

Universidad Nacional de La Plata

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Departamento de Geografía

Tesina de Licenciatura

**Bajo los adoquines está la Pachamama:
Territorialidad andina en el Gran La Plata.
(2008-2011)**

La Plata, 2011

Estudiante: Nicolás A. Trivi

Director: Prof. Héctor A. Dupuy

**Bajo los adoquines está la Pachamama:
Territorialidad andina en el Gran La Plata.
(2008-2011)**

RESUMEN

Desde hace aproximadamente 20 años, se está viviendo un resurgimiento del movimiento indígena a nivel mundial y continental. El territorio juega un papel esencial para las numerosas organizaciones y comunidades que lo componen, en tanto articula el accionar de estos sujetos al espacio en un sentido procesual y relacional, a través de una concepción en la que la tríada *territorio-territorialidad-territorialización*, niega la dualidad cartesiana entre materia y espíritu y afirma que toda apropiación material es a la vez simbólica. Según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005, complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 del INDEC, el 54% de las 600.329 personas que se autoreconocen como parte de alguno de los más de treinta pueblos originarios que habitan en Argentina, se encuentra en áreas urbanas. El interés de este trabajo es el entender cuáles son las modalidades de apropiación material y simbólica del espacio que llevan adelante la Organización Quechua-Aimara Hijos del Cóndor y la Comunidad Koklla Gran La Plata, ambas pertenecientes al universo cultural andino, y activas en el ámbito de la capital bonaerense. Es decir, qué *territorialidad* específica construyen en el espacio urbano, en función de la recreación de su cultura ancestral (analizada a través del enfoque del *control cultural*), y atendiendo a su relación con sus estrategias políticas y sus condiciones socioeconómicas, que se ponen en juego en la configuración de determinados *espacios de socialización*. Se trata de una investigación que emplea el método etnográfico, con técnicas tales como la *observación participante* y la *entrevista en profundidad*.

Palabras claves: cultura andina, Gran La Plata, territorialidad, control cultural, espacios de socialización.

INDICE

Resumen	pág. 2
Quiero agradecer...	pág. 3
Introducción: marco teórico, hipótesis, presentación del caso	pág. 6
Una aproximación al concepto de <i>territorialidad</i>	pág. 12
El problema de la cultura: la teoría del <i>control cultural</i> y las idas y vueltas del “indio genérico”	pág. 15
Presentación de los grupos. La identidad como proceso y como práctica	pág. 19
Las ceremonias y los espacios de socialización: territorialización y frontera	pág. 24
- Espacios de socialización domésticos	pág. 25
- Espacios de socialización extra-domésticos o públicos	pág. 28
- Situaciones de frontera	pág. 31
Relaciones materiales y simbólicas con otros territorios. La cultura como estrategia política y económica.	pág. 39
A modo de conclusión	pág. 52
Bibliografía	pág. 54

Quiero agradecer...

A mi familia, que siempre me bancó.

A los abuelos, que aquí hablan.

*A Hijos del Cóndor, a la Academia Mayor de la Lengua Quechua y a la
Comunidad Koklla 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 tanto 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*.

Introducción: marco teórico, hipótesis, presentación del caso

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 (INDEC, 2004-2005). Utilizando un criterio de autoreconocimiento y ascendencia, obtiene 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 “preexistencia” y los derechos de los “pueblos indígenas”, la encuesta puso de relieve la presencia de los pueblos originarios en el territorio argentino, contrariando años de olvido y negación.

Desde hace aproximadamente 20 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, estamos viviendo un resurgimiento del movimiento indígena a nivel mundial y continental.

Poniendo en entredicho los postulados básicos 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” (Dávalos, 2005); su cultura, no como curiosidad folklórica en la tienda de suvenires 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. Tomaremos este último elemento como pivote de nuestro análisis.

Nos apoyamos en los trabajos de Carlos Walter Porto Gonçalves (2002; 2003) para tener una visión general de la problemática territorial de la era de la globalización. Este autor 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, 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 en un sentido procesual y relacional, a través de una concepción en la que la tríada *territorio-territorialidad-territorialización*, niega la dualidad cartesiana entre materia y espíritu y afirma que toda apropiación material es a la vez simbólica.

La visión de Alicia Barabas (2003; 2004), desde la antropología y la etnografía, nos remite al territorio como “espacio culturalmente construido por la sociedad” (Barabas, 2004), pero donde lo cultural y lo simbólico tiene un peso determinante. De hecho, esta autora habla de *etnoterritorios* 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 impide que se ignoren cuestiones más concretas, como la de las disputas en torno a los *derechos territoriales* que los pueblos originarios 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 indígenas 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. Vemos así que la problemática territorial atraviesa la agenda de los pueblos originarios en todo momento.

Quien profundiza el análisis de los derechos territoriales es Víctor Toledo Llancaqueo (2005), al hablar de un ciclo ascendente de luchas del movimiento indígena 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 indígenas en torno a cinco dimensiones distintas de la noción de *territorio indígena* (Toledo Llancaqueo, 2005:87):

- Territorio como jurisdicción
- 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 hablaremos más adelante. Por otro lado, gracias a la noción del mismo autor de *politización de la etnicidad* se abre la posibilidad de integrar y articular las diversas dimensiones del *territorio indígena* para no perder la riqueza y la complejidad que le son inherentes.

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, vehiculizada a través de reclamos, movilizaciones, creación de organizaciones, etcétera.

Volviendo a la encuesta del INdEC, encontramos 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, obtenemos que nada menos que el 54% de esas 600 mil personas que se autoreconocen como miembros de los pueblos originarios habitan en zonas urbanas.

Tal como afirma Andrea Szulc (2004:167), “desde una perspectiva esencialista de las pertenencias e identidades, se ha instituido la vida rural como condición necesaria del ‘auténtico’ indígena”. La visión hegemónicamente construida sobre los pueblos originarios 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 atraviesan la totalidad del siglo XX, una buena parte de los miembros de estos pueblos han migrado hacia los principales centros urbanos 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 por 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. Lejos estamos de pensar que 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 vinculadas entre sí, que dan lugar a la conformación de una determinada *territorialidad*, acorde a las especificidades del espacio urbano.

Debemos pensar 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 *aculturación*, 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 Llancaqueo se presentan con mayor nitidez. Recordemos 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.

Autores como Andrea Szulc (2004) y Fernando Kilaleo (1992) presentan la problemática de la presencia de buena parte de los miembros de los pueblos originarios 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 indígena latinoamericano.

Finalmente 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 de que 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 Emanuele Amodio (1996) 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 esta perspectiva reside en que permiten entender el abanico de posibilidades que se abre para la proyección de la lucha de los pueblos originarios en tiempos de crisis del Estado-nación territorial, tal como lo anunciaba Porto Gonçalves.

Desde una concepción *materialista* de la cultura, decidimos problematizar la recreación de la cultura ancestral en el espacio urbano a través de la teoría del *control cultural* de Guillermo Bonfil Batalla (1991). 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*, nos da como resultado una diversidad de situaciones que, desde ya, en general tienen límites difusos, pero desde 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. Ampliaremos este análisis más adelante.

Teniendo en cuenta lo arriba expuesto, queremos precisar que intentaremos 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 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.

Hemos formulado una serie de hipótesis alrededor de esta cuestión:

- En el espacio urbano, las comunidades originarias 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.
- 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.
- 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 esquema teórico aquí esbozado, en una de sus formulaciones previas, ya fue puesto en práctica en una breve investigación realizada en la *Tekoá Anhetenguá*, la comunidad mbyá-guaraní de Lomba do Pinheiro, ubicada en las afueras de Porto Alegre, Brasil (Trivi, 2010). Si bien en ese momento se trató de una labor exploratoria donde no se pretendió llegar a aseveraciones concluyentes, sí tuvimos ocasión de hacer algunos ajustes al dispositivo teórico empleado, así como una serie de reflexiones metodológicas que esperamos continuar al final del presente texto. Advertimos, entonces, que cualquier similitud entre ambos trabajos *no* es pura coincidencia. Las diferencias, tampoco.

En esta ocasión, nos abocaremos a analizar lo que ha sido el trabajo de campo realizado junto a dos organizaciones del Gran La Plata, los Hijos del Cóndor y la Comunidad Koklla Gran La Plata, que se reivindican como parte del universo cultural andino. Hemos acompañando las actividades de ambos grupos durante el período 2008-2011, participando de varias de sus ceremonias y sus manifestaciones públicas.

La naturaleza de nuestro objeto de estudio nos llevó a volcarnos preferentemente hacia el método etnográfico. Desde su origen, la investigación se planteó en una relación estrecha con una práctica política concreta, que permitió incorporar elementos empíricos al armado del campo problemático y del objeto de estudio, así como entrar en contacto con los protagonistas del trabajo.

En este sentido, la técnica de la *observación participante*, pese a no estar acompañada por una reflexión epistemológica y teórica acabada y concluyente, fue una realidad y un presupuesto básico de toda la investigación. A través de ella, pretendimos 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 accionar, sin embargo, no agotó el estudio del objeto, dado que éste precisaba una profundización reflexiva, que pensamos se debía dar en momentos de tranquilidad, propicios para la realización de *entrevistas en profundidad* con los mismos sujetos, donde volver a poner en juego las mismas variables, ya no en el momento de la acción sino de la reflexión. Decidimos incorporar al texto extractos de las entrevistas que juzgamos ilustrativos de nuestra argumentación, 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 atenernos 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 hallar, al menos para quien esto escribe.

Con esto no queremos 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, hemos tratado de ser lo más rigurosos posibles en el armado teórico y en el análisis de las distintas situaciones; pero no hemos renunciado a posicionarnos 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, debemos señalar la riqueza de los conocimientos adquiridos relativos a la cultura andina, por los cuales estamos más que agradecidos.

Una aproximación al concepto de *territorialidad*

Resulta de una gran importancia profundizar y aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de *territorialidad*, no sólo porque se trata del concepto medular de este trabajo, sino porque existen diferentes perspectivas y concepciones sobre su significado. El ejercicio de precisar una definición y enumerar sus elementos principales nos permite además ubicarnos dentro de una determinada genealogía de conceptos.

Aludimos a los debates teóricos que parten de enfocar las múltiples relaciones existentes entre el *poder* y el *territorio*, cuyo origen podría encontrarse en la concepción ratzeliana del territorio como fundamento del poder del estado, pero cuyos antecedentes más próximos deben buscarse en trabajos como el de Sack o Raffestin, que acusan el impacto producido en el conjunto de las ciencias sociales de autores de la envergadura de Foucault o Lefebvre (Chiodelli, 2008).

De esta manera podemos 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 podemos 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 afectar, 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*.” (Sack, 1986:1) [Las cursivas son del autor]. Se trata de una definición que nos remite a la idea de Raffestin (2009), 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 queremos traer 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.”¹ (Porto Gonçalves, 2002:230) [Las cursivas son del original.] Se trata de una perspectiva que capta el carácter procesual y relacional del territorio, articulando

¹ "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 (...)."

distintos planos de análisis e incorporando una visión muy política, de disputa, del problema.

Enfocándonos en el concepto que nos preocupa, la *territorialidad*, encontramos dos cuestiones para señalar con respecto a esta definición. La primera es que al homologar la *territorialidad* con la *identidad*, el autor ubica al primer término en el plano de lo simbólico. Sin embargo, debemos 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’.”² (Haesbaert, 2004:95-96) [Las cursivas son del original]

Por lo tanto, no se puede circunscribir a la territorialidad a una dimensión estrictamente inmaterial, porque de esa manera se convertiría en un mero ejercicio discursivo, un artificio retórico. No inferimos que Porto Gonçalves caiga en este error, pero sí debemos 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 los debates teóricos y las múltiples definiciones que sobre él existen. Nos limitaremos a mencionar qué definiciones nos resultan adecuadas para nuestro objeto de estudio y nuestras posiciones políticas.

Nos atrae el planteo de François Dubet (1989), para quien la identidad es el resultado del trabajo de un actor (entendido en términos individuales y/o colectivos, agregamos nosotros) que administra y organiza las 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 que se convierte en *etnicidad* cuando es recurso y referencia simbólica para la denuncia de formas de dominación social.

Podemos complementar el sesgo político 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.” (Aboy Carlés, 2005:121)

Y, 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,

² “(...) 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’.”

agregamos nosotros] en el ámbito de múltiples colectividades de pertenencia territorialmente caracterizadas.”(2007:27)

Así tenemos que la identidad es 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 como tal en tanto condición de posibilidad para la socialización que le es inherente.

Es en estos términos que entendemos la identidad como el principal (pero no el único) elemento simbólico de la territorialidad. Decimos que no es el único, porque vemos 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 y/o cultural.

Volviendo a las relaciones entre *territorialidad*, *territorio* y *territorialización*, queremos caracterizar 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).

En este trabajo haremos 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 modalidades de disputa y construcción del territorio.

De esta manera, podemos afirmar que entendemos 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 de territorio a partir de ciertos espacios de socialización de carácter principalmente urbano (para el caso que nos ocupa), a los cuales debemos agregar la influencia de otros espacios exteriores de escala nacional e internacional con los que se establecen relaciones materiales y simbólicas.

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

Para abordar una temática como la nuestra, en la que las cuestiones culturales tienen un rol preponderante, es indispensable sentar posición sobre qué entendemos por *cultura*, cómo la pensamos en función de los otros conceptos principales del trabajo y qué posicionamiento político tomamos ante ciertas disyuntivas que se plantean. El hecho de trabajar con un área tan compleja y polémica como la cuestión indígena, 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 podemos hacer.

En consonancia con la perspectiva elegida para entender el territorio y la territorialidad (que negaba la división entre apropiación material y apropiación simbólica del espacio), partimos 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, 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.” (García Canclini, 1984:8)

Resulta necesario tamizar esta amplia definición con un enfoque que capte las múltiples contradicciones y opacidades que atraviesan a los sujetos, grupos y clases 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, debemos “(...) 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, c) su capacidad de acción histórica con respecto a una posible transformación social” (Delfino, 1999:164)”.

Claro está que manejando este tipo de perspectivas nos alejamos de visiones esencialistas de la cultura, para enfocarla como un proceso sujeto a una constante evolución, de vital importancia para la constitución de grupos de diversa índole. Tal como plantea Arjun Appadurai, podemos entender a la cultura como “(...) el proceso de naturalizar un subconjunto de diferencias movilizadas a fin de articular una identidad de grupo.” (2001:30). De esta forma, podemos captar cómo la cultura puede ser instrumento de

estrategias políticas que van más allá de caracterizaciones étnicas rígidas y se manejan con cierto margen de flexibilidad para sintetizar intereses diversos.

Haciendo énfasis en el sesgo político de la problemática cultural, queremos retomar 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.” (Bonfil Batalla, 1983: 181)

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 olvidemos), da como resultado el siguiente cuadro (Figura 1):

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Figura 1: Los ámbitos de la cultura en función del control cultural (Bonfil Batalla, 1991:173)

Sería un gran error pensar estos cuatro ámbitos como compartimentos estancos, herméticamente separados entre sí, pues caeríamos en un esencialismo peligroso en términos políticos, y estéril en términos científicos. Por el contrario, debemos 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 mediatizadas y enmascaradas por discursos y prácticas de todo tipo. Son

más difíciles de percibir a simple vista que un caso típico, que ya nada tiene de sorprendente (si es que alguna vez lo tuvo), de un miembro de alguna comunidad u organización originaria manejando fluidamente las últimas tecnologías en comunicación.

Tomemos un ejemplo para ilustrar a qué nos referimos: ¿cómo debemos entender la difusión del uso de la Wiphala en las manifestaciones y movilizaciones de diferentes organizaciones del campo popular? ¿Y su proliferación como ornamento estético entre ciertos sectores de la clase media progresista?

Sin exigir un conocimiento acabado sobre un emblema alrededor del cual se han escrito decenas de estudios (algo de lo que nosotros tampoco podemos jactarnos), cabe de todos modos preguntar si hay algo más allá de una difusa reivindicación de la causa de los pueblos andinos, combinada con la estatización de un símbolo no exenta de una alta cuota de liviandad.

¿Se tratará de la tan ansiada integración de la causa originaria 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 masiva 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*.

En una de las primeras entrevistas que fueron parte de la investigación, en la que explicábamos el carácter y las intenciones del trabajo, surgió una discusión sobre la pertinencia del término *pueblos originarios*, partiendo del hecho de que el entrevistado era un migrante; ergo, no era *originario* de La Plata. Un argumento a favor de dicha denominación era sus ventajas con respecto a términos como *aborigen* o *indígena*, ya descartando de plano el uso de *indio*. Otro era su difusión entre las ciencias sociales y entre las propias organizaciones... ¿*originarias*?

¿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 les ha dado penurias y objetivos comunes. A pesar del riesgo que toda generalización

implica, resulta innegable la necesidad de delimitar esa “otredad”, excéntrica 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 *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, en su momento basada en la ignorancia y en la voluntad de dominio, que Luiz Gustavo Souza Pradella denominó el “indio genérico” (Souza Pradella, 2008), y cuyo nacimiento podemos encontrar en los inicios de la época colonial, es hoy, entre otras cosas, objeto de una resignificación y una utilización política y discursiva antagónica capaz de articular demandas y denuncias de amplios sectores de nuestra sociedad.

Debemos estar atentos a los posibles 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 utilizaremos con frecuencia el término *pueblos originarios*, y a veces también *indígena* (más que nada por encontrar un sinónimo y por la incomodidad de una expresión pomposa como *pueblos originarios*), hemos reservado para el título la idea de *territorialidad andina*. Nos motiva el hecho de que los dos grupos con los que trabajamos 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 voluntad de señalar la necesidad de no adoptar acríticamente ciertos conceptos que no dejan de tener limitaciones. Con esto apuntamos a relativizar el peso de los debates terminológicos que pierden de vista la materialidad, muchas veces dramática, de las realidades que pretenden denominar.

Presentación de los grupos. La identidad como proceso y como práctica

La investigación contenida en este trabajo fue realizada con la organización Quechua-Aimara “Hijos del Cóndor”, y con la Comunidad Koklla Gran La Plata (compuesta por el Ayllu Rincón Andino de Villa Elisa, por el Ayllu Sumaj Kaway 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, Rincón Andino y Sumaj Kaway, así como de la observación y participación en distintas ceremonias y actividades públicas de Hijos del Cóndor y Rincón Andino; el Movimiento de Mujeres no fue incluido en la investigación. Pero también se ha nutrido de relaciones personales cimentadas en experiencias compartidas a lo largo de ya varios años.

Los 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 Auccha Rayme, quien además es la cabeza de la Filial Regional Internacional “La Plata” de la Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cuzco, Perú.

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, como en ámbitos domésticos tales como el terreno donde la organización está construyendo la sede de la filial platense de la Academia Mayor de la Lengua Quechua. Por otro lado, ha desarrollado un taller sobre las costumbres y valores andinos, denominado “Pueblos Vivos”, 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 Quechua en diferentes facultades de la Universidad Nacional de La Plata y la Universidad Nacional de Quilmes.

Según un material de difusión elaborado por la Organización (Hijos del Cóndor, 2010), 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 nos consta 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-aimara, a tomar para sí esa denominación, que implica una gran responsabilidad y solidez en los fundamentos de su propia práctica.

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. (Observación, 19/4/2011)

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, marcar, 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.

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, donde crear 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 Kaway 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”.

Lo que sostiene este armado 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,

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 búsqueda de llevar adelante valores y prácticas asociados a una determinada cultura, pero que cuentan con cierto grado de generalidad y/o universalidad.

En algunos casos, vamos a encontrar un recorrido típico 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. Prestemos atención a 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 aimara pero con saco y corbata, y ya viejito (setenta y pico de años, ochenta), que era el que se arrimaba a la nohcecita 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... (Entrevista, 25/2/2011)

En otros casos, la aproximación a una identificación originaria o andina proviene de una ruptura y una reconfiguración de una identidad política popular, de izquierda:

-¿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 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 Autor: 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... (Entrevista, 12/2/2011)

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" (Da Matta, 1984) con respecto a la propia identidad y al lugar de origen a partir de la situación de urbanidad, lo cual permite por un lado revalorar y recuperar una identidad como originario; y además, incorporar otros elementos que relativizan los aspectos tenidos como más conservadores o retardatarios de esa identidad:

-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... (Entrevista, 16/2/2011)

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. Veremos 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 expresa incluso al interior del núcleo familiar, 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?" (Entrevista, 14/11/2010)

Las ceremonias y los espacios de socialización: territorialización y frontera

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

Comúnmente, 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*. En contraposición, 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, materializando 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 nosotros 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... nosotros vamos y para nosotros es como estar en Bolivia, en Perú, en un mercado... para nosotros es conectarnos con nuestra esencia, o estar en el Mercado Regional de Salta, es muy parecido. Nos encanta, para nosotros es un re paseo. (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. (Entrevista, 12/2/2011)

Estas instancias encuentran expresiones concretas como el terreno ubicado en Villa del Carmen, partido de Berisso, donde Hijos del Cóndor está construyendo la sede de la filial platense de la Academia Mayor de la Lengua Quechua del Cuzco. Allí, la organización está levantando un local, que servirá para dar clases de quechua y otro tipo de talleres, así como

para albergar una radio 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 encontramos una huerta donde se cultivan productos orgánicos, varios de ellos de origen andino que difícilmente encontremos 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* (Mañano Fernandes, 2005) 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 minka... porque eso que se está haciendo ahora es la famosa palabra minka, 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... (Entrevista, 25/2/2011)

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 ser concisos, podríamos decir que consiste en resaltar la dimensión metafísica de la realidad, que escapa a los mecanismos de percepción y conocimiento de la razón, 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 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. (Entrevista, 25/2/2011)

Es importante señalar que la espiritualidad actúa también como vector de la territorialización. Hablamos de 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 *apachetas* y ofrendas (Foto 1). La recreación del culto andino 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 huaca [lugar sagrado y sitio fundacional del ayllu].” (Frase durante una ceremonia en el terreno de la Academia, 2/2/2011)



Foto 1: “Apacheta en el Rincón Andino”.

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 hemos asistido se realizan 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 Originarios 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, porque no se trata de un trabajo de antropología o etnología; no contamos con las herramientas necesarias para ofrecer un relato fiel sin cometer errores de interpretación de todo tipo.

Segundo, porque, aun si el primer obstáculo fuese salvado, 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, so pena de tergiversar la profundidad de su significado. Nos limitaremos entonces a analizar algunas prácticas espaciales que las constituyen, así como el sentido que cobran como parte de la territorialidad andina que se intenta descifrar.

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 ciudad.

A través del encendido de fogatas y del uso de wiphalas y otros elementos rituales como bastones y braseros, se delimita el espacio en cuestión, convirtiéndolo de manera efímera en un territorio simbólico, sagrado. Se realizan ofrendas con productos andinos 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 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 pueblo originario, 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 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*.

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 apuntamos. En el tramo final del ritual, los presentes, organizados en círculos, pasábamos sucesivamente al centro para realizar una ofrenda de *chicha* (aguardiente tradicional andino) 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 arrodillarse y, con un gesto pomposo de adoración al sol digno de una película como *Apocalypto* (Mel Gibson, 2006) o *Indiana Jones y el Templo Maldito* (Steven Spielberg, 1984), beberse la chicha, en lugar de arrojarla a 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 relaciones opuestas con una cultura ancestral puede estar en la simple diferencia entre inclinar un vasito hacia el suelo o llevárselo a la boca...

Durante nuestro trabajo de campo, participamos de otra ceremonia de particular interés para captar la lógica de apropiación del espacio que las rige. Se trata del *Warachikuy*, una carrera ritual por postas de iniciación para los miembros de la comunidad. En la tradición andina no existen puntos prefijados, pero sí es necesario pasar por puntos sagrados o *huacas*, que cargan de sentido al recorrido.

En el caso de la carrera organizada por los Hijos del Cóndor, se elige una serie de huacas 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 Originarios, hasta el Cementerio de la Chacarita de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en cuyos alrededores se encuentra el monumento al Malón de la Paz de 1946.

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; 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 kilme de la plaza San Martín de Quilmes, donde se sumó otro referente de las organizaciones andinas urbanas; el monumento al Indio Pampa, en el barrio porteño de Constitución; el campamento de la comunidad Q'om “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 cóndor (Foto 2). En el punto de llegada se realizó una ceremonia donde se bautizó, se otorgó un nombre quechua, a quienes corrieron por primera vez.



Foto 2: “La carrera atraviesa las calles de Buenos Aires”

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 originaria 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 Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, por ejemplo, fue una de las ocasiones donde se manifestó de manera patente un fenómeno que detectamos a lo largo de todo el trabajo de campo. Nos referimos a lo que hemos 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/originario y lo no-andino/originario, que exige reafirmar, territorial (material) y políticamente (simbólicamente), la identidad andina y su ampliación hacia lo originario.

Hablamos 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.

Tenemos 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, ya ha sido ganado como territorio para un uso ritual y político, los Hijos del Cóndor o cualquier otra organización originaria debe apelar a una identidad genérica como originario o aborígen, debe marcar una diferenciación social y cultural para poder disputar ese espacio y territorializarse de nuevo.

Hallamos 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. (Entrevista, 12/2/2011)

En la ocasión en que pudimos asistir a una de estas actividades (llevada a cabo desde el Rincón Andino), notamos que el eje estaba puesto en un posicionamiento genérico como originario, 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 problemática ambiental obra como un mecanismo “de entrada” a la cuestión indígena, resaltando los valores y prácticas de las culturas americanas ancestrales 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 (Foto3).



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

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 americanos más evidentes marca la relevancia y la actualidad de esa distinción, de esa *frontera* entre lo indígena y lo no indígena, 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.

El Ayllu Sumaj Kaway 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 irónicamente “el Tawantinsuyu”.

En el barrio la labor de difusión de la cultura andina pasa por rescatar valores como la *minka* (trabajo comunitario, compromiso) y el *ayni* (reciprocidad) dentro de la cultura de sus habitantes, fomentando 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 podría hablar sobre eso 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 sùmmum de la existencia de nuestros pueblos es la fiesta y el encuentro... 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 chorrillo 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 chorrillo, 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 chorrillo porque sí, sino “para la Pachamama”... (Entrevista, 28/1/2011)

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 originarias:

-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 aimara, 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 [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 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 [danza tradicional andina], la danza, donde hay momentos 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 comidita 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, son las que más practican la minka 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”! (Entrevista, 9/2/2011)

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 nos marca el siguiente relato, aquí también la identidad 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 escultura, 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 rozaba... Y no me equivoqué. Se paran y me dicen "señora, ¿qué está pegando?" Y los chicos eran argentinos, no tenían rasgos quechuas ni aimaras, 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 [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. Así que con eso creo que te digo todo, Trivi... (Entrevista, 9/2/2011)

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 negociación e intercambio. Prestemos 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...

-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 “hibrido” 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 Monsoy Kopok [ceremonia tradicional asociada al 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... (Entrevista, 14/11/2010)

Relaciones materiales y simbólicas con otros territorios. La cultura como estrategia política y económica.

Una de las hipótesis 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 hablamos de estrategias políticas nos referimos tanto al plano discursivo de las reivindicaciones históricas constitutivas de una identificación como andino y como originario, 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 parten 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 latinoamericano.

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 ritual 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) (Foto 4). 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: “Acto del Día del Aborigen en el monumento de Parque Saavedra.”

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 Q’om “La Primavera” de Formosa, las organizaciones indígenas presentes dieron su impronta particular a la manifestación, con wiphalas, 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 originarios 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 indígenas 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 originarias, 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 intervenga, 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... 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 [Hijos del Cóndor], 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... (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 las organizaciones estudiadas, 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 Koklla Gran La Plata (Foto 5):

-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... (Entrevista, 11/3/2011)

El testimonio citado resulta de gran interés por la variedad de elementos relevantes que presenta. Tenemos un trabajo militante concreto, que apunta a fortalecer un proceso de transformación social desde una identidad cultural que actúa 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 gama de reivindicaciones comunes.

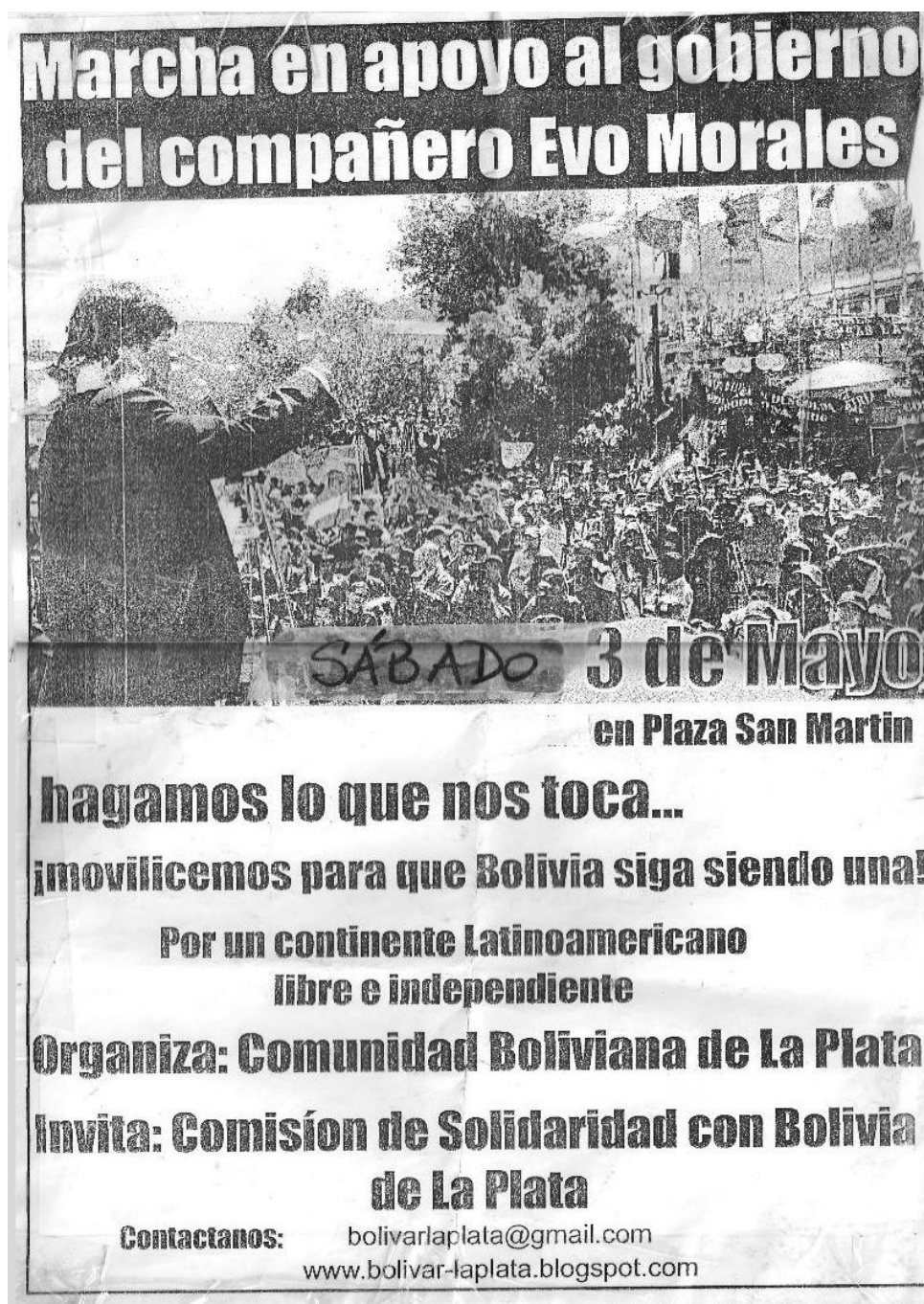


Foto 5: “Afiche convocando a una marcha en apoyo al gobierno de Evo Morales en La Plata.”

La considerablemente menor repercusión que tuvo el asesinato de Roberto López, de la comunidad Q’om “La Primavera”, en comparación con el del militante del Partido Obrero Mariano Ferreyra a manos de una patota de la Unión Ferroviaria, muestra crudamente los

alcances de esas divisiones que frecuentemente separan a las organizaciones originarias de las del resto del campo popular. Así lo expresó una miembro de la Comunidad Koklla 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. (Observación, 26/11/2010)

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 originarias 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 originarios 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 aimara. 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 por la devolución de las 6053 hectáreas que habitan en el valle misionero de Cuña Pirú, en manos de la UNLP desde 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 extra-universitarias del campo popular.

Se elaboró una declaración celebrando la presencia de Morales y denunciando la hipocresía de la Universidad, que ensalza la lucha de los pueblos originarios de manera abstracta, al mismo tiempo que se comporta como un terrateniente con las comunidades mbyá. 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).

¡¡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!!!



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

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 necesidad 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 originario fue capaz de amalgamar (aunque transitoriamente) a las comunidades mbyá 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 indígena 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, y por la serie de relaciones políticas establecidas con otros sectores, marcando una potencialidad transformadora que trascienden 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 del primer viernes de cada mes en el Parque Saavedra, que se realizan en simultáneo con una ceremonia levada a cabo en la explanada del Qoricancha, en el Cuzco. 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 Cuzco, un grupo de hermanos, dedicados a la cultura incaica, y representantes de la cultura incaica allá en el Cuzco, 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 Pachamama, al Inti Taita, 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 Cuzco, 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 Cuzco nos consideran como hermanos... (Entrevista, 25/2/2011)

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 carga de un significado que trasciende ampliamente la escala local de la práctica territorializadora.

El peso, la importancia que cobra la referencia externa al Cuzco y el mundo andino como base para la territorialidad en La Plata, se cimenta 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 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 Cuzco 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 Incas, allá... Creo que todos los que somos del grupo de los Hijos del Cóndor nos sentimos bastante felices por eso. (Entrevista, 25/2/2011)(Foto 7)



Foto 7: “Pututu durante una de las paradas del Warachikuy.”

Es claro que el aval de una institución como la Academia Mayor de la Lengua Quechua es un gran impulso para a 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 pensamiento y cultura andina” 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, en el terreno de Berisso.

Para el caso de la Comunidad Koklla 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 Conferencia 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... (Entrevista, 16/9/2010)

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 hablábamos en un capítulo anterior, es el que permite dar una dimensión distinta 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 les 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... (Entrevista, 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 nuestros objetivos 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 erige 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 entendemos 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 gastronómicos con el objetivo de recaudar fondos para solventar los gastos de las ceremonias y la construcción de la sede de la Academia, 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 ocurrida durante la ceremonia del Warachikuy, 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 están en la ciudad... Los indígenas son los pobres: es una cuestión de clase. (Observación, 19/12/2010)



Foto 8: “Afi che de convocatoria a una peña en el Rincón Andino.”

Foto 9: “Feria barrial durante una peña en Rincón Andino.”

A modo de conclusión

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

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 originaria 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-originaria es un vector de otro componente clave de la territorialidad de los grupos, la territorialización progresiva (el proceso gradual de apropiarse material y simbólicamente del espacio), en y de los espacios de socialización domésticos y públicos. La modelización sucesiva 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, en todas las instancias de la vida cotidiana. 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 (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 americanas, 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 desde (o a través de) una identidad originaria 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 dimos 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-originario o no andino-originario, como condición imprescindible para territorializarse, para apropiarse de los espacios de socialización.

Quien esto escribe, a través de un relato que inevitablemente es un recorte arbitrario de una realidad compleja, ha 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 explicitan, sino potenciando las instancias de intercambio entre aquellos que comparten intereses y reivindicaciones fundamentales.

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 la 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 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.



Foto 10: “Observación participante.”

Créditos de las fotografías: las fotografías 1, 8, 9 y 10 fueron cedidas por Rincón Andino; las fotografías 2 y 7 pertenecen a Ana Luchessi; la fotografía 4 fue cedida por Hijos del Cóndor; las fotografías 3, 5 y 6 son del archivo personal del autor.

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.

Barabas, A. (2004) “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para un Estado Pluriétnico.” *Alteridades*, enero-julio, año/vol 14, nº27. 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* nº 103, Ciudad de México, UNAM.

Bonfil Batalla, G. (1991) “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos” *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/vol IV, nº 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-UNLP.

Dubet, F. (1989) “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”. En: *Estudios Sociológicos*, Vol VII, nº 21, septiembre-diciembre, Ciudad de México, COLMEX.

Farfán Morales, M. O.; Castillo Hernández, J. A.; Fernández Areu, I. (2003) “Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León.” 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.

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

Giménez, G. (2000) “Territorios, cultura e identidades. La región sociocultural.” En: Rocío Rosales Ortega (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.

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: www.indec.mecon.ar

Kilaleo, F. (1992) “Mapuche Urbano”. En: *Felem Kay Felelay*, nº 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.

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

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

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-grafias: 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.” *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.