
“ANDINOS” EN BUENOS AIRES **reflexiones acerca de una categoría** **nativa y de una elección teórica**

Brenda Canelo

Resumen

En el presente trabajo se problematiza la categoría “andinos” que utilizan ciertos dirigentes sociales en sus relaciones con el Estado de la Ciudad de Buenos Aires para referir a quienes los estudios migratorios suelen clasificar según su origen nacional como bolivianos, peruanos o migrantes internos de Argentina. Se basa en dos perspectivas teóricas divergentes: la que analiza la diferencia existente entre establecidos y *outsiders* y la que considera a los valores sociales como fundantes de una comunidad. Tras hallar que el uso de la categoría “andinos” remite a un trabajo de comunalización que estos dirigentes llevan adelante en vistas a convertir en sujeto político a sectores habitualmente excluidos del debate público, señalo algunas de las características del colectivo así definido, puntualmente su relevancia contextualmente situada, su vinculación con otros colectivos sociales y las divisiones que lo atraviesan. El análisis se sustenta en las entrevistas semi-estructuradas, conversaciones informales, notas de campo y material periodístico y documental.

Palabras clave: Migraciones, Categorías conceptuales, Comunalización

Abstract – “Andinos” in Buenos Aires

In this paper I have enquired about the category “andinos” that is used by certain social leaders in their relations with the State of the City of Buenos Aires to mention the people those migratory studies usually classify according to their national origin as Bolivians, Peruvians or internal migrants from Argentina. It is based on two divergent theoretical perspectives: one that examines the difference between established and outsiders and the other that holds the social values as founders of a community. The category “andinos” refers to a work of communalization these leaders carry on in order to turn into political subject those sectors usually excluded from the public debate. The analysis is based on semi-structured interviews, informal discussions, field notes and journalistic and documentary material.

Keywords: Migrations, Conceptual Categories, Communalization

Brenda Analía Canelo. Argentina, Licenciada en Ciencias Antropológicas y estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Desempeña sus actividades como Becaria de Formación de Postgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; brenda@disegnoencendido.com.ar

“ANDINOS” EN BUENOS AIRES

reflexiones acerca de una categoría nativa y de una elección teórica¹

Brenda Canelo

Los conceptos con los que abordamos el análisis social no son neutros sino que responden a elecciones que realizamos guiados por los lineajes teóricos en los que buscamos incorporarnos y por razones políticas y personales que no siempre logramos hacer explícitas. Esta idea orienta el análisis que presento a continuación acerca del significado de la categoría “andinos”, central en mi investigación doctoral.

En la misma indago las relaciones que ciertos dirigentes sociales establecen con el Estado de la Ciudad de Buenos Aires (Argentina) para legitimar usos de dos espacios públicos urbanos –el Cementerio de Flores y el Parque Indoamericano– que la actual hegemonía cultural porteña señala como “foráneos” e “incorrectos”. Así, frente a las habituales formas individualizadoras de habitar el espacio de la Ciudad de Buenos Aires, dichos usos se destacan por su carácter grupal y multitudinario que, según dichos dirigentes, es propio de un colectivo al que definen como “andino” o proveniente del “mundo andino”.

Como veremos a continuación, si bien primero sin dudarlo retomé esta categoría y consideré que, efectivamente, estaba frente a usos del espacio público propios del “mundo andino”; luego reparé en varios problemas inherentes a la misma. ¿Existen “los andinos” como sujeto a ser indagado o me encuentro frente a dirigentes abocados a un trabajo de *comunalización*? ¿Hay otro modo de definir a quienes utilizan el espacio público de este modo distintivo? ¿Por qué referirme a “los andinos” en lugar de hablar de migrantes bolivianos, peruanos o jujeños habitando la Ciudad de Buenos Aires, como acostumbra hacerse en los estudios migratorios? ¿Cuál es la razón para unificar en una misma categoría a los migrantes internos del noroeste argentino con, por ejemplo, aquellos peruanos que ni siquiera

1. Agradezco a la Dra. Corina Courtis por los comentarios que realizara a una versión previa de este trabajo. Cualquier error u omisión, no obstante, es de mi exclusiva responsabilidad.

comparten una frontera con Argentina? “Andinos” ¿remite a una categoría nativa o a una construcción teórica? ¿Cuáles son las características del colectivo al que la misma refiere?

Estas son algunas de las preguntas que orientan el presente artículo y cuyo abordaje inicio remitiéndome a las circunstancias por las que opté por este término al establecer los primeros lineamientos de mi proyecto doctoral. Tras esto, problematizo esa categoría a partir de dos aproximaciones teóricas divergentes: aquella que analiza la diferencia existente entre *establecidos* y *outsiders* y la que considera a los *valores sociales* como indispensables para la existencia de una comunidad. Si bien distingo esta última perspectiva de aquella que ancla la comunidad en una historia compartida, en este artículo priorizo la centralidad de los valores, en particular el de reciprocidad, por sobre la historia común, debido a que me ha parecido la línea más provocativa para seguir reflexionando. Finalmente, presento algunas de las características generales del colectivo “andino” y realizo un breve ejercicio de reflexividad sobre los compromisos y roles que me llevaron a optar por esta categoría en mi investigación.

Del campo dado a la pregunta antropológica

Mi acercamiento al tema que investigo ocurrió bajo circunstancias que incidieron profundamente en el enfoque a partir del cual comencé a delinear un problema de investigación. Vale mencionar que, sabiendo de mis intereses en temáticas migratorias y en la ritualidad fúnebre, a principios de 2005 mi codirectora de tesis me informó acerca de la existencia de un proyecto elaborado en 2003 por la Subsecretaría de Derechos Humanos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) que incluía ambas cuestiones y en cuyo seguimiento confiaba que podría realizar una interesante práctica de observación participante.

Dicho proyecto pretendía

dar respuesta, en el marco de los principios establecidos en la Constitución de la Ciudad de Buenos Aires, a ciertas expresiones circulantes de desaprobación de algunas prácticas fúnebres realizadas en el cementerio de Flores por población mayormente **boliviana** (...) (Curtis y Vargas, 2004: 1, subrayado mío).

Para llevar a cabo este objetivo, empleados de dicha subsecretaría se contactaron con organizaciones sociales vinculadas a la población a la que se destinaba el proyecto, específicamente la Asociación Vecinal de Fomento General San Martín (Barrio Charrúa, Villa Soldati) y la orga-

nización quechua *Minkakuy Tawantinsuyupaq*. La selección de ambas como consultoras de la Subsecretaría de Derechos Humanos del GCBA se habría debido a la amplia relación previa que las mismas mantenían con el Estado, pese a lo cual el organismo público no las consideraba “representativas ni de la población a la que declaran representar ni de la población potencialmente afectada por el proyecto” (*ibidem*). El proyecto resultante de esos encuentros buscaba inscribir en la normativa existente el derecho a que “la población residente en la Ciudad de Buenos Aires que **se identifica con las tradiciones andinas**” (documento de la Subsecretaría de Derechos Humanos del GCBA, 2005, subrayado mío) pudiera realizar prácticas fúnebres de acuerdo con sus usos y costumbres, de contrastante carácter colectivo y festivo frente al ascetismo y solemnidad habituales en los cementerios públicos porteños.

Ahora bien, tanto en el proyecto en cuestión como en mis conversaciones con los dirigentes de las organizaciones civiles que habían asesorado su elaboración, notaba que la población objeto del mismo era delimitada en función de su adscripción a tradiciones “andinas”, a las que se vinculaba con los “pueblos originarios”. Estas referencias a adscripciones “andinas” y “originarias” para caracterizar geográfica e históricamente a quienes el frecuente *nacionalismo metodológico* (Wimmer y Glick Schiller, 2002)² de los estudios migratorios diferencia como bolivianos, peruanos o argentinos me resultaban sumamente provocadoras. Tales referencias no sólo impugnaban la validez de las fronteras nacionales para establecer la membresía y el abordaje académico tradicional de temáticas migratorias, sino que también definían ampliamente al grupo supuestamente interesado en el proyecto, invocando la preexistencia de un “mundo andino” unificado. El carácter problemático de tal delimitación no era desconocido para los autores del proyecto, quienes explicaban que

la apelación a la categoría genérica e inclusiva de prácticas fúnebres del mundo andino ... (se debe a que) ... no son exclusivas de los inmigrantes bolivianos sino que son comunes entre inmigrantes peruanos, de una parte, y entre migrantes del noroeste argentino, de la otra (Courtis y Vargas, 2004: 1, subrayado en el original).

2. Estos investigadores definen el *nacionalismo metodológico* como “la asunción de que la nación/estado/sociedad es la forma social y política natural del mundo moderno” (Wimmer y Glick Schiller, 2002: 302) y señalan que esta orientación de las ciencias sociales surgió bajo la influencia de los procesos modernos de construcción de los Estados nacionales. Según su perspectiva, el *nacionalismo metodológico* habría incidido en la definición de las migraciones internacionales y de la integración inmigrante desde la segunda postguerra.

En el comienzo asumí como propia esa explicación, entendiendo que el recorte de un grupo que abarcaba tanto como “los andinos” era previsible en tanto el proyecto refería a prácticas fúnebres que habían sido comunes a todo el *Tawantinsuyu*. Por tal motivo, creía lógico que mantener vigentes estas prácticas pudiera interesar a todos quienes provinieran de la región en que dicho imperio se extendió o se identificaran con el mismo, independientemente de otras adscripciones étnicas y/o nacionales. Pero luego reparé en que los dirigentes con quienes dialogaba hablaban de “andinos” o “mundo andino” para caracterizar otras prácticas, que lejos estaban de la ritualidad fúnebre y acerca de cuya existencia ellos mismos me iban informando.

Así fue como tomé conocimiento de lo ocurrido en el Parque Indoamericano, próximo al cementerio en cuestión, donde cerca de seis mil personas de distintas edades transcurren sábados y domingos realizando diversas actividades al aire libre (grandes torneos de fútbol, venta y consumo de bebidas y comidas típicas, juegos, descanso, conversaciones, música). Los mismos dirigentes me explicaron en distintas ocasiones que estas actividades subtienden formas de sociabilidad propias del “mundo andino”, realizadas mayormente por personas provenientes del “área andina”.³

Ahora bien, mi *habitus* académico me llevaba a preguntarme por el origen nacional de estos dirigentes con quienes había empezado a trabajar y junto a quienes elegí abocarme al estudio de esos dos espacios: el cementerio y el parque, señalados por éstos como significativos. Así, hallé que todos ellos eran bolivianos o segunda generación de los mismos. No había peruanos ni migrantes internos del noroeste argentino entre mis interlocutores, no obstante lo cual ellos persistían refiriendo a un genérico “andino”. Tiempo después empecé a indagar sus orígenes más locales: ¿eran quechuas, aymaras o guaraníes? ¿Habían llegado desde Cochabamba, Sucre o La Paz o, por el contrario, habían nacido en Buenos Aires luego de la inmigración de sus padres? En definitiva, me preguntaba acerca de quiénes eran “realmente” (en términos demográficos tradicionales) estas personas que delimitaban una pertenencia “andina” en la que se incluían, en lugar de preguntarme acerca de qué era “lo andino” para ellos, presente una y otra vez en su discurso, para recién entonces entender quiénes quedaban incluidos en esa categoría y con qué sentidos. Creo que fue recién tras reparar en la profunda diferencia existente entre ambas preguntas que pude comenzar a problematizar desde la antropología algo que se me presentó

3. La continuidad de estas actividades se ha tomado dudosa tras las jornadas impulsadas entre fines de 2004 y principios de 2005 por la Subsecretaría de Medio Ambiente del GCBA, ya que el plan maestro resultante de las mismas incluye la reducción drástica del espacio disponible para los campeonatos de fútbol y la venta y consumo de alimentos. Así, las aproximadamente treinta canchas existentes en la actualidad se reducirían a no más de cuatro.

inicialmente como un campo dado. Fue entonces cuando empecé a pensar a “los andinos” como una categoría nativa, a la que podía o no retomar como válida en mi propuesta, pero cuyo sentido émico ineludiblemente debía comenzar a develar.

Primera aproximación:

establecidos y outsiders

Norbert Elias (2000 [1976]) propone realizar una sociología de las relaciones de poder centrándose en una pequeña comunidad y explorando las razones y consecuencias de la profunda división que encuentra en su interior.⁴ En el caso por él analizado, al que concibe como un posible *paradigma empírico* aplicable a situaciones más complejas, tal división deriva de las desigualdades de poder existentes entre los viejos y los nuevos residentes de una localidad, los cuales son tratados por los primeros como forasteros (*outsiders*) de menor valor humano. Según Elias, ciertas características estructurales de una comunidad pueden hacer que surjan relaciones antagónicas en ella, aun cuando exista interdependencia entre las partes en conflicto y las mismas no presenten diferencias nacionales, étnicas, de raza o clase social. El aspecto central para Elias es el poder desigual entre *establecidos y outsiders*, resultante de la cohesión interna e identificación con las mismas normas que sólo los primeros poseen dados los años vividos en común, a diferencia de los segundos que ni siquiera se conocen entre sí.

A partir de este modelo me pregunté si “lo andino” enfatizado por mis interlocutores refería a su preexistencia en el continente como “pueblos originarios”, de modo que debiera considerarlos como los *establecidos* del esquema. No obstante, Elias destaca que estos son los más poderosos de la relación, situación que dista de ser la existente para tales pueblos, por lo que ese modelo no terminaba de ajustarse al caso frente al que me encontraba. Pasé entonces a considerarlos los *outsiders* de la dupla, lo cual parecía por demás acertado en tanto en definitiva eran migrantes en la Ciudad de Buenos Aires, forasteros recién llegados, hacia quienes se han practicado formas de estigmatización hartamente conocidas. Pero tampoco esta lectura era apropiada: había en mis interlocutores recurrentes referencias a una historia compartida (en tanto “pueblos originarios”), a normas de conducta comunes con las cuales identificarse y sancionar conductas, lo cual estaba ausente entre los *outsiders* de Elias. Existía entonces cohesión e

4. Retomando el trabajo de Sayad (2001 [1993]) me pregunto si Elias (2000 [1976]) estuvo en lo correcto al afirmar que trabajó en una pequeña comunidad o si, en cambio, hubiera sido más acertado que considerara encontrarse frente a dos comunidades en conflicto.

integración, al menos eso señalaban estos discursos sobre “lo andino” que me inquietaban. Para los dirigentes comunitarios con quienes interactuaba, “mundo andino” significaba mucho más que una realidad añorada: era un recurso con el cual crear comunidad, fortaleciendo así la cohesión del grupo de los “recién llegados” hacia adentro pero también hacia afuera. “Mundo andino” comenzó a delinearse entonces como una expresión posible de las luchas para modificar el (des)equilibrio del poder, luchas a las que el mismo Elias considera heterogéneas en cuanto al grado de confrontación y de evidencia con que se manifiestan. Así, a diferencia de la desafiliación de los *outsiders* descrita por ese autor, en mi campo de investigación veía actuar a los dirigentes comunitarios en pos de fortalecer el sentido de pertenencia de un colectivo al que definían laxamente como “andinos” para, de este modo, reconocerse y ser reconocidos como un sujeto político y no como una mera suma de individualidades.

Ahora bien, la búsqueda de ese algo en común remitía a un trabajo de *comunalización* (Brow, 1990) por parte de los dirigentes y seguía caminos divergentes según la personalidad social (Radcliffe Brown, 1974 [1949]) que la realizara, siendo factible distinguir entre aquellos que apelaban a la historia y quienes optaban por enfatizar que lo fundamental eran ciertos valores compartidos. Una opción y otra presentaban coincidencias, pero la primera resultaba menos incluyente que la segunda. Efectivamente,

las prácticas de comunalización fijan de manera tanto explícita como implícita distintas coordenadas para la formación del grupo que pueden alentar la construcción de identidades sociales variadas e involucrar cursos de acción igualmente múltiples (Golluscio *et al.*, 1996: 88).

La historia compartida entre las personas provenientes del “mundo andino” que subrayaban algunos de estos dirigentes era aquella derivada del origen común en el *Tawantinsuyu* y de su condición de “pueblos originarios”. En este discurso tales migrantes eran, en tanto descendientes de esos pueblos, indígenas también⁵ y, por lo tanto, debían luchar por el reconocimiento de los derechos derivados de su preexistencia en el continente junto con los demás pueblos originarios, ninguno de los cuales “*vino de los barcos*”.⁶ Desde esta perspectiva resultaba central que “los jóvenes tomen su historia, su identidad y trabajen sobre la misma”.⁷ Por lo tanto, aquellos que no se reconocieran como indígenas –no pocos entre estos migrantes y por

5. Como señala Brow: “la comunalización se fortalece más ampliamente por la convicción de que lo que vincula a un grupo de gente no es solamente / exactamente un pasado compartido sino un origen común (...) para afirmar identidad sustancial en el presente” (1990: 3).

6. Expresiones del dirigente Eduardo, 12 de abril de 2007, Ciudad de Buenos Aires.

7. Expresiones del dirigente Eduardo, 07 de diciembre de 2006, Ciudad de Buenos Aires.

diversas razones— terminaban quedando imposibilitados de ser integrados por la categoría “andinos”, al menos tal como la entendía la vertiente más histórica o indigenista.

Pero frente a la misma, otros dirigentes optaban por acentuar la relevancia que adquiriría la adhesión a ciertos valores que, si bien se vinculaban a esa historia, la trascendían, lo cual permitía incorporar incluso a quienes no se identificaran como indígenas. En esta perspectiva, lo “común andino” era remitido a códigos de conducta y valores entre los cuales la “reciprocidad” aparecía con especial énfasis. Así lo explica uno de estos dirigentes al señalar la importancia de

...considerar ese organismo social, esa forma comunitaria presente en las **comunidades de origen andino**, donde la actividad convocante siendo diversa (religiosa ritual, cultural, deportiva), donde ese organismo social **practica necesariamente ciertos niveles de reciprocidad comunitaria** (Vargas, 2005:2; subrayado mío).

Segunda aproximación:

*la reciprocidad como valor social*⁸

Retomando parte de los planteos de Tonnies (1973 [1887]), Frederick Bailey (1971) entiende que la comunidad se conforma a partir de interacciones de diversos grados e intensidad, las cuales permiten a la gente conocerse, crear reputaciones e interesarse de algún modo por el otro, cooperar y competir. De acuerdo al antropólogo, tales reputaciones se guían por estándares morales compartidos, de modo que incluso quienes gozan de una mala reputación están integrados en la comunidad, ya que son evaluados en función de los mismos estándares. Según Bailey, las personas que componen una comunidad “tienen un conjunto común de categorías que denominan el mundo social y natural a su alrededor y comparten una definición de las cosas buenas y malas de la vida” (1971: 5), de modo que la comunidad “es definida por un grupo de valores y categorías” (*ibidem*) compartidos que son los que permiten la interacción.

Me interesa centrarme aquí en la noción de valor y en su relevancia en la conformación de comunidad para comprender el énfasis que algunos de mis interlocutores otorgan a la reciprocidad. La importancia de los valores

8. En este trabajo no me detendré en la operativa ni en los fines de la reciprocidad, en las discusiones en torno a la obligación de dar-recibir-devolver, ni en las distinciones entre reciprocidad simétrica y asimétrica, por mencionar algunos de los puntos tradicionalmente indagados por la antropología (cfr. Malinowski, 1991 [1926]; Mauss, 1991 [1950]; Foster, 1967; Heredia, 1996; entre otros). Sólo me interesa analizar cómo algunos de los dirigentes con quienes he trabajado intentan construir comunidad apelando a la noción de reciprocidad como valor social.

compartidos para un sistema social había sido tempranamente señalada por autores como Radcliffe Brown (1974 [1949]) y Evans Pritchard (1977 [1940]). Este último consideraba a los valores como representaciones colectivas encarnadas en conceptos que juegan un papel central en la regulación de los comportamientos. Concordando con tales postulados, Julián Pitt Rivers definía a la comunidad como un conjunto de sanciones que defienden sistemas de valores (1989 [1954]:223), entendiendo a éstos como la

trama de deseos y sanciones desde la cual los individuos determinan sus conductas... Son conceptos cuyo contenido ético es parte integral de ellos y llega a ser manifiesto sólo atendiendo al contexto... (1989 [1954]:34).

En esta línea de pensamiento, hallo que aquellos de mis interlocutores que caracterizaban el “mundo andino” apelando a la centralidad de la reciprocidad lo hacían considerándola un valor social cuya adopción permitiría incluir a distintos individuos en la comunidad que pretendían cohesionar. De allí que en esta retórica resultara de poca importancia el origen nacional de los sujetos: aquello que según estos dirigentes definía a “los andinos” era su aceptación de la reciprocidad como guía de comportamiento. Por tal motivo, personas nacidas en Argentina podían ser reconocidas como “andinas” en tanto adoptaran la reciprocidad como valor social que orientara sus conductas y permitiera evaluar las ajenas.

Ahora bien, pese a la distinción que realizo aquí entre aquellos dirigentes que buscaban cohesionar la comunidad apelando fundamentalmente a la historia y aquellos que lo hacían remitiendo a la reciprocidad como valor social, sería erróneo creer que los aspectos diferencialmente acentuados por unos y otros fueran contradictorios. No sólo desde la perspectiva histórica la reciprocidad era considerada un valor central a los pueblos originarios, sino que el sentido de reciprocidad enfatizado por la otra mirada se encontraba firmemente anclado en la historia. Así, la reciprocidad a la que estos dirigentes remitían era aquella “del ayllu de los pueblos originarios”, *ayllu* caracterizado como

la relación de intercambio, circulación y organización de energía humana, de fuerza laboral, de manifestación y ejercicio de prácticas rituales y sociales acotadas, antes que a consideraciones reificadas acerca de culturas ancestrales y esencializadas (...que) es el rasgo distintivo como aporte social y cultural a ser elaborado por **los migrantes de origen e identificación andina** en esta sociedad... distante de la generalización que diluye (“los bolivianos”, “los argentinos”), distante de la fragmentación en el individuo aislado” (Vargas, 2006a: 20-21, subrayado mío).

Sin ser lo mismo, en esta mirada *ayllu* y reciprocidad constituyen conceptos que adquieren sentido en su interrelación, remitiendo a relaciones sociales basadas en la confianza y en la cercanía propias del parentesco ampliado, del compadrazgo, de la vecindad y de la amistad, al reconocimiento de la dependencia mutua con la naturaleza y el universo, a la tríada ritual / cultural / festiva (Vargas, 2006b), a diversas expresiones donde lo colectivo prima sobre lo individual. Sería entonces la adopción de estas manifestaciones la que explicitaría la adscripción al “mundo andino”, tal como ocurre en contextos como el Cementerio de Flores o el Parque Indoamericano, espacios públicos donde, según estos dirigentes, se realizan prácticas de fuerte significado comunitario.

Así, en ciertos momentos del año (especialmente los días 2 de noviembre, Día de los difuntos), resulta factible observar en ese cementerio público porteño prácticas fúnebres distintas de las que habitualmente allí se registran y que, según estos dirigentes, distinguen al colectivo “andino”: asistencia masiva de familias extensas que concurren a las tumbas de sus difuntos con alimentos y bebidas con las que *ch'allan* la tierra como forma de reciprocidad con las almas de sus muertos y con la *Pachamama*; saludos mutuos entre los asistentes; visitas de unos a las tumbas donde otros se encuentran reunidos; comidas, bebidas, rezos y conversaciones compartidos; corridas de los niños de unas sepulturas a otras; recurso común a las mismas bandas de músicos; referencias mutuas acerca de quiénes están presentes y dónde. Estas prácticas componen un evento de importancia comunitaria centrado en el valor de la reciprocidad del *ayllu*, a diferencia de las conmemoraciones individuales o cuando mucho familiares que priman en ese cementerio el resto del año guiadas por el culto judeocristiano. Por su parte, en el Parque Indoamericano también se aprecia que parentesco, vecindad, compadrazgo y amistad fundan amplios grupos de socialización y recreación, originando los equipos de fútbol de los grandes torneos que se dirimen allí los fines de semana, así como sustentando la búsqueda de personas conocidas para conversar, compartir un almuerzo o un refresco.⁹ Al igual que en el cementerio, en el parque, la comida, la música y la bebida constituyen parte central de la jornada y son disfrutadas por amplios grupos ubicados a estrecha distancia unos de otros, haciendo explícita la preeminencia de las relaciones comunitarias.

9. Los lazos de parentesco, compadrazgo, vecindad o amistad que se actualizan en el parque aparecieron claramente en mi trabajo de campo cuando, mientras conversaba con un grupo de mujeres, sus niños preguntaban insistentemente quién era yo y dónde estaban mis hijos. Entre risas, las mujeres respondieron que era una “tía” y desde ese momento los niños quisieron saber a través de qué familiar conocido se establecía el vínculo. Luego, ante otros familiares que se acercaron, las mujeres me presentaron como “amiga” entre risas cómplices.

Ahora bien, estos dirigentes sostienen también que tales formas de sociabilidad no son hegemónicas, similares o permanentes sino que poseen su propia historicidad, fuertemente marcada por las características de la sociedad donde se insertan “los andinos” (Vargas, 2006a). Esto nos recuerda que las normas de sociabilidad se fundan en valores relativos, contextuales y contradictorios (Evans Pritchard, 1977 [1940]) que originan grupos de similares características. Pero tal constatación nos introduce en el último punto en torno al cual quisiera realizar algunas reflexiones.

A modo de cierre:

una comunidad contextual, interrelacionada y fragmentada

Los dirigentes con quienes trabajo utilizan la categoría “andinos” con el propósito de crear una comunidad para individuos que han sido sometidos una y otra vez en la historia de su incorporación al Estado nación argentino, lo cual contribuye a perturbar esta desigual relación de fuerza y a convertir en sujeto político a sectores habitualmente excluidos del debate público.

No obstante, sería erróneo considerar que esa categoría constituye un plano de organización social excluyente de otros (Geertz, 1999 [1959]). Retomando los análisis de Geertz entiendo que “mundo andino” es solamente uno de los planos posibles, “un conjunto de instituciones sociales basadas en un principio de afiliación completamente diferente, una forma diferente de agrupar a los individuos o mantenerlos separados” (1999 [1959]: 280), que se ajusta de distintos modos a otros planos de organización social también disponibles, pudiendo prevalecer uno u otro de ellos en distintos momentos. Esta perspectiva ayuda a comprender que en algunos encuentros los mismos dirigentes señalen la necesidad de organizar actividades incluyentes de otras fuerzas sociales, independientemente de cualquier referencia al “mundo andino”. De este modo, en ciertas ocasiones pueden apelar a principios de afiliación convocantes de otros sectores sociales: historias de militancia en villas durante la década del setenta o bien, problemáticas actuales comunes a los habitantes de la Ciudad (como el consumo juvenil de drogas, la inseguridad o la falta de vivienda y empleo). No obstante, tanto en nuestros encuentros privados como en sus manifestaciones públicas, mis interlocutores optan por referir al “mundo andino” como factor de cohesión social por sobre otros planos de organización que conocen y les resultan significativos, aunque en menor medida –o considerándolos menos eficaces– que aquella categoría.

Y fue primero sin darme cuenta, y luego respetando la elección realizada por estos dirigentes de la categoría “andinos” como aglutinadora y orientadora de la acción, que en mi investigación escogí ese vocablo

para referir a mi “sujeto de estudio” e intercambio. En definitiva, es en términos de esa categoría que mis interlocutores requieren y aceptan mi colaboración como antropóloga en sus gestiones sobre el cementerio y el parque iniciadas frente al Estado porteño. Objetar esta elección con el aval de mis credenciales científicas no sólo podría debilitar a mis interlocutores y a sus estrategias políticas sino que también sería un ejercicio de ceguera antropológica frente a nuestra fundante búsqueda del *punto de vista nativo*. Es en términos de “mundo andino” que intentan articular una comunidad y que requieren una respuesta al Estado, muchas veces atónito ante un recorte tan poco aprehensible por su sistema clasificatorio, sustentado en la prevalencia de la pertenencia nacional de los ciudadanos frente a otras posibles adscripciones.

En lo referente al debate disciplinar, al abordar mi tema de investigación recurriendo a la categoría “andinos” cuestiono la establecida clasificación de los migrantes según su origen nacional, lo cual puede ayudarme a brindar una mirada novedosa en el campo de estudios migratorios en que mi proyecto se encuadra. En este sentido, acuerdo en la necesidad de “desarrollar (¿o redescubrir?) herramientas analíticas y conceptos no teñidos por la autoevidencia de un mundo dividido en Estados-nación” (Wimmer y Glick Schiller, 2002:325), aun teniendo presente la persistente fuerza del nacionalismo.

Ahora bien, aceptar trabajar en términos de “andinos” no impide que note las otras comunidades que mis interlocutores proponen e integran en diferentes contextos a partir de novedosos *planos de organización social*, ni tampoco evitan notar la fragmentación existente al interior del “mundo andino” que presentan ante mí. En este sentido, fui reparando en las distinciones existentes entre quechuas y aymaras, cochabambinos y paceños, migrantes recientes y antiguos, residentes en la Ciudad y en el conurbano, evangélicos y “originarios” y, claro, las diferencias de clase, género, orientación política y origen nacional; todo lo cual incide en las relaciones existentes entre quienes conformarían la “comunidad”. Crecientemente fui notando también que la comunidad que los dirigentes buscan cohesionar incluye jerarquías que los involucran, aun cuando se esfuercen a un alto costo personal en lograr cambios beneficiosos para todo del grupo. Tal como señala Bailey “sería un error estar tan afectado por el igualitarismo de nuestros días como para pensar que el lazo entre un líder y un seguidor no puede ser aceptado por ambos bandos como un lazo moral” (1971: 9), cuyo contenido en este caso en particular merecería ser indagado.

Para terminar, dando por tierra con mis iniciales creencias en la homogeneidad e igualitarismo del “mundo andino” que me dieron a conocer, pasé a preguntarme acerca de mi rol en el mismo. Considerando que la

comunalización es un proceso continuo de inclusión / exclusión, ¿puedo integrar la comunidad propuesta? Depende de la perspectiva que se adopte: desde el punto de vista indigenista más radical seguramente no, o al menos en tanto no realice algún tipo de conversión ritual,¹⁰ mientras que desde la perspectiva fundada en el valor de la reciprocidad tal inclusión resulta factible e incluso solicitada por mis interlocutores. En este sentido, no sólo los dirigentes me han requerido varias veces pequeñas muestras de compromiso y devolución a cambio de la ayuda que me brindan en mi investigación, sino que también me reprenden afectuosamente cuando hablo en segunda persona del plural en lugar de en primera, como entienden que corresponde en tanto soy parte del “nosotros” desde el cual se elabora un plan de acción para avanzar en los proyectos del cementerio y del parque. Según esta perspectiva, mi inclusión en el “mundo andino” es posible aun siendo antropóloga y occidental sin deseos de conversión, siempre y cuando en ciertos contextos oriente mis conductas según el valor de la reciprocidad y colabore desde mi lugar particular en la prosecución de los fines que me van siendo señalados. Si bien de este modo creo poder ser considerada parte de los activistas comunitarios más que del “mundo andino”, tal distinción no me es señalada como significativa por estos dirigentes quienes, de este modo, sugieren entre líneas su mirada del “mundo andino” como heterogéneo, contextual e interrelacionado.

10. Como aquella posibilitada por la ceremonia del *Parway*, organizada en la Costanera Sur de la Ciudad, en la que se brindan nuevos nombres a quienes deseen incorporarse al “mundo andino”, incluyendo occidentales.

Recibido: 6 de marzo de 2008

Aprobado: 26 de mayo de 2008

Bibliografía citada

- Bailey, F. (1971). *Gifts and Poison. The Politics of Reputation*, Oxford: Basil Blackwell.
- Brow, J. (1990). "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past", en: *Anthropological Quarterly*, 63 (1), pp. 1-7.
- Courtis, C. y J. Vargas (2004). "Prácticas fúnebres del mundo andino en Buenos Aires: hacia la promoción de los derechos culturales del migrante", en: *Primeras Jornadas Nacionales de Patrimonio Simbólico en Cementerios*, Ciudad de Buenos Aires: Mimeo.
- Documento de la Subsecretaría de Derechos Humanos del GCBA (2005). "Cementerios versión revisada".
- Elias, N. (2000 [1976]). "Ensaio Teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders", en: *Os estabelecidos e os outsiders*, Rio de Janeiro: Zahar, pp. 19-50.
- Evans Pritchard, E. (1977 [1940]). *Los Nuer*, Barcelona: Anagrama.
- Foster, G. (1967). "The Dyadic Contract: a Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village", en: Potter, J. M. *et al Peasant Society: a Reader*, Boston: Little Brown, pp. 213-230.
- Geertz, C. (1999 [1959]). "Forma e variação na estrutura da aldeia balinesa", en: *Mosaico Revista de Ciências Sociais*, Año 2, Nº 1, Vol 1, Espírito Santo: CEG Publicaciones, pp. 279-303.
- Golluscio, L.; C. Briones; D. Lenton; A. Ramos y V. Spoliansky (1996). "El discurso en los procesos de formación de "comunidad", en: *Lengua y Literatura Mapuche 7*, Temuco: Universidad de la Frontera, pp. 87-102.
- Heredia, B. (1996). "Política, Familia e Comunidade", en: Palmeira y Goldman (eds.) *Antropologia, voto e representação política*, Río de Janeiro: Contracapa, pp. 57-72.
- Malinowski, B. (1991 [1926]). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona: Ariel.
- Mauss, M. (1991 [1950]). *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos.
- Pitt Rivers, J. (1989 [1954]). *Un pueblo en la sierra: Grazelema*, Barcelona: Alianza.
- Radcliffe Brown, A. (1974 [1949]). *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Península.
- Sayad, A. (2001 [1993]). "Uma Família deslocada", en: *A Miséria do Mundo*, Petrópolis: Vozes, pp. 159-166.
- Tonnies, F. (1973 [1887]). "Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais", en: Fernandes, F. (org) *Comunidade e Sociedade. Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*, São Paulo: CEN, pp. 96-116.
- Vargas, J. (2005). "Cambios y la participación", en: *Renacer* 106, diciembre, 2.
- Vargas, J. (2006a). *La tierra no es sólo la Pachamama*, Buenos Aires: Mimeo.
- Vargas, J. (2006b). *Matices cruzados en nuestras dicotomías actuales: civilización y barbarie, Facundo y las morenadas*, Buenos Aires: Mimeo.
- Wimmer, A. y N. Glick Schiller (2002). "Methodological Nationalism and beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", en: *Global Networks*, (2), 4, pp. 301-334.