



Estudos Ibero-Americanos

ISSN: 0101-4064

ISSN: 1980-864X

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Mardones, Pablo

Política amerindia en Buenos Aires. La marcha de contra-festejo del 12 de octubre como construcción cronotrópica

Estudos Ibero-Americanos, vol. 45, núm. 2, 2019, Mayo-Agosto, pp. 106-120

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

DOI: 10.15448/1980-864X.2019.2.30505

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134660573010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



## Política amerindia en Buenos Aires. La marcha de contra-festejo del 12 de octubre como construcción cronotrópica

*Política ameríndia em Buenos Aires.*

*A marcha de contracelebração do 12 de outubro como construção cronotrópica*

*Amerindian politics in Buenos Aires.*

*The counter-celebration march of October 12 as chronotropic construction*

Pablo Mardones

Instituto de Estudios Internacionales (INTE), de la Universidad Arturo Prat (UNAP), Chile.

### Resumen

A partir de una investigación desarrollada entre 2008 y 2014, argumento que el proceso de debate generado sobre 1992 –año en que se conmemorara los cinco siglos del “descubrimiento” de América– tuvo como resultado la reapropiación simbólica del día en que Cristóbal Colón habría llegado al Caribe, fomentando la cristalización de demandas amerindias históricas. El 12 de octubre devino un día de reflexión, protesta, reivindicación, manifestación y contra-festejo. A través de participación observante desde la interpretación musical, complementada con realización de entrevistas, sugiero que en Buenos Aires –ciudad imaginada como un enclave europeo– este proceso derivó en la instauración de una marcha que se establece y manifiesta de manera *cronotrópica*: evento significativo del pasado evocado en el presente con fines políticos. Se trata de la única marcha anual en el país protagonizada por amerindios –tanto extranjeros como nacionales–, así como conducida en “clave festiva” por músicos a semejanza de los *pasacalles* festivos en los Andes centrales. En este escenario, la música de *siku* (zampoña o flauta de pan centro-andina), se constituye en la banda sonora de la construcción política amerindia en la ciudad, fortaleciendo vínculos entre comunidades de migrantes, así como de nativos atraídos por dinámicas de reivindicación regional.

**Palabras clave:** Amerindios. Contra-festejo. *Siku*. Cronotropía. *Pasacalles*. Buenos Aires.

### Resumo

A partir de pesquisas realizadas entre 2008 e 2014, defendo que o debate gerado em 1992 – o ano em que os cinco séculos da “descoberta” da América foram comemorados – resultou na reapropriação simbólica do dia em que Cristóvão Colombo teria chegado ao Caribe, fomentando a cristalização de demandas históricas ameríndias. O 12 de outubro tornou-se um dia de reflexão, protesto, reivindicação, manifestação e contracelebração. Através da participação observante da interpretação musical, complementada com a realização de entrevistas, sugiro que, em Buenos Aires – uma cidade imaginada como um enclave europeu –, esse processo levou ao estabelecimento de uma marcha que se manifesta cronotrópicamente: significando a evocação do passado evocado para fins políticos. É a única marcha anual no país liderada por ameríndios – tanto estrangeiros quanto nacionais –, bem como conduzida com “caráter festivo” por músicos, a semelhança do que ocorre nos desfiles festivos nos Andes centrais. Neste cenário, a música de *siku* (“zampoña”, ou “flauta de pão” centro-andino), é a trilha sonora da construção política ameríndia na cidade, fortalecendo as ligações entre as comunidades migrantes, assim como os nativos atraídos pela dinâmica da reivindicação regional.

**Palavras-chave:** Ameríndios. Contracelebração. *Siku*. Cronotropia. *Pasacalles*. Buenos Aires.



### Abstract

Based on research carried out between 2008 and 2014, I argue that the debate process generated over 1992 –the year in which the five centuries of the “discovery” of America were commemorated– resulted in the symbolic reappropriation of the day on which Christopher Columbus arrived to the Caribbean, fostering the crystallization of historic amerindian people historical demands. On October 12 it became a day of reflection, protest, vindication, demonstration and counter-celebration. Through observant participation from the musical interpretation, complemented with interviews, I suggest that in Buenos Aires –a city imagined as a European enclave– this process led to the establishment of a march that is established and manifested chronotopically: a significant event of the past evoked in the present for political purposes. It is the only annual march in the country led by amerindians people –both foreigners and nationals–, as well as conducted in “festive key” by musicians similar to the festive *pasacalles* in the central Andes. In this scenario, the music of *siku* (zampoña or pan flute center-Andean) is the soundtrack of the Amerindian political construction in the city, strengthening links between migrant communities, as well as natives attracted by dynamics of regional vindication.

**Keywords:** Amerindians people. Counter-celebration. *Siku*. Chronotopic. *Pasacalles*. Buenos Aires.

## Introducción

Desde 1992, para un sector social relevante en América Latina el 12 de octubre fue paulatinamente transformándose en símbolo de una crítica global a las dinámicas de hispanización impuestas en el continente desde la conquista (MARDONES; FERNÁNDEZ, 2016, p. 146). En Buenos Aires, ciudad imaginada como un enclave europeo en la región (GRIMSON, 2006, p. 69; GRIMSON, 2012, p. 18; p. 216) la apropiación simbólica de este día implicó procesos de reflexión, protesta y reivindicación basados en un movimiento de repudio y contra-festejo.

El presente artículo propone discutir el contra-festejo amerindio del 12 de octubre en Buenos Aires a partir de una etnografía realizada durante siete años de investigación antropológica (entre 2008 y 2014)<sup>1</sup>. En ella, se realizó etnografía estratégicamente situada (MARCUS, 1995, p. 97) a través de –superando la observación participante– una participación observante en la que el investigador, dando centralidad a la práctica (MORA, 2013, p. 31), asumió el rol de músico *sikuri*<sup>2</sup>. Estas informaciones etnográficas fueron complementadas con entrevistas cualitativas en profundidad realizadas a protagonistas de los primeros años de esta marcha. El presente texto contrasta estas informaciones cualitativas para trazar un puente entre el análisis de las causas y circunstancias, y las propias acciones que configuran este hito.

<sup>1</sup> La investigación que dio origen al presente artículo fue financiada por la Comisión de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) a través de la beca para realizar el doctorado en ciencias antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

<sup>2</sup> *Sikuri* es el interprete del instrumento musical de nombre aymara *siku* (también conocido por su nombre de origen español zampoña) propio de los Andes centrales.

**Fotografía 1** – “La marcha del 12 de octubre en Buenos Aires”. 2016.



Fuente: Registro de Pablo Mardones.

En base a la necesidad de reflexionar, conjuntamente, sobre los diferentes pueblos de la actual región latinoamericana con vínculos preexistentes a la conquista europea, resulta importante explicitar algunas reflexiones de carácter lingüístico y, a la vez, analítico. En el presente artículo, la elección de la terminología más adecuada para esta categorización fue una tarea compleja. Sin dejar de concordar con Albó (2008), para quien lo más adecuado es utilizar las propias denominaciones genéricas como qollas, aymaras o quechuas<sup>3</sup>, el desafío radica en encontrar una forma para hablar de ellos y ellas en conjunto

<sup>3</sup> Se trata de tres pueblos que históricamente habitaron los Andes centrales. Conforman, junto a otros grupos, un complejo de prácticas, costumbres y formas de organización social que los emparenta. Se trata de una articulación cultural compartida que es genéricamente denominada como “cultura andina”. En el caso de los migrantes amerindios en Buenos Aires, un grupo importante proviene de la provincia de Jujuy, norte de Argentina, y se adscribe, mayoritariamente, como qolla. Los migrantes aymaras y quechuas, por su parte, dos grupos culturalmente muy vinculados, provienen del occidente boliviano y el sur-oriente peruano.

cuando se encuentran movilizados por una acción común.

En este contexto, sin ser indígena, me encuentro en la necesidad de debatir y cuestionar los términos existentes, y, al menos, escoger uno de ellos para denominar a este conjunto de personas.

Por un lado, resisto al título *indio*, ya que fue establecido por una confusión histórica y posee, además, una carga racista arrastrada desde la Conquista y Colonia. Por otro, objeto los calificativos *aborigen*, *originario* o *indígena*<sup>4</sup> debido a que todos remiten a la condición de origen, concepción que invisibiliza las dinámicas migratorias históricas de los pueblos de América. Asimismo, como arguye Rivera-Cusicanqui (2013), dichas terminologías sitúan a estos pueblos en una especie de pureza precolonial que no es coetánea, emplazándola lejos del presente. Basarse en el origen, por ende, es situarse en un lugar fuera del tiempo asentado en lo inmutable y no en la contemporaneidad, que es justamente el contexto temporal que aquí busco preponderar.

El debate a partir de estas ideas generó el rescate del término *amerindio*, el cual pese a no lograr escapar de una condición etnocéntrica, sintetiza las condicionantes históricas de los habitantes del continente desde la llegada de Colón (América - indio), con una referencia que se presenta, justamente, como contraria a la de origen. De esta forma, prevaleciendo los nombres propios de cada pueblo y los utilizados por organizaciones, instituciones o datos censales, será la categoría *amerindio* la que prevalecerá.

El punto que más asemejó a las cientos de culturas amerindias de América Latina fue su infortunio destino. El proceso de subalternización desde el siglo XV en adelante posicionó a grupos diversos en un plano de homogeneidad frente a una entidad invasora, colonizadora y hegemónica externa. Desde el siglo XX, apoyándose en esta perspectiva, los y las amerindias comenzaron a reclamar ciertas garantías (tierras y subsidios, por ejemplo) y a reivindicar usos y costumbres propias, soberanía, reconocimiento y participación política (BRIONES, 1998).

La cristalización de una “fecha mágica” imaginada desde España (YÁÑEZ-BARNUEVO, 1992, p. 18) en relación a los quinientos años de la llegada de Cristóbal Colón al Caribe (1492-1992), permitió cristalizar de forma colectiva el rechazo a la conquista, colonización, repúblicas y actualidad, instaurando demandas históricas comunes.

<sup>4</sup> Proveniente del griego *indigena* (originario de).

¿Por qué en Buenos Aires, una metrópolis del sur alejada del Caribe, la marcha conmemorativa<sup>5</sup> que condensa las reivindicaciones amerindias se lleva a cabo el día que se asume que habrían llegado por primera vez los españoles al macro-continente, y no así, por ejemplo, cuando comenzara el genocidio del pueblo querandí, el 2 de febrero de 1536, día en que Pedro de Mendoza fundara la ciudad? (PIGNA, 2002, p. 89), o, considerando que gran parte de los protagonistas de esta marcha nacieron en los Andes centrales, ¿Cuándo asesinan al inca Atahualpaca, el 26 de junio de 1533? (ROSTWOROWSKI, 1983, p. 112).

**Fotografía 2** – “Más de 500 años resistiendo”. 2007.



Fuente: Registro de Indymedia.

Asimismo, en base a que Buenos Aires –junto a Santiago de Chile– representan las únicas dos ciudades del mundo donde se realiza una marcha ininterrumpidamente cada 12 de octubre desde 1992 (MARDONES, 2016, p. 145) me pregunto: ¿Por qué en otras grandes ciudades donde la relevancia cuantitativa (por auto-adscripción censal) y cualitativa de los pueblos amerindios ha sido históricamente más relevantes porcentual, social y políticamente y, además, en las que en 1992 se realizaron importantes manifestaciones, actos, marchas o actividades artísticas rituales-performáticas (MAUSS, 1991), tales como Quito, La Paz o México –por nombrar algunas– dicho desarrollo no consolidó una marcha conmemorativa permanente?

En este artículo planteo que es, justamente dicha condición contradictoria, así como una lectura *cronotrópica* del pasado, parte de los procesos que

<sup>5</sup> Por marcha comprendo cualquier tipo de manifestación política que implique necesariamente un desplazamiento. Por marcha conmemorativa cualquier marcha que se celebre con cierta periodicidad, generalmente una vez al año.

aportaron en el sur del continente a la construcción de esta memoria amerindia común.

Alejandro Islas (2003) reseña al concepto *cronotrópico* para explicitar un evento significativo del pasado que es evocado en el presente con fines políticos. De esta forma, para el autor las narrativas de la memoria enfatizan ciertos acontecimientos convirtiéndolos muchas veces en conmemoraciones, mientras otros son relegados al olvido. En este caso, la llegada de Colón al Caribe se posicionó *cronotrópicamente* como el hito a conmemorar, frente a otros hechos que podrían haber sido más relevantes para la memoria de ciertos pueblos. Esta elección permitió generar mayor vigor y coherencia a demandas constituidas como universales, presentando a sus protagonistas con propósitos comunes.

Lo revelador de la consolidación de este contra-festejo en esta fecha, es que el movimiento de rechazo desde organizaciones amerindias junto a otras de la sociedad civil, habría surgido no tanto a partir de dinámicas locales, sino más bien en repudio a su instauración en España. En ese país, (re)validando su imaginada construcción de “madre patria”, a lo largo del siglo XX se institucionalizó la efeméride del 12 de octubre, proceso que aquí he llamado la “orquestración española”.

El texto está dividido en cinco apartados subsecuentes a esta Introducción. El primero relaciona la orquestración española en torno al 12 de octubre y la correspondiente resistencia amerindia en América Latina. El segundo analiza como ciertas causas y circunstancias –algunas históricas, otras coyunturales– influyeron en la consolidación del contra-festejo en Buenos Aires. La descripción de cómo se llegó a constituir esta marcha y de cómo se fue consolidando en el tiempo será responsabilidad del tercer apartado. El cuarto identifica el rol político de la música a través de la lectura *cronotrópica* de los cinco siglos. Un quinto apartado profundiza respecto al carácter y representación que la marcha ha mantenido desde su inicio hasta la actualidad, para, en las conclusiones, analizando las circunstancias de la lectura *cronotrópica*, sintetizar las ideas fuerzas relevadas por la investigación.

## Orquestración Española y resistencia latinoamericana

No siempre hubo una noción generalizada en América Latina ni en España –como si la hay

actualmente– sobre lo que habría sucedido el 12 de octubre de 1492.

La orquestración de este día fue obra del ex-ministro español Faustino Rodríguez-San Pedro (1913), cuando era presidente de la Unión Ibero-Americana, quien, pensando en una celebración que uniese a España e Iberoamérica, escogió para ello, el día que Colón habría llegado a las actuales Bahamas. Dicho proyecto tenía antecedentes en el IV centenario (1892) de la llegada de este navegante a las “Indias Occidentales”, a escasos años de que la corona perdiese sus últimas colonias (Cuba, Puerto Rico y Filipinas). Asimismo, esta idea de iberoamericanidad, tuvo eco en el centenario de las primeras independencias de colonias españolas en América Latina, algunas apenas anteriores a la decisión de Rodríguez-San Pedro, época en la que España intentaba comenzar otro tipo de relación con los jóvenes estados latinoamericanos.

De esta forma, el 12 de octubre fue orquestrado de forma *cronotrópica* en España a lo largo del siglo XX, evocado con fines políticos y en el presente un evento ya pasado. Primero instaurado como “Día de la Raza” (RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, 1913), luego de la “Hispanidad” (ALFONSO XIII, 1918) y finalmente en “Fiesta Nacional de España” (GONZÁLEZ, 1987), esta efeméride, actualmente, remite, alude y resignifica a la formación del país como Estado-nación.

Ya en las proximidades de 1992, asumiendo que “América Latina es fundamental para la política exterior española y para su proyección en el mundo” (MALAMUD, 2005, p. 12), en España se robusteció el imaginario de un lazo histórico con la región. En este proceso, ignorando o más bien callando las repercusiones de la conquista y los eventos violentos de la colonización, erigieron el mito de origen de un conglomerado mayor: *Iberoamérica*. A través de él se edificaba “una estrategia triangular cuyos vértices serían España, la UE y América latina” (DEL ARENAL, 2005, p. 77).

En síntesis, a lo largo del siglo XX, las autoridades españolas –consientes de su decadencia como imperio (idea presente desde la llegada al poder de los borbones en 1875)– “ataron” el evento de la llegada de Colón al Caribe y, por ende, de la colonización, como una auto-afirmación como madre patria de América Latina y de un Estado-nación consolidado capaz de enfrentar a sus rivales europeos y a los EEUU.

En este contexto, y con estos sentidos de época, el 12 de octubre se fue configurando en el símbolo de la “hispanidad”, en una especie de día de la independencia, de culto a la patria, simbolizando el rito de pasaje de



la corona a la república. Así, la construcción de la España moderna se imagina y construye a partir de la conformación de América Latina en contraposición a ella pero, al mismo tiempo, amarrándola en base a esta construcción iberoamericanista.

La orquestación española no habría sido posible sin “socios específicos” en América latina. Grupos de la élite y ciertos sectores sociales atraídos hacia un vínculo más estrecho y renovado con la “nueva potencia”, consideraron que dicha cercanía podría traer réditos para la región. De esta forma, la construcción de una *iberoamericanidad* como comunidad imaginada (ANDERSON, 1993) tuvo complicidad en ambos lados del Atlántico.

Un notable ejemplo de lo que relato es una publicación especial editada de forma simultánea entre los diarios Clarín de Argentina, El País de España y Excelsior de México el mismo 1992. En esta aparecen ideas como que si América Latina no se unía a España y Portugal se correría el riesgo de una “recolonización, esta vez por los EEUU” (BUNGE, 1992, p. 13), sugiriendo, irónicamente, que la región debía enlazarse a sus ex colonizadores para evitar que ahora una nueva amenaza la vuelva a colonizar.

Asimismo, se asume esta pertenencia iberoamericana como una ventaja fundamentada en la favorable posición geo-cultural de la península ibérica: “pontífice –hacedora de puentes– entre Occidente y Oriente, y entre el Norte y el Sur” (GALA, 1992, p. 16). Argumento que concibe que dicha alianza le permitiría a América Latina salir de una situación desfavorable para entrar a un “futuro de prosperidad y grandeza” que no “significa en modo alguno romper amarras con un pasado ni con una identidad” (PIÑEIRO, 1992, p. 23).

La proyección político-económica de asemejarse a Europa se presenta como la mejor de las opciones: “¿Por qué no se ha constituido aun la Alianza Iberoamericana a semejanza de la Comunidad Europea?” (BUNGE, 1992, p. 13). En estos usos del pasado se asimilan los proyectos coloniales con una unión latina o ibera: un “*commonwealth* latino” (HERRERA DE NOBLE, 1992, p. 14).

Por último, no solo se banalizan los eventos pasados (TROUILLOT, 1995) al referir a los 500 años como “aquel histórico encuentro de dos mundos” (LOHLÉ, 1992, p. 26), sino que, además, se presupone una orientación histórica particular sobre los acontecimientos.

Como reacción a esta orquestación española y al consecuente beneplácito y apoyo desplegado desde las élites locales, el 12 de octubre se comenzó a pensar

en América Latina como día de manifestación y de repudio al “descubrimiento”. Así, las organizaciones amerindias y de la sociedad civil propusieron resimbolizarla, transformándola en una fecha de reflexión, reivindicación y protesta, reapropiándose simbólicamente y de forma homogénea de esta fecha.

Argentina no fue ajena a ese proceso, y desde su capital y principal ciudad –históricamente imaginada como “blanca”– se conformó desde 1991 una marcha conmemorativa preponderante en el presente. Frente a esta matriz de exclusión, una serie de situaciones acontecidas alrededor de la fecha mágica de los quinientos años fueron generando, junto a otras movilizaciones y acciones paralelas, paulatinos cambios en el imaginario social porteño-bonaerense<sup>6</sup> respecto a las y los amerindios.

### El enclave europeo: principal y más resistente espacio de contrafestejo

Argentina, donde el amerindio ha sido históricamente *invisibilizado* y considerado extinto (TAMAGNO, 1991), fue el primer país en instaurar la “estado-nacionalización” del 12 de octubre en América latina, cuando el presidente Hipólito Irigoyen en 1917 decidió declarar este día como festivo (ZACARÍAS DE VIZCARRA, 1944). Esta iniciativa tuvo eco en el resto de América, donde, gradualmente, distintos países fueron imitando esta decisión.

**Fotografía 3** – “Desembarco de Cristóbal Colón”. Óleo de Pedro Gabrini. Realizada en 1892 para el IV centenario de su llegada. Museo Histórico Nacional de Buenos Aires.



Fuente: Registro de Pablo Mardones, 2013.

<sup>6</sup> Porteño es el gentilicio de los oriundos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mientras que bonaerense de aquellos nacidos en la Provincia de Buenos Aires. Pese a estar administrativamente diferenciadas, no hay una separación social y/o cultural concreta entre ambas. Por ello puntualizo a sus gentilicios en forma conjunta.

Al igual que el resto de los países de la región, Argentina festejó el “día de la raza” o de la “hispanidad” durante varias décadas del siglo XX. Igualmente, junto a otros Estados-nación, fue uno de los países que modificó en el último decenio el nombre de este día tras la instalación parlamentaria de la discusión sobre el reconocimiento a los y las amerindias, proceso en el cual considero que la consecución de la marcha influyó directamente.

En 2004, la diputada Alicia Castro presentó un proyecto para que el 13 de octubre sea declarado como el “Día de la Resistencia Indígena y Popular”. Mientras que su par Carlos Tinnirello propuso otra iniciativa para que se derogara el festejo del día 12 y se declarara al 11 como “Día de la Reivindicación de los Pueblos Originarios”. No primó el énfasis en lo amerindio, aborigen, indígena u originario, posicionándose finalmente en 2009 uno más genérico y con un uso descontextualizado y despolitizado de la diversidad: “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”<sup>7</sup>.

La marcha del 12 de octubre en Buenos Aires es protagonizada principalmente por migrantes que se auto-adscriben como amerindios del norte del país y de países vecinos así como sus descendientes. Se suman, además, organizaciones amerindias, movimientos civiles y de Derechos Humanos, así como adherentes no amerindios, mayormente músicos *sikuris* porteños, bonaerenses y de otras provincias argentinas y países como Bolivia, Chile, Colombia o Perú.

Como antes mencioné, Buenos Aires, junto a Santiago de Chile, son las únicas dos ciudades del mundo donde cada 12 de octubre se hace una marcha. En el caso de la capital argentina, se trata de una de las marchas más antiguas y permanentes, junto a la del día de los Trabajadores (1 de mayo) activa desde 1890, a la de la Resistencia (10 de diciembre), desde 1981, y a la de repudio a la última dictadura (24 de marzo), ininterrumpida desde 1984. Su realización se remonta al año 1982, constituyéndose en sobresaliente desde 1991 en adelante.

Algunas variables históricas y coyunturales invitan a considerar los motivos que intervinieron para que

esta marcha se consolidara en esta metrópolis y no en otros centro urbanos con mayor relevancia simbólica, cultura, demográfica e histórica de los pueblos amerindios.

En primer lugar, mecanismos de *invisibilización* amerindia en Argentina (TAMAGNO, 1991), consolidado con un imaginario de Buenos Aires como enclave europeo (GRIMSON, 2006; 2012), generaron una intensa búsqueda desde las y los amerindios por mostrar que están vivos y que luchan por ser reconocidos. Por otro, el impacto de la migración amerindia interna e internacional a esta metrópolis en las últimas décadas –como denotan censos<sup>8</sup> y otros registros<sup>9</sup>– dio volumen y peso cualitativo y cuantitativo a este proceso. Finalmente, un rechazo a la noción de “descubrimiento” y a la convicción *européica* de un evento llamado Expo-América ‘92, antes y sobre todo el mismo 1992, habrían conformado un escenario idóneo para que esta marcha se volviera conmemorativa.

A estas condiciones se suma un proceso de *extranjerización* selectiva (BRIONES, 2005, p.23) del amerindio en el imaginario general argentino, y particularmente porteño-bonaerense, en el cual los qollas han sido históricamente considerados bolivianos (LANUSSE; LAZZARI, 2005, p.228), los guaraníes paraguayos y los mapuches chilenos (FALASCHI *et al.*, 2005, p.167; CAÑUQUEO *et al.*, 2005, p.120). Este escenario contribuyó a consolidar la imagen de esta marcha como “cosa de inmigrantes”.

Fueron todas estas circunstancias las que provocaron la intensa necesidad de generar un espacio propio y permanente, el cual, forjándose desde la década de los ochenta, consolidó la constitución de esta marcha conmemorativa.

Los migrantes qollas, venidos en su mayoría desde la Provincia de Jujuy en el noroeste argentino a Buenos Aires, fueron los primeros en capitalizar la lucha por el reconocimiento (Entrevista a Marcelo LÓPEZ, Buenos Aires, 6 de septiembre de 2017. Notas del diario de

<sup>7</sup> En el caso de Argentina, y particularmente de Buenos Aires, no resulta extraño la desatención de “lo amerindio” en el renombramiento de este día. Los imaginarios sociales internos y externos instalaron a lo largo del tiempo la idea de que en el país no habían más amerindios, a la par de que su capital representaba –condición que aún mantiene– el bastión simbólico de la *européidad* en la región. De esta forma, la convicción de que Argentina ha sido un enclave europeo (GRIMSON, 2006; 2012) predominó fuertemente en los discursos de distintos actores sociales durante el siglo XX.

<sup>8</sup> Según el último Censo Nacional argentino (2010), unas 70.000 personas se auto-reconocieron como “indígenas” en Buenos Aires.

<sup>9</sup> Según la “Encuesta Complementaria de Migración Internacional” (ECMI), realizada en 2002-2003 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) de la Argentina, hubo, durante la década de 1980 del siglo XX, un gran incremento de población venida desde Bolivia. En su mayoría, dichos migrantes provienen de los departamentos de Cochabamba, La Paz y Potosí: tres de los cinco departamentos donde se concentra, según el informe “Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico (2001), la mayor parte de la población que se auto-identifica como quechua o aymara en el país.

campo<sup>10</sup>). Por su parte, el paulatino reconocimiento de aymaras y quechuas venidos desde Bolivia y en menor medida desde Perú, habría estado vinculado, justamente, al proceso de auto-adscripción qolla en la ciudad y su relación como “culturalmente similares”. “Yo reconozco mucho, pongo en alto lo qolla, porque fueron ellos los que realmente nos contuvieron, por eso fue aceptado más lo boliviano, lo aymara, lo quechua” (Entrevista a Wenceslao VILLANUEVA. Buenos Aires, 13 de noviembre de 2014. Notas del diario de campo)<sup>11</sup>.

### Antecedentes del hito y el devenir de la marcha

Uno de los espacios que varios de los primeros marchistas reconocen es la “Asociación Indígena de la República Argentina” (A.I.R.A.) creada en 1978 y el “Centro Kolla” en 1980 (Entrevista a LÓPEZ, 2017. Notas de diario de campo). Ambos fueron fundados por jujeños que se auto-adscribían como kollas o qollas, y que tenían como eje principal el legado amerindio a través de la expresión musical. Con el tiempo, el Centro Kolla se fue fortaleciendo como espacio de reflexión y organización de la identidad, constituyendo durante la década de los ochenta, junto con A.I.R.A., uno de los principales referentes del tema amerindio en la ciudad.

Wenceslao Villanueva me relata que el Centro Kolla se constituyó desde la década de 1980 como un “*modelo para la toma de conciencia*”, siendo los qollas, como antes mencioné, pioneros en auto-reconocerse como amerindios en la ciudad. Dada la proximidad cultural, este proceso repercutió en parte importante de la migración boliviana y su consiguiente identificación como aymara y quechua.

Para Villanueva, la auto-adscripción de quienes provenían de otros países, en este caso de Bolivia, pasaba en gran medida por el reconocimiento de las y los “amerindios argentinos”. El hecho de ser extranjeros, particularmente de un país vecino, los situaba, sobre

todo en aquellos años, en un contexto de mucha discriminación, tanto legal (era muy complejo obtener la radicación porque se exigía un contrato de trabajo) como social y cultural. Por lo tanto, la circunstancia de que además de auto-reconocerse extranjeros se optara por hacerlo como amerindios ubicaba a estas personas en una doble situación de discriminación.

En aquella época era diferente, era muy difícil. Hoy, el que tomó conciencia y se hace conocer así, toma otra postura, otro perfil, otro valor, pero en aquellos tiempos, treinta años atrás, era diferente. Por eso para nosotros era toda una resistencia, estar con nuestros ponchos, instrumentos, y más desde la música (...) además, si venías de Bolivia, nooo, no querías saber nada, ya con los problemas que era ser boliviano, imagínate ser también indígena (Entrevista a VILLANUEVA, 2014. Notas de diario de campo).

A partir de los que me cuenta Marcelo López, ya desde antes que se recuperara la democracia, en 1982, se empezó a marchar.

Comenzamos el ‘82. No marchábamos con *sikus* al principio, solo con pancartas y con la *whipala*<sup>12</sup>, que nadie sabía que era. Era una época jodida, por tocar música te metían preso; solo por tocar música. A veces con charangos, guitarras y también *quena* (Entrevista a LÓPEZ, 2017. Notas del diario de campo).

Diana Lenton relata que en la década de 1980 comenzaron a realizarse algunas actividades y a abrirse ciertos espacios en los cuales se generaron dinámicas de reflexión respecto al tema de los quinientos años y el rol que tendría el año 1992 en este proceso, siendo frecuentes actos y jornadas de “Pueblos Indígenas” (Entrevista a Diana LENTON, Buenos Aires, 26 de octubre de 2013. Notas del diario de campo<sup>13</sup>). Complementando, Villanueva argumenta que a fines de los ochenta se comenzó a gestar la idea de llevar a cabo una marcha sobre la base que “se venían los quinientos años” (2014. Notas de diario de campo).

<sup>10</sup> López nació en la Provincia de Jujuy, se autoadscribe qolla, llegó a fines de la década de 1970 y es músico *sikuri*. Ha estado de forma permanente desde las primeras marchas de contra-festejo hasta la actualidad. Es fundador del “Encuentro de *Sikuris Mathapi-Apthapi-Tinku*” de Buenos Aires, el cual se realiza de forma ininterrumpida desde 2005.

<sup>11</sup> Villanueva nació en el Departamento de La Paz, Bolivia, es músico y se autoadscribe aymara. Llegó a principios de la década de 1980 y trabajó durante muchos años en el Instituto de Asuntos Indígenas (INAI). Estuvo en la marcha del contra-festejo del año 1991 y 1992.

<sup>12</sup> Bandera cuadrangular de siete colores utilizada por grupos y personas de los Andes centrales. Actualmente, también es utilizada por amerindios de otros territorios, llegándola a considerarse como “bandera de los Pueblos Originarios”.

<sup>13</sup> Lenton, nacida en Buenos Aires, es doctora en antropología por la Universidad de Buenos Aires. Durante la década de 1980 participó de encuentros y eventos políticos y culturales amerindios en la ciudad.



Asimismo, Fernando Barragán, músico *sikuri*, arguye que los *sikuris* ya se venían reuniendo en los ochenta, pero fue en 1991 y, sobre todo en 1992, cuando se convocaron masivamente, conformando una gran agrupación denominada “Músicos Independientes” (Entrevista a Fernando BARRAGÁN, Buenos Aires, 16 de diciembre de 2014. Notas de diario de campo<sup>14</sup>).

Otro factor que repercutió en el rechazo y configuración de la marcha fue la realización de la “Expo-América ‘92”, mega exposición erigida por el entonces gobierno de Carlos Menem en lo que posteriormente se convertiría en el barrio de Puerto Madero en el borde costero este de la ciudad de Buenos Aires. Ya desde un tiempo antes del esperado 12 de octubre de 1992, esta exposición se fue instituyendo en el imaginario de quienes se estaban manifestando en contra como un evento que potenciaba el rechazo a la fecha conmemorativa, dándole mayor fuerza y sentido a la marcha.

Este evento otorgó lugar central a una muestra sobre el “descubrimiento” del continente, imitándose el estilo de la “Exposición Universal” de Sevilla 1992, que tenía como lema “La Era de los Descubrimientos” (EXPO92, 1992).

Este extracto de una nota de prensa escrita en 2011 en el diario “Página 12” por Juan Emilio Salas es ilustrativa:

El 12 de octubre del ‘92 no todo fueron festejos. Mientras Carlos Menem pronunciaba el discurso de apertura de la exposición, más de 4000 pobladores originarios marcharon por las calles céntricas de la Capital Federal. Acto reivindicacionista que alcanzó el apoyo de unas 20 mil personas. En el interior del país la situación fue similar (SALAS, 2011, p. 1).

Con el hito del 1992 como escenario, se confrontaron con más fuerza ciertas perspectivas, extremándose las posturas y el reclamo colectivo de exigir al gobierno nacional una toma de posición diferente. En contraposición, el discurso oficial y dominante tendió a cerrarse hacia las posturas alternativas. Lenton relata que en los noventa predominaba una posición eurocentrista en el que los y las amerindias

eran percibidos como sinónimo de retraso, imaginario encarnado en “el discurso del vecino, del taxista, del funcionario, donde, en general, había un fuerte rechazo a lo indio desde la sociedad” (Entrevista a LENTON, 2013. Notas de diario de campo).

La Expo ‘92 mostraba la llegada de Colón como el descubrimiento de las Américas, a la vez que, a semejanza de su homóloga en Sevilla, pretendía un vínculo modernizador con la madre patria, viendo a lo indio como lo arcaico, imaginándolo parte del pasado. La incubación de este festejo desde el gobierno y su acompañamiento por parte de la sociedad civil porteña-bonaerense, le dio aún más sentido y orientó la organización de la protesta entre las y los contra-festejantes.

Desde 1982 hasta 1990 se marchó desde las Avenidas Callao y Corrientes en el centro de la ciudad de Buenos Aires, donde estaba el Centro Kolla, hasta el Congreso (en sentido contrario al que se hace actualmente).

Desde el ‘82 se empezaron a hacer un montón de cosas por la Democracia. Nosotros también empezamos a salir, a hablar un montón, mucho en los colegios y a marchar el 12 de octubre. No era como ahora, éramos ocho, quince, habremos llegado máximo a cincuenta personas (Entrevista a LÓPEZ, 2017. Notas de diario de campo).

La marcha del ‘91 y ‘92 no se llevó a cabo en frente al Congreso Nacional en la Plaza de los dos Congresos, como se hace desde el ‘93 hasta la actualidad. Villanueva me cuenta que en aquella época, pese a que había muchas movilizaciones políticas, para las y los amerindios era muy difícil llegar a manifestarse al Congreso. Acorde a esto, las dos primeras marchas (91-92) se hicieron en la Avenida 9 de julio.

Desde 1991 tuvieron gran protagonismo en la participación los intérpretes de música autóctona, particularmente los *sikuris*, en su mayoría migrantes del noroeste argentino y de Bolivia, y sus hijos nacidos en Buenos Aires. Estos, a través de su participación, comienzan paulatinamente a consolidar en esta marcha lo que Mauss (1991) denominara ritualización performática a través de sus propios cuerpos.

En 1992, los *sikuris* se organizaron en una gran banda de más de 180 tocadores, acompañada por una multitud de charangos y bombos. La formación de músicos contaba con una fila central de bombos a modo de columna vertebral y un perímetro realizado con una gigantesca pancarta rodeando a los sopla-

<sup>14</sup> Barragán es argentino hijo de bolivianos. Es músico *sikuri* y referente del movimiento *sikuri* de Buenos Aires desde la década de los ochenta. Participó activamente en las marchas de contra-festejo de 1991 y 1992 y desde entonces ha estado de forma permanente. Es fundador del “Encuentro de *Sikuris Mathapi-Aphapi-Tinku*” de Buenos Aires, el cual se realiza de forma ininterrumpida desde 2005.

dores, siendo flanqueada con decenas de teas y antorchas que se prendieron cuando se hizo de noche (MARDONES; BARRAGÁN, 2012, p. 16; MARDONES; FERNÁNDEZ, 2016, P. 153).

Además de los *sikuris*, en la marcha del '92 participaron algunas agrupaciones políticas, centros culturales y talleres, así como espacios de investigación y movimientos de Derechos Humanos. Lenton narra que entre las organizaciones amerindias estaban la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), el Centro Kolla, el MIPRA<sup>15</sup> y el MINJU<sup>16</sup>: “los dos primeros tenían un tinte más de centro cultural y un perfil más artístico, porque eran organismos no de músicos pero con músicos” (LENTON, 2013. Notas de diario de campo). Por su parte, estaban los espacios de formación e investigación como el CEHAS<sup>17</sup> y la Fundación Alexis Carrel con un perfil más esotérico.

En general, primó –circunstancia que perdura hasta la actualidad– un ambiente de rechazo hacia las posiciones partidistas, así como una valorización del lugar social aparentemente “independiente” de los músicos. “Nosotros nos juntábamos sin intencionalidad políticas partidistas. (...) estábamos resistiendo, estábamos cantando, estábamos declarando que éramos originarios” (Entrevista a VILLANUEVA, 2014. Notas de diario de campo).

Cabe subrayar que tanto con anterioridad como con posterioridad a 1992, el 12 de octubre fue comprendido como un hito, como un día que simbolizaba un proceso de cambio que se comenzaría a consolidar de ahí en más.

El 12 de octubre del '92 fue como una puerta para darle apertura a esto, a lo que estamos hoy. Se trató de un proceso que ha ido creciendo, y han quedado hermanos hasta el día de hoy trabajando en la coordinación de esta marcha. (...) luego distintos actores comenzaron a generar nuestros propios espacios. El objetivo yo creo que se cumplió, porque el 12 funcionó como un disparador para que se llevaran a cabo muchas iniciativas (VILLANUEVA, 2014. Notas de diario de campo).

Desde el '93 hasta la actualidad, la marcha se concentra el mismo 12 de octubre en la Plaza de los Dos Congresos. En Argentina este festivo es móvil, moviéndose al lunes de la semana que corresponde. Por

ende, salvo que caiga lunes, el mismo 12 no es feriado. Por ello, a diferencia de otras marchas conmemorativas que no son feriados móviles, como la del 24 de marzo o la del 1 de mayo, se hace en un horario en que la mayoría ya finalizó sus jornadas laborales, comenzando entre las 18 y las 20 horas aproximadamente. La mayoría de las veces comenzamos marchando de día volviéndose de noche durante el recorrido.

Antes de la marcha se monta un estrado frente al Congreso Nacional sobre la avenida Callao, en el cual participan grupos musicales denominados “criollos”, compuestos de guitarra, charango, *siku* y quena, entre otros instrumentos. En algunos conjuntos tocan *sikuris* que luego se suman a la marcha como sopladores. La marcha comienza después de que estos se presenten, instancia que sirve para que los concurrentes se concentren a la espera de su comienzo.

**Fotografía 4** – “Convocándose para marchar”. Año 2006.



Fuente: Registro de Adil Podhajcer.

Se marcha desde la Plaza de los Dos Congresos por Avenida Callao hacia Corrientes, luego por esta avenida hasta el Obelisco para tomar la calle Cerrito y finalmente retomar la Avenida de Mayo hasta la plaza de los Dos Congresos nuevamente. La marcha mantiene una convocatoria de alrededor de unas tres mil personas.

Una de las características que ha adquirido en estos últimos años es la diversificación de sus participantes. Se han ido incorporando nuevas organizaciones amerindias así como un número cada vez mayor de no amerindios, en su mayoría como músicos *sikuris*.

## Una marcha musical

Según los antecedentes revisados, esta sería la primera marcha protagonizada por músicos en Buenos

<sup>15</sup> Movimiento Indio Peronista de la República Argentina.

<sup>16</sup> Movimiento indio Nacional Justicialista.

<sup>17</sup> Centro de Estudios de Historia y Antropología Social.

Aires, los cuales, además, interpretan instrumentos autóctonos.

Desde la década de 1980 la expresión musical ha sido central en las dinámicas de auto-adscripción amerindias de esta metrópolis, mientras que desde 1991 y 1992 marchar tocando se presenta como un acto político en sí.

Los testimonios coinciden en identificar a la música como un espacio de resistencia, y de esta forma al músico un sujeto con capital cultural (BOURDIEU, 2011) valorado por identificarse y hacer posible y visible esta apropiación pública a través de una marcha pacífica y festiva. De esta manera, en este espacio, el oficio de músico goza de un *ethos* privilegiado constituyéndose un “lugar de orgullo”.

En Buenos Aires es usual que haya músicos en las marchas, pero no que sean los protagonistas o quienes lideran la formación. En general, particularmente en las marchas gremiales o aquellas convocadas por partidos o movimientos políticos, se ejecutan percusiones (bombo de batucada y redoblante preferentemente) acompañando a los marchistas.

En esta ocasión en cambio, los músicos son los protagonistas. La música opera como lenguaje para presentar una emergente subjetividad política como un lugar social diferenciado de otras manifestaciones de protesta. En este contexto, la música permite actualizar los sentidos –todavía en emergencia y estructurados desde el sentir (WILLIAMS, 1989, p. 428)– de un “ser-estar juntos” (MASSEY, 2005) que busca volver visible un colectivo que, hasta principios de los noventa, no era suficientemente visto ni escuchado.

En las fiestas de los Andes centrales –origen de quienes conducen esta manifestación: qollas, aymaras y quechuas<sup>18</sup>– los músicos se trasladan mientras tocan, acción denominada como *pasacalle*. Se trata de una práctica tradicional que invoca danza y música en movimiento y cuyo fin es celebrar un evento especial desplazándose de un lugar a otro<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Se trata de tres pueblos que, históricamente, habitaron los Andes centrales. Conforman, junto a otros grupos, un complejo de prácticas, costumbres y formas de organización social que los emparenta. Se trata de una articulación cultural compartida que es genéricamente denominada como “cultura andina”. Un grupo importante migró desde la provincia de Jujuy, norte de Argentina, y se adscriben mayoritariamente como qolla. Los aymaras y quechuas, por su parte, dos grupos culturalmente muy emparentados, provienen del occidente boliviano y el sur-oriente peruano.

<sup>19</sup> Aunque presumo que su origen es antiguo, no encontré publicaciones que especifiquen si la modalidad de *pasacalle* (nombre de origen castellano que como su nombre lo dice va pasando calles) sea prehispánica.

Esta circunstancia se emparenta con la marcha en tanto expresión de desplazamiento. De esta manera, para las y los migrantes de los Andes centrales y sus descendientes, marchar en la ciudad se asemeja a la forma de desplazarse cuando participan como músicos o danzantes en sus festividades tradicionales.

La conformación de una marcha musicalizada a semejanza de los *pasacalles* de las festividades de los Andes centrales, supone que para los centro-andinos la participación política en las marchas se despliega en clave festiva. De esta forma, de manera similar a otros ritos y conmemoraciones que los y las migrantes amerindias festejan en Buenos Aires, esta marcha manifiesta el carácter político de reconocimiento al que como migrantes sus protagonistas aspiran. En este espacio se evidencia la necesidad permanente de fortalecer los vínculos entre comunidades (rurales y urbanas) de orígenes similares y diferentes, además de aquellos generados, en este y otros espacios, con actores sociales no amerindios atraídos por dinámicas de reivindicación regional.

La principal canción que se interpreta, tanto este día como en prácticamente todas las instancias sociales y políticas amerindias en Buenos Aires, es “Cinco Siglos”. La letra fue escrita por el boliviano Daniel “Lobo” Paz en 1992 en Buenos Aires, y Según Barragán (2005, p. 17), se trataría de una obra inédita del siglo XVIII del pueblo de Escoma (Provincia Camacho del Departamento de La Paz, Bolivia). Es conocida por todos los y las *sikuris* y se fue constituyendo, desde el 1992 en adelante, como una especie de himno de las y los amerindios de Buenos Aires (BARRAGÁN; MARDONES, 2018, p. 544). Inicialmente de aquellos venidos de los Andes centrales y luego de todas y todos los que residen en Buenos Aires. Hoy se tocan en varias ciudades del país y también en otras como Lima, Bogotá y Santiago de Chile en diversas actividades y encuentros.

Mientras las letras de la gran mayoría de las canciones conocidas como “música andina” relatan historias de amor o de la vida cotidiana, esta trata de una reivindicación política y del significado de los quinientos años. Versa así: “Cinco siglos resistiendo, cinco siglos de coraje, manteniendo siempre la esencia [bis], es tu esencia, es semilla, está adentro nuestro por siempre [bis], se hace vida con el Sol (momento en que todos levantan las brazos) y en la *pachamama* florece [bis]”.

**Fotografía 5** – “Se hace vida con el Sol”. Año 2011.

Fuente: Registro de Pablo Mardones.

El quinto centenario adquirió una relevancia representacional para los migrantes centro-andinos, impulsándolos a escribir letras originales, buscando, a través de estas, manifestarse políticamente. Así, la letra de Cinco Siglos, como otras canciones creadas en Buenos Aires desde entonces, hablan de reivindicación y reconocimiento, posicionando la reflexión sobre procesos de subordinación desde un lenguaje poético y propio (BARRAGÁN; MARDONES, 2018, p. 545).

En el caso de Cinco Siglos se presupone creativamente un pasado común, al tiempo que se expresa la identidad amerindia como algo “esencial” que no se pierde a pesar del tiempo transcurrido de la dominación, de los cambios, de la modernidad, de la migración, hallándose “dentro nuestro” de forma inmutable. Su valor performático reside también en el efecto de lo unísono que produce la simultaneidad de los sonidos del *siku* y los gestos colectivos (por ejemplo levantar los brazos al mismo tiempo). Tal como ha sostenido la antropología clásica, este efecto de lo unísono actualiza el sentimiento y la fuerza, justamente, del “ser juntos” (MAUSS, 1991; 2012).

A partir de lo que plantea Villanueva (2014), es posible leer que la consolidación de Cinco Siglos desde principios de la década de 1990 responde a la necesidad de tener un himno. Según he observado en mi etnografía, la canción terminó constituyéndose como una expresión que unificaba el sentir de personas de diferentes orígenes. La heterogeneidad de los pueblos amerindios radicados en Buenos Aires demandaba la construcción colectiva de elementos de adhesión que potenciaran expresiones políticas y colectivas compartidas. Y fue precisamente esta melodía la que se fue constituyendo en cuanto ícono que expresa o enuncia un sentido de pertenencia conjunta. En otras palabras: la construcción de un sentido político de comunidad que comparte un sentir y una causa común

se fue cristalizando, justamente, en el repudio a los cinco siglos de dominación, condición que era interpretada por los diferentes actores y grupos involucrados en la marcha como común a todos los y las amerindias de América.

El que dicho ícono sea una canción evidencia la relevancia de la música para los migrantes de los Andes centrales radicados en Buenos Aires (qollas jujeños y aymaras y quechuas bolivianos y peruanos). Y esto no es aleatorio, sino que remite al hecho de que la música es una expresión presente en toda práctica social centro-andina, tanto en el contexto de residencia tradicional como en el migratorio.

La noción de los cinco siglos revive, desde una lectura *cronotrópica*, un evento del pasado para transformarlo en fuerza aglutinadora en el presente. Este símbolo, *corporalizado* en formato de canción-himno, une –parafraseando a Mauss (1991; 2012)– performáticamente a los marchistas, quienes, a semejanza de los *pasacalles* tradicionales propios de las festividades, se desplazan en clave festiva.

Así como el lenguaje de la música busca en general una presencia articulada pero diversa, esta canción en particular opera como el significante flotante (LACLAU, 1998)<sup>20</sup> desde el cual la propia diversidad se vincula. Por ende, la connotación manifestada por la relevancia de la música de *siku* da cuenta de las orientaciones de sentido en las que se fueron inscribiendo las acciones colectivas. En esta marcha, suele haber un estrecho vínculo entre la práctica política y la artística, principalmente a través de su manifestación musical, evidenciando la consecución de una estética artística de la resistencia. La ejecución colectiva del *siku* en la marcha del 12 de octubre deviene arte político en este mismo marco de interpretación<sup>21</sup>.

### Una marcha conmemorativa con un reclamo unificador y englobante

Una de las particularidades de la marcha es que en ella no se suelen vehiculizar otras demandas políticas

<sup>20</sup> En los debates de Laclau el significante flotante refiere a un exceso semántico representando una totalidad ausente que se comprende como la unidad del pueblo, la cual es deseada pero nunca definitivamente lograda.

<sup>21</sup> No se ve en esta marcha el uso político del canto con caja, expresión propia del noroeste argentino. Así como de quenas o charangos como se diera en el año 1991 y 1992 (MARDONES; BARRAGÁN, 2012, p. 16; MARDONES; FERNÁNDEZ, 2016, p. 153). Estos, presentes en el escenario que se monta antes de la marcha, no aparecen –salvo excepciones– durante el recorrido de la marcha en sí.



coyunturales, las cuales han tendido a tener su propio espacio. Su perfil responde a una reivindicación histórica construida en base a los quinientos años, dejando los reclamos políticos coyunturales para otros contextos de manifestación.

De esta forma, organizaciones amerindias optaron por generar eventos particulares para manifestarse sobre otras demandas. Como contra el INAI<sup>22</sup>, las casas de provincias del NEA<sup>23</sup>, el diario Clarín por injurias o actos discriminatorios, o la marcha por el “otro bicentenario” en reacción al cumplimiento de los 200 años de República en 2010. Asimismo, en la última década se han realizado movilizaciones específicas en apoyo al pueblo qom así como por demandas de territorios ancestrales querandíes<sup>24</sup>, además de otras por reclamos medioambientales, por ejemplo en repudio a la empresa de agroquímicos y biotecnología Monsanto.

Una lectura de esta reivindicación amerindia en general, responde a la variopinta representación de pueblos que actualmente conviven en la ciudad producto de una relevante concentración migratoria amerindia tanto interna como internacional. En esta marcha, además de la presencia mayoritaria de qollas, aymaras y quechuas, participan miembros de otros pueblos que históricamente han habitado el actual territorio argentino y que algunos de sus miembros han migrando a Buenos Aires. Este es el caso de diaguitas, guaraníes, qom, mapuches y wichís, quienes han incrementado considerablemente su representación en el abanico reivindicativo amerindio de esta capital durante el siglo XXI.

**Fotografía 6** – “La marcha de todos los pueblos”. Año 2016.



Fuente: Registro de Pablo Mardones.

<sup>22</sup> Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

<sup>23</sup> Noreste Argentino.

<sup>24</sup> Desde hace algunos años se ha empezado a reclamar un territorio ancestral llamado Punta Querandíes en el Partido de Tigre (AMBA), amenazado por las inmobiliarias interesadas en dicho espacio.

De esta forma, este evento político se configura con la participación de distintas pertenencias y con un discurso identitario basado en una diversidad de pueblos con propósitos políticos similares en un territorio asumido con una representación amerindia poco significativa. Esto, a pesar de que el último Censo Nacional argentino (2010) contabilizó 70.000 personas que se auto-reconocieron como indígenas (término censal utilizado) en Buenos Aires, y a que la información de la Encuesta Complementaria de Migración Internacional (ECMI) de Argentina (2002-2003), cotejada con la del informe “Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico (2001), dan a conocer en las últimas décadas una creciente migración de departamentos con altas concentraciones amerindias de Bolivia hacia Buenos Aires.

En las prácticas políticas de circular el espacio desde el reclamo amerindio se han distribuido los territorios y las formas, quedando la marcha del 12 de octubre como el lugar para este reclamo unificador y englobante. Su pretensión “generalista” y su continuidad en el tiempo, han permitido que se constituya en uno de los principales –sino el más– escenario de visibilización amerindia de esta metrópolis.

### **Conclusiones: la consolidación de una fecha, la afirmación de demandas comunes**

A través de la construcción de una memoria colectiva, en América latina se instituyó un discurso que configuró una identidad amerindia común homogéneamente subalterizada.

En Argentina, fue el 12 de octubre quien cristalizó este proceso a través del repudio a históricos mecanismos de *invisibilización* y *extranjerización* de las y los amerindios, así como a un imaginario exclusivamente *européico* de su capital. Fue esta fecha también, la que condensó el rechazo a quienes, justamente, orquestaran esta efeméride, a través de la cual España –mirándose en el espejo latinoamericano– se construyó como Estado-nación.

Estos diacríticos permitieron que esta marcha –consentida *cronotrópicamente*– se volviese conmemorativa, además de vigente, estable, permanente e inamovible hasta la actualidad, siendo, junto a Santiago de Chile, la única ciudad de la región y el mundo donde de forma permanente se marcha por este motivo.

Además, tiene como particularidad ser la única marcha conmemorativa que es protagonizada por amerindios en la Argentina. En este contexto, Buenos Aires, no reconocida como espacio con representación amerindia relevante, se exhibe como un territorio de diversidad étnica donde residen e interactúan personas que se auto-reconocen miembros de, al menos, unos ocho pueblos diferentes.

Esta circunstancia pluriétnica, ha reconfigurado parcialmente el imaginario social porteño-bonaerense, evidenciando que las y los amerindios existen y, sobre todo, que gozan de capacidad de organización para ser visibles y oídos. De esta forma, el valor de enunciación frente a emblemáticos edificios públicos (Cámara de diputados y senadores de la Nación), conforma a esta marcha como principal espacio de lucha histórica de subordinación y de alteridad.

Además de ser la única marcha conmemorativa amerindia, es la única protagonizada por músicos y viabilizada en clave festiva y desde el lenguaje musical a través de la performance ritual y corporal del *pasacalle* tradicional centro-andino, teniendo al *siku* como su banda sonora y a su himno Cinco siglos como íconos de la construcción política amerindia en la sureña metrópolis.

Esta movilización ha confirmado el surgimiento de una nueva subjetividad política, aunque a su vez esto pueda implicar el riesgo de banalizar las historias y reclamos específicos en una presentación “casi folklórica” de una marcha, la cual, al ser ritualizada anualmente, es susceptible de ser opacada en sus sentidos originales y en su potencial político.

En síntesis, la fecha político-simbólica del 12 de octubre ha ido configurando el espacio social territorial con maneras alternativas de conectar sitios (articulando protestas y reclamos), pero también con la habilitación de nuevos lugares de encuentro y de acción que han ido reconfigurando y modificando las formas de recorrer y habitar la Buenos Aires contemporánea. Dicha condición contribuye a la constitución de una nueva forma amerindia de hacer política en Argentina, donde el día en que Colón habría llegado a las actuales Bahamas, se ha erigido en el país –particularmente en su capital Buenos Aires– como una efeméride reservada a concentrar específicamente sus demandas de reconocimiento y visibilidad.

## Referencias

- ALBÓ, Xavier. **Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú**. La Paz: CIPCA, 2008.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultural Económica, 1993.
- BARRAGÁN, Fernando. Sikuris Urbanos, adaptación de una complementariedad en la ciudad (sondeo y seguimiento). Artículo inédito no publicado, 2005.
- BARRAGÁN, Fernando; MARDONES, Pablo. Marcar las diferencias. Construcciones sonoro-estilísticas de las bandas de **sikuris** de Buenos Aires. In: SÁNCHEZ HUARINGA, Carlos (Ed.). **Músicas y sonidos en el mundo andino**: Flautas de pan, zampoñas, antaras, sikuris. Lima: Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2018. p. 535-554.
- BOURDIEU, Pierre. **Las estrategias de la Reproducción Social**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- BRIONES, Claudia. **La alteridad del Cuarto Mundo**. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1998.
- BRIONES, Claudia. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: BRIONES, Claudia (comp.). **Cartografías argentinas**: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia, 2005. p. 9-39.
- BUNGE, Mario. Siglo XXI: ¿recolonización o integración? **Suplemento del diario Clarín, El País y Exelcior**, Buenos Aires, Madrid, México, edición especial, p. 12-28, 23 de julio, 1992.
- CAÑUQUEO, Lorena; KROPFF, Laura; RODRÍGUEZ, Mariela; VIVALDI, Ana. Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro. In: BRIONES, Claudia (comp.). **Cartografías argentinas**: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia, 2005. p. 109-137.
- DEL ARENAL, Celestino. La triangulación España-Unión Europea-América Latina: sinergias y contradicciones. **Pensamiento Iberoamericano**, Madrid, n. 8, p. 71-101, 2005.
- ENCUESTA COMPLEMENTARIA DE MIGRACIÓN INTERNACIONAL (ECMI). Nacidos en Bolivia por departamento. In: **INDEC**, 2002-2003. Disponible en: [http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada\\_index\\_boli.asp?mode=0](http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=0) Accedido en: 14 ene. 2016.
- EXPO92, Sevilla. La Era de los descubrimientos. In: **Expo92**, oct. 1992. Disponible en: <http://www.expo92.es/laexpo/index.php?seccion=cifras/>. Accedido en: 16 ene. 2016.
- FALASCHI, Carlos; SÁNCHEZ, Fernando; SZULC, Andrea. Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente. In: BRIONES, Claudia (Comp.). **Cartografías argentinas**: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires: Antropofagia, 2005. p. 165-202.
- GALA, Antonio. Las democracias de papel. **Suplemento del diario Clarín, El País y Exelcior**, Buenos Aires, Madrid, México, edición especial, p. 12-28, 23 de julio, 1992.

GRIMSON, Alejandro. Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina. In: GRIMSON, Alejandro y JELIN, Elizabeth (comp.). **Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos**. Buenos Aires: Prometeo, 2006. p. 69-99.

GRIMSON, Alejandro. **Mitomanías argentinas: Cómo hablamos de nosotros mismos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

HERRERA DE NOBLE, Ernestina. Las demandas del fin de siglo. **Suplemento del diario Clarín, El País y Exelcior**, Buenos Aires, Madrid, México, edición especial, p. 12-28, 23 de julio, 1992.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS. (INDEC), República Argentina. In: **Censo Nacional. Auto-reconocimiento indígena en Buenos Aires**, 2010. Disponible en: <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>. Accedido en: 20 ene. 2016.

ISLAS, Alejandro, Los usos políticos de la memoria y la identidad. **Estudios Atacameños**, San Pedro de Atacama, n. 26, p. 35-44, 2003.

LACLAU, Ernesto. Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía. In: MOUFFE, Chantal (comp.). **Deconstrucción y pragmatismo**. Buenos Aires: Paidós, 1998. p. 97-136.

LANUSSE, Paula; LAZZARI, Axel. Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio<sup>[1]</sup> en identidades y moralidades. In: BRIONES, Claudia (Comp.). **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**. Buenos Aires: Antropofagia, 2005. p. 2003-2030.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE BOLIVIA: DIAGNÓSTICO SOCIODEMOGRÁFICO (2001). In: **ECLAC**, 2001. <http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/3/23263/bolivia.pdf/>. Accedido en: 17 ene. 2016.

LOHLÉ, Juan Pablo. De Guadalajara a Madrid. **Suplemento del diario Clarín, El País y Exelcior**, Buenos Aires, Madrid, México, edición especial, p. 12-28, 23 de julio, 1992.

MALAMUD, Carlos. La Política Española hacia América Latina: Primar lo bilateral para ganar en lo global. Una propuesta ante los bicentenarios de la Independencia. **Real Instituto Elcano**, Madrid, n. 3, s/p, 2005.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". **Annual review of anthropology**, v. 24, n. 1, p. 95-117, 1995. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.24.1.95>

MARDONES, Pablo; BARRAGÁN, Fernando. **Che Sikuri. La expresión del siku en el contexto porteño**. 2012. Ponencia presentada en el III Congreso Latinoamericano de Antropología, Santiago, 5-10 nov. 2012.

MARDONES, Pablo; FERNÁNDEZ, Francisca. Cinco siglos resistiendo: La marcha del 12 de octubre en Buenos Aires y Santiago de Chile como memoria colectiva cronotrópica y de reivindicación amerindia en **Abya Yala. Si Somos Americanos**, Santiago, v. 16, n. 2, p. 143-171, dic, 2016. <https://doi.org/10.4067/S0719-09482016000200006>

MAUSS, Marcel. **Ensayo sobre el don**. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz editors, 2012.

MAUSS, Marcel. Técnicas y movimientos corporals. In: MAUSS, Marcel (comp.). **Sociología y Antropología**. Madrid: Tecnos, 1991. p. 337-356.

MASSEY, Doreen. **For Space**. London: SAGE Publications, 2005.

MORA, Ana Sabrina. Corporalidades reflexivas, resistencias encarnadas. **Question**, La Plata, v. 1, n. 38, p. 28-41, junio, 2013.

PIGNA, Felipe. **Los mitos de la historia argentina 1**. Buenos Aires: Grupo Norma Editores, 2002.

PIÑEIRO, Martín. Palanca de la tercera revolución tecnológica. **Suplemento del diario Clarín, El País y Exelcior**, Buenos Aires, Madrid, México, edición especial, p. 12-28, 23 de julio, 1992.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2014), Palabra "Indígena". Madrid: Espasa. 23. ed. Disponible en: <http://dle.rae.es/?w=indigena>. Accedido el: 17 feb. 2016.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. En entrevista realizada por los graduados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Austral de Chile (FFHH UACH). Valdivia, Chile. 2013. Disponible en: <http://vimeo.com/65071028/>. Accedido en: 13 feb. 2014.

ROSTWOROWSKI, María. **Estructuras andinas del poder**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

SALAS, Juan Emilio. Tecnópolis y Expo América '92: Confrontando modelos. In: **Ciencia con Cristina**, oct. 2011. Disponible en: <http://www.cienciaconcrisina.com.ar/2011/10/tecnopolis-y-expo-america-%E2%80%99992-confrontando-modelos/>. Accedido en: 15 jun. 2016.

TAMAGNO, Liliana. La cuestión indígena en Argentina y los censos de indianidad. **América Indígena**, México, v. LI, n. 1, p. 123-152, 1991.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. London: Beacon Press, 1995.

WILLIAMS, Brackette. A Class Act: Anthropolgy and the Race to Nation Across Ethnic Terrani. **Annual Review of Anthropology**, v. 18, p. 401-444, oct., 1989. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.18.1.401>

YÁÑEZ-BARNUEVO, Luis. El año mágico de 1992. **Suplemento del diario Clarín, El País y Exelcior**, Buenos Aires, Madrid, México, edición especial, p. 12-28, 23 de julio, 1992.

## Referencias primarias

BARRAGÁN, Fernando. (16 de diciembre de 2014). Entrevista no grabada (reconstrucción a base de notas). Cuaderno 4, Página 18. Buenos Aires. Registro propio.

LENTON, Diana. (26 de octubre de 2013). Entrevista no grabada (reconstrucción a base de notas). Cuaderno 2, Página 8 y 24. Buenos Aires. Registro propio.


LÓPEZ, Marcelo. (6 de septiembre de 2017). Entrevista. Sin cuaderno. Buenos Aires. Registro propio.

VILLANUEVA, Wenceslao. (13 de noviembre de 2014). Entrevista no grabada (reconstrucción a base de notas). Cuaderno 4, Página 3, 5 y 9. Buenos Aires. Registro propio.

Recibido en: 16/5/2018  
Aprobado en: 20/2/2019.  
Publicado en: 11/7/2019.

#### Autor/Author:

PABLO MARDONES [mardones.pablo@gmail.com](mailto:mardones.pablo@gmail.com)

- Antropólogo de la U. de Chile, Mag. en Políticas de Migraciones Internacionales y Doctor en Antropología por la U. de Buenos Aires. Autor de diversos libros y artículos sobre migración, identidad indígena y antropología visual. Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) – UNAP, Chile. Director del proyecto “Etnificación, etnogénesis, comunalización y procesos fronterizos en las fiestas tradicionales aymara de Tarapacá” (Fondecyt nº 3180333).  <https://orcid.org/0000-0002-4490-1391>
- Antropólogo da Univ. de Chile, Mestrado em Políticas de Migração Internacionais e Doutor em Antropologia da U. de Buenos Aires. Autor de vários livros e artigos sobre migração, identidade indígena e antropologia visual. Pesquisador do Instituto de Estudos Internacionais (INTE) – UNAP, Chile. Diretor do projeto “Etnogênese, etnogênese, comunalização e processos de fronteira nas tradicionais festividades aimaras de Tarapacá” (Fondecyt nº 3180333).
- Anthropologist from the U. of Chile, Mag. In International Migration Policy and PhD in Anthropology from the U. of Buenos Aires. Author of several books and articles on migration, indigenous identity and visual anthropology. Researcher at the Institute of International Studies (INTE) – UNAP, Chile. Director of the project “Ethnogenesis, ethnogenesis, communalization and border processes in the traditional Aymara festivities of Tarapacá” (Fondecyt No. 3180333).