



IDENTIDADES NEGADAS, ASUMIDAS Y EN DISPUTA

DENIED, ASSUMED AND CONTESTED IDENTITIES

Pilar Alzina*

* Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani (Argentina)
pilaralzina@yahoo.com.ar

Palabras clave

Identities
Desempleados
Movimientos
sociales
Trayectorias
sociales

Resumen

En este artículo se describe en primer lugar, el caso de uno de los militantes emblemáticos de un movimiento de desocupados surgido en la crisis socioeconómica del 2001 en Argentina, con el objetivo de analizar, desde la perspectiva hermenéutica, cómo incide en las trayectorias sociales e identidades de los militantes el ingreso en los movimientos sociales. El interrogante principal del trabajo es conocer si la participación política de los militantes en los movimientos sociales modifica la construcción narrativa de su identidad en relación a algunas dimensiones claves surgidas en su relato y acciones: su manera de concebir el trabajo, su forma de insertarse en el mercado laboral y la convivencia con diversos procesos de identificación al interior y exterior de los movimientos sociales. Se propone conocer qué dimensiones de las identidades se ponen en juego en los movimientos sociales de desocupados caracterizados por una composición significativa de población migrante.

Abstract

This article describes the case of one of the iconic members of an unemployed movement emerged in the socio-economic crisis of 2001 in Argentina, with the aim of analysing, from an hermeneutic perspective, how becoming part of a social movement affects social trajectories and identities of the militants. The main question of the study was to determine whether the political participation of activists in social movements change the narrative construction of their identities in relation to some key dimensions emerged in their stories and actions: their way of conceiving the work, how they insert into the labour market and the coexistence of several identification processes inside and outside of the social movements. The article also aims to identify which dimensions of identities come into play in the social movements of unemployed characterized by a significant migrant population composition.

Keywords

Identities
Unemployed
Social
movements
Social trajectories

Alzina, P., 2015, "Identidades negadas, asumidas y en disputa", en *Papeles del CEIC*, vol. 2015/1, nº 122, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.13008>

Recibido: 9/2014; Aceptado: 11/2014



1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se propone, a partir del análisis de la construcción narrativa de la identidad de un militante de un movimiento de desocupados, surgido en Argentina, en respuesta al aumento de la desocupación acrecentada durante la década del noventa como consecuencia de la implementación del modelo neoliberal. Del análisis de las dimensiones surgidas en su relato, y en las acciones que se ha podido observar, se propone indagar cómo incide en las trayectorias e identidades de los militantes el ingreso en los movimientos sociales de desocupados, con una marcada composición inmigrante¹.

En la primera parte del artículo se realiza un desarrollo de las principales dimensiones manifiestas en los distintos relatos de vida John, quien luego de un proceso de negación de sus orígenes en su adolescencia y de socialización en distintos grupos de pertenencia en su juventud, realiza una síntesis y un cambio en la construcción narrativa de sus identidades, a partir de la recuperación de símbolos identitarios que antes negaba. La elección de un nuevo nombre ante los lectores, dará cuenta del proceso dialéctico de la construcción narrativa de sus identidades.

En una segunda parte, se dialoga con la perspectiva teórica aportada por pensadores como Claude Dubar (1998, 2001, 2002), Dubet (1995), Sainsaulieu (1986) y otros investigadores latinoamericanos que abordan los estudios de trayectorias e identidades laborales (Graffigna, 2004; Busso, 2007; y étnicas (Grimson, 1997; Giménez, 2002; Isla, 2003; Reygadas, 2002), con el objetivo de reflexionar sobre las distintas experiencias y significaciones de un militante del Movimiento Barrial Tupac Amaru (MBTA), perteneciente a la Organización Barrial Tupac Amaru² (OBTA), que

¹ Sería necesario aclarar que el movimiento no posee estadísticas de la población que lo conforma. No obstante, el trabajo en la gestión de proyectos socio-productivos, socio-comunitarios y de capacitación durante fines del 2004 hasta fines de 2010 ha permitido conocer la composición del movimiento en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

² Cabe aclarar, que este es el movimiento nacional más importante de Argentina que surge en octubre de 1999 en la provincia de Jujuy, situada en el Norte de la Argentina. Limita al norte con Bolivia y al oeste con Chile, específicamente con la cordillera de los Andes. En esta investigación se hace hincapié en la experiencia de uno de los militantes que comienza a militar en una de las organizaciones de desocupados (Movimiento Barrios de Pie) - con población oriunda de países limítrofes, entre ellos Bolivia y provincias de la Argentina que migraron a la Ciudad de Buenos Aires en busca de fuentes laborales. Este movimiento, surge en la crisis socioeconómica del 2001, se divide en el 2004 adoptando el nombre de Movimiento Barrial desde Abajo (MBDA) y se incorpora en abril del 2007 a la OBTA. Esta organización, aunque la misma no publique las estadísticas de la composición de su población, presenta entre sus militantes una proporción importante con



modifica su trayectoria social a partir del proceso de socialización en un movimiento social y otros grupos de pertenencia. A partir de las dimensiones y categorías empíricas que emerjan del trabajo de campo se propone responder a los siguientes interrogantes: ¿la participación política de los militantes en los movimientos sociales modifica sus trayectorias sociales, su manera de concebir el trabajo, insertarse en el mercado laboral y sus identidades? ¿Qué otras dimensiones de las identidades se ponen en juego en los movimientos sociales?

Con respecto al método de recolección y análisis de datos, se trabajará con el relato de vida y entrevistas en profundidad de un militante, recogidas durante el período de fines del 2009 y fines del 2011, las cuáles serán analizadas desde la perspectiva hermenéutica. A partir de dicho análisis, se propone contribuir a la teoría y los estudios sobre la construcción de las identidades en los movimientos sociales.

En este artículo se analizará el relato de vida de uno de los militantes antes de ingresar al movimiento social estudiado y durante su militancia allí. De este modo, se propone realizar una comparación entre las significaciones manifiestas en sus relatos de vida antes de la militancia y durante la misma. Para ello se analizará y comparará los roles desempeñados en sus antiguas trayectorias sociales (Dubar, 1998), laborales (Dubar, 2001, 2002) como en las experiencias desempeñadas al ingresar al movimiento social. De esta forma, a partir del análisis de las significaciones, metáforas y símbolos se propone aproximarse a sus identidades. Desde luego, se plantearán las dimensiones de análisis en la medida que las mismas surjan de las categorías empíricas de los relatos de vida, entrevistas en profundidad y observaciones participantes.

Se describe y analiza las transformaciones identitarias desencadenadas a partir ingresar a militar en los movimientos sociales, sus roles desempeñados en comedores ubicados en una villa³ de la Ciudad

descendientes de pueblos originarios (Alzina, 2014). En este artículo se describe por un lado, el desempeño de sus roles antes de ingresar a dichos movimientos, y luego, se hace hincapié en las experiencias desarrolladas en los comedores barriales, emprendimientos y cooperativas textiles, en una de las Villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La elección del testimonio se funda en que dicho joven es uno de los casos que expresa la complejidad de dimensiones que se ponen en juego en los procesos de construcción de identidades, ya sea por su negación como luego, por su aceptación de la dimensión originaria y como ésta, en la medida que logra ser aceptada, modifica sus trayectorias sociales así como identificaciones heredadas de sus antepasados.

³ Entendiendo por Villa a un asentamiento precario segregado en el espacio urbano, ideológico y jurídico (Guber, 1991), construido sobre terrenos de propiedad estatal o



Autónoma de Buenos Aires y sus proyectos. Por último, se plantean algunas conclusiones preliminares.

2. LA CONSTRUCCIÓN DIALÉCTICA DE LAS IDENTIDADES. EL CASO DE "JOHN" PAKALGO

El mundo de las ideas está relacionado con lo que se pretende ser y se es, y la utopía es una construcción del lenguaje, ligada a la identificación con hombres e ideas (...). Lo que al individuo le interesa conservar para sí, no sólo lo que le roba al universal, sino también ese plus del concepto que hasta el día de hoy viene experimentando su propia negatividad (Theodor Adorno, 1986: 86; 153-154).

John es un joven callado y muy observador. En su cuerpo lleva los rasgos indígenas de sus antepasados. Sus ojos negros, de una mirada pensativa y reflexiva cautivan la atención de sus compañeros, que detienen sus murmullos para escucharlo hablar. Su voz es cadenciosa. Su semblante y su andar son tranquilos e irradian armonía.

El proceso de construcción de sus "identidades" es complejo y dialéctico, en su relato se encuentran diversos momentos, en la etapa de su adolescencia él trabajaba en el espacio rural en Bolivia "de sol a sol" con su padre, en la cosecha de trigo. Luego migró a la ciudad, allí estudio "un poco", ya que al tiempo abandonó sus estudios secundarios, entonces trabajó en la elaboración de adobe. En esta época, que se extiende hasta su viaje a Argentina, cuando el todavía no había ingresado a la comunidad boliviana y al movimiento social mencionado, él toma conciencia de que negaba sus orígenes, su historia, su cultura y su identidad originaria. Las primeras palabras anunciadas por John en la primer entrevista nos comunica que su "verdadero nombre es Nike Qhaway Mamani⁴, "como figura en su documento, John le pusieron por un tema de documento": Luego nos dice: "Y eso, tiene que ver con el nombre que adopté", y aclara, "no me siento denegado⁵ en nada, porque lo llevo con orgullo, porque lo elegí yo". Esta última aclaración que realizó, en su momento no se

privada, donde se aglutinan viviendas precarias, en condiciones de hacinamiento y habitan hogares que no alcanzan a cubrir las necesidades básicas satisfechas, con dificultades socioeconómicas para continuar los niveles de instrucción y acceder a la salud (Gravano, 2013).

⁴ Se ha procedido a usar nombres y apellidos ficticios para resguardar la identidad del testificante.

⁵ Entendiendo por tal, no sentir que debe rehusar de ese nombre porque él mismo lo eligió.



interpeló, no obstante, esta “negación” de no sentirse “denegado en nada” por haber adoptado otro nombre, luego permitirá complejizar el análisis del proceso de construcción de sus identidades.

En esta entrevista, realizada en diciembre del 2009, John nos revelaba su nombre verdadero, dato que, hasta el año 2006, momento de su ingreso al movimiento, se desconocía, puesto que se hacía llamar de otra manera. Esto es fundamental, porque, ante todo, eligió dejar en claro quién es. Sin embargo, en su relato se puede ver una contradicción entre, “me pusieron por un tema de documento” y lo que agrega luego: “no me siento denegado en nada”, en relación con el nombre que adoptó. El segundo dato importante es el reconocimiento de su origen.

El apellido del abuelo de John, de la rama paterna, es Qhaway. Es originario, quechua, mientras que el de la rama materna es Mamani, aymará. A diferencia de la mayoría de los apellidos que eran puestos por el oligarca para identificar a sus esclavos, su apellido paterno fue conservado a partir de una guerra librada por sus antepasados, “logrando así conservar el apellido”. Esta parte del relato es central porque, en el origen quechua de su apellido paterno, John revaloriza su pasado. Aunque no estemos seguros de que en este relato no haya una mezcla entre la narración histórica y la imaginaria, es interesante destacar el significado que John encuentra en su apellido paterno.

John: Los Qhaway eran una fuerza ante la colonia, y es por eso que el apellido resistió. En estos días se ha conservado. En memoria de esa rebelión deviene mi apellido Qhaway. Por eso no lo pienso cambiar como muchos de mis sobrinos que lo cambiaron.

En la misma perspectiva, John, comienza a explicar lo que significa para él ser originario:

Originario es lo que en otros lugares le dicen indígena, en otros lugares dicen aborígen, y en otros lugares etnias, en fin. Yo me clasifico como originario, pero esto hace 10 años, porque anterior a los 10 años no estaba identificado como debería ser. Si en algún momento me sentía bien boliviano, en otros odiaba a Bolivia como república, por cierta pobreza que tenía, como se veía en la región. Bolivia como República daba vergüenza, y a mí, como estudiante de la primaria y después de la secundaria, me daba vergüenza. (...) Yo no me sentía orgulloso de mi país. Y dentro de todo eso descubro el tema de la identidad originaria.



En el relato de John se encuentran presentes distintos momentos en relación a sus orígenes, su cultura, y, por consiguiente, sus identidades. La primera negación aparece ligada al ocultamiento que realizaron “las oligarquías”, “las colonias”, y luego “los presidentes, fieles al imperialismo”, en relación a la historia de su cultura, creencias e identidades originarias y cómo este silenciamiento incide en su forma de percibir y concebir su cultura una vez que migra a la ciudad y luego a Argentina.

En una de las entrevistas en profundidad, asocia la represión y el silenciamiento de la cultura originaria con la falta de memoria de su propio pasado. Reflexiona sobre cómo “la falta de reconocimiento de sus culturas e identidades, han sido parte de un plan, de una decisión política, social y económica” y como esta ha incidido en la forma de verse a sí mismo: “no hemos sido reconocidos, quisieron borrarlos, incluso nos hicieron creer que nosotros no éramos lo que éramos, es más, nosotros mismos hemos negado lo que éramos, creíamos que éramos mestizos”. John, también comprende que la concepción dominante no sólo influyó sobre lo que creyeron: “que eran: mestizos, criollos, sino que incidió, tanto en la discriminación hacia sí mismos, como hacia los hermanos del campo”.

2.1. Trayectorias antes y después de ingresar a los movimientos sociales

Luego, en una segunda etapa, después inmigrar a Argentina y trabajar de forma discontinua, durante seis años, en “cincuenta talleres textiles clandestinos⁶”, un promedio de 14 horas por día. John comenzó a frecuentar un grupo al que llama “comunidad boliviana” con quien comparte la música autóctona y la cultura, un tema que adquiere relevancia empírica en su relato. En su narración aparece la metáfora⁷ del “despertar”. Este nuevo momento en la construcción narrativa de su identidad está íntimamente ligado a un joven del mismo origen, Gabriel, a quien conoció junto a un grupo de muchachos con los que compartía su inquietud por realizar actividades culturales. Comenta, que en esa, época,

⁶ Los talleres textiles clandestinos, son lugares de trabajo ilegales, la mayoría de veces conducidos por ciudadanos bolivianos que aglutinan a población migrante de Bolivia con el fin de hacerlos trabajar durante 14 horas diarias, viviendo y alimentándolos en condiciones de esclavismo.

⁷ Se toma de Ricoeur la idea de que la experiencia humana se expresa por medio del lenguaje metafórico, (estructura simbólica) donde se visualiza la relación entre experiencia temporal y narración.



en 1998, los integrantes del grupo e inclusive él, lo consideraban como "muy raro".

John: Él aparecía con su chuspa (morral) tejido, su sikus (instrumento musical) y, para nosotros, todavía era muy raro. Y nosotros nos mirábamos, y nos preguntábamos qué onda con él. Y él ya había masticado, más o menos, todo eso del pueblo originario, de la causa y de todo.

Entonces, yo discrepaba mucho con él. Como yo te decía, a nosotros nos han instalado otra cultura, otra visión. Y entonces, yo, la mayoría de los jóvenes que estábamos en búsquedas distintas, le cuestionábamos por qué usa, por qué estaba con esa Chuspa, con su sikus, y por qué él pensaba así, por qué él pensaba en la liberación, en la taiwantinsuyu, en los pueblos originarios. Por qué pensaba que los países republicanos no existen. Era un anarquista de alguna forma. Y nosotros ¡tan bolivianizados, ¡tan acriollados! Estábamos sumergidos en eso, odiando a nuestros padres, porque él representaba a nuestros hermanos de clase, de origen y de identidad. Pero nosotros estábamos negando, la mayoría lo estaba haciendo a un lado. Entonces, una tarde de cumpleaños, mediante la amistad se consigue y se aprende muchas cosas. En el cumpleaños, a él le participamos, y ahí hablamos bien a calzón quitado, nos interrogamos. Yo ocultaba, de alguna forma, que mis padres hablaban idioma originario, quechua, y los demás chicos también. Hablaban aymará, y yo, un poco, también hablaba. Increíblemente, estábamos negando esto porque estábamos en Argentina. Incluso teníamos vergüenza de decir que mi madre se pone pollera. Porque en esta sociedad consumista, decir que mi mamá usa pollera, o que mi papá habla aymará o quechua es un sinónimo de degradación. Por lo menos era así. La pollera significaba que era una india, ignorancia, algo que no es bueno para competir en una sociedad ante otras culturas. Eso significaba: una degradación. Entonces, hemos descubierto discutiendo así. Él ya sabía cómo devolvernos nuestra identidad misma. Entonces, desde ahí en más dijimos: ¡Es verdad! Y reconocimos esta cruda realidad, porque es verdad que mi papá habla quechua. Gabriel nos decía que los países republicanos no existen, y nosotros, bien republicanizados, defendíamos a muerte la bandera republicana de tres colores, inclusive discriminábamos la bandera Wiphala, que hoy es símbolo reconocido de las organizaciones sociales. Discriminábamos la Wiphala, que es cosa de indios, que no sirve para nada... en fin.

La Wiphala es el símbolo de la igualdad, de la justicia, por eso lleva cada uno de los símbolos cuadraditos iguales entre sí, en una bandera horizontal, por decir. Según nuestros antepasados,



la bandera republicana viene de los vandálicos, de los bandoleros. Y por eso, a diferencia de la Wiphala que simboliza la igualdad de derechos. Pero el significado ideológico es ése. El significado es lo más importante, a diferencia de la bandera de los vandálicos. Eso tiene que ver mucho con la historia de tomar una república para instalar un satélite de saqueo a otra región. Que hacían los republicanos, de alguna forma. Lo ideal para ellos era cómo instalar una república como Argentina, como Bolivia, como todas. Que eran manejados, por supuesto, por los criollos, que en Bolivia nunca nos han representado y no nos representan, porque los criollos, históricamente, se mantuvieron como treinta por ciento de la población boliviana. Y como la población boliviana, la mayoría es originaria, el setenta por ciento originaria, hasta yo diría noventa por ciento.

La representación de la escena del encuentro con Gabriel permite a John tomar conciencia de la negación de todos los símbolos de su cultura originaria: sus instrumentos musicales, como el sikus, su vestimenta, su bandera. Esta etapa de dialogo, de discusión profunda entre la historia hegemónica, que ha hecho propia, y la que narran los pueblos originarios, le ha permitido realizar una revisión crítica de la historia dominante internalizada y por consiguiente, de los “referentes identitarios” de su pasado reciente.

Al diferenciarse de los mestizos y los criollos, John está negando lo que él y su grupo de pertenencia se han adjudicado a sí mismos para no ser discriminados por su condición “aborigen”, término que el discurso aborigen ha cuestionado. Pero recordemos que, en el principio de la entrevista intenta evadir ese conflicto cuando se reconoce como originario.

Durante el año 2004 frecuentaba los comedores barriales, surgidos en la crisis socioeconómica del 2000-2001. Allí conoció a Tupac Lljataymanta⁸, el referente del comedor barrial “Unión hace a la fuerza”, quien lo invitó a dar clases. Desde entonces, comenzó a dar clases de música a los niños y jóvenes de las Villas.

Cuando John, relata su trayectoria laboral y su militancia, aclara que es músico. A través de la música autóctona encuentra su vocación la cual define como “el vehículo para concientizar a niños, jóvenes y adultos para acercarlos a la cultura que pertenece”. “La música le permite proyectar

⁸De modo similar, al nombre de John, Tupac Lljataymanta, significa hombre de mi pueblo, es el nombre ficcional que un referente del movimiento ha elegido adoptar ante futuras publicaciones.



quién quiere ser”. En su rol de profesor de música, encuentra una “misión” que realizar y un grupo destinatario en que desea ser reconocido. John fundó distintos grupos de música: “Sartallán” fue uno de ellos. En una de sus canciones manifestaba que “el grupo de sikuris se levantan”. La música tradicional del sikuri expresa una cosmovisión que emerge de la historia, cultura y creencias de las comunidades originarias. El siku es un instrumento que surge de las cañas que reposan en la madre tierra (conocida por las comunidades indígenas como Pachamama). Una vez convertidas en instrumento musical, Ira, el macho y Arca, la hembra, se tocan en pareja. La dualidad de los instrumentos y los instrumentistas, representa la esencia de la vida, la música de los sikuris conforman un ritual destinado a la Pachamama con el fin de propiciar una buena cosecha.

Otro de los grupos musicales que fundó se llamó “19 de diciembre”, en memoria a la movilización y los cacerolazos surgidos el 19 y 20 diciembre del 2001⁹. A partir de su inscripción a la “comunidad boliviana” en la Argentina, a diferentes grupos musicales y el desempeño de su rol en el movimiento social mediante su vocación artística, John va encontrar y poner en práctica una disposición a la docencia. A partir de la enseñanza de los instrumentos, su historia y sus mensajes, él aspira a transmitir ese proceso de concientización al que denominó: “despertar”. A través de la confluencia de los aprendizajes de la música, los encuentros con sus paisanos¹⁰, tanto en la “comunidad boliviana”, como en los comedores barriales, que participa desde su ingreso al movimiento social, John comienza a recordar sus orígenes y ejercer su vocación como docente. La vocación por la docencia, ligada a la transmisión de la cultura de los pueblos originarios, es central en el proceso de construcción narrativa de sus identidades. El acto de transmitirles a los niños y jóvenes la historia de los instrumentos de música autóctona, de impulsar el centro cultural en el movimiento y en los comedores barriales, le permite afirmarse en ese nuevo momento de reconocimiento de los símbolos que en su adolescencia y temprana juventud negaba. De este modo, a partir de

⁹ Ante una restricción política económica que prohibía extraer dinero en efectivo de plazos fijos, cuentas corrientes y cajas de ahorro, denominada corralito y el decretado estado de sitio por el Presidente De la Rúa, una multitud se movilizó al congreso y casa del gobierno y reclamó con cacerolas que se vayan todas las autoridades, ocasionando la renuncia del presidente de la Nación.

¹⁰ Se denomina paisanos a los a las personas a las que se las considera hermanos por compartir su cultura y tradiciones.



posecionarse en el rol de docente, afirma su identidad originaria al tiempo que va desarrollando distintos ámbitos de identificación, ya sea a partir de su rol desempeñado en el movimiento social, como en el proceso de socialización que emprende en los grupos de inscripción mencionados.

En relación a sus proyectos, le interesa armar un grupo de investigación sobre los pueblos originarios, porque considera que hay muchos problemas de interpretación e "incluso hay palabras que el castellano modifica del aymará". Desea seguir trabajando con la música autóctona. A diferencia de los demás militantes y referentes que encuentran en el movimiento social un lugar para desarrollar un oficio ligado, la mayoría de las veces, a la producción. Con respecto al proyecto de cooperativa y fábrica textil autogestionados por el movimiento social de pertenencia, el mismo no aparece mencionado dentro de sus proyectos. Su preocupación por que su cultura y música sean reconocidas pareciera estar mucho más valorizado que la resolución de sus necesidades materiales. En el mercado laboral la docencia en la música, en tanto no se encuentre enmarcada dentro del proceso de enseñanza formal reconocido por el Ministerio de Educación del Gobierno Nacional y de la Ciudad de Buenos Aires, no tiene perspectivas de inserción laboral. En este sentido, su deseo más profundo que se lo reconozca como profesor de música, se encuentra obstaculizado, ya que no percibe un salario sino que desarrolla su actividad dentro de la economía informal, en el marco de los programas impulsados por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, quién promueve el financiamiento de proyectos socio-comunitarios y socio-productivos¹¹, sin contemplar en ellos un salario sino un emprendimiento autogestionado.

En relación a su experiencia como profesor de música en los comedores barriales, él se encontraba con una cantidad de niños y jóvenes de distintas nacionalidades inmigrantes: bolivianos, peruanos, paraguayos, que se peleaban por el origen de los instrumentos musicales como la zampoña, el sikus. La discusión por si uno de estos instrumentos puede ser "apropiado" por un argentino, o si estos instrumentos son bolivianos, paraguayos, peruanos o argentinos, John la resolvía diciendo "son instrumentos latinoamericanos que existían antes de la República, ¿porque se tienen que pelear y hacer enemistades entre hermanos?".

¹¹ A partir del Programa llevado adelante por la Dirección Nacional de Juventud (DINAJU).



En la discusión desatada en el comedor sobre el origen de algunos instrumentos autóctonos, se observa que John puede tomar conciencia de cómo a partir de la historia hegemónica aparece oculta una misma condición sociocultural: la de ser pueblos oprimidos y colonizados. Esa historia común, en vez de unirlos en una misma lucha, los divide. Parecería que la discusión por el origen, “la nacionalidad” de los instrumentos musicales se convierte en una lucha por la apropiación de un símbolo que nos remite a la identidad. Esta misma lucha se va a expresar en la discusión de los chicos por el origen de la Wiphala.

Entonces, con todo ese conocimiento, decía a los chicos: No hay por qué pelearse. Porque la Wiphala no es solamente de Bolivia, si bien ahora Bolivia reconoce que es un símbolo de Bolivia, pero no es un elemento de Bolivia. Asimismo, la Argentina y todas las repúblicas deben reconocer a la Wiphala como un símbolo más. A los chicos les explicaba que no tienen que pelear porque la música es sinónimo de hermandad, sinónimo de comunicación, de reflexión, la música es alimento para el espíritu. Todos esos valores les daba para que no se pelearan entre sí, porque, a su vez la música es usada como depredadora. Y entonces, eso era mi misión para enseñar los sikus. En esa época estaba en el comedor Mate Cocido, creo que en el movimiento 19 de Diciembre, ahí empezó mi misión. Y también, en las organizaciones sociales. Ahí, en el barrio Bajo Flores.

El origen de los instrumentos, de la Whipala, y de los nombres de los grupos musicales, inclusive el “19 de Diciembre”, son arquetipos¹², evocaciones de acontecimientos que expresan la rebelión, la liberación. El inconveniente, que se encuentra John para transmitir su mensaje acontece cuando otros jóvenes siguen negando sus orígenes. Así, nos cuenta lo sucedido en una “fiesta de 15 años”, donde fueron a tocar:

A muchos jóvenes no les gustaba que vayamos vestidos con nuestras ropas típicas. ¿Por qué? Porque les daba vergüenza. Está bien, ellos querían, amaban la música, pero no querían ver el tejido, el poncho, chulo, la barca, el sikus, porque no lo querían ver acá en la ciudad, porque se han formado así.

Cuando John comenta la vergüenza que sienten estos jóvenes ante la vestimenta originaria, rememora aquella sensación que le causó su amigo Gabriel hace pocos años, cuando era John quién negaba sus instrumentos,

¹² Estos son los símbolos que se encuentran en el pasado de un sujeto individual constituyendo arquetipos de ese sujeto. Éste, en el proceso dialéctico de construcción de su identidad, recorre sus orígenes, sus arquetipos. En los proyectos, los sujetos retoman, resignifican los arquetipos y símbolos relacionados con su origen (Dri, 2003).



su música, su cultura y sus orígenes. Su relato manifiesta el proceso por el cual se vio a sí mismo como otra persona, que ya está en otra posición, más cercana a sus orígenes. Este cambio se reafirma cuando cuenta que él se ha vestido con la ropa originaria y ha tocado su música autóctona, siguiendo el ejemplo de Gabriel, un referente identitario importante en su vida. Ahora, la vergüenza por sus orígenes la sienten "ellos".

Ya no se considera un mestizo, ni un criollo, sino que son "ellos" quienes creen serlo. Al haber podido agruparse en un "nosotros, los originarios", recuperó documentos, testimonios de su historia que permitieron hacer memoria y librarse de la cultura internalizada. Acompañarlo en este proceso a través de su relato nos muestra que John ha aceptado sus antepasados, su origen y, por consiguiente, una parte fundamental de su identidad.

Desde luego, en el proceso de narración de su identidad existen distintos momentos. Por un lado, los inmigrantes bolivianos en Argentina construyen similitudes con la sociedad receptora y otros grupos sociales, de modo de relacionarse con la sociedad porteña y construir una nueva colectividad, y por otro lado, construyen sus diferencias (Grimson, 1997).

2.2. Ingreso al MBTA, un nuevo momento en la construcción de sus identidades

Ese proceso de deconstruir las creencias que había internalizado en relación a sus orígenes, fue similar al que tuvo que realizar con la imagen que los medios de comunicación hacían de los movimientos sociales de desocupados, "los piqueteros".

John: Durante ese trayecto de dos años del MBDA, (desde que él ingresó al mismo), yo no había entrado de lleno al MBDA. Recién ahora tomo conciencia de ir a las marchas, porque yo creía aquello que decían los medios acerca de los piqueteros. Y a mí me costó romper esa barrera.

El ingreso al movimiento fue gradual, la imagen que los medios masivos realizaban de los piqueteros lo hacía dudar de acercarse a la organización y participar en sus actividades. La incorporación al MBTA se vio favorecida por el ejercicio de prácticas más participativas, como los debates que se producían en la asamblea.



La inestabilidad laboral posibilitó su ingreso a los movimientos sociales, a la Central de Trabajadores Argentinos (CTA¹³) y a sus grupos de pertenencia: "comunidad boliviana", y MBTA, con los cuáles comparte sus proyectos culturales y su ideología. El conjunto de estas pertenencias organizacionales fue modificando sus temporalidades sociales e individuales. En este sentido, cuando John trabajaba catorce horas en los talleres textiles clandestinos, en la medida que trabajaba, dormía y se alimentaba en el espacio de trabajo, su vida se remitía a trabajar. En los momentos de desempleo, cuando comienza a socializarse con otros grupos de personas y elaborar proyectos culturales en los comedores barriales, si bien comienza a plantearse un desdibujamiento entre el trabajo y el no trabajo, John comienza a definir su vocación y poco a poco sus prioridades y compromisos están orientados por las creencias, valores e ideales que fue internalizando en el proceso de socialización y que fue construyendo a partir de sus nuevas experiencias y vivencias en la cooperativa textil "Tupac Amaru" y, en los "comedores barriales". En este sentido, en su trayectoria desarrollada a partir de su ingreso a los movimientos sociales desarrolló aspectos de autoexpresión y autorrealización que transformaron los referentes identitarios¹⁴ heredados

¹³ La Central de Trabajadores Argentinos (CTA) surgió como una central obrera conformada en sus orígenes por trabajadores del sector público, quienes se había separado en 1991 de un grupo de sindicatos de la CGT por su disconformidad con la posición del sindicato con el Gobierno de Carlos Menem. A diferencia de la CGT, la CTA incluyó también a los trabajadores desocupados, entre ellos la Organización Barrial Tupac Amaru (OBTA), Federación de Tierra y Vivienda y Hábitat (FTV), y otros movimientos sociales caracterizados por su condición de desocupados, ocupados y cooperativas, como el Movimiento de Tierra y Liberación (MTL), el Movimiento Barrios de Pie, que en el 2004 se separó con el nombre de Movimiento Barrial desde Abajo, y en el 2007 se incorporó a la Organización Barrial Tupac Amaru (OBTA), con el nombre de Movimiento Barrial Tupac Amaru (MBTA). Así como otros movimientos sociales como el Movimiento de Ocupantes Inquilinos (MOI). Otra de las diferencias entre la CTA y la CGT es que la primera plantea en sus estatutos la elección directa y secreta de todos los cargos de conducción de la organización, tanto a nivel nacional como local.

¹⁴ Interpretamos a los referenciales identitarios como a aquellos rasgos parecidos o diferentes, a quienes aceptamos o rechazamos para identificarnos o no con ellos, a los grupos en los que actuamos o decidimos tomar como espacios de pertenencia, asimismo a los espacios en los que deseamos no estar o no pertenecer, etc. . Desde esta perspectiva, los referenciales identitarios son las marcas que nos permitan distinguir fundamentalmente los puntos identitarios significativos en cada historia de vida. Los mismos pueden ser conformados, ante nosotros, por otros individuos, por representaciones colectivas (grupos en los cuales participamos, queramos o evitemos participar, ideologías que sean representadas por esos grupos). Pueden ser de existencia actual o estar situadas en nuestro pasado o en la historia anterior a nosotros. Organizaciones, instituciones, frente o en las que desarrollamos nuestras experiencias marcan valores, tienen líderes, especifican comportamientos o



de sus antepasados, en donde la cultura del trabajo está pautada por la salida del sol y la puesta del mismo. Uno de los temas centrales que aparecen en el relato de John es la relación con el trabajo y la trayectoria laboral de sus antepasados. Nos cuenta que su abuelo trabajaba en la tierra, incluso, que era esclavo de un latifundio. John revela que, cuando era niño, no era consciente de eso. Cuando llegó a adolescente, creía que todo eso era normal y, más aun, estaba convencido de que él también tenía que servir al patrón, que tenía que formar parte de la servidumbre, porque había nacido en ese ámbito. Su padre le decía: "Acá se trabaja de sol a sol, y ésa era la cultura que nos inculcaba: nacer para ser esclavo. Mi abuelo era esclavo, mi padre todavía también trabajaba para un latifundista".

Las identificaciones atribuidas en el ámbito de los movimientos sociales y el sindical posibilitaron transformar las identificaciones heredadas, impuestos por las forma de dominación oligarcas y colonial, abriendo la posibilidad de otra inserción laboral, aún precaria, en la medida que los ingresos que perciben los militantes de los movimientos sociales, por planes o programas sociales generados por las políticas públicas estatales, están relacionados con las relaciones construidas en los mismos, de acuerdo al trabajo político, territorial, social, cultural y deportivo que plantea la organización. En este sentido, en términos legales, las políticas públicas de transferencia de ingresos plantean las relaciones en términos de una contraprestación relacionada a la limpieza de calles, plazas, arreglo de escuelas, confección de guardapolvos, y otros servicios que los movimientos sociales comienzan a proponer en la medida que los ofertados por el estado no cubren sus expectativas. En esta perspectiva, retomando los valores de la cultura originaria, John ha sido unos de los primeros militantes que han planteado el proyecto de centro cultural de la organización y quién lo ha llevado adelante en los comedores barriales del MBTA.

El desarrollo de su vocación al interior de los espacios gestionados en el movimiento social le ha permitido desarrollar "su misión" de concientizar a aquellos niños y jóvenes que todavía no han "despertado" ni han podido comprender el mensaje de la narración de sus antepasados.

determinan parámetros ideológicos, prefigurando así, por identificación o por rechazo, las formas que adquirirán o les otorgaremos a dichos referenciales (Battistini, 2009).



2.3. Hermenéutica de los símbolos presentes en los relatos de John

A partir de su propia narración, John fue identificando los distintos momentos de su vida. En una primera etapa, en su adolescencia, cuando viaja del campo a la ciudad en Bolivia, y luego inmigra a la Argentina, niega su origen porque le daba vergüenza que "su país fuera pobre, atrasado frente a los demás países". Esta negación se manifiesta en su rechazo a la cultura originaria, su bandera, ropa, instrumentos musicales autóctonos y tradiciones. En una segunda etapa, cuando viaja a la Argentina, al principio, empieza a trabajar en los talleres textiles clandestinos. Entonces, opta por cambiarse de nombre y así niega sus orígenes. Después, cuando forma parte de un grupo cultural, el encuentro con Gabriel lo lleva a preguntarse por el origen de sus apellidos y dialectos, y por la historia oculta, la de los pueblos originarios. A partir de aquí, cuando describe que comienza a tocar su música originaria vestido con la ropa típica, notamos el cambio en su actitud. Tocar música originaria y recuperar su vestimenta, su bandera, le da el impulso para transmitir la cultura originaria y la necesidad de liberarse de las relaciones de opresión. Su rol de profesor de música en el espacio donde se realizan los comedores barriales le permite hallar su vocación. En este sentido, en el debate por el origen de los instrumentos autóctonos John haya su misión: transmitir la importancia de la unión del pueblo latinoamericano ante la opresión que han padecido y padecen dichas poblaciones.

Vivir en una tierra que no es la de sus antepasados lo ha llevado a reelegir sus costumbres retomando, y recuperando su música autóctona, sus comidas, sus tejidos. La necesidad de recordar su historia, se manifiesta en las letras de los grupos de música autóctona donde la rebelión ocupa un lugar central en ellas. Esta necesidad de religar su pasado, su cultura con su presente, se expresa en la decisión de formar parte del MBTA, donde la figura del líder indígena reafirma esa proyección, ese acto de verse y recrearse. Elegir formar parte de una organización con este nombre, para muchos simboliza el deseo de liberación de la explotación.

2.4. Omisiones y contradicciones

Hacia el final de las entrevistas se observaron ciertas contradicciones al comienzo de la primera, específicamente cuando John estaba hablando de su identidad, primero dijo que en su documento figuraba como Nike Qhaway Mamani mientras luego manifestó: "John me pusieron por un



tema de documento". Esto me llamó la atención porque había una contradicción entre "figuraba como Nike Qhaway" y "me pusieron por un tema de documento" Entonces se le preguntó ¿Quién te puso ese nombre, John? Frente a esa pregunta, el rostro de John cambió de aspecto, su mirada denotó una sensación de vergüenza y su cuerpo se encorvó un poco.

De la nueva entrevista resultó que John se "había prestado el documento" de un compañero de trabajo que se llamaba así, para conseguir trabajo en los talleres textiles clandestinos.

Y entonces ahí todos los compañeros me conocen como John, y así, John, John, y así. Y si me encuentran me dicen John, y además nadie más me conoce en Argentina, y entonces todos me dicen John, en el trabajo, John, John. Y si me dicen, ¿cómo te llamas eh, Nike? ¿Y por qué te dicen John? Y para no hacer tanto lío, para no contar una historia así... bueno John y ya está. Y así me conocen. Y entonces, en una época dice, pero yo no me llamo John, me llamo Nike Qhaway Mamani ¿Y por qué te dicen John? No te puedo contar, la historia es muy larga, si tenés tiempo te lo cuento. No, mejor no, claro. Y uno se lo cuenta, pero no es tan... Pero si me dicen que se lo cuente, se lo cuento. Pero en esa circunstancia, llevo ese nombre. Pero igual no me molesta. Porque muchas personas se llamaban de otro nombre, pero, por supuesto, en circunstancias diferentes. Pero si lo tengo que aclarar lo aclaro. Y capaz, se sorprende la gente, capaz piensa otra cosa

¿Por qué John se había cambiado de nombre? ¿Qué podían pensar la gente?

¡Ah! Puede pensar que, Seguramente, se cambió el nombre para no ser boliviano... qué sé yo, para no ser originario (baja el tono de voz). Y es muy contradictorio, y a mí mismo me pasa que cómo puedo tener ese nombre (Nike) que es de Norteamérica, que el origen viene de ahí, e inclusive transitando el tema de lo originario. ¡Pero... bueh! Es una contradicción que tiene explicación. Y muchos me dicen, pero no, si vos decís que sos indígena como vas a decir que te llamas así (el nombre que adoptó). No, pero vos sabés que además, para que me pusieran ese nombre, hubo una influencia muy fuerte. Porque, acordémonos, la influencia del norte de EE.UU. que dominaba políticamente, culturalmente y socialmente. Y yo me acuerdo que, en la escuela, a EE.UU. la adorábamos. Será porque el presidente estaba bien vinculado con EE.UU. O estaba obedeciendo a EE.UU. políticamente y culturalmente nos llegaba eso, a adorar a la bandera de EU. Algunos se



remendaban el pantalón con la bandera de EE.UU., pero, inconscientemente y con la influencia fuerte de EE.UU. que había. Y entonces, entre ellos muchos, nombres influyeron, no sólo ellos. Sino un montón de amigos que se llaman Brian, Brandon, pero fue una época, eso. Y ahora, en estos tiempos se ha dado vuelta eso. Hay como una moda, o más bien como una reivindicación de lo que en verdad deberían llamarse. O deben ser del lugar con el nombre correspondiente y con el significado correspondiente. Ahora en los últimos tiempos salieron almanaques, pero bueno son otros tiempos. Como alguien diría son tiempos de Pachakuti, de transformación.

Esta entrevista permite reflexionar sobre las diversas dimensiones que se ponen en juego en las identidades. Las narraciones que construyen las personas sobre sí mismas presentan contradicciones, omisiones, puesto que el relato siempre está dirigido a un destinatario en quien se depositan expectativas, ideas, acerca de lo que quiere escuchar. En este caso, será quien investiga el que condicionará el contenido del relato.

El deseo de lo que uno quiere ser está condicionado por los estereotipos contruidos en cada cultura. El hecho que John haya omitido hasta entonces su nombre original da cuenta de esta tensión entre las creencias y discursos hegemónicos internalizados y las realidades concretas de los sujetos. La necesidad de conseguir trabajo llevó a John a "prestarse" un DNI (Documento Nacional de Identidad), de lo contrario, no lo habrían empleado en un taller textil, donde se acostumbra retener el documento. Cuando John se dio cuenta de que en la imagen que mostraba de sí mismo había omisiones y contradicciones, aportó otra información que antes ocultaba. Esos cambios en el relato nos dan la pauta de que la construcción de la identidad, "la multiplicidad de yoes", está relacionada con las distintas audiencias (Goffman 1968: 90-91).

Al mismo tiempo, los cambios en la narración de John muestran una combinación entre el relato de la ficción y la historia (Pampillo, 2001: 108). Ésta evidencia la tensión entre lo que John quisiera llegar a ser y lo que es en realidad. Así, el relato de ficción, teñido por el deseo de reconocimiento, le permitió sortear los estereotipos de la cultura hegemónica para ser incluido dentro de los parámetros establecidos.

El último relato de John complejiza el análisis de los procesos de construcción de la identidad. Si bien él comienza su primer relato revelando su verdadero nombre, y del origen aimará y quechua de su apellido, oculta la vergüenza que siente por haber cambiado su nombre, y



hasta afirma: “no me siento denegado en nada, porque lo llevo con orgullo, porque lo elegí yo”. Podríamos pensar que la aceptación de su origen no se expresa en su totalidad, ya que existe una contradicción en la construcción narrativa de su identidad. Tanto las contradicciones como las omisiones permiten ver que las identidades no pueden ser idénticas a sí mismas. Es decir, la identidad se narra a sí misma, se constituye y se reconstituye mediante la negación. Esta dicotomía plantea la diferencia entre una identidad sustancial y una identidad dialéctica, es decir dinámica y cambiante según el devenir de los acontecimientos históricos, de las interacciones y de los discursos que la atraviesan (Pampillo 2001: 108; 167-168). Luego de las entrevistas, se le preguntó a John con qué nombre quería aparecer en mis publicaciones, él respondió que “Chasqui Pakalgo”, porque significa “llevar el mensaje”. Sin duda, John es consciente de sus contradicciones. Por eso, en la búsqueda de sí mismo, ha vuelto a reflexionar sobre lo que quisiera ser ante la mirada de otro interlocutor. Para dar cuenta de los distintos momentos dialécticos de la construcción de las identidades, a partir de aquí procederemos a llamarlo Chasqui Pakalgo y al desarrollo de las categorías analíticas con las cuáles se estuvieron pensando el proceso de construcción identitario.

3. PRINCIPALES CATEGORÍAS DE ANÁLISIS DE LAS IDENTIDADES

El concepto de identidad ingresa brutalmente al debate de las ciencias humanas a principios de la década del 80. Con el aumento de la desocupación, las reestructuraciones industriales, la modernización tecnológica y la creciente precarización laboral, se profundizaron las dificultades de inserción y se agravaron las desilusiones por la distancia entre las promesas y la realidad de las instituciones (Dubar, 2001: 10). En consecuencia, los antiguos puntos de referencia se fueron desdibujando y las incertidumbres sobre el futuro conllevaron a criticar las categorizaciones laborales anteriores (Dubar, 2001). En el contexto de fuerte desocupación y surgimiento de movimientos sociales, los desocupados encuentran en ellos un lugar donde desempeñar roles que no podían realizar en sus anteriores inserciones laborales donde prima una lógica mercantil.

No obstante, el trabajo sigue siendo una actividad central en la vida de los individuos y colectivos que permite definirnos a nosotros mismos y ser definidos por los demás. El proceso de construcción de las identidades se expresa en dos sentidos: por un lado, se pone en juego la definición que



nosotros mismos realizamos de acuerdo a lo que somos y queremos ser y por el otro lado, en función de la pertenencia a un colectivo (Dubar, 2001). De este modo, la inscripción a los movimientos sociales y diversos grupos de pertenencia contribuye a ampliar los lugares donde se ponen en juego los procesos de identificación con valores y creencias.

Desde esta perspectiva, las identidades se construyen de acuerdo a las relaciones subjetivas con el trabajo y con los actores que participan en el mismo (Dubar, 2001: 12-13). Pero también en los ámbitos donde las personas se socializan y comparten una cosmovisión (Alzina, 2012). Las formas de identidad "constituyen no sólo maneras de vivir el trabajo y de darle sentido sino también formas de contar, anticipar sus ciclos de vida y, además su trayectoria personal construida por su experiencia de vida, sus creencias y prácticas simbólicas, religiosas, políticas", étnicas. "Son formas de identificación con los otros pero también es el relato reflexivo que realizamos sobre nosotros mismos" (Dubar, 2001: 12-13).

Pero también la identidad se construye en relación a las categorías e identificaciones heredadas de la generación anterior y las provenientes de las identificaciones institucionales que atraviesan a los individuos, entre ellas la laboral, y la organizacional, que se ponen en juego en las distintas instancias de socialización de los movimientos sociales. Para Sainsaulieu, el trabajo es un ámbito donde se ancla la identidad porque en las relaciones laborales se manifiestan los deseos de reconocimiento (Busso, 2007: 92) esto no significa que sólo en el espacio de trabajo se expresen elementos referenciales de la identidad, también estos se manifiestan en otros espacios como por ejemplo en la familia, esfera política, en el barrio etc., ya que según Dubet "son mezclas de referencias heredadas y de puntos de referencia construidos por la experiencia" (Dubar, 2001).

Para el análisis de los procesos de construcción de las identidades se ha retomado el concepto de "trayectorias sociales". Éste ha permitido conjugar los dos aspectos del proceso biográfico: "la trayectoria objetiva", que da cuenta de las posiciones sociales ocupadas durante la vida y "la trayectoria subjetiva", analizada de acuerdo a los símbolos, metáforas, arquetipos que emergieron del relato de Chasqui Pakalgo. Este análisis ha permitido comprender las identidades sociales como procesos tanto biográfico como institucionales (Dubar, 1998).

En el marco de la indagación de los procesos de construcción de identidades, se adhirió a la perspectiva de Ricoeur, para quien la



identidad¹⁵ no será nunca un trayecto concluido, ni lineal, ni permanente en el tiempo. Sino que la identidad personal es en relación al acto que se constituye en la narración de la historia de un ¿quién?, que no puede hacerse más que desarrollando una secuencia temporal (Ricoeur, 1987; Pampillo, 2001: 114)¹⁶.

En el relato de Chasqui Pakalgo, se ha podido observar las identificaciones con valores, símbolos e ideales en los que la comunidad de pertenencia se reconoce (Whipala, instrumentos de música, Pachakuti, etc.). La identificación con su amigo Gabriel ha dado cuenta de ello. Desde esta perspectiva el sentido de la acción es inevitablemente simbólico, y por eso resulta necesario comprender la significación de la ideología, que se construye en los ámbitos de pertenencia de los sujetos.

La ideología, en la medida en que es una creencia conformada por un conjunto de símbolos tomados por el sujeto que le sirven como guía para comprender su pasado, su presente y su futuro, es fundamental en el proceso de construcción de identidad del sujeto y por consiguiente en su grupo de pertenencia. La hermenéutica de los símbolos presentes en su relatos dio cuenta de los procesos históricos, económicos y sociales en los que se produce la búsqueda del sujeto (Dri, 2003: 31; Alzina, 2012).

En este artículo se adhiere a perspectiva metodológica hermenéutica, la cual deriva de la ontología de la comprensión del lenguaje expresado en las narraciones. Mediante el análisis del lenguaje expresado en los símbolos, metáforas e imágenes se han hallado los sentidos que Chaski Pakalgo en sus distintos "momentos identitarios"¹⁷ le asigna a su historia de vida

¹⁵ Ricoeur a modo de análisis define a la identidad a partir de dos conceptos centrales: por un lado crea un neologismo, la mismidad, que comprende la continuidad, la estabilidad de una identidad. Pero en la medida que va a hablar de una identidad narrativa considera que hay que oponer a la mismidad un segundo polo que es el de la ipseidad, que corresponde a la promesa de sí mismo, en tanto la identidad no está nunca terminada. Por lo que la identidad narrativa está ubicada entre estos dos polos, entre la mismidad y la ipseidad. A Ricoeur le interesa el intervalo, ya que su acento está puesto sobre la flexibilidad, sobre la fluidez (Régine Robín 1996: 38).

¹⁶ Para este Ricoeur no existiría tiempo si no fuera narrado. Reconoce la temporalidad como el carácter determinante de la experiencia humana. La conciencia subjetiva puede ser alcanzada en su identidad sólo mediante el lenguaje y el relato, ya que éste es el medio para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser humano (Ricoeur, 1987)

¹⁷ Consideramos momentos identitarios a aquellos en los cuales el reflejo en la mirada del otro convoca a reflexionar sobre sí mismo en un tiempo y espacio determinado (Battistini, 2009).



(familia, educación, trabajo, "comunidad boliviana", militancia) (Ricoeur 1987; Pampillo. 2001: 112-113).

En esta investigación la concepción del sujeto es dialéctica, en tanto se considera que el mismo realiza un recorrido mediante el acto de memorizar aquello que en su pasado fue. En el camino de la búsqueda de sí mismo el sujeto imagina aquello que quiere alcanzar a ser en el futuro. En ese recorrido dialéctico el sujeto se objetiva, se mira a sí mismo como un otro, se niega. En este continuo camino de negarse y de proyectarse el sujeto puede verse a sí mismo en sus diferentes etapas (Dri, 2003: 31).

3.1. Omisiones y contradicciones

En el proceso de construcción de las identidades los sujetos se identifican con determinados valores, creencias, personas que toma como referencia para conformar parte de un grupo de pertenencia. En este sentido, las identificaciones se realizan por momentos (Reygada, 2002: 150), en determinados espacio y tiempo. En ese proceso intervienen las identificaciones atribuidas¹⁸ ya sea en el ámbito de socialización de la familia, la escuela, el trabajo, partido político, movimiento social u otra institución o comunidad de pertenencia. No obstante, de acuerdo a los momentos que transitan los sujetos, algunas de las identificaciones atribuidas pueden ser redefinidas por otros "referenciales identitarios" internalizados en el proceso de socialización. En este sentido, los distintos momentos hallados en la narración de Chasqui Pakalgo han dado cuenta de las identificaciones según los distintos momentos experimentados en sus grupos de pertenencia.

Desde esta perspectiva, las identidades son fragmentarias porque se construyen a través de distintos discursos y prácticas, las cuáles pueden ser contradictorias o incluso antagónicas (Hall, 2003:17). Esto hace que las identidades se construyan en un proceso de constantes tensiones, crisis (Dubar, 2002) y estén sujetas un constante cambio y transformación (Hall, 2003).

Las identidades son parte de un proceso, que se construye en diferentes escenarios como la familia, el trabajo, el movimiento social, el barrio, entre otros. Dado que la mayor parte del tiempo de los militantes de la OBTA lo

¹⁸ Se retoma de Busso (2007:105) el concepto de identificaciones atribuidas quien a su vez reelabora de Dubar el concepto de identidades atribuidas, las cuales darían cuenta de los procesos de identificación e internalización de valores y creencias en el seno familiar, institucional, o a las identificaciones posibles.



dedican a trabajar y militar, ha resultado relevante analizar la contraposición entre las concepciones de trabajo heredadas de sus antepasados, ligadas a la esclavitud, de las "formas de identificación" construidas en el seno de la militancia y otras inscripciones identitarias mencionadas, donde el elemento de la autogestión y desarrollo de roles por fuera de lógica productivista también están incluidos entre el desarrollo de roles desempeñados en los movimientos sociales. En las relaciones constituidas allí, se comparte una manera colectiva de practicar un oficio, una vocación, de organizarse, de decidir y de definirse.

En las narraciones que los sujetos realizan de sí mismos el pasado asume un momento importante en su relato, a veces éste es interrumpido por olvidos, ya que "la memoria es más la suma de los olvidos que la suma de los recuerdos" (Candau, 2002), o de negaciones, mecanismos propios del proceso de disputa por el significado de determinados símbolos, arquetipos, donde se dirimen las identidades. Las celebraciones, ritos, son escenarios que permiten rememorar aspectos significativos del pasado (Isla, 2003:42). En este sentido, la pertenencia de Chasqui Pakalgo a la "comunidad boliviana" y diversos grupos musicales le ha posibilitado recuperar arquetipos fundantes de su identidad étnica y permitido reencontrarse con las tradiciones de sus antepasados.

4. CONCLUSIÓN

El caso de Chasqui Pakalgo es uno de los testimonios que permiten ilustrar cómo la participación política de los militantes en los movimientos sociales modifica su manera de concebir la concepción del trabajo heredada de las tradiciones familiares, y de las concepciones hegemónicas, y proyectar un futuro más acorde a los valores y creencias internalizados a partir de su experiencia como profesor de música en el centro cultural y los comedores barriales, donde el trabajo no es concebido como un valor de uso, sino que la solidaridad social y la autorrealización personal son valores que se ponen en juego en el trabajo. La hermenéutica de los símbolos, metáforas y arquetipos manifiestos en su relato han permitido observar como en el proceso de construcción narrativa de su identidad Chasqui Pakalgo pudo deconstruir las concepciones sobre el trabajo heredadas y atribuidas en el seno familiar así como los estereotipos asignados por los medios de comunicación a los movimientos de desocupados.



El acto de recordar ciertos acontecimientos, como la batalla brindada por sus antepasados para conservar su apellido paterno, y tomar conciencia de cómo en los procesos de negación de su nombre, así como de los símbolos, arquetipos propios de su cultura estaba “olvidando” su pasado. Le ha permitido, junto a otros actores, reconstruir una memoria colectiva y reconocerse como originario. Este proceso lo ha podido emprender a partir de su incorporación a distintos grupos de pertenencia, con los cuáles reflexionar sus orígenes.

Ante esos procesos de fragmentación, de confusión, entre los discursos hegemónicos, y los que circulan en diversos espacios de pertenencia, los jóvenes que no logran salir de las realidades impuestas por los talleres textiles clandestinos, en situaciones sociales donde la correlación de fuerzas de los grupos está en desventaja, pueden construir “estrategias identitarias” para ocultar la propia identidad y evadir la discriminación (Giménez, 2002). No obstante, los procesos de socialización e identificación, de diálogo y discusión de creencias con otros, permite a los jóvenes superar los momentos en que niegan sus orígenes, y luego, a partir de un proceso dialéctico recuperar las creencias y valores de sus antepasados. Algunos jóvenes, que encuentran en los movimientos sociales, y otros grupos de pertenencia, el espejo de su identidad negada, logran realizar un proceso de síntesis, sobrellevando sus contradicciones. En este proceso de valorización y re memorización se recuperan sus identidades étnicas, las cuáles también contribuyen a transformar estereotipos y creencias hegemónicas presentes en sus trayectorias e identidades.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W., 1986, *Dialéctica Negativa*, Editorial Taurus.
- Alzina, P., 2012, *Tupaqueros. La construcción de las identidades en los movimientos sociales*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación (CCC) Floreal Gorini.
- Alzina, P., 2014, *Identidades fragmentadas. Un estudio de caso del proceso de surgimiento, desarrollo y rupturas de movimientos sociales en una villa de la Ciudad de Buenos Aires*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- Battistini, O., 2009, Ser estable: ¿una necesidad en las construcciones identitarias?, en Battistini, Bialakowsky, Busso y Costa (comps.) *Los trabajadores en la nueva época capitalista. Entre el ser y el saber*,



Buenos Aires, Teseo.

- Busso, M., 2007, *Trabajadores informales en Argentina ¿De la construcción de identidades a la constitución de organizaciones? Un estudio de la relación entre identificaciones sociales y organizaciones de trabajadores feriantes de la ciudad de La Plata, en los umbrales del siglo XXI*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Inédita
- Candau, J., 2002, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dubar, C., 1998, Trajectoires sociales et formes identitaires: Classification conceptuelles et méthodologiques, *Sociétés Contemporaines* n° 29, pp. 73-85.
- Dubar, C., 2001, El trabajo y las identidades profesionales y personales, en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, 13/7, Buenos Aires, pp. 5-17.
- Dubar, C., 2002, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*, Barcelona, Bellaterra.
- Dubet, F., 1995, *Sociologie de l'expérience* París, Seuil.
- Dri, R., 2003, (coord) *Símbolos y Fetiches religiosos, en la construcción de la identidad religiosa popular*, Buenos Aires, Biblos.
- Giménez, Montiel, G., 2002, *Paradigmas de identidad*, en Amparán, C., A., *Sociología de Identidad*, México DF, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Goffman, E., 1968, *La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Graffigna, M., 2004, Identidad laboral e identidad social: La construcción simbólica del espacio social, *Revista de Estudios Sobre Cambio Social*, IV/n° 14.
- Gravano, A., 2013, *Antropología de lo urbano*, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil.
- Grimson, A., 1999, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Feudeba, Universidad de Buenos Aires.
- Guber, R., 1991, *El salvaje metropolitano, a la vuelta de la antropología posmoderna*, Legasa, Buenos Aires.
- Gravano, A y Guber, R., 1991, *Barrio sí, villa también*. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Hall, S., 1996, ¿Quién necesita identidad?, en S. Hall y P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 13-39.



- Isla, A., 2003, Los usos políticos de la memoria , *Revista Estudios Atacameños* n° 26, pp. 35-44.
- Pampillo, G. A., Albarajari, L., Di Marzo, A. Méndez., 2001, *Permitale contar una historia*, Buenos Aires, Eudeba.
- Ricoeur, P., 1987, *Tiempo y Narración. Quinto estudio, la identidad personal y la identidad narrativa. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo. XXI.
- Robin, R., 1996, *Identidad, memoria y relato. La imposible narración de sí mismo*, Facultad de Ciencias Sociales, Secretaría de Posgrado. Buenos Aires.
- Reygadas, L., 2002, *¿Identidades flexibles?* en Amparán, C., A., *Sociología de Identidad*, México, DF, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Sainsaulieu, R., 1986, L'identité et les relations de travail, en Tap Pierre (ed) *Production et affirmation de Identité, tomo 2 Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, pp. 275-286.