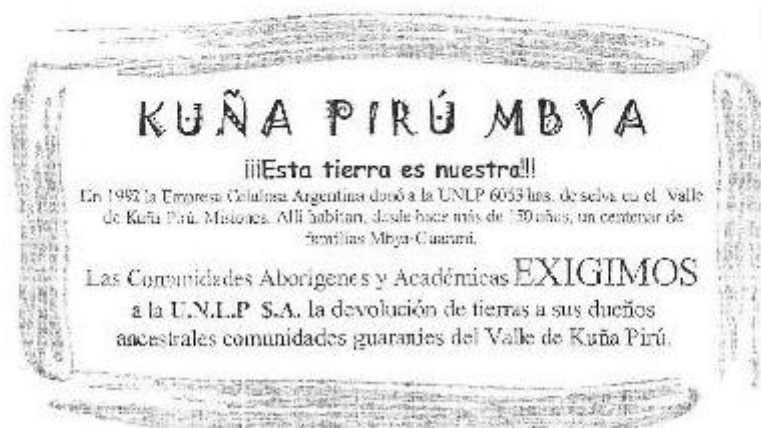
La **UNIVERSIDAD NACIONAL** de la PLATA S.A.
debe devolver lo que no le pertenece.

Celulosa Argentina le regalo Territorios Guaraníes con 3
Comunidades viviendo allí desde hace más de 150 años.
Como cualquier terrateniente, se niega a devolverlas.

SE ACABO EL DERECHO DE CONQUISTA

El respeto a los Pueblos Originarios se muestra
acompañando su lucha

¡¡ESTA TIERRA ES NUESTRA!!!



contacto: Kunapirumbya@gmail.com

Foto 6: Volantes reclamando las tierras del valle de
Cuña Pirú repartidos el día del acto



7: Pututu durante una de las paradas del Warachikuy



Foto 8: Afiche de convocatoria a una peña en el Rincón Andino



Foto 9: Feria barrial durante una peña en Rincón Andino



Foto 10: Observación participante

EDITADO
Club Hem 
EDITORXS

✉ clubhem@gmail.com  Club Hem Editores

