

La irrupción india en la movilización social jujeña: el caso de la Organización Barrial Tupac Amaru.

Ríos, Natalia Fátima.

Cita:

Ríos, Natalia Fátima (2013). *La irrupción india en la movilización social jujeña: el caso de la Organización Barrial Tupac Amaru*. VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-076/61>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/esgz/fvg>

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Natalia Fátima Ríos

Universidad Nacional de Jujuy

nataliaríos04@yahoo.com.ar

Eje problemático propuesto: Protesta, Conflicto y Cambio Social. Prácticas de organización y procesos de transformación.

“La irrupción india en la movilización social jujeña: el caso de la Organización Barrial Tupac Amaru”

1. Introducción

El objetivo de la presente ponencia es analizar un fenómeno presente en la provincia de Jujuy, noroeste de Argentina -espacio territorial sobre el que realizo mis estudios-. Se vincula a la temática sobre movimientos sociales o sociopolíticos y sobre cómo se imbrican con el movimiento indígena. Para ello se estudiará un caso, la Organización Barrial Tupac Amaru, actualmente la más numerosa de Jujuy, y una de las más grandes del país; caracterizada no por ser estrictamente indígena, pero sí por una fuerte presencia de elementos que llevan a una “reindianización” de la beligerancia.

Las organizaciones sociales que desde fines de 1990 habían protagonizado en Jujuy la protesta social centrada en demandas de trabajo, tomaron nuevas orientaciones con la gestión kirchnerista, generándose una fuerte diferenciación y rivalidad entre organizaciones que habían encontrado espacios de encuentro, o entre grupos que conformaban una misma organización. Se produce una desestructuración y una nueva reagrupación de colectivos, en este contexto surge la hegemonía de Tupac Amaru. Una de las características de esta organización es que toma diferentes elementos indios como anclajes identitarios, como discurso de beligerancia, como parte de la construcción de una memoria colectiva. Está liderada por Milagro Sala, a quien suele definirse como dirigente indígena, aunque no lo es por liderar un movimiento indígena sino por considerarse ella misma descendiente de pueblos originarios. Su liderazgo rebasa lo indígena, es una dirigente social y actualmente una dirigente política, ya que lidera un colectivo que pasó a adoptar una estrategia electoral.

A partir de esta experiencia, podemos entender que los movimientos indígenas establecen alianzas con movimientos sociales; pero también, que los movimientos sociales pueden indianizarse, devenir indios, y desde allí construir pautas de rebelión y resistencia.

En el análisis de estos procesos estarán presentes como ejes teóricos orientadores, las elaboraciones referidas al indigenismo e indianismo. En el lenguaje cotidiano, cuando se abordan cuestiones teóricas y prácticas en torno a lo étnico, términos tales como indianismo, indigenismo, multiculturalismo, interculturalismo, pueden aparecer como un todo indiferenciado que expresan el mismo fenómeno. Sin embargo, son términos que refieren a coyunturas y fines específicos, y su autoría remite a posiciones diferenciadas.

Por indigenismo entendemos *a una política y una ideología respecto al indio que se pregunta qué hacer desde el Estado y desde las elites no indias frente a un sujeto culturalmente distinto, y al que bajo el argumento de esa diferencia y aprovechando la debilidad que presenta a partir de esa diferencia, se le impone la subordinación política y la más extrema explotación económica* (Escárzaga, 2008). Tiene que ver con una política estatal construida por no indígenas sobre el objeto-indio que busca la asimilación de la población indígena bajo un proyecto nacionalista. En tanto, indianismo alude a una ideología producida por el sujeto-indio, que *expresa sus propios intereses y aspira a la autorepresentación política* (Escarzaga, 2011). El exponente más radical es Fausto Reinaga, un intelectual quechua. En su libro “La revolución india”, diferencia a ésta de la revolución nacional y la revolución socialista. Para él, tanto comunismo como liberalismo forman parte de la ideología blanco-mestiza que busca la integración, la asimilación del indio. Dice: *uno y otro quieren sólo asimilarnos al occidente. El liberalismo y el comunismo llegados de Europa, quieren asimilarnos a Europa. Y lo que el indio quiere es liberarse, precisamente, de Europa. El ideal del indio es ser, no desaparecer. Su integración al “blanco” implica su desaparición. Integrarse es enajenarse, es ser ajeno a sí mismo no es ser uno mismo y en sí mismo, sino otro y distinto de sí mismo* (Reinaga, 2010).

Cabe aclarar que el indianismo de Reinaga, es diferente al *indianismo interamericano* que surge en 1977 con la Declaración de Barbados II, el cual formula metas más accesibles. Reivindica el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas y condena la represión de las sociedades nacionales a los indios. Sostiene una filosofía que se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual es parte integrante. Es también la búsqueda y la identificación con el pasado histórico; un proyecto civilizatorio diferente del occidental; se propone aprovechar los valores indios como base para la convivencia (Escárzaga, 2008).

A la luz de estas elaboraciones nos aproximaremos, en los apartados siguientes, a reflexionar a partir de la experiencia de la Organización Barrial Tupac Amaru, alrededor de la pregunta sobre si es posible desde estos movimientos sostener un proyecto indianista, o el límite de lo indio está en lo cultural, más acorde con la visión del indianismo interamericano, sin llegar a proyecto político.

2. La irrupción india en la movilización social jujeña

Si bien es el objetivo de este trabajo analizar un fenómeno actual, debemos mencionar que el mismo lleva como sello la construcción de sujetos étnicos a lo largo de la historia argentina. Jujuy es una de las provincias que mayor cantidad de descendientes de pueblos originarios presenta, ubicada al noroeste del país, no fue una excepción a las políticas indigenistas y al proceso de integración y asimilación a través del mercado laboral y la imposición de la homogeneidad cultural. Estas fueron políticas estatales construidas por no indígenas sobre el “objeto indio”. Y, hasta el golpe de estado de 1976, entiendo, podríamos comprender la presencia de políticas indigenistas integradoras; las que luego presentan un viraje en consonancia con el panorama mundial y la ideología neoliberal que se convierte en hegemónica. Adopta una concepción multicultural de la sociedad, como una política para los pueblos indios, pero ya no centrada en su integración.

En el terreno de la movilización social, Jujuy fue cuna de las más importantes protestas contra el neoliberalismo, cuyo actor principal fue el Frente de Gremios Estatales en la década de 1990. Este Frente contribuyó además, con el surgimiento de las primeras manifestaciones contra la desocupación, a partir de las cuales se conformaron diferentes organizaciones sociales, ya no sindicales, no por la defensa de los trabajadores, sino de los trabajadores que no tenían trabajo. Podríamos decir, no ya por el “derecho del trabajo” sino por el “derecho al trabajo”. Lo novedoso en el proceso que llevaron adelante estas nuevas organizaciones fue la incorporación de un amplio abanico de reivindicaciones, entre ellas, la de los Pueblos Originarios. Podemos citar por ejemplo que en el seno de una de ellas, la Corriente Clasista y Combativa (CCC) con gran presencia pública en los inicios de siglo XXI, se conformó Originarios en Lucha a nivel nacional, y la Asociación Llankaj Maki a nivel provincial.

Pero, la experiencia más notable es la de la Organización Barrial Tupac Amaru (OBTA), que adopta diferentes elementos indios como anclajes identitarios, como discurso de beligerancia, como parte de la construcción de una memoria colectiva. Conjuga elementos de diferentes pueblos, no importa ya la diferenciación de lo aymara, lo quechua, lo guaraní, sino que el anclaje está en ser descendientes de pueblos indios. Así, el nombre que adoptan, la

infraestructura del barrio construido, los rituales en festividades y en marchas, las wiphalas, los erques, y el nucleamiento de la Federación de comunidades indígenas Qhapaq Ñan Jujuy a nivel provincial, hacen que lo indio irrumpa y complejice en la Organización una amalgama que junto a cuestiones del orden de lo territorial y lo sindical, caractericen a lo popular. Es una organización caracterizada no por ser estrictamente indígena, pero si por una fuerte presencia de elementos que llevan a una “reindianización” de la beligerancia.

Lo que se intenta a partir de este abordaje es entender de qué manera lo indio tiene presencia en la movilización social. Señalábamos anteriormente, que el criterio utilizado por lo general en Argentina para una definición como pertenecientes a pueblos originarios es el de auto-adscripción; lo mismo ocurre con la OBTA, es la auto-adscripción lo que otorga legitimidad como tales. Sucede también con la caracterización de su líder, como una líder indígena: *“...Milagro es una líder típicamente latinoamericana, íntimamente relacionada con la cultura andina... Cuando digo primero latinoamericana y después típicamente andina digo que todos los componentes y después los objetivos que tienen las organizaciones sociales: la calle, trabajar por los que menos tienen, está acompañado por una espiritualidad de los pueblos originarios de la cultura andina. Eso le da una característica distinta de las organizaciones sociales de la Argentina. Está emparentado con el fenómeno de Bolivia. En el caso de Argentina, la única persona que ha visto eso con claridad y ha decidido integrar ese tema concretamente a la organización y a la movilización social es Milagro”* (entrevista, 2013).

Se escuchan diferentes voces en la vida cotidiana de Jujuy que los caratulan como “falsos indios”, la pregunta sería: ¿falsos indios, reindianizados o indios conversos? Responder ligeramente podría llevarnos a equívocos, o a un ejercicio de la violencia simbólica de quien desde el lugar de la ciencia se erige en rotulador. Lo que voy a intentar es una comprensión de lo que está ocurriendo, de qué manera construyen estructuras de movilización tomando las referencias indias, preguntándome qué las hace posible y qué peso tiene el rescate de la narrativa del origen indio en la construcción de un capital organizativo.

2.1. La memoria colectiva

Un primer elemento al que voy a aludir es al reconocimiento de un proceso de lucha previo, que en la diferencia entre memoria e historia, lo situaríamos en el campo de la memoria colectiva, como *el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad* (Hallbwachs, 2002 [1950]). Existen múltiples memorias colectivas lo que las diferencia de la historia, ya que los datos verídicos no

interesan, sino, el particular registro que de los hechos se tienen. De esta manera, el reconocerse parte de un colectivo merecedor de justicia histórica por un lado y protagonista de gestas heroicas por otro, otorga potencia a la acción colectiva a partir de rescatar como propio ese proceso de acumulación histórica que construye beligerancia: *“da más fuerzas porque de los antepasados, de los antiguos que estaban acá no quedó en la nada, siguen todavía”* (entrevista colectiva, 2013).

Adoptar el nombre Tupac Amaru, es una referencia identitaria importante en este sentido. Surge como una organización barrial en el seno de ATE (Asociación de Trabajadores del Estado), gremio al cual pertenecía su líder, fueron llamados en sus inicios “los desocupados de la CTA” (Central de Trabajadores Argentinos, dentro de la cual se encuentra ATE). En un fragmento de entrevista realizada a Milagro Sala por Sandra Russo (2010), podemos ver que el nombre fue sugerido por el secretario general de ATE: *una noche me llama y me dice: “che ya sé cómo se puede llamar la organización: Tupac Amaru”. Yo escuche, repetí: Tupac Amaru, Tupac Amaru. Y le grite: “¡Tenes razón! Fue el primer revolucionario latinoamericano. Sí. Somos la Tupac Amaru” después nos sentamos tranquilos y completamos el nombre: Organización Barrial Tupac Amaru* (Russo, 2010). Esta idea se reitera años después en otras entrevistas realizadas a Milagro Sala: *¿De dónde toman los ideales?* Pregunta la entrevistadora, Milagro responde: *...el primer indigenista que hizo la revolución para defender los pueblos y nuestra cultura, Tupac Amaru, que fue ejemplo de lucha y liberación* (Alzina, 2012).

Asimismo, entre los símbolos que representan a la Organización, si tenemos en cuenta la bandera, podemos ver tres personajes míticos adoptados, que no remiten sólo a lo andino, o sólo a lo indio.



FOTO 1: Desfile realizado el 24 de octubre de 2008 en el Barrio Alto Comedero de San Salvador de Jujuy, en el marco de la Constituyente Social convocada por CTA. Fuente: archivo de la autora.

La Figura de Tupac Amaru, junto a la de Eva Perón y Che Guevara nos llevan a lugares, tiempos, ideologías y trayectorias diferentes. Decía un entrevistado “*Tupac Amaru porque fue el primer revolucionario de América Latina. Evita porque se conoce el tema de los niños, los ancianos, y los que menos tienen, y el Che Guevara la disciplina revolucionaria el espíritu revolucionario y la conciencia de cambio. Entonces esta sintetizado en estas tres figuras, yo te diría magistralmente la ideología de la Tupac*”. Quizás debemos entender que constituyen aquí un todo, en donde juega un papel la memoria colectiva, que como señala Silvia Rivera Cusicanqui (1984) es una construcción intelectual de un horizonte histórico que puede tener dos puntos de referencia; encontramos así una *memoria corta*, representada en Eva Perón y Che Guevara; y una *memoria larga* que estaría dada por Tupac Amaru. Según Rivera Cusicanqui, ambas memorias, pueden ser vistas como un proceso de complementación dialéctica, dentro de una corriente ideológica e intelectual amplia. Estos personajes sirven como puntos referenciales, personas a las cuales asemejarse, y desde los cuales interpretarse a sí mismos. Podemos verlo expresado en un fragmento de entrevista colectiva (2013):

“Militante1:-sabemos que Tupac Amaru fue luchador. Hemos visto la biografía de él...Que era un indio, que veía por su pueblo, el salió a luchar por su pueblo y murió ahí. Lo descuartizaron, pero igual quedó Tupac, en la cultura, se fue naciendo. Igual como el Che Yebara [nótese que el Che no es “Guevara” sino “Yebara”, se reitera esta forma de denominarlo en los sectores populares de San Salvador de Jujuy, una forma de apropiarse el ejemplo, en donde no importa tanto el nombre exacto, sino lo que representa].

Militante 2:-Todos sabemos que el Che Guevara fue revolucionario, ese es el sentido en que nosotros lo tomamos...

Militante 1:- del cambio

Militante 2:- revolucionamos lo que era Jujuy, yo creo que en estos 13 años si lo revolucionamos. Entonces ves, agarramos los ítem más importantes de cada uno

Militante 1: Evita en tiempo de presidenta [Militante 2: quiere decir que las mujeres mandamos] de señora de Perón, ella vio las necesidades de la clase baja. El tema me acuerdo mi mamá me contaba que en el tiempo que ellos no podían hacer la comunión ella mandó a hacer no sé cuantos vestidos y se los dio a la clase baja. Ella siempre veía a las personas carenciadas. Nunca hubo una segunda Eva, para mí la segunda Eva sería la

Milagro. Varios piensan así, porque ella ve a los sectores carenciados, la clase baja, inclusive de la clase media atendemos aquí, porque no tenemos problemas de intercambiar nuestras opiniones, inclusive con personas que son bien preparadas bien habladas, bien leídos, no tenemos miedo a enfrentar a eso. Eso es lo que nos inculca la Milagro, estar al frente de algo, ponernos metas, no quedarnos”.

2.2. La etnia y la clase

A partir de las alocuciones, y del análisis de las actividades y la simbología que sostiene la Organización, podemos entender que no está presente sólo la cuestión étnica, sino que se presenta un doble conflicto: de clase y de etnia. *“Nadie vino por otra cosa que no sea por necesidad...se fue trabajando en ese proceso, trabajando en conjunto y de ahí se hizo todo lo que vos conoces, lo primordial fue la necesidad...”*, decía una entrevistada sobre el por qué de la conformación de la Organización. Era la necesidad de subsistencia de una gran fracción de la población que lo único que tiene para ofrecer es su fuerza de trabajo, la mayoría de las veces no calificada, en un momento en que esa fuerza de trabajo había dejado de ser requerida. Por otro lado, en Jujuy ocurre lo que señalaba Quijano (2003) para Latinoamérica, que hubo un proceso de racialización para naturalizar la idea de qué grupos deben ser explotados como fuerza de trabajo, y este lugar ha correspondido a los indios y sus descendientes. La vinculación entre el “color de la piel” y la pertenencia a una clase social se presenta recurrentemente: *“Después también tendríamos la parte de que en cada barrio haya una pileta para chicos carenciados, porque mayormente una pileta en años anteriores era ver que se bañen personas de altos recursos...a vos no te dejaban entrar. Antes entrabas a la pileta por el color de piel que tengas, esa era la realidad de Jujuy... mucha discriminación, mucha marginación”.*

Siguiendo a Mamani Ramírez (2006) podemos afirmar que los indígenas sufren dos grandes tipos de dominación, que se presentan como hechos “naturales”, son la dominación étnica y la dominación de clase. La dominación étnica es un sistema basado en el principio de degradación, en el desprestigio del ser-individuo y del yo colectivo-pueblo. Así, los indígenas son concebidos como pueblos sin historia, sin memoria, “sin luces” civilizatorias, por tanto incivilizados, sin saberes y conocimientos, sin territorios y sin liderazgo, etcétera. Hay una racialización de las relaciones sociales que define y ha creado profundas fronteras culturales e históricas entre la civilización indígena y la civilización occidental (Mamani Ramirez, 2006). Quizás en el caso argentino, no debiéramos hablar sólo de profundas fronteras culturales –que las hay- sino de la hegemonía y anulación de una cultura y la integración subordinada de esas

poblaciones a través de la escolarización y de la inserción en el mercado laboral, a la cultura occidental.

Continuando con el planteo de Mamani Ramírez, cuando hablamos de dominación de clase, la definición es mediante categorías socioeconómicas en la relación capital-trabajo-salario, que durante la Colonia y la República se manifestó en la explotación ruda de la mano de obra indígena (mediante los salarios bajos y el trabajo impago). Por esto, la pobreza económica en Bolivia tiene cara de indio –dice Mamani Ramírez-; y esto a su vez produce la “desindianización”, ya que el indígena o indio no se siente como parte del pueblo indígena, sino como parte de una clase oprimida, por lo que pierde la memoria histórica en cuanto pueblo indígena, apareciendo como “ciudadanos” del Estado-nación abstracto. Esta situación analizada para Bolivia, es similar a la jujeña, surgió un “nuevo ser social” no ya indio, sino “proletario”, “el descamisado” de Evita, que primero sometido a exterminio, y luego arrancado de las prácticas y las lógicas comunitarias de reproducción de la vida, por la degradación como indio y la explotación como mano de obra, se desindianizó.

2.3. Los símbolos de la indianidad

Ahora bien, retomando el caso tratado: ¿es posible llevar adelante mecanismos para construir un discurso de afirmación de orgullo étnico, de resignificación de una cultura –luego de siglos de imposición de una cosmovisión diferente-, si en esa población no existiera una pizca de memoria de esa raíz ancestral? Quizás muchos de los militantes, nacidos en el siglo XX, no nacieron como parte del colectivo indígena, en el caso específico de las organizaciones sociales de Jujuy, la incidencia de las luchas bolivianas encabezadas por Felipe Quispe a inicios de siglo XXI y la llegada a la presidencia de un aymara, Evo Morales en 2005, tuvo gran influencia en la valorización del ejercicio de “dar vuelta” a la dominación desde los movimientos indígenas (Mamani Ramírez, 2006). Tomando el ejemplo de Bolivia, también en la OBTA se produce la incorporación de símbolos, el principal es la wiphala, también los sonidos de pututus y erques, el sahumero. Por otro lado, aparecen diferentes mecanismos cuando queremos conocer de qué manera se “*trabaja para que los compañeros tomen conciencia de sus orígenes*” (entrevista realizada en 2013). Uno de ellos tiene que ver con la incorporación de la materia “*Pueblos Originarios*” en la curricula del nivel secundario de los establecimientos educativos a su cargo, esta materia no está en el programa oficial.

En cuanto a la arquitectura y a la construcción del espacio, la Organización construyó en el Barrio Tupac Amaru, de San Salvador de Jujuy, una réplica del templo de Kalasasaya ubicado en Tiawanaku, Bolivia. Para realizarlo contaron con asesoramiento de chamanes aymaras. *El*

lugar servirá para efectuar ceremonias propiciatorias y sagradas de los pueblos originarios de Jujuy y de todo el país, en particular en las fechas correspondientes a los solsticios de cambio estación. Por ejemplo, el 21 de Junio se realizará el Inti Raymi, ya que se trata del año nuevo indígena y el 21 de Diciembre el Kapaj Raymi, o fiesta de los frutos. Obviamente, será también el lugar donde el 1º de Agosto se efectuara la ceremonia de la Pachamama, relataban en su página web. Se debe considerar que no sólo militantes de la Organización participan, sino que en el templo se realizan ceremonias a partir de las cuales se establecen vinculaciones con diferentes grupos étnicos, como mapuches, guaraníes, kollas, qom toba, lules vilelas, diaguitas, etc. Sostiene un entrevistado: *“es de alguna manera un centro espiritual en que los pueblos se reconocen”* (entrevista realizada en 2013).



FOTO 2: Réplica del templo de Kalasasaya del Tiwanaku de Bolivia, en el Barrio Tupac Amaru. Fuente: <http://www.tupacamaru.org.ar>

La realización de ceremonias y la invitación a los militantes a participar de ellas, es otro mecanismo para la construcción de sujetos étnicos. La ceremonia de la Pachamama por ejemplo, es algo que la Organización llevó incluso a Buenos Aires, realizándola en el Parque Lezama de San Telmo; e inculcada a sus dirigentes en diferentes lugares, a pesar de que las actividades agrícolas con las que está íntimamente relacionada la ceremonia, no son las principalmente atendidas desde la Organización. Relata Alzina (2012) en su libro: *en Buenos Aires en una reunión de delegados quince militantes dijeron que si bien conocían la ceremonia nunca la habían practicado en el seno de la familia...cuando Milagro promueve ese ritual, es consciente de renovar una tradición de sus antepasados y de reencontrarse con sus orígenes...es una forma de afirmar una identidad colectiva aniquilada y valorar los aprendizajes que empiezan a impulsar desde la incorporación al Movimiento.*

Ocurre también en Jujuy, aunque esta ceremonia se ha conservado, que no todos los militantes la habían practicado antes de ingresar a la Organización: *“para mí fue nuevo, la verdad que no vengo de una familia que cree como acá que se cree en muchas cosas”*. Para otros, es

reafirmar puntos de anclaje identitario: “*como dice mi compañera a las creencias ella no la tiene pero yo sí. Si tengo de la pachamama, de los difuntos, los rituales que se hacen para la madre tierra para mi familia es sagrado. Yo ya tenía esa práctica de mi madre, mi abuela antes*”.



FOTO 3: Conmemoración en la sede central de Tupac Amaru de San Salvador de Jujuy, agosto de 2010. Fuente: <http://www.tupacamaru.org.ar>

Otros elementos relevantes, son los rituales en las movilizaciones. Se destaca en celebraciones o movilizaciones importantes la presencia de *Mama Killa*, miembro del Consejo de Amautas que acompaña al presidente Evo Morales. “*Nos pusimos en contacto con ella en uno de los viajes a Tiwanaku, y le interesó. Desde ese momento cada vez que tenemos una actividad importante la invitamos y aparece, y sea cual sea el grupo étnico reconocen esa ceremonia como importante*” (entrevista realizada en 2013). *Mama Killa* representa una autoridad espiritual, que mediante sahumeros, augura energías positivas, a la líder y a las actividades. Este ritual en el marco de una movilización social, así como el uso de un agudo *jallalla* por parte de Milagro, no están presentes en movilizaciones de otros grupos de Jujuy.



FOTO 4: Marcha en repudio a la represión en Libertador, agosto 2011. Al centro: Mama Killa de frente y Milagro de espaldas, recibiendo energías antes de subir al escenario como oradora. Fuente: archivo de la autora.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿en qué consiste lo indio en la Organización Tupac Amaru? Podemos entender que se apela a lo étnico desde la resignificación de la cultura y desde la dimensión que denominan espiritual. Pero en cuanto a reivindicaciones de tipo materiales y a la práctica política, la forma es la occidental. Entiendo que una y otra forma van unidas, se entremezclan: acompañando a lo material –que responde a lo occidental-, están las ceremonias propiciatorias –que responde a lo indio-. Es interesante al respecto citar un fragmento de una nota de la revista europea Domus (2011), dice su autor: *Milagro me ha indicado que una de las diferencias entre la Tupac Amaru y un movimiento marxista es su dimensión espiritual. Ella no es religiosa, pero ella sabe que el mantener viva las tradiciones collas es una de las maneras de mantener unida a la comunidad.*

Por otro lado, la Organización apoya las reivindicaciones y derechos de los Pueblos Originarios, como los hizo en la Marcha de los Pueblos Originarios de 2010. Pero, cuál es la relación de la Organización con los Pueblos Originarios: ¿es la Organización parte del movimiento indígena?; ¿la Organización establece alianzas con los Pueblos Originarios?; ¿la Organización engloba en su estructura a grupos étnicos pero no se reduce a ellos? “*La Tupac pone como el ámbito*”, decía un entrevistado al respecto. Poner el ámbito es invitarlos, prestar el espacio de reunión, promover la integración entre distintas etnias; es también apoyar con recursos, con gente, con contactos, ya que como lo analizaban Escárzaga y Gutiérrez (2006) para otros países latinoamericanos, también en Argentina los movimientos indígenas manifiestan la necesidad de establecer alianzas con otros movimientos sociales, para el reconocimiento de sus derechos y para establecer rutas de acceso al poder político con base en un amplio frente contrahegemónico de fuerzas subalternas. Pero, si bien podemos ver que Tupac Amaru promueve la unión y la realización de la Marcha en 2010, hay una impugnación difícil de esquivar, que es la dificultad de ser radicalmente contrahegemónico por su adhesión al gobierno nacional actual.

3. Aproximándonos a una conclusión: la reindianización como potencia y los límites del indianismo

Argentina es un país que suelen caracterizar por su “blanqueamiento”, por la ascendencia europea de su población; pero es sin embargo, un país en el cual la presencia india tiene lugar.

Si bien, un proceso inicial de aniquilación y luego mestización y asimilación de la figura del indio en la de trabajador a lo largo de su historia, llevó a que ocurriera una desindianización. Esta tendencia fue revirtiéndose en un contexto neoliberal que permitió una tendencia a la reindianización, a partir de una concepción multicultural, que tiene lugar también por resistencia y la persistencia de los Pueblos Originarios.

A partir de la experiencia de la Organización Barrial Tupac Amaru, podemos ver que los movimientos sociales pueden indianizarse, devenir indios, o recuperar estas pautas identitarias antes devaluadas, que en el contexto actual y a la luz de las luchas latinoamericanas actúan como referenciales que potencian el movimiento y contribuyen a la construcción de una identidad colectiva. Pudimos ver que la Organización desarrolla un importante trabajo para la recuperación de esa identidad étnica, anclada en el pasado y la memoria. Aún así, la pregunta incómoda es, si es posible desde estos movimientos sostener un proyecto indianista, o el límite de lo indio está sólo en lo cultural y no llegará al plano político, y en este sentido sería acorde al llamado indianismo interamericano.

En este aspecto, se debe tener en cuenta que lo que se analiza es un tipo de organización no acotada al movimiento indígena, porque además, ya las bases materiales de identificación y reproducción de la vida han sido desarticuladas, son indios urbanizados, por lo tanto: ¿cómo pedirles sostener un proyecto indianista en el sentido de un movimiento indio revolucionario que se proponga liberarse, que proponga un proyecto autonómico como pueblo milenario opuesto a occidente? Si bien la Organización apoyó las aspiraciones de autonomía y territorialidad, no las aspira para sí como colectivo. Como colectivo la Organización aspira a una vida mejor sintetizada en el eslogan “trabajo, educación y salud”, pero no desde un proyecto de autodeterminación política india. Por lo tanto, lo que conservan de lo indio es la espiritualidad.

En el aspecto político, la organización responde a la forma occidental, al sistema liberal moderno, la modalidad de ejercicio de poder del sistema comunal andino se ha perdido. Patzi (2005) destaca dos principios generales que constituyen el fundamento de la vida política comunitaria en los Andes, incompatibles con cualquier sistema político moderno: la obligatoriedad y la rotación. Una como exigencia colectiva que pesa sobre cada una de las unidades domésticas que constituyen una comunidad, de participar en los distintos cargos y funciones de servicio para la organización de la vida común a lo largo del tiempo. Y otra como rotación periódica en los cargos; no hay libre elección, *a todos les toca ser tayta-mama de la comunidad en algún momento* (Patzi, 2005). En nuestro contexto, en cambio, al no estar la base material que haga posible la rotación y obligatoriedad con relación a la función de

autoridad, esta forma se pierde. En cambio, si se recrea en la protesta, la rotación y la obligatoriedad, están presentes y corresponden a la tradición comunal, de fondo la idea es, como señala Patzi, que la protesta es una forma más de servicio a la comunidad y la obligatoriedad una forma de disciplina comunal.

La Organización Tupac Amaru, por otro lado, ha rebasado la categoría de barrial o social, y en 2012 ha creado un partido político propio: *Partido por la Soberanía Popular*. En un contexto de delegación de recursos a las organizaciones sociales y por las actividades y funciones asumidas por estas, fue posible la acumulación de fuerzas, la construcción de un capital organizativo, por el que Tupac Amaru ha marchado en paralelo al poder estatal de la provincia, una suerte de *Estado paralelo*, situación ante el cual surgen impugnaciones. Manifiestan los militantes que, es ante estas impugnaciones, y por la falta de representatividad de los partidos políticos actuales en la contraposición con Milagro, que surge el siguiente paso inevitable: disputar el Estado. Por lo tanto están presentes hoy, dos estrategias, la de movimiento social y la de participación electoral. Lo entiendo como una acumulación de fuerzas, de experiencia, una potencia que hace que de lo social se pase a lo político.

Así, la pregunta sobre si es posible que surja un Indianismo como el propuesto por Reinaga, es casi inadmisibles, ya que aún en países con mayoría india continua siendo un proyecto-discurso todavía no una política. En el caso analizado, la potencia del discurso reivindicativo de lo indígena sostenido por la Organización Barrial Tupac Amaru, se entremezcla con lo que podríamos llamar un indigenismo, porque responde a políticas oficiales. En la urgencia por resolver las necesidades de sus bases, la Organización no sólo se amolda a la planificación estatal sino que se convierte en eje ejecutor de las políticas de integración.

BIBLIOGRAFIA

- Alzina Pilar. *Tupaqueros. La construcción de las identidades en los movimientos sociales*. Centro Cultural de la Cooperación. Buenos Aires, 2012.
- Escárzaga, Fabiola. "El gobierno de Evo Morales y los movimientos sociales en Bolivia". En José Domingo Carrillo Padilla (coord.) *Izquierdas y sociedad. Hacia una historia social en América Latina*. México, UAA y UASLP, 2011. Pp. 149-187.
- Escárzaga, Fabiola. "Agotamiento del ciclo multicultural en México y en América Latina", En Favela Gavia, Diana Margarita (coord.) *Procesos de democratización en México: balance y desafíos más allá de la alternancia*. México, UNAM, CIICH, 2008. Pp. 269-302.
- Favre Henri, Capítulo V. Del indigenismo al Indianismo, en: *El Indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998; pp. 126-147

- Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel. “Introducción”. En Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* VOLI, 2005.
- Halbwachs, Maurice *Fragments de la memoria colectiva*. Selección y traducción Miguel Ángel Aguilar. *Athenea Digital*, N°2. México, 2002 [1950].
- Lenton Diana “Los Indígenas y el Congreso de la nación Argentina: 1880-1976”. En: <http://www.antropologia.com.ar> 2/12/11. Consulta realizada en febrero de 2013.
- Mamani Ramírez, Pablo. “Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia.” En Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga (coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Vol. II*, México, Juan Pablos, 2006. Pp. 35-53.
- Patzi Paco, Félix. “Las tendencias en el movimiento indígena en Bolivia” En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.) *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México, Juan Pablos, 2005. Pp. 63-70.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. UNESCO-CLACSO, Buenos Aires, 2003 (3ª. edición), pp. 201-246.
- Rapoport, Mario. *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2003)*. Editorial Emecé Buenos Aires, 2012 (5ta edición).
- Reinaga, Fausto. *La Revolución India*. 4ª Ed. La Paz, MINKA y Fundación Amaútica Fausto Reinaga, 2010. Pp. 113-160.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. “*Oprimidos pero no vencidos*” *Lucha del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*, hisbol-csutchb. La Paz, 1984.
- Russo, Sandra. *Milagro Sala: Jallalla. La Tupac Amaru, utopía en construcción*. 1ª ed. Colihue. Buenos Aires, 2010.