

Buenos Aires Jacha Marka

Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires en los umbrales de un nuevo pachakutik

Autor:

Mardones, Pablo

Tutor:

Ramos, Ana

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

BUENOS AIRES JACHA MARKA

Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires
en los umbrales de un nuevo pachakutik

2015



Pablo Mardones Charlone

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL

BUENOS AIRES *JACHA MARKA*

**Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires
en los umbrales de un nuevo *pachakutik***

Tesista: Mg. Pablo Mardones

Directora: Dra. Ana Ramos

Co-Directora: Dra. Diana Lenton

Consejera: Dra. Ana Ramos

DEDICATORIA

*A las y los aymaras y quechuas migrantes y nativos en/de Buenos Aires,
también protagonistas de los procesos culturales, sociales y políticos
que hoy visten y dan forma a la América Latina del siglo XXI*

*A mi hermano, compañero, amigo, consejero,
confidente, maestro, Rodrigo Riffo, con quien
sigo conversando todos los días.*

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	12
PRIMERA PARTE	20
CAPÍTULO 1	20
MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y PUEBLOS INDÍGENAS	20
1.1 LAS TEORÍAS MIGRATORIAS	22
1.2 LA ANTROPOLOGÍA EN EL ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES Y SU ABORDAJE EN EL CASO ARGENTINO	30
1.3 MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y PUEBLOS INDÍGENAS. CRUZANDO VARIABLES.....	33
1.4 LA MIGRACIÓN INDÍGENA A ARGENTINA	42
1.5 ¿QUIÉNES SON MIGRANTES Y QUIENES INDÍGENAS (AYMARAS Y QUECHUAS) EN ARGENTINA?.....	45
1.6 LA DESENCIALIZACIÓN Y POLITIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE CULTURA, IDENTIDAD, ETNICIDAD Y EL ROL DE LA MIGRACIÓN EN DICHO PROCESO	50
1.7 MIGRACIÓN INDÍGENA COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS	64
CAPÍTULO 2	66
SENTIDOS DE PERTENENCIA AYMARA-QUECHUAS. PASADO Y DEVENIR ...	66
2.1 SER INDIOS, INDÍGENA U ORIGINARIO: LA POLÍTICA DEL ORIGEN.....	67
2.2 SER "AYMARA-QUECHUA": LAS RELACIONALIDADES HISTÓRICAS.....	69
2.3 LA DOMINACIÓN DE UN MEDIOAMBIENTE HOSTIL: GENERACIÓN DE UNA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y UN UNIVERSO RITUAL COMPLEJO.....	75
2.3.1 El principio de la pila: la lógica de oposición complementaria.....	76
2.3.2 Del <i>alaxpacha</i> (cielo) al <i>manqhapacha</i> (Infierno). Los pisos cosmogónicos centro-andinos.....	80
2.3.3 La vuelta del tiempo-espacio y mundo: El <i>pachakutik</i> telúrico y la revuelta subordinada del <i>mankapacha</i>	85
2.4 LA IMPORTANCIA DE LAS INSTITUCIONES Y VALORES AYMARA- QUECHUAS Y SU CORRELATO POLÍTICO EN LA ACTUALIDAD	89
2.4.1 El aymara-quechua como individuo comunitario.....	90
2.4.2 La concepción del aymara-quechua como un sujeto ecológico.....	96
2.4.3 El aymara-quechua como individuo moralmente congruente.....	99
2.4.4 El quechua y sobre todo el aymara como un indio despreciable	100
2.4.5 ¿Quién es el indígena aymara-quechua?.....	103
GLOSARIO BÁSICO DE CONCEPTOS AYMARA-QUECHUAS	104
CAPÍTULO 3	106
LOS AYMARAS Y QUECHUAS PROTAGONISTAS DE LA SUDAMÉRICA DEL SIGLO XXI	106
3.1 LA INCORPORACIÓN DE LOS AYMARAS AL <i>TAWANTINSUYU</i>	108
3.2 LA MUERTE DE ATAHUALPA Y EL FIN DEL IMPERIO	109
3.3 LA REVOLUCIÓN DE LOS ANDES CENTRALES: PIEDRA ANGULAR DEL ROL AYMARA-QUECHUA ACTUAL.....	111
3.4 LA TRAICIÓN CRIOLLA.....	115
3.5 EL RETORNO AL DISCURSO ÉTNICO	117
3.6 NEOLIBERALISMO (DECRETO 21060) Y EL COMIENZO DE LA MIGRACIÓN MASIVA DE AYMARAS Y QUECHUAS	122
3.7 LOS AYMARAS Y QUECHUAS EN EL ESTADO: FORTALEZAS Y AMENAZAS	124

CUADRO DE SINTESIS HISTÓRICA DE BOLIVIA EN RELACIÓN A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL AYMARA-QUECHUA.....	128
3.8 LOS AYMARAS Y QUECHUAS DE HOY	129
CAPÍTULO 4	133
EL INDÍGENA INTERNO: MI POSICIÓN DENTRO DE LA COMUNIDAD ESTUDIADA	133
4.1 MI LUGAR EN EL “CAMPO”	134
4.1.1 Ser extranjero y estudiar prácticas migrantes.....	136
4.1.2 Ser <i>sikuri</i> , la condición de par	138
4.1.3 Padrinazgo de cámara.....	139
4.2 ENFOQUES Y TÉCNICAS METODOLÓGICAS	140
4.2.1 Mi lugar como participante que observa.....	142
4.2.2 De observador participante a activista	143
4.2.3 La cámara como tercer ojo	145
4.2.4 La antropología audiovisual como metodología de trabajo	146
4.3 LA INTERRELACIÓN DE LOS ENFOQUES METODOLÓGICOS	149
4.3.1 El rol como documentalista en el trabajo de campo antropológico	150
DOCUMENTALES DE ALPACA PRODUCCIONES CON COMUNIDADES AYMARA-QUECHUAS-	152
4.3.2 La elección metodológica como el resultado de mi propia condición/elección	153
SEGUNDA PARTE	155
CAPÍTULO 5	157
LOS AYMARA-QUECHUAS DE BUENOS AIRES.....	157
5.1 ARGENTINA Y BUENOS AIRES: POLOS DE ATRACCIÓN MIGRATORIA..	158
5.2 LOS BOLIVIANOS EN ARGENTINA Y BUENOS AIRES	160
5.2.1 Las etapas de la migración boliviana a la argentina	160
5.3 LA REPRESENTACIÓN AYMARA-QUECHUA DE LA MIGRACIÓN BOLIVIANA EN ARGENTINA	162
5.3.1 La llegada de los aymaras a Buenos Aires y su implicancia.....	164
5.4 CARACTERÍSTICAS SOCIO-DEMOGRÁFICAS Y ECONÓMICAS DE AYMARAS Y QUECHUAS EN BUENOS AIRES	168
5.5 FORMAS LOCALES DE HABILITAR LUGARES COMO COLECTIVO AYMARA-QUECHUA	173
5.6 MIGRAMOS Y NOS DIMOS CUENTA QUE ERAMOS INDIOS	176
5.6.1 La bolivianidad y sus invisibles	180
5.7 EL DESPLIEGUE IDENTITARIO DE LA COLECTIVIDAD AYMARA-QUECHUA PORTEÑA.....	190
5.8 LOS AYMARAS Y QUECHUAS: NUEVOS ACTORES INDÍGENAS DE BUENOS AIRES	192
RECONOCIMIENTO DESDE EL ESTADO A ACTIVIDADES QUE INVOLUCRAN A LA COLECTIVIDAD AYMARA-QUECHUA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES	194
CAPÍTULO 6	195
EL FESTEJO DEL INTI RAYMI - MACHAQ MARA (AÑO NUEVO) QUECHUA-AYMARA EN EL PARQUE AVELLANEDA DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES	195
6.1 EL CULTO AL SOL Y EL FESTEJO DEL AÑO NUEVO	197
6.1.1 Algunas conceptualizaciones sobre el uso del tiempo-espacio y el calendario en antropología.....	197
6.1.2 El año nuevo europeo y el nacimiento de Cristo.....	200
6.1.3 El calendario aymara-quechua. Una historia de sus usos.....	201

6.1.3.1 El inti raymi inca.....	202
6.1.3.2 La reinención moderna del <i>inti raymi</i> en Perú	206
6.1.3.3 La reinención moderna del año nuevo aymara y andino-amazónico en Bolivia.....	208
6.1.3.4 La tradición inventada.....	214
6.2 EL AÑO NUEVO AYMARA QUECHUA DEL PARQUE AVELLANEDA DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES.....	218
6.2.1 Origen y contexto de la celebración.....	219
6.2.2 Características de la festividad	221
CUADRO COMPARATIVO DEL FESTEJO DEL AÑO NUEVO.....	223
6.2.3 Significación ritual de la celebración en la ciudad de Buenos Aires.....	224
6.2.4 La realización del cortometraje “La noche más larga del año”	229
6.3 LA RELEVANCIA DE LOS CALENDARIOS Y SUS POSIBILIDADES POLÍTICAS	234
CAPÍTULO 7	236
EL CONTRA-FESTEJO DEL 12 DE OCTUBRE EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES	236
7.1 GÉNESIS DE LA CONMEMORACIÓN DEL 12 DE OCTUBRE	238
7.1.1 La formación histórica del “amerindio” como proceso de subalterización	238
7.1.2 La institucionalización del 12 de octubre y su primera regionalización.....	240
7.2 EL IMPACTO DE LOS QUINIENTOS AÑOS	244
7.2.1 La orquestación del festejo de los quinientos años desde España.....	244
7.2.2 Los socios en América latina.....	245
7.2.3 Las cumbres como estrategia para gestar la <i>iberoamericanidad</i>	248
7.2.4 El proceso de reivindicaciones indígenas en América latina en la última década del siglo XX.....	250
7.2.5 El concepto centro-andino de <i>pachakuti</i> y su relación con los quinientos años.....	254
7.3 EL 12 DE OCTUBRE EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES	257
7.3.1 Antecedentes del hito.....	258
7.3.2 El 12 de octubre del ‘92	262
7.3.3 El devenir de la marcha desde hace una década	264
7.3.4 Otros espacios, el festejo-contrafestejo del parque los Andes	269
7.4 LA CONSOLIDACIÓN DE UNA FECHA, LA AFIRMACIÓN DE “LAS MISMAS” DEMANDAS.....	270
CAPÍTULO 8	273
LA CELEBRACIÓN DEL DÍA LOS DIFUNTOS, AYA MARKAY QUILLA - ALMANAKAN URUPA EN EL CEMENTERIO DE FLORES DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES	273
8.1 LA MUERTE COMO PRODUCTORA DE MEMORIAS, PERTENENCIAS, RELACIONES Y SUJETOS	277
8.2 LA ESTADO-NACIONALIZACIÓN DEL RITO EN AMÉRICA.....	279
8.2.1 La herencia anglosajona en América	280
8.2.2 México, un ejemplo célebre	281
8.2.3 Ecuador, protagonismo femenino	284
8.2.4 Bolivia, la revitalización del rito.....	286
8.3 LA CELEBRACIÓN AYMARA – QUECHUA	289
8.3.1 El muerto sigue perteneciendo.....	291
8.3.2 La época femenina húmeda.....	293
8.3.3 La liminalidad del difunto.....	294
8.3.4 El tratamiento de las “almas”	296
8.3.5 Culto a los muertos: retorno cíclico.....	301

8.4 LA CELEBRACIÓN DEL RITO MORTUORIO EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES	302
8.4.1 Los nuevos muertos migrantes.....	304
CUADRO SINTÉTICO DE SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE EL ALTIPLANO Y LA CIUDAD DE BUENOS AIRES.....	309
8.4.2 Los tiempos rituales en Buenos Aires	310
8.4.3 Cambio de representación del día de los difuntos porteño: del protagonismo nativo (desmarcado) hacia uno migrante (culturalmente marcado)	317
8.4.4 Producción de conocimiento sobre la muerte en las disputas por el uso del cementerio como espacio público	320
8.5 LAS NEGOCIACIONES DEL “SER-ESTAR JUNTOS” CON LOS MUERTOS DEL CEMENTERIO DE FLORES	325
REFERENCIAS.....	350
Bibliografía.....	350

RESUMEN

Entre los fenómenos hoy capaces de inducir cambios culturales significativos en períodos breves de tiempo en todo el orbe, se destaca la migración (Torres & Carrasco, 2008). En este contexto, Buenos Aires representa una de las ciudades de América latina y del mundo más interesante para analizar el fenómeno de la migración indígena, justamente por tratarse de una ciudad imaginada como un enclave europeo en suelo americano que, constituida como un territorio histórico de migración internacional, actualmente experimenta distintas puestas en escena socioculturales y políticas de una población proveniente de países limítrofes que se auto-identifica como originaria de este continente

A través de la descripción y análisis de tres eventos anuales (la celebración del año nuevo-*inti raymi* del Parque Avellaneda, el 21 de junio; el contra-festejo del 12 de octubre y el encuentro con los muertos en el cementerio de Flores el 2 de noviembre), en esta tesis analizo el valor sociocultural y político de las fiestas del uso de calendario y de la apropiación de espacios públicos que migrantes internacionales aymaras y quechuas llevan a cabo en la ciudad de Buenos Aires. Son estas personas las responsables de un cada vez más amplio abanico de actividades que dan forma a un calendario ritual artístico-cultural-político centroandino. El mismo, a través de vínculos familiares, comunitarios, vecinales, territoriales e históricos, articula y reproduce el imaginario de un “lugar de origen común”, sentidos de pertenencia compartidos, nexos presentes y códigos comunes, enriqueciendo y complejizando el “mapa cultural” de esta *jacha marka* (gran ciudad o metrópolis), inscribiendo hace más menos un cuarto de siglo sus múltiples expresiones identitarias-culturales en los paisajes porteños. Un “ser-estar juntos” en marcha, donde se fueron acordando estrategias colectivas de búsqueda de reconocimiento y negociando en conjunto diferentes tramas de relaciones con el fin de sostener y (re)construir prácticas dentro de un proyecto colectivo de “renacimiento” identitario, el cual se enmarca en mecanismos de multilocalidad y pertenencia compartida y en la recreación permanente de las relaciones entre el allá (origen) y el aquí (destino).

En un esfuerzo por poner en tensión dos campos temáticos: Los estudios migratorios internacionales y los estudios étnicos (referidos aquí a los indígenas latinoamericanos), los cuales, generalmente, han estado diferenciados entre sí, creando de forma aislada sus propios debates teórico-metodológicos, fui encontrando una serie de limitaciones que considero pueden aportar al campo. La más importante es que los procesos migratorios tienden a ser percibidos como fenómenos inter-nacionales protagonizados exclusivamente por “sujetos estado-nacionales”, condición a su vez asociada a una privación en la auto-adscripción como indígenas de los migrantes internacionales como estrategia para evitar situarse en una doble situación de discriminación: extranjeros e “indios”. Del cruce entre los estudios migratorios y los estudios étnicos abocados a los indígenas se fue desarrollando la categoría de “migrante internacional indígena”, la cual –pese a su aparente carácter de oxímoron o de su sentido paradójico- en su propia génesis o condición actualiza las tensiones entre distintas formas de entamar las trayectorias sociales de las personas que se desplazan, permitiéndonos pensar el interjuego de clivajes que los grupos aymara y quechuas han puesto en práctica, en el contexto histórico de las últimas décadas.

PRESENTACIÓN

Es tan complejo y sobre todo tan dinámico el universo donde me he insertado como investigador. Son tantas las actividades, fiestas, encuentros, prestes, peñas, aniversarios, festivales, charlas, manifestaciones, marchas, que ocurren e involucran a aymaras y quechas migrantes y nacidos en Buenos Aires, que las páginas que tiene en sus manos o el archivo frente de su computadora es sólo un compendio limitado de todo lo que he vivido.

Dando rienda suelta al relato de vivencias, observaciones y conversaciones, describo contexto e historia, analizo y deconstruyo desde la perspectiva de diversos autores que teorizaron sobre las cuestiones aquí abordadas. Siguiendo ejercicio dio una visión parcial y subjetiva del proceso que estos migrantes indígenas y su descendencia en estas latitudes experimentan, camino que comencé junto a estas personas que considero amigas y compañeras.

De antemano me excuso con los protagonistas de esta historia, por cualquier dato, antecedente, información, mirada, visión o punto de vista con la cual pudieran disentir. En estas páginas, intenté sobre todo responder a preguntas propias, surgidas a través de mis interrogantes como antropólogo, aunque, al mismo tiempo, aspiré a conocer a mis interlocutores, su forma de pensar y ver la vida, así como sus deseos y anhelos. Se trata de una búsqueda potencial por recopilar algunas prácticas que este colectivo migrante ha construido y actualmente experimenta.

La presente tesis es fruto del trabajo de campo de casi una década de convivencia y relación con aymaras y quechuas en la Ciudad de Buenos Aires, el cual en 2010 dio un primer producto a partir de la tesis de maestría en Políticas de Migraciones Internacionales (UBA-OIM¹), publicado en formato libro en 2012 como "Volveré y Seré Millones. Migración y etnogénesis aymara en Buenos Aires"².

¹ Universidad de Buenos Aires – Organización Internacional para las Migraciones.

² Editorial Académica Española. Publicado en Alemania. ISBN 978-3-8465-7522-2. Pp. 1-132.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer sobre todo a Aimé Temis Barrutia, mi novia y compañera, sin el apoyo de ella esta tesis no hubiera sido posible. La portada y diseño son su obra.

Quiero agradecer muy especialmente, a Wayra Blanco, Aymatha Estrada, Edgar Colque, Jaime Blanco y Lourdes Quisbert, y demás miembros del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. Especialmente a Aymatha, quien siempre atento, tuvo paciencia para leer varios de los capítulos que escribí, apoyándome por lo generado y de forma cuidadosa sugerirme nuevas miradas. Así como a la familia Choque, consecuentes y decididos militantes por la causa indígena, quienes junto a muchos otros, confiaron plenamente en mí y con quienes transité un recorrido hacia la comprensión y naturaleza del pueblo aymara y quechua. A la banda de *sikuris* Intercontinentales Aymaras de Huancané, especialmente a la base Provincia de Buenos Aires. Ellos me permitieron conocer su pueblo de Huancané y me abrieron sus hogares confiando en mi trabajo. A las personas que integran el *ayllu Sartañani*, y al *ayllu Kay pachamanta* y la familia Sardinias, gracias a las conversaciones con Ulpu y Anka le di nuevas miradas y perspectivas a este trabajo.

Asimismo, quiero reconocer la ayuda y compromiso de muchas agrupaciones de *sikuris* en Buenos Aires, donde tengo amigos y amigas. De todos ellos aprendí los valores transmitidos a través de este instrumento y me adherí al activismo en la causa de los pueblos indígenas. Son todas estas personas a quienes les dedico este trabajo, el cual no es otra cosa que el suyo propio. Nuestras reuniones, relación de amistad, encuentros de trabajo y charlas informales son en sí, el sustento de esta tesis.

Asimismo, expresar el apoyo que tuve desde las bandas musicales de las cuales formo parte, *Lakitas* del Oriente y *Sikuris* de IMPA (Industria Metalúrgica y Plástica Argentina), esta última nacida en la primera fábrica recuperada en Buenos Aires. Así como a *Taki Onkoy*, agrupación en la que durante años he integrado como “apoyo”.

También quiero agradecer a mis compañeros de casa y de música, con quienes comparto mi día a día entre ritmos y melodías. Especialmente a mi compañero Rodrigo Riffo, socio en la antropología, la producción audiovisual y la música. Su inesperada partida cortó una fértil y activa producción conjunta.

A la Dra. Ana Ramos, quien inicialmente me ordenó en mi postulación al doctorado de Antropología en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Buenos Aires, para luego como directora de esta tesis, guiarme en las lecturas, aconsejarme nuevos rumbos, sugerirme con delicadeza mis desaciertos y falencias, así como acompañar con meticulosidad cada detalle en la redacción de los capítulos. Asimismo, quiero agradecer a Diana Lenton, co-directora de este doctorado, quien me apoyó en el proyecto y me alentó en mis decisiones metodológicas, ayudándome a encaminar las preguntas de investigación.

Quiero, además, agradecer a la productora social Alpaca (América Libre: Proyectos Asociados al Cine y la Antropología) con la cual hemos recorrido una profunda senda en la producción y militancia audiovisual junto a diversas comunidades, tanto nativas como migrantes, de los Andes centrales.

Antes de cerrar, no me olvido de corresponder a mis compañeros y colegas migratólogos Pilar Cavina, Sergio Parra y Sergio Prieto Díaz, con quienes encontré un espacio grato e idóneo donde confundir sueños, ideas y el trabajo. Así como a Antonia Mardones, mi hermana y colega, también antropóloga dedicada a temas de migración

internacional, con quien compartimos en el cotidiano interrogantes y desafíos sobre nuestros abordajes teóricos-metodológicos.

A Natalia Gavazzo, antropóloga centrada en el estudio de las migraciones bolivianas en la Argentina. Fue con ella con quien emprendí esta ruta en Buenos Aires y de quien siempre recibí un apoyo incondicional en el área académica.

A mis amigos de La Paz, Consuelo Tapia y Marcelo Álvarez, con quienes puedo compartir el trabajo conjunto de la académica y la producción audiovisual, específicamente en el campo de las migraciones internacionales y tema de diversidad cultural.

A Fernando Barragán Sandi, a quien considero un compañero y amigo. Su compañía me fue de gran relevancia para concretar el terreno de esta investigación, hoy circunscrita y avalada en los proyectos que llevamos en formar conjunta.

A mis compañeros de música e investigación, Emiliano “Pino” Meincke, Pablo Viltes y Gabriel Sicilia, entre otros, de quienes aprendí y sigo aprendiendo mucho sobre la música aymara y su contexto.

Al ingeniero Gonzalo Mena, quien en mi estadía en New York en 2015 me hizo el enorme favor de imprimir dos copias de esta tesis con el propósito de corregirla desde el papel.

A mis grandes amigas y colegas, Francisca Urrutia y Francisca Fernández, por su permanente ayuda bibliográfica referente al universo de los Andes centrales. Gracias a sus recomendaciones y nuestras charlas, este trabajo se nutrió de investigaciones de calidad respecto a la rica representación simbólica del mundo aymara y quechua.

Correspondo, además, a la Universidad de Buenos Aires (UBA), anclaje institucional donde se embarca esta investigación. Por último, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por permitirme proseguir mi rumbo como investigador.

Finalmente, agradezco profundamente a Belela Charlone, profesora de castellano y mi querida madre, por su completa revisión ortográfica y gramatical y su ayuda en la tabla de contenidos y otras cuestiones referentes a la edición de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

Desde más o menos mediados de la década de 1980, producto del inicio de las reformas neoliberales en Bolivia, así como por la crisis política y económica en Perú, comenzó a arribar a Buenos Aires³ un importante grupo de migrantes provenientes de regiones aymarahablantes de estos dos países, migración que había sido menor hasta ese momento en la Argentina y en esta ciudad. Dicho movimiento fue acompañado de nuevos migrantes de regiones quechuahablantes desde Bolivia, circulación que aquí, a partir de una periodización realizada por Susana Sassone (1988), he denominado como la quinta etapa de la migración boliviana al país.

Este nuevo flujo, coincidente con un proceso de reivindicación indígena general en la región identificado desde comienzos de la década de 1990 (Bengoa, 2000), cristalizado en el contra-festejo de los quinientos años (1992), implicó un paulatino y creciente proceso de auto-adscripción indígena que influyó particularmente en esta nueva migración, así como también fue incorporando en su ruta a aquella que ya estaba acentada en el país y en la ciudad.

Con el tiempo, y en la medida en que su experiencia migratoria se consolida, varias de estas personas, nucleadas en grupos artístico-musicales y organizaciones sociales y políticas, acompañaron y condujeron, a través de un vínculo voluntario, un camino de reivindicación identitaria. En este andar, las personas se fueron encontrando en formas novedosas de “ser-estar juntos”, constituyendo un lugar social desde el cual acordar estrategias colectivas de búsqueda de reconocimiento.

Una de ellas fue promover la práctica de fiestas de origen agrícola-astronómico propias de los Andes centrales; instancias donde ejercen una continua y permanente apropiación de algunos espacios públicos en la ciudad de Buenos Aires a la vez que refuerzan su identidad con expresiones que tienen como propósito la consolidación de los vínculos con su lugar de origen. Este es el caso del año nuevo, *inti raymi*, *machak mara* del Parque Avellaneda⁴, festejado el 21 de junio, y del día de los difuntos, *almanakan urupa*, *aya markay quilla*, celebrado el 1 de noviembre en ámbitos privados y el dos en el cementerio de Flores.

Asimismo, junto a migrantes internos de origen qolla, diversas agrupaciones de DDHH⁵ de perfil indianista o indigenista, y músicos, han estado presentes en la marcha de contra-festejo del 12 de octubre desde principio de los noventa. Con el tiempo, la *performance* (formas y contenidos) que se fue construyendo como “la marcha del 12 de octubre” se fue extendiendo a otras manifestaciones político-culturales.

Al centrarme teóricamente en la categoría de “sujeto indígena que migra internacionalmente”, me encontré con varios escollos teórico-metodológicos.

³ Por Buenos Aires consideraré tanto la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) como el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) conocido como conurbano bonaerense o gran Buenos Aires (comprende 24 partidos). Entre la CABA y el AMBA no existe una separación social, cultural y política concreta, por ende, pese a que mi trabajo de campo y las actividades que describo-analizo ocurren en la CABA, las mismas incluye también al AMBA como territorio, en el sentido que parte del universo de estudio de esta investigación, vive y/o trabaja en ese espacio. De esta forma, en varias ocasiones a lo largo de esta tesis, hablaré indistintivamente de la ciudad de Buenos Aires y del gran Buenos Aires o de la CABA o del AMBA. Así, cuando escriba Buenos Aires a secas, me estaré refiriendo a la ciudad y el gran en su conjunto. Me disculpo, si esta diferenciación puede leerse como ambigua.

⁴ Parque de gran tamaño ubicado en el barrio del mismo nombre en la zona suroeste de la CABA.

⁵ Derechos Humanos.

Por un lado, I) el hecho de que los procesos migratorios sean percibidos como fenómenos inter-nacionales protagonizados exclusivamente por sujetos estado-nacionales se presenta como una limitación, conocida como *nacionalismo metodológico* (Wimmer & Glick Schiller, 2002) y que aquí –debido a que varias culturas indígenas se reconocen como naciones– he preferido denominar como *estado-nacionalismo metodológico*.

Desde estas lecturas, por ejemplo, la migración desde el territorio de Bolivia ha sido comprendida como migración “boliviana”, la migración desde Paraguay como migración “paraguaya” o la de Perú como migración “peruana” (Caggiano, 2010). Dicha condición, podría explicar porque pese a la larga tradición académica en el estudio de los flujos migratorios internacionales en la Argentina, persiste un escaso desarrollo en torno a los procesos identitarios entre los indígenas venidos desde otros países.

Asimismo, identifiqué cinco conflictos más, dos a nivel general, y tres en la esfera específica de Argentina y Buenos Aires. II) La privación en la auto-adscrición como indígenas de los migrantes internacionales como estrategia para evitar situarse en una doble situación de discriminación: extranjeros e “indios”; y III) Un imaginario social – también presente en la academia- que tiende a negar a los indígenas que habitan y/o nacieron en un contexto urbano. Y, IV) Una vigente y actualizada contraposición entre “bajados de los barcos” versus “dueños de casa”. Discusión y concepción discordante y contrapuesta respecto a ¿quiénes son los migrantes?, V) Un proceso de *extranjerización* de los pueblos indígenas en la historiografía argentina, donde además de silenciar y ocultar al sujeto indígena, se ha dado una tendencia a considerarlo como “extranjero”, y, finalmente, VI) La ambigüedad del estado argentino para definir quien es migrante y quien es indígena así como respecto a si los aymaras y quechuas son o no “argentinos”.

En base a estas ideas: *estado-nacionalismo metodológico, privación de auto-adscrición, negación de una identidad urbana, contraposición sobre quien es el migrante y extranjerización indígena*, las discusiones en el ámbito de los estudios de migración internacional que desarrollé en esta investigación, pude encontrarlas en el campo de estudio que en Argentina ha sido considerado en la categoría de “migrante limítrofe”.

Entre los trabajos más relevantes sobre el tema, se encuentran los que se han centrado en el tema de la migración laboral y su repercusión en el mercado de empleo, en el desarrollo hortofrutícola (cinturones verdes) o en los procesos de movilidad ascendente dentro de la colectividad boliviana (Marshall & Orlansky, 1982, 1983; Balán, 1990; Feito, 1990; Benencia, 1992, 1997; Benencia & Gazzotti, 1995; Benencia & Karasik, 1995; Pizarro, 2007). Otros han trabajado temas demográficos (Lattes, 1982, 1990; Mugarza, 1985; De Marco, y Sassone, 1991; Lattes & Bartoncello, 1997; Torrado, 1994 & 2007), las etapas de la migración boliviana (Sassone, 1988), políticas migratorias argentinas, protección legal (acceso a derechos) y discriminación hacia los migrantes limítrofes (Mármora, 1984, 2002; Torrado, 1991; Oteiza, Novick & Aruj, 1997; Oteiza & Novick, 1998, 1999; Casaravilla, 1999; Courtis, 2006; Pacecca & Courtis, 2006; Grimson & Jelin, 2006; Calvelo & Vega, 2007; García, 2009; Curtis, 2009; Vera, 2009; Beatriz Requejo de Vitas, 2009, Gavazzo, 2009). Algunos otros han tratado indirectamente el tema de la migración en investigaciones sobre la discriminación desde los medios de comunicación (Oteiza & Novick, 1998, 1999; Mamani, 2003; Benencia, 2009; Montero, 2009; María Jimena Cartechini & Gabriela Rivas, 2009). Todos estos trabajos han sido referente para esta investigación y, algunos de ellos, han motivado las discusiones y replanteos que presento en la tesis.

Hacia fines de la década de los noventa, algunos académicos -principalmente

antropólogos- comenzaron a trabajar sobre los procesos identitarios en el contexto de la migración boliviana en Buenos Aires, incluyendo el tema de los sentidos indígenas que los atraviesan (Hellemeier 2000, Caggiano 2005). Mirta Bialogorksi y Daniel Bargman (1997) por ejemplo, observaron las articulaciones interétnicas entre bolivianos y coreanos, y Natalia Gavazzo se centró en la gestión de las prácticas patrimoniales (2005) y en la resignificación de los sentidos identitarios llevada a cabo por la segunda generación de migrantes bolivianos (2012).

Entre los estudios que han puesto en foco la construcción de una identidad migrante boliviana en Buenos Aires, teniendo en cuenta la diversidad de clivajes que la constituyen -estado-nación, clase, género, etnia o región-, han sido centrales para mi tesis aquellos que trataron específicamente los modos de apropiación y uso de los espacios urbanos. Algunos han trabajado el tema en zonas amplias de circulación, atendiendo al modo en que los migrantes bolivianos usan el espacio público de la ciudad de Buenos Aires (Vargas, 2005, 2006; Canelo 2007, 2009, 2013; Olivera 2009; Canelo & Vargas, 2008) o del gran Buenos Aires (Pizarro 2009). Otros han centrado sus preguntas en un lugar específico, como es el caso de Alejandro Grimson (1999), quien trabajó el tema comunicacional y la relevancia de la fiesta de Copacabana en el barrio de Charrúa⁶, o el de Alicia Carmona, Gavazzo y Consuelo Tapia Morales (2004) quienes estudiaron los usos del espacio en el Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires. La relación entre procesos de identificación y prácticas espaciales también es uno de los ejes de mi investigación, por lo que he mantenido un diálogo muy estrecho con estos trabajos. Sin embargo, y aun cuando el clivaje indígena es considerado en sus análisis, éstos han tendido a priorizar mayormente el estudio de la identidad de los migrantes desde su pertenencia estado-nacional boliviana.

Entre las investigaciones pioneras en relación al componente indígena de la población boliviana en Buenos Aires, se encuentra la temprana investigación de Isabel Lamounier, Manuel Rocca y Eleonora Smolensky (1983) sobre la fiesta de Copacabana del barrio de Charrúa, y la del Tata Laguna y exaltación de la cruz en Villa Lugano, donde los autores instalaron la categoría “andino” asociando una “cultura indígena” a la migración boliviana. Estudios más recientes reflexionan sobre los usos de las membresías quechua y/o aymara como categorías identitarias (Vargas 2005, 2006) y sobre los sentidos identitarios de “lo andino” como condición que aglutina a bolivianos, peruanos y nordesteños argentinos (Canelo 2006, 2008). Temas que posteriormente ambos autores ampliaron en un trabajo en co-autoría (Canelo & Vargas, 2009), donde analizan la relación entre derechos, espacio público y gestión de la comunidad “andina” en el Cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires. Sergio Caggiano (2010) escribió específicamente sobre la migración aymara desde la Paz a Buenos Aires. Por su parte, Carina Circosta (2009) y Verónica Acevedo, *et. al.* (2009) describen los sentidos de las prácticas y símbolos en la celebración paceña de las alacitas en el Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires, investigaciones donde coincidieron algunos grupos con los cuales yo trabajé en la presente tesis. Así como Patricia Dreidemie (2009), desde la lingüística y la etnografía del habla, trabajó las interacciones verbales en lenguas indígenas entre los migrantes quechua-bolivianos del gran Buenos Aires. Desde un enfoque más político, Cecilia Mellella y Pablo Sambucetti (2009) identifican una coyuntura social de puesta en valor de lo indígena a través de la revalorización de la civilización de Tiwanaku y la llegada de Evo Morales al poder. En este grupo más específico de estudios sobre la migración como un proceso de resignificación de sentidos de pertenencia indígena, incluiría también mis trabajos sobre migración e

⁶ Nombre con la cual es también conocida la villa 1.11.14 o una parte de ella, debido a una de sus calles principales.

En 2006, la villa 1-11-14, que hasta ese entonces estaba en el barrio de Nueva Pompeya, quedó integrada por completo en el barrio de Flores según lo aprobó la Legislatura porteña el 21 de septiembre de ese año.

identidad aymara (Mardones, 2010; Mardones, 2011; Fernández & Mardones, 2013). Para el caso de la migración venida desde el Perú, dicha reflexión prácticamente no ha sido trabajada. Con muchísima menos atención académica que la que ha tenido la migración boliviana, los trabajos sobre esta colectividad están, de la misma forma, casi exclusivamente enfocados en su dimensión estado-nacional. Algunos estudios tuvieron como propósito describir las condiciones sociales, económicas o jurídicas del contexto de arribo. Así, por ejemplo, Ponciona Torales (1993) realizó un diagnóstico general sobre las condiciones socioeconómicas de los peruanos en el país; Alicia Bernasconi (1999) estudió la migración peruana a Mendoza reflexionando si se trata o no de un nuevo modelo migratorio; Marcela Cerruti (2005, 2006) realizó un análisis demográfico sobre estos migrantes en la ciudad de Buenos Aires; Karsten Paerregaard (2005, 2007) por su parte, investigó sobre la inserción de peruanos en la ciudad de Buenos Aires, analizando estrategias, instituciones, sostenimiento económico y movilidad social dentro de la colectividad; Adriana Archenti y Manuel Macchiavello (s/a) analizaron las distintas experiencias institucionales de los peruanos en el país. Otros trabajos, algunos de ellos desde una perspectiva comparativa, se centraron en la articulación entre la situación de migración y otras subjetividades sociales como el género. Marcela Cerruti y Matías Bruno (2007) trabajaron la relación entre género y remesa comparando las migraciones peruanas y paraguayas en el gran Buenos Aires; Carolina Rosas (s/a, 2009) trabajó sobre temas de género y feminización; Canevaro (2010, 2011) describió los procesos de trabajo de las empleadas domésticas peruanas en Buenos Aires; y Débora Gerbaudo Suárez, Carla Golé y Clara Pierini (2010) investigaron los modos en los que las situaciones de ilegalidad afectan la circulación social de las mujeres peruanas. Un tercer grupo de trabajos se ha centrado en las dimensiones simbólicas de las prácticas identitarias. Entre ellos, Canevaro y Gavazzo (2009) analizaron la relación entre *performance* e identidad comparando la migración de Perú y Bolivia; el mismo Santiago Canevaro (2006) trabajó estos temas también sobre jóvenes migrantes peruanos; Silvia Benza (2009) estudió los procesos de enseñanza no formal de la danza peruana (2009) y el uso que estos grupos hacen de las páginas *webs*; Manuel Macchiavello (2009), en el campo de estudios sobre religión, describió detalladamente la fiesta más importante de la colectividad peruana en Buenos Aires, la procesión del señor de los milagros; Fernando José Velázquez Villabalba (2010) escribió sobre las prácticas sociales con efectos importantes en la reconstrucción de lazos de solidaridad entre los peruanos en Buenos Aires, y los sentidos que éstas adquieren en la formación de sentidos identitarios comunes; y Benza (2012) comparó políticas culturales argentinas con aquellas de los consulados peruanos en el país. Aún cuando en estos trabajos los procesos de identificación como aymaras o quechuas no han sido tratados, éstos me permitieron aproximarme a los contextos migratorios de las personas venidas de Perú, en varias de sus dimensiones de análisis.

Salvo el trabajo co-autoriado entre Benza, Yanina Mennelli y Adil Podhajcer (2012), en el cual las autoras analizaron los repertorios de danzas folklóricas en Argentina, Bolivia y Perú, desarrollando el tema de la identidad aymara en relación a los *sikuris*; y uno que publiqué junto a Rodrigo Rizzo (2012) sobre *sikuris* aymaras peruanos residentes en Buenos Aires que viajaron invitados/contratados a una festividad en el pueblo de Huancané (Departamento de Puno), no encontré otras investigaciones sobre la migración peruana en la Argentina que centraran la perspectiva en la categoría indígena.

Luego de casi diez años de trabajo de campo con aymaras y quechuas en Buenos Aires, en esta investigación me pregunto: ¿De qué modo este grupo se fue involucrando

en un proceso de identificación étnica que, según ellos mismos, tiene un vigor e ímpetu que no había tenido previamente a constituirse como migrantes internacionales?⁷

Sintetizando, esta investigación busca dar a conocer el proceso de reivindicación y auto-adscripción indígena que experimentan algunas agrupaciones aymara-quechua de la ciudad de Buenos Aires. Para dicho propósito, me planteé identificar y analizar los mecanismos de comunalización (Brow, 1990) y las dinámicas relacionales (Carsten, 2000), donde se aprecia una apropiación de espacios públicos urbanos en la zona suroeste de esta metrópolis, constituida en una de las estrategias del proyecto político que estos actores desarrollan.

Esta tesis está organizada en dos partes, ambas sub-divididas en cuatro capítulos. En la primera presento el marco teórico-metodológico, las discusiones y abordajes conceptuales relevantes en relación a los principales ejes de análisis de esta tesis: migración internacional y proceso de identificación aymara-quechua. Estos cuatro capítulos están organizados en función de ir definiendo progresivamente la categoría de análisis “migración indígena”.

El fundamento para hacer tal desglose, responde a la necesidad de instalar una discusión teórica inicial -particularmente relevante para este caso donde confluyen procesos migratorios con reivindicaciones indígenas- con el propósito de poder situar teórica y metodológicamente al lector en el desarrollo etnográfico de la segunda parte.

En esta segunda parte de la tesis se describen y analizan, a partir de dichos conceptos y perspectivas, tres fechas cardinales para estos migrantes en Buenos Aires. Dos de ellas están relacionadas con temporalidades agrícola-cosmogónicas (21 de junio y 1 y 2 de noviembre) mientras que la tercera emerge de un calendario construido históricamente (12 de octubre). La descripción etnográfica de estos distintos eventos busca comprender los procesos de identificación anclados en pertenencias indígenas que han llevado a cabo los migrantes aymara y quechua en el contexto de la ciudad y plantear interrogantes relevantes para la discusión abordada.

Considero que el principal aporte de esta tesis es colaborar con los escasos trabajos etnográficos que describen los procesos socioculturales a partir del cruce entre el análisis sobre la migración internacional y los pueblos indígenas. Abordaje donde juega un papel cardinal la antropología, disciplina capaz de aportar una nueva mirada frente a otras que desde hace más tiempo analizan a la migración internacional como fenómeno social. Será el **primer capítulo**, titulado I) “Migración internacional y pueblos indígenas” el responsable de emprender esta discusión. Para ello analizaré el debate actual en antropología y ciencias sociales respecto a las nociones de cultura, identidad y etnicidad, centrándome en los desarrollos de la academia argentina. En este capítulo presento las teorías migratorias existentes, dando a conocer la insuficiencia teórica respecto a mi tema en particular así como las oportunidades teórico-metodológicas que me ofrecen para pensar la información producida durante los trabajos de campo desde un enfoque antropológico. Asimismo, describo el abordaje de los flujos migratorios en Argentina, particularmente desde autores de la antropología, al tiempo que reconstruyo los contextos históricos de estos mismos procesos y explico las aproximaciones previas en las que ya fueron cruzadas las variables de migración con las de formación de identidades indígenas. Luego, profundizo teóricamente en torno a las posibilidades analíticas de dicho cruce, poniendo en tensión los postulados teóricos existentes. El siguiente apartado se centra en los aspectos demográficos –listados y encuestas

⁷ Muchas de estas personas viajan frecuentemente a Bolivia o Perú, en general reforzando su proceso de identificación como aymaras o quechuas, otros no han vuelto nunca. Varios piensan en quedarse a vivir para siempre en esta ciudad, otros plantean que algún día regresarán, no muchos han vuelto de forma definitiva y otros han querido volverse pero finalmente se han quedado.

generalmente contradictorios- y en el análisis de los criterios utilizados en la producción de datos estadísticos con respecto a quien es y quien no indígena en la Argentina. Por último, y a partir de la discusión teórica en torno a la desesencialización y politización de los conceptos de cultura, identidad y etnicidad, propongo una lectura de la migración internacional para aportar al debate sobre estas nociones.

De estas discusiones se deslinda necesariamente el nuevo papel que juegan los pueblos indígenas de América latina desde la década del noventa del siglo XX en adelante, así como el rol crucial que han tenido en este proceso los pueblos aymaras y quechuas, su historia y pensamientos. Temática que será abordada en el **segundo capítulo**, denominado, II) “Sentidos de pertenencia aymara-quechuas. Pasado y devenir”. En éste, analizo los principales patrones de pertenencia entre los pueblos aymara y quechua, al tiempo que reconstruyo su historia, formas de ver el mundo y filosofías. Desde el prisma de algunos de los principales autores que trabajan con los pueblos aymara-quechua, el capítulo busca describir el sujeto aymara-quechua que se ha ido construyendo desde el campo académico y político. Con este fin, identifico las asociaciones presupuestas en los textos hegemónicos entre medioambiente y cultura, así como aquellas más recurrentes en la bibliografía y discursos políticos respecto a filosofía-cosmovisión, principios, instituciones, valores, etc., de los aymaras y quechuas. La idea es introducir el terreno conceptual en el cual se enmarcan los procesos de comunalización y, por ende, el pasado y devenir de quienes se identifican como miembros de estos pueblos, con el propósito de comprender, luego, el modo en el cual esos mismos imaginarios y procesos se sitúan en Buenos Aires.

Este capítulo servirá para contextualizar el rol de los indígenas, principalmente de los aymaras, en la construcción del estado boliviano; descripción que, a su vez, permitirá dimensionar la relevancia de aymaras y quechuas en toda la región en la actualidad. Ítem que se encargará de desarrollar el **tercer capítulo**, nombrado III) “Los aymaras y quechuas protagonistas de la Sudamérica del siglo XXI”. La idea de este capítulo es - dando a conocer períodos históricos icónicos de estos dos pueblos- identificar los eventos relevantes que hoy en día son referentes en la articulación entre presente y pasado. Este contexto histórico tiene el propósito de entender el proceso de reconstrucción de sentidos de pertenencia afectivos y políticos entre los migrantes aymara-quechuas con los que he trabajado en Buenos Aires.

Desde el punto de vista metodológico, de forma comparable a lo esgrimido en el primer capítulo, considero, igualmente, que la antropología, a través de la etnografía, la observación participante y la antropología (audio)visual, ofrece una nueva perspectiva privilegiada para abordar a la migración desde la perspectiva de los actores. La reflexión sobre estas técnicas, las cuales me concedieron la posibilidad de sumergirme profundamente en el universo que describo y analizo, será emprendida en el **cuarto capítulo**, llamado IV) “El indígena interno: mi posición dentro de la comunidad estudiada”. Es aquí donde me sitúo como investigador, dando a conocer las oportunidades y desafíos que tuve en mi desarrollo etnográfico. La idea de este capítulo es dar a conocer el escenario en el cual se llevó a cabo el trabajo de campo, evidenciando como se produjo la información que dio vida a esta tesis.

Una vez reconstruido el contexto teórico y metodológico donde me sitúo, doy paso a una segunda parte, la cual fue reservada para presentar a mis principales interlocutores, dando a conocer cuándo llegaron, dónde viven, a qué se dedican, y cuáles son los criterios que los identifican como indígenas y/o como miembros de determinados estacionales (Bolivia y Perú). En el **quinto capítulo**, nombrado V) “Los aymara-quechuas de Buenos Aires” describiré este universo de estudio especificando cuáles son los grupos con los que he desarrollado mi etnografía: El Centro Cultural *Wayna Marka*, el *Ayllu Sartañani*, el *Ayllu Kay Pachamanta*, los Intercontinentales Aymaras de

Huancané (Base Provincia), la Coordinadora de la Colectividad Boliviana (COCOBO) y colectivo *Qhapaj Ñam*. El capítulo reconstruye el contexto de arribo (cuándo llegaron y de qué forma), cuáles son sus principales rubros laborales y actividades extra-laborales en la geografía habitacional. Asimismo, y a partir de estas descripciones contextuales, voy mostrando el modo en el cual se fue gestando el proceso de auto-adscripción étnico-nacional opacando identificaciones estadonacionales.

A continuación, siguiendo una cronología anual, describo y analizo tres actividades donde los aymaras y quechuas son protagonistas en Buenos Aires. Esta descripción comienza con el **sexto capítulo**, titulado VI) “El festejo del año nuevo, *machaq mara*, *inti raymi*, *aymara-quechua* en el Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires”. Allí reconstruyo el origen, contexto y desarrollo de esta celebración en Buenos Aires, con su respectivo correlato en Europa y América, y su re-invenición en Bolivia y Perú, prestando atención a las implicancias que esta tradición selectiva ha conllevado. En el análisis sobre esta celebración en la ciudad de Buenos Aires, identifiqué que tanto el uso del calendario como la re-invenición de ciertos aspectos simbólicos constituyen una arena de disputas y una estrategia colectiva para los propósitos de reconocimiento social y político que sus protagonistas persiguen.

En un **séptimo capítulo**, denominado VII) “El contra festejo del 12 de octubre en la ciudad de Buenos Aires”, describo y analizo los sentidos producidos a partir de la regionalización de esta fecha y la apropiación simbólica del año 1992, desde una lectura percibida como propia por parte de aymaras y quechuas, en la cual los quinientos años responden al concepto centro-andino denominado *pachakutik* (la vuelta del tiempo-espacio). A partir del momento en el cual el “12 de octubre” se convirtió en la fecha de un contra-festejo global de los pueblos indígenas del continente, me pregunto aquí por los usos de esta fecha en América latina -desde un tiempo antes de 1992- como manifestación de repudio al concepto de “descubrimiento” y de demanda de una re-lectura histórica de las relaciones interétnicas. El propósito central es identificar, en el contexto urbano de Buenos Aires, los modos en los que el “12 de octubre” impugna los imaginarios sobre esta ciudad, respecto a su construcción como un enclave europeo en suelo americano. En este proceso de resignificaciones, las agrupaciones indígenas de Buenos Aires fueron vanguardia en la realización de una marcha que, desde 1992, se realizó de forma ininterrumpida todos los años. Una de sus características, a diferencia de otras marchas y actividades realizadas para esta ocasión, tanto en el resto del país como en la región, es que en la ciudad de Buenos Aires sus protagonistas son principalmente migrantes que se auto-adscriben como indígenas del norte de la Argentina y de naciones vecinas, además de porteños y bonaerenses, convocados, en gran medida, como músicos *sikuris*. El argumento central de este capítulo reside en mostrar cómo la puesta en práctica de esta marcha fue constituyendo un movimiento indígena plural, en el cual se inscriben mayormente los proyectos políticos de las agrupaciones aymaras y quechuas con las que trabajo.

Finalmente, en un **octavo capítulo**, nombrado VIII) “La celebración del rito del día los difuntos, *almanakan urupa*, *aya markay quilla* en el cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires”, relato las particularidades de esta festividad, describiendo como se fue volviendo masiva. La idea de este capítulo es mostrar cómo en la ciudad de Buenos Aires, el día de los muertos, *almanakan urupa* (en aymara) o *aya markay quilla* (en quechua), celebrado por parte de los migrantes, se ha constituido en uno de los rituales más significativos en el proceso de *aymarización* y *quechuización* experimentado en la ciudad. Desde hace más o menos una década su celebración se ha vuelto masiva en el cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires, donde de ser festeja por un puñado de familias actualmente congrega a cientos de personas cada dos de noviembre. En este sentido, mi propósito es identificar cómo y a través de qué procesos la comunidad aymara-quechua de Buenos Aires, pueblos para quienes el espacio de habitación es

constitutivo de sus formas de entender el mundo, reconstruye y resignifica la liturgia de la celebración a los difuntos en esta ciudad (el día 1 en sus casas y el día 2 en el cementerio de Flores), dando cuenta de la profundidad y complejidad de un nuevo escenario en un contexto migratorio. En ese sentido, me pregunto: ¿Qué dinámicas deben afrontar los migrantes aymaras-quechuas para trasladar un rito que está sujeto a las condiciones de los Andes centrales y qué implica enterrar a sus muertos en un lugar lejano según las creencias rituales? ¿Qué relaciones y contradicciones se fueron generando con el medio local y cuáles son los efectos sociopolíticos de la apropiación pública y la masificación del día de los difuntos aymara-quechua en el cementerio de Flores de Buenos Aires?

En las **conclusiones**, llamadas “Comentarios finales y *cacharpaya*”, sintetizo las principales discusiones, argumentos y conceptualizaciones desarrolladas a lo largo de la tesis, dando algunas sugerencias para futuros abordajes en el tema.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y PUEBLOS INDÍGENAS



Isla del Sol, Departamento de La Paz, Bolivia. 2013. Registro propio.

La migración indígena en lo que hoy conocemos como América tiene miles de años. El continente en sí es poblado por migraciones, ya que a partir del análisis arqueológico y paleo-antropológico conocido, la raza humana habría surgido de África, siendo la región americana la última en habitarse⁸. Desde entonces, la migración se ha mantenido en un dinámico proceso, que ni la invención de la agricultura (entre nueve y siete mil años atrás aproximadamente⁹), la dominación ibérica (siglo dieciséis a diecinueve) o la

⁸ Hay un gran debate respecto al origen del poblamiento del actual continente americano. Las dataciones más avaladas científicamente van desde los 12 a 14 mil años antes del presente, aunque las mismas van desde la teoría de poblamiento tardío (Clovis), hace 11 mil años que sostienen que el humano habría entrado exclusivamente por el estrecho de Bering (Lynch, 1990), hasta las teorías pre-clovis (Ardila y Politis, 1989; Dillehay, 1997; Neves & Powell 1999, por nombrar algunos), las cuales abren la posibilidad de que el poblamiento de América se habría generado, además de Bering, a través de otros continentes.

⁹ En Mesoamérica comenzó entre el siete mil y cinco a. C., mientras que Sudamérica, entre el cuatro mil y tres a. C. (Con, 1988).

instauración de estados-naciones (siglo diecinueve) la habría frenado, aunque si condicionado notablemente.

De esta forma, la migración internacional -fenómeno analizado en América latina desde las ciencias sociales desde fines del siglo diecinueve con la mayoría de los estados-naciones actuales ya constituidos- comprende la dinámica que observa y estudia en sí como el traslado de individuos y/o poblaciones desde un estado a otro. Dicha condición es justamente la que otorga el “apellido” de internacional al fenómeno.

Las fronteras estadonacionales en América latina, tal como sucede en otras partes del mundo, suelen no corresponder con los límites geográfico-culturales de los pueblos o naciones previas a la constitución de estos estados. Es así que los guaraníes, en sus diferentes troncos étnico-lingüísticos, se encuentran entre la actual Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, los mapuches entre Argentina y Chile, los shuar y achuar entre Ecuador y Perú, los wayúu entre Colombia y Venezuela y los aymaras entre Bolivia, Chile y Perú, por nombrar sólo algunos ejemplos. Esta condición, sumada a la falta de investigación sobre la migración internacional indígena, supone un gran desafío y una enorme provocación teórico-metodológica para abordar el tema.

Cuando hace unos doce años comencé a estudiar migraciones internacionales¹⁰, me di cuenta que el campo había estado históricamente dominado principalmente por otras disciplinas, como la demografía, la economía, la sociología, la ciencia política o el derecho, con lo cual tuve serias dificultades teóricas y metodológicas al introducir la perspectiva antropológica al estudio de este fenómeno ya desde mi tesis de grado.

Esto me fue llevando -además de dialogar con los pocos autores que han analizado el tipo de flujo migratorio que en esta investigación abordo desde otras disciplinas- a traer elementos desde otras áreas de análisis para poder abordar este proceso, principalmente desde el tratamiento que hace la antropología sobre algunas cuestiones que en este capítulo iré revisando.

De todas formas, y por fortuna para mis propósitos, la antropología no era nueva en este campo, donde existían algunas teorías explicativas que, alejadas del positivismo en ciencias sociales, permitían un abordaje más *ad hoc* a los intereses de la antropología contemporánea y otros abordajes disciplinarios afines. Una escueta revisión de las mismas permitirá entender mejor el campo de análisis en el cual me sostengo-denotando sobre esta misma base, la insuficiencia teórica del campo específico en el que trabajo- y la decisión de no hacer una lectura desde un marco teórico en particular sino algunas ideas claves dentro de algunas de ellas.

¹⁰ Comencé mi investigación en temas relacionados con el fenómeno de la migración internacional desde mi formación como antropólogo en la Universidad de Chile (2004). Desde ese mismo año, migrado a Buenos Aires, en el contexto de una pasantía en el CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales), realicé un estudio sobre la investigación jurídica migratoria en el contexto del estado argentino, específicamente en relación con temas de derechos humanos y política regional, titulado en *“La Inclusión de los migrantes en la agenda de los Derechos Humanos en la Argentina”* (2005). Desde ahí en adelante, comencé a realizar trabajo etnográfico con comunidades aymara-quechuas en la Ciudad de Buenos Aires, realizando varios documentales así como artículos publicados en congresos y revistas, entre los cuales se encuentra el libro *“Volveré y Seré Millones. Migración y etnogénesis aymara en Buenos Aires”* (2010), realizado a partir de la tesis de magister en Políticas de Migraciones Internacionales (OIM-UBA).

1.1 LAS TEORÍAS MIGRATORIAS

Antes que nada, especificaré que, al referirme a migración o migrantes, lo hago sin anteponer *e* o *in* (emigración-emigrantes o inmigración-inmigrantes), para referirme a desplazamientos de salida o de entrada. El propósito es observar flujos y *stocks* desde ambas visiones, y sin una perspectiva unidireccional o unifocal. Todo inmigrante es un emigrante al mismo tiempo así como toda trayectoria emigratoria es a su vez inmigratoria. Como dice Sayad (2000), la propia denominación del in-migrante remite implícitamente a la del e-migrante, ya que no existe in-migración en un lugar sin que haya habido e-migración en otra; no existe presencia en cualquier lugar que no tenga la contrapartida de una ausencia.

Por su parte, más allá de la restrictiva definición demográfica de migración: “cambio de residencia definitiva”, abordaré a la migración internacional como el proceso de traslado transfronterizo, permanente o temporario de individuos o familias. De todas formas, en varias ocasiones usaré in-migrante o e-migrante para denotar el flujo desde el punto de vista que pretendo enfatizar. En dichas ocasiones usaré el guión, para explicitar, justamente, dicho enfoque particular.

El primer autor que intentó desde el pensamiento científico explicar la migración internacional, fue el geógrafo y demógrafo Ernst Georg Ravenstein (1889) a fines del siglo XIX, acorde a la época que experimentó el mayor volumen migratorio del que se tenga referencia, período conocido como la “gran migración” (1890-1910)¹¹. En ese momento de la historia, hubo un gran éxodo desde el continente europeo principalmente a América. Ravenstein, basado en parámetros geográficos, concibió una tipología de las migraciones. Sus leyes fueron publicadas en 1889, planteando que a) Existe una relación entre la migración y la distancia recorrida de manera que, a mayor distancia menor era el volumen de desplazamientos efectuados, por lo que la mayoría eran cortos y sólo en excepciones recorrían distancias mayores hacia algún centro industrial lejano; b) Los movimientos hacia centros industriales se producen por etapas cuando la distancia a recorrer desde el lugar de origen hacia el destino es larga; c) Cada flujo migratorio produce una corriente y una contracorriente compensatoria; d) Visualiza diferencias entre la propensión a migrar en los medios rural y urbano, siendo desde el medio rural de donde existe una mayor propensión a migrar; e) Las migraciones son fundamentalmente masculinas, y si se da una migración femenina ésta es generalmente hacia destinos cercanos; f) Si se poseen medios de transporte se facilita la movilidad hacia lugares o centros lejanos de trabajo; g) El motivo principal de las migraciones es de orden económico, pues la mejoría de las condiciones de vida el factor principal de expulsión (Ravenstein, 1889).

Otros autores importantes que fueron precursores en el estudio de las migraciones, son Williams Thomas y Florian Znaniecki (1918-1920), quienes publicaron *The Polish Peasant in Europe and América* (Los campesinos polacos en Europa y América), obra que según Joaquín Arango (2003), representa el libro de mayor riqueza y envergadura jamás escrito en la materia hasta la fecha, así como su influyente modelo *push-pull* (expulsión-atracción), un útil, aunque simple, marco conceptual (Arango, 2003). El *push-pull* fue utilizado sobre todo para explicar factores de rechazo del medio rural paralelamente a la atracción del espacio urbano. Este modelo engloba varias de las teorías que citaré, ya que, en general, hay una tendencia a nombrar a las teorías economicistas recién descritas con el denominativo de *push pull* (incluyendo las leyes de Ravenstein), evidenciando el carácter unidimensional en su definición. Esto se debe a que como su nombre lo dice, este modelo se centra en la explicación del fenómeno de la expulsión y-atracción, sin considerar otros elementos o una variada gama de estos.

¹¹ En su cronología corta. Otras perspectivas la comprenden desde 1870-a 1930-50.

Describir todas las teorías que han sido definidas no es tarea fácil, puesto que, dependiendo el autor, éstas difirieren más o menos entre sí. A veces proponen abordajes novedosos, otras cruzan elementos ya existentes, colocando un nuevo nombre a “su” teoría. Gracias a los dos trabajos de Massey, Arango, Hugo, Kouaoci, Pelegrino y Taylor (1993 y 1998), además de los de Faist (2000), Blanco (2000) y particularmente Arango (2000 y 2003), quienes realizaron un recorrido y ordenamiento de los principales enfoques teóricos por los que ha transitado el estudio de las migraciones internacionales, puedo sintetizar las diferentes perspectivas existentes, al menos las primordiales¹².

La primera teoría sobre las migraciones internacionales no es una explicación sobre este fenómeno propiamente tal, sino una aplicación del paradigma neoclásico. Se trata de la teoría económica neoclásica, la cual data de mediados del siglo XX, donde gobernaba la corriente positivista en el pensamiento científico (Lewis, 1954; Ranis y Fei, 1961; Sjaastad, 1962; Harris y Todaro, 1970). Siendo breve, esta teoría de forma simple y cercana al sentido común (Arango, 2003), plantea que los flujos migratorios estaban determinados –exclusivamente- por las diferencias de salario y las condiciones de trabajo entre diferentes estados. Los neoclásicos plantean que la migración tanto interna como internacional está determinada por las diferencias geográficas en la oferta y demanda de mano de obra, donde los países con una amplia necesidad y por ende demanda de mano de obra tienen una oferta salarial alta, atrayendo a migrantes de lugares donde escasea el trabajo y abunda la mano de obra desempleada o semi-empleada, con ofertas salariales bajas. Dichas diferencias salariales provocan –unidireccionalmente- el desplazamiento de trabajadores desde países con bajos salarios a aquellos con honorarios altos, generando en los primeros una baja en la demanda de trabajo y consecuentemente un aumento en los salarios, mientras que la demanda de trabajo se incrementa y los sueldos caen en los países ricos, conduciendo a un equilibrio mundial donde la eliminación de las diferencias salariales terminaría con la migración.

El modelo neoclásico intersecta una variante micro, la cual entiende que las decisiones migratorias son individuales, con una perspectiva macro que alude a los determinantes estructurales¹³ (Massey, *et. al.*, 1993; Blanco, 2000; Faist, 2000; Arango, 2003). Otra variable de la teoría neoclásica devenida del modelo teórico del desarrollo, que también descansa en los modelos de equilibrio que gobernaron las ciencias sociales hasta entrados los años setentas, es el esquema teórico del “desarrollo económico” de Arthur Lewis (1954). Éste plantea que disponer de una oferta ilimitada de mano de obra le permite al sector avanzado expandirse sin que aumenten los salarios, asegurándose una alta tasa de beneficios. La teoría neoclásica aún hoy cuenta con muchos seguidores, puesto que además de formar un profundo criterio público para pensar las migraciones, inspiró una enorme corriente de políticas públicas en muchos países. Según Arango (2000, 2003), no es extraño la dominancia de los modelos de equilibrio en los años sesentas y setentas, cuando su predicado neoclásico prevalecía en economía y su paradigma funcionalista en sociología.

La pérdida de la preeminencia de la explicación neoclásica de las migraciones no es resultado de su insuficiencia teórica, sino más bien de su incapacidad de dar cuenta del reducido número de migrantes en relación a las cada vez más notorias diferencias de ingresos, salarios y niveles de bienestar entre países y dentro de los países, posterior a la segunda guerra mundial (y es que las desigualdades económicas son a todas luces,

¹² Para quien desee profundizar en la descripción, análisis y crítica de las mismas, recomiendo leer a estos autores, principalmente a Arango (especialista en el análisis de las teorías migratorias).

¹³ Se trata de una teoría de la redistribución espacial de los factores de producción en respuesta a diferentes precios relativos (Ranis y Fei, 1961; Todaro, 1976).

condición necesaria para la migración, pero de ningún modo condición suficiente para que ésta se produzca). Tampoco permite responder por qué algunos países ricos “atraen” tantos migrantes y otros no, y viceversa, porque tantos países pobres “expulsan” muchas personas y otros no, y mucho menos por qué tales movimientos provocan un equilibrio. De hecho, la idea de que las migraciones internacionales hayan producido una reducción significativa de las disparidades económicas entre países de origen y destino parece indefendible (Arango, 2003).

En el último cuarto del siglo XX, y a grandes rasgos, las migraciones internacionales han experimentado cambios profundos que han permitido hablar de una nueva era de la historia de la migración humana, donde paulatinamente se ha ido formando un nuevo mapa mundial de flujos y conexiones, marcadamente distinto al anterior. Los flujos se hicieron incomparablemente más heterogéneos, tanto en relación con los lugares de origen y destino, como en las características de quienes migran (Arango, 2000, 2003). Esta nueva condición ofreció, en contraste al enfoque neoclásico, un mosaico de nuevas teorías, en general sustraídas de otras teorías sociales y usadas para explicar las migraciones internacionales.

Una de estas, es la “nueva teoría económica de la migración” (Stark y Bloom, 1985; Taylor, 1986). La clave de este enfoque es la introducción de las decisiones familiares o



Frontera de San Isidro entre Tijuana (México) y los EEUU (San Diego). Mayo, 2015. Una de las fronteras más importantes del mundo entre países ricos y pobres. Registro propio.

parentales en los flujos migratorios como estrategia para reducir los riesgos sobre los ingresos y las restricciones de capital en la actividad productiva familiar, incorporando también el tema de las remesas, a diferencia de la versión micro de la teoría neoclásica que veía a la migración como una

estrategia individual (Massey, *et. al.*, 1993, Blanco, Faist, 2000). De todas formas, comparte con esta última la elección racional. A su vez, retoma la idea de la privación relativa, la cual refiere a que la maximización de los ingresos no sólo debe ser observada en términos absolutos sino también en relación a otros hogares en su grupo de referencia. Para Arango (2003), los heterogéneos ingredientes de este enfoque no son suficientes para constituir una nueva teoría, siendo más razonable considerarla como una variante crítica y depurada de la teoría neoclásica.

Otra teoría es la del “mercado laboral dual” de Michael Piore (1979)¹⁴, cuyo énfasis está puesto en que la migración internacional no responde al sub-empleo o desempleo en los países pobres, sino a una demanda de trabajo desde las naciones desarrolladas. Esta teoría no se halla en conflicto con la neoclásica, pero mientras aquélla presupone un equilibrio, ésta denuncia una relación desigual en el mundo que es estructural, donde la demanda de mano de obra nace en la contratación en los países ricos, ya sea por empleadores privados o públicos. Los gobiernos de estos estados, intervienen

¹⁴ Única teoría que tiene un solo autor.

generando diferencias salariales a nivel internacional, que producen un sector primario intensivo en capital y uno secundario intensivo en trabajo, lo que genera un mercado dual segmentado e injusto (Massey, *et. al.*, 1993, Blanco, Faist, 2000). La mirada de Piore (1979), está puesta exclusivamente en el lugar de destino de la migración, obviando lo que sucede en los países que expulsan personas (Arango, 2003).

La teoría de “los sistema mundiales”, basada en la teoría de Wallerstein del mismo nombre, argumenta que las causas de la migración internacional responden sobre todo a una estructura del mercado mundial (centro, periferia y semiperiferia) que se ha desarrollado y extendido desde el siglo XVI (Portes y Walton, 1981; Sassen, 1988, 1991). En esta estructura las relaciones económicas capitalistas entre centro y periferia crearon un ambiente propenso a la migración internacional, debido a una lógica colonialista que buscó en los países pobres, tierras, materias primas, mano de obra, y nuevos consumidores. Con el fin de las colonias, el modelo se renovó a través de gobiernos neocoloniales y empresas multinacionales que perpetuaron el poder de las élites locales (colonialismo interno) facilitando sus recursos nacionales a empresas globales de los países colonialistas (Massey, *et. al.*, 1993, Blanco, Faist, 2000). Este modelo sobre los procesos migratorios, comparte con la teoría de los mercados duales de Piore (1979) la idea de que las economías desarrolladas necesitan necesariamente de mano de obra extranjera para ocupar puestos de trabajo mal pagados en determinados sectores productivos, así que –al igual que la teoría de la dependencia– afirma que las migraciones son un producto más de la dominación ejercida por los países del centro sobre las regiones periféricas, en un contexto de clase y conflicto, donde las migraciones funcionan como un sistema de oferta de mano de obra a nivel mundial (Sassen, 1988). Para Arango (2000, 2003), esta teoría, más que una teoría, constituye una gran generalización, subproducto



Fiesta de la cruz de mayo. Comunidad aymara de Cancosa. Región de Tarapacá, Chile. 2014. Actualmente, casi la totalidad de los cancosinos residen en ciudades de la región. Registro propio.

de una interpretación unívoca, reduccionista y sesgada de la historia, en la que todos los países experimentan el mismo guión, el cual se sostiene en rígidos esquemas del desarrollo histórico, donde los migrantes no tienen iniciativa propia, sino que son exclusivamente regidos por los procesos mundiales, los cuales a su vez son dirigidos por la acumulación del capital.

Estos cuatro enfoques, definidos particularmente desde la economía, restaban importancia a otros factores, que son de gran relevancia a la hora de decidir si migrar o no (Arango, 2000, 2003). Surgen entonces otras perspectivas, influenciadas por nuevas tendencias, donde la antropología, entre otras disciplinas, tendrá una injerencia cada vez mayor.

La primera de ellas es la “teoría en red”, acuñada por Massey (1990), que plantea que los migrantes, los retornados, parientes, amigos, vecinos o compatriotas, etc., están relacionados por lazos interpersonales y nexos de parentesco, comunitarios, de pertenencia, sociales, de amistad, entre otros. Dichas redes, incrementan las

posibilidades del flujo internacional, facilitando la inserción de los migrantes en los países de destinos, disminuyendo los costos y facilitando la inserción laboral, social, de vivienda. Las conexiones en red constituyen una forma de capital social al que la gente puede recurrir para conseguir acceder a un empleo extranjero (Hugo, 1981; Taylor, 1986; Massey, 1990). Los primeros migrantes que llegaron a destino no tenían lazos sociales a los que aferrarse, siendo para ellos la migración un costo en todo sentido. De ahí en adelante, la situación social se simplificó para los siguientes en relación con el trabajo, la vivienda y el desarrollo de políticas públicas en relación a estos nuevos habitantes (consulado, apoyo de sociedad civil, etc.). En la última década, con la masificación de internet y la aparición de las redes sociales virtuales, este proceso de simplificación que identificara Massey (1990), se aceleró, con turnos *on line* para radicación y documentos de identificación, páginas de agrupaciones de migrantes, grupos específicos en *facebook*, etc.

Las estructuras de parentesco y sentido de pertenencia estadounidense crean profundos lazos de solidaridad en el área de destino. Cuando la migración desde un espacio determinado se hace habitual, tiende a auto-perpetuarse, ya que la presencia de muchos familiares, vecinos o compatriotas en destino, facilitan, en múltiples sentidos, la llegada de nuevos migrantes. Es tanta, a veces, dicha facilidad, que en ocasiones la migración se convierte en una opción sumamente atractiva en términos de diversificación de trabajo y estilo de vida. Cuando dichas redes funcionan en forma aceptada, se facilita el acceso al trabajo, vivienda y espacios de esparcimiento, donde cada nuevo migrante expande la red y reduce los riesgos de desplazamiento, convirtiendo dicha movilidad en un proceso seguro y exitoso. Esto hace que los flujos migratorios dejen de estar relacionados estrictamente a las diferencias salariales y a los índices de empleo, ya que entran en juego otras variables de inserción laboral determinadas por dichas redes. Asimismo, los flujos migratorios responden más a lazos familiares, comunitarios y estadounidenses que a otros ítems, como la condición socioeconómica o el nicho laboral de inserción inicial. Por su parte, el estado de destino tiene poca capacidad de regular este flujo, porque la dinámica de dichas redes se halla ajena o lejos de su control. A su vez, con las políticas de reunificación familiar, se tiende a fortalecer dicho flujo. Además, como da a conocer Arango (2000, 2003), las redes son el principal mecanismo para que la migración se perpetúe. Al ser su naturaleza acumulativa, tiene tendencia a crecer y hacerse más densa, constituyendo cada desplazamiento un recurso para desplazamientos posteriores, que a su vez amplían las redes y las probabilidades de expandirse. El desarrollo de las redes sociales puede explicar que la migración continúe, con independencia de las causas que llevaron el desplazamiento inicial.

Otra de estas teorías más recientes es la “institucional”, la cual, por primera vez, plantea el rol de las instituciones en el proceso de la migración internacional, diferenciando aquellas que lucran con los migrantes y otros, de las que, por el contrario, los defienden y protegen. Las instituciones que lucran se benefician del desequilibrio creado por el gran número de personas que tratan de entrar en las capitales de los países ricos y el reducido número de visados de migración, provocando el negocio que ellas mismas capitalizan. Éste último, consiste en promover desplazamientos internacionales por provecho propio, dando lugar al mercado negro de la migración: contrabando a través de las fronteras, contratos de trabajo entre empleadores y migrantes indocumentados, falsificación de documentos y visados; matrimonios de conveniencia, entre otras opciones. En contraste con estas instituciones, surgen organizaciones humanitarias para reforzar los derechos y mejorar el trato de los extranjeros, sean documentados o no, a través de orientación, servicios sociales, refugio, asesoramiento legal, etc. Con el tiempo, estas instituciones se hacen conocidas por los migrantes, constituyéndose en estrategias de ingreso y estadía en el país de destino (Massey, *et al.*, 1993).

La teoría de la “acumulación causal”, propuesta por primera vez por Gunnar Myrdal (1959), refiere a las vías que hacen aumentar la probabilidad de un desplazamiento adicional, comprendiendo que el fenómeno migratorio, como en general los fenómenos sociales, son multicausales. Entre éstos es posible encontrar la distribución regional del capital humano, la distribución de la tierra, las dinámicas culturales o cultura de la migración, “una distribución perversa del capital humano”, la significación social del trabajo (Taylor, 1992) o la privación relativa. Esta última, como ya adelanté, refiere a la lógica de que la pobreza es estructural y comparativa, y al hecho de que la migración desde lugares relativamente homogéneos donde las diferencias no son relevantes - generalmente se trata de lugares pobres y rurales- produce un consecuente incremento económico (además de ventajas sociales) por las remesas y salarios extranjeros, que no sólo rompe dicha homogeneidad sino también genera una sensación de privación y forja el deseo migratorio de las otras familias o individuos. Dicho deseo no es sólo económico, sino que también responde a un cambio en los valores y percepciones tradicionales, generando una cultura de la migración, donde la experiencia migratoria de algunos en los países ricos provoca -junto a la influencia de los medios de comunicación, el cine, y un largo etc.- una transformación en las motivaciones, gustos, costumbres y lógicas culturales.

Pese a que muchos migrantes emprenden la migración como un proyecto para incrementar sus ganancias, las experiencias que viven en destino suelen influir profundamente en sus aspiraciones y estilo de vida. En general, hablamos de migrante de países pobres a ricos, principalmente a ciudades donde el acceso a los bienes de consumo es mucho más pronunciado y evidente. Es así que los valores asociados a la migración se tienden a convertir en necesidades en las comunidades o sociedades de origen. Para muchas personas, la migración se ha convertido en un pasaje ritual, donde



Campeonato de fútbol indígena quechua con migrantes radicados en EEUU y España. Peguche Otavalo Ecuador 2007. Registro

quienes no tratan de elevar su estatus mediante los desplazamientos internacionales se consideran “vagos”, “poco audaces”, e “indeseables” (Reichert, 1982). En gran cantidad de casos, los no migrantes en origen conocen bien los espacios y tipos de trabajo en destino, con la extensión de dicho conocimiento se transmiten también los valores y estilos de vida de los países ricos (Massey, 1986). Otro factor de migración acumulativa, son los nichos laborales generados por migrantes y nativos, al desechar

estos últimos ciertos trabajos, la demanda estructural generada por ellos, refuerza los flujos migratorios, dificultándose a su vez, que los nativos tomen dichos puestos, especialmente en tiempos de crisis o de recesión de la economía. Asimismo, las posibilidades de formación en todos los niveles educacionales en los lugares de destino, incentiva la migración, particularmente cuando ésta es vista como sobrevalorización de la fuerza de trabajo (Massey, *et. al.*, 1993).

Cada uno de estos modelos teóricos trata de explicar, aunque empleando conceptos, visiones y posturas disimiles, a veces hasta contradictorias, el mismo fenómeno. Sobre todo los primeros, responden a marcos teóricos más amplios devenidos de teorías sociales mayores. El hecho de que estas posturas sean diferentes - individual, familiar,

dual, nacional internacional, institucionales, en red- no implica que sean incompatibles. De hecho, desde una óptica que entiende cada vez más la necesidad de estudiar los fenómenos sociales desde una visión integral, los aportes de cada uno serán sustanciales dependiendo del enfoque de cada investigación, ya que, los distintos modelos reflejan diferentes enfoques, objetivos e intereses, así como distintas formas de descomponer un sujeto enormemente complejo en partes analíticamente manejables. Unas bases firmes para el juicio de una articulación teórica y consistente requieren que la lógica interna, las proposiciones, los razonamientos e hipótesis de cada teoría sean claramente especificadas y bien entendidas. Por otra parte, como plantea Arango (2000, 2003), el panorama teórico dista de ser satisfactorio, cuando el punto de vista de las teorías existentes permanece aún mal situado, ya que, generalmente la única dirección de las migraciones analizadas por todas estas corrientes -sobre todo en las primeras cuatro- es la que explica por qué la gente migra. Teniendo en cuenta esto, parece necesario desplazar el grueso de la atención teórica de las causas a otras dimensiones del fenómeno migratorio como el contexto político, las estructuras sociales, familiares y de parentesco afectadas, así como los procesos de transnacionalización, entre otras.

Siguiendo con el planteo de Arango, las teorías citadas prometen más de lo que dan, y, al ser las causas de las migraciones innumerables, diversas, multifacéticas, multiformes, conceptualmente

complejas y difíciles de medir, sus respuestas generales están destinadas al reduccionismo. Como resultado, el estudio y análisis de las migraciones internacionales suele quedar encerrado en un círculo vicioso, que las condena a la inoperancia. Para este autor, todas ellas sufren de fragilidad epistemológica,

estando con suerte, un par de ellas en condición de ser consideradas teorías.



Niños argentinos de visita en Perú. El de la derecha hijo de peruanos aymaras radicados en Buenos Aires. Abril, 2011. Registro propio.

A fines del siglo XX y principios del siglo XXI, aparecen dos corrientes que resultan relevantes para esta tesis: el “transnacionalismo” y la “circularidad migratoria”¹⁵.

El transnacionalismo es considerado un fenómeno social, cultural, económico y político directamente vinculado al proceso de globalización que trasciende la explicación de los procesos migratorios, refiriendo a los intercambios, conexiones y prácticas transfronterizas que van más allá del espacio nacional como punto de referencia básico. Una comunidad transnacional refiere a un espacio articulado por individuos, familias y organizaciones ubicadas en localidades de dos o más países o regiones conectados por

¹⁵ Existen otros enfoques, devenidos de otros marcos explicativos de las ciencias sociales, como por ejemplo, el de la “teoría de la dependencia”, la perspectiva estructural del imperialismo o de la globalización, el del “estrés de aculturación”, el sistema aplicado de las migraciones, el del “Síndrome de Ulises”, el de la reversibilidad migratoria, el de la rotatividad o el del capital social, los cuales, merced del espacio y que no han tenido mayor impacto, no describiré.

una serie de intercambios materiales y simbólicos cuyo propósito es la reproducción social. De esta manera se necesita la vinculación con al menos dos estado-naciones para referirse a una dinámica transnacional de la migración internacional. La unidad básica del análisis de la migración internacional será entonces el conjunto de intercambios tangibles o intangibles que ocurren a través de las fronteras y del espacio social transnacionalizado. Según Alejandro Portes (1999), uno de los principales autores de esta corriente, el transnacionalismo puede entenderse como la incertidumbre que viven los países en desarrollo, cuando la movilidad y la comunicación han intensificado dichas relaciones transnacionales, dando origen así tanto a múltiples expresiones como a la construcción de redes en todo el mundo, en las que intervienen movimientos sociales, políticos, laborales, culturales e informacionales que trascienden y se localizan más allá de las fronteras (Portes, 1999; Guarnizo, 1996). Se trata de una teoría que se concentra más en la naturaleza y las consecuencias mantenidas entre origen y destino, que sólo en un movimiento unidireccional como las anteriores. Este cambio de perspectiva revitalizó la investigación sobre la migración, ayudando significativamente a la comprensión de los procesos migratorios y sus efectos (Boyle, 2002).

Finalmente, el enfoque denominado como “circularidad migratoria” -cuyo exponente es Alain Tarrius (2000), quien, sobre la base de la forma triádica “lo nuestro, lo tuyo, son de aquí, son de allá, y esto último al mismo tiempo”-, propone una visión distinta entre tiempo, espacio e identidad. Suponiendo la configuración de colectividades territorializadas, plantea la posibilidad de una identidad circulatoria extensiva tanto como lo son los territorios (como concepto abstracto) de circulación, los cuales abarcan redes definidas por la movilidad de poblaciones que tienen su estatuto de su saber circular. El autor, sociólogo y antropólogo francés, estudia principalmente familias constituidas por migrantes de las ex-colonias francesas, principalmente argelinas, y de franceses descendientes de estos migrantes, dando a conocer las idas y venidas de éstos entre los países, y la relación circular que trasciende las generaciones y los espacios establecidos, generando un territorio circulatorio. Se trata de formaciones sociales móviles, donde las diferencias de la etnicidad que se vinculan están cada vez más alejadas, donde ya no se piensa en color de piel “atado” a costumbres y usos culturales restringidos a comunidades étnicas. Hoy, las comunidades móviles trascenderían dicha noción estática, siendo la cultura de la movilidad y de la creación de un territorio circulatorio la que imperaría.

Aunque las perspectivas más nuevas, como los dos últimos enfoques descritos, incluyen algunas variables interesantes para la antropología, como la relevancia del parentesco y la comunidad, ninguna de ellas habla específicamente sobre migración indígena en su abordaje, campo evidentemente novedoso en el análisis y con escaso tratamiento teórico. En base a esto, sin adherir en este trabajo a ninguna teoría específicamente, y considerando algunos tópicos y líneas explicativas, incluiré ciertas cuestiones que pueden ser útiles, analizando mi trabajo en base comparativa con estudios similares, particularmente aquellos que cruzan las variables de migración internacional con los estudios de pueblos indígenas. Algunas de ellas serán de utilidad en el tratamiento de las propias particularidades de mi trabajo.

1.2 LA ANTROPOLOGÍA EN EL ESTUDIO DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES Y SU ABORDAJE EN EL CASO ARGENTINO

Históricamente ha existido una mayor preponderancia sobre el estudio de las migraciones internacionales desde disciplinas tales como la demografía y la economía. Para la primera, la migración forma parte de su campo de estudio propiamente dicho (fecundidad, mortalidad y migración), siendo capaz de identificar cómo los movimientos afectan a las dinámicas poblacionales en las sociedades de origen y recepción; por ende, no es extraño su temprano abordaje. De hecho, en América latina, las investigaciones sobre migraciones se iniciaron a finales de la década de los cincuenta (en el CELADE¹⁶), donde, en una primera etapa, el interés se centraba en describir y cuantificar variables demográficas. Por su parte, no es sorprendente la supremacía de la economía en los enfoques y teorías migratorias, cuyas motivaciones se reconocen



Centenario de la migración okinawense en Argentina. Agosto de 2008. Foto: <http://colectividadesargentinas.blogspot.com.ar/>

desde el siglo XIX con Ravenstein y denotan una hegemonía en las ciencias sociales durante todo el siglo XX y hasta la actualidad, resultando un enfoque certero para conocer la inserción laboral de los migrantes y su influencia en el mercado interno.

De hecho, tal como evidencia Arango (2000, 2003), la mayoría de las teorías y de las investigaciones en migraciones internacionales

en general, ponen el foco en las migraciones laborales, constituyendo una gran limitación, ya que, como ya mencioné, las motivaciones económicas son necesarias para entender los flujos y procesos migratorios pero en ningún caso pueden explicarse exclusivamente por éstas. Por su parte, también desde temprano, tuvo preponderancia la historiografía, competente en el análisis del impacto histórico de las migraciones en las ciudades, países y del orbe.

Con posterioridad, entraron en vigor disciplinas como la sociología y la ciencia política, llamando la atención sobre las complejidades que generan los proyectos de integración y reconocimiento, los intereses tras la elaboración de políticas públicas y la elección en los modelos de tratamiento de la diversidad, así como el derecho, orientado en temas de acceso a la ciudadanía y el marco legal en el que se sitúan los extranjeros.

La paulatina pérdida de hegemonía del paradigma positivista en las ciencias sociales, dio preeminencia a los estudios cualitativos, y con ellos a la investigación antropológica.

¹⁶ Hace aproximadamente diez años, cuando comenzaba a estudiar migraciones internacionales en Chile, visité una de las pocas instituciones que en ese momento se dedicaba específicamente al tema de la migración internacional, el Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños de Demografía (CELADE) de la CEPAL. Ahí conocí al demógrafo Jorge Martínez Pizarro, quien me orientó por donde podía comenzar a estudiar el tema. Como no existía un abordaje desde la antropología sobre el fenómeno de la migración internacional, comencé a abordar la migración internacional desde las disciplinas que ya trabajan con la migración internacional, especialmente la demografía.

Los flujos migratorios se llenaron de nuevos sentidos y relevancias, los cuales pese a haber disminuido en términos absolutos en relación a la época de la “gran migración” (Martínez Pizarro, 2002), sus implicancias y consecuencias comenzaron a influir en prácticamente todas las dinámicas sociales, considerándose una serie de nuevas variables, previamente no abordadas, tales como el discurso de los propios actores, el énfasis en las prácticas y los procesos de construcción de identidad y etnicidad, redes, cadenas y enclaves étnicos.

Para el caso argentino, los primeros actores significativos en los estudios de la migración internacional fueron principalmente los sociólogos, historiadores y demógrafos. Según Marta Maffia (2010), recién a fines de la década de 1970 y sostenidamente durante la de 1980, se comenzó a pensar el fenómeno de la migración internacional como objeto de observación, descripción y análisis antropológico, con estudios que tienen como referentes a extranjeros o colectividades de migrantes, mayoritariamente referidas a la migración española, italiana o francesa, así como también japonesa, judía, caboverdeana, lituana, coreana, polaca y griega. Aquí encontramos los trabajos de Horacio Sabarots (1986, 1992), quien analiza la identidad étnica de migrantes japoneses instalados en la provincia de Buenos Aires; de Isabel Laumonier (1984, 1987, 1989), quien también se ocupa de la colectividad japonesa en el país, aunque desde una posición que enfatiza más bien una visión histórica de la inserción del grupo o bien, los aspectos identitarios de los argentinos, descendientes de japoneses que en aquella época decidieron re-migrar por razones laborales a Japón. Rosana Guber (1984), se ocupó de la identidad de los migrantes judíos ashkenazíes en la Argentina. Daniel Bargman y Leonor Slavsky (1992), analizaron la presencia de la migración judía sefaradí en el contexto nacional. Por su parte, Leonor Slavsky (1993) relacionó las creencias y rituales de la muerte en la comunidad judía con los cambios ocurridos a nivel de su identidad étnica. Eleonora Smolensky (1999), con la colaboración de Vera Jarach, analizan el juego de las identidades judía e italiana en miembros de ese sector de la colectividad en la Argentina, venidos al país entre 1938 y 1948, a partir de la reelaboración en historias orales de tal acontecimiento, por nombrar los trabajos más importantes (Bialogorski, 2002).

En su análisis, Maffia (2010) da cuenta como a través del estudio de caso de minorías invisibilizadas o negadas desde el discurso oficial –así como también desde la academia- varios antropólogos y antropólogas introdujeron nuevos conceptos al análisis de las migraciones, tales como el de identidad, estrategias adaptativas y etnicidad. La autora da a conocer a su vez, que en 1986 en el II “Congreso Argentino de Antropología social”, la antropóloga Liliana Tamagno (1991), mostró los inicios de una línea de investigación que problematiza la presencia de migración indígena en las ciudades argentinas, reflexionando sobre procesos migratorios, lo urbano y la etnicidad, aunque referida a la migración indígena interna, y no a la transfronteriza.

A partir de la década de 1990, cada vez más antropólogos comenzaron a escoger la problemática migratoria como tema de investigación. Aumentaron las mesas y grupos de trabajo sobre migración internacional en congresos de antropología, a su vez que universidades, el CONICET y la ANPCyT¹⁷, entre otras instituciones, comenzaron a otorgar becas para financiar investigaciones de antropólogos sobre migración internacional, incluyendo –en trabajos cada vez más teóricos y no meramente descriptivos- cuestiones relacionadas a temas de etnicidad, género, clase social, ciudadanía y nación, transnacionalismo, globalización, discriminación-racismo, relación con el estado y políticas migratorias, entre otros. Según Maffia, el aporte más notable de la antropología argentina en el estudio de la migración en general, fue no sólo la visibilización de sujetos ignorados por la historia oficial y por la academia, sino también

¹⁷ Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

el cuestionamiento de una supuesta estructura étnica-cultural homogénea en el país (Maffia, 2010).

Actualmente, el análisis de los procesos migratorios en la Argentina consta de una vasta trayectoria y un fértil desarrollo intelectual en las ciencias sociales, incluida la antropología. No así en cambio aquel que analiza temas relacionados a los pueblos indígenas desde el estudio de las migraciones internacionales, el cual ha tenido un tratamiento escaso.

Uno de los motivos de esta escasez, radica en que ha primado la comprensión de los procesos migratorios como fenómenos internacionales participados exclusivamente por sujetos estado-nacionales (Caggiano, 2010).



Parque Avellaneda, Encuentro *mathapi-apthapi-tinku*. 2013. Registro propio.

Andreas Wimmer y Nina Glick Schiller (2002), llamaron a esta limitación *nacionalismo metodológico*, aduciendo que el estado-nación sería la forma social y política “natural” del mundo moderno. Prefiero denominar como *estado-nacionalismo metodológico* a esta limitación, ya que, particularmente en el caso de los pueblos indígenas, la identificación como naciones es frecuente, las cuales desde el siglo XIX habrían quedado insertas dentro de nuevos estados-naciones.

Siendo la colectividad boliviana una de las más estudiadas entre quienes han investigado las migraciones internacionales en la Argentina, ésta ha tendido a ser -salvo excepciones- considerada desde el punto de vista de su origen estado-nacional, limitando, y en general absorbiendo bajo la categoría de ‘bolivianos’, a una relevante población de origen aymara y quechua.

Esta posición no es disímil a la que encontramos en general en América latina, donde ha habido un énfasis a comprender a la migración como étnicamente homogénea y diferenciada exclusivamente por sus orígenes estadonacionales. “Ecuatorianos”, “mexicanos” o “peruanos” en palabras de Torres y Carrasco (2008).

Dicha condición, a través de ciertos estudios -principalmente antropológicos- gradualmente se comenzó a revertir desde la década de los noventa del siglo veinte dándose un importante incremento de trabajos que dan prioridad a la perspectiva indígena como categoría de análisis. Este periodo es coincidente con el contexto de llegada de la migración aymara a Buenos Aires desde el altiplano boliviano y peruano, junto a nuevos flujos quechuas desde Bolivia.

En estos trabajos se comienzan a incluir los sentidos indígenas que atraviesan estos flujos, comenzando a atender la diversidad de clivajes estado-nación, clase, género, étnia o región que operan en la construcción de una identidad migratoria indígena. De todas formas, siguen primando los estudios basados en la pertenencia estado-nacional.

De esta forma, la Argentina, destino histórico de migrantes regionales venidos de países con elevados porcentaje de indígenas (constante de 2,5% según los censos

nacionales¹⁸) pero a su vez ajena en su construcción como estado-nación de la condición indoamericana -debido a la gran influencia cuantitativa y cualitativa de los flujos migratorios de origen europeo así como al hecho de que desde el estado hasta hace no muchas décadas se negó o se declararon extintos a los indígenas en el territorio nacional así como que estos fueron considerados como extranjeros- hoy tiene un precario tratamiento respecto a “sus” migrantes indígenas internacionales.

En el caso de la ciudad de Buenos Aires por su parte, el imaginario social colectivo histórico ha sido el de una ciudad europea. Es así que hasta ya bien avanzado el siglo XX, quien visitaba Buenos Aires sin afinar mucho la vista, podía confundirla con una urbe de la Europa occidental. Con el proceso de industrialización entre las décadas del treinta al cincuenta -tras la crisis terminal del modelo agro-exportador en el año 1933, el que como consecuencia provocó una extensa migración interna hacia esta metrópolis-, esta imagen comienza paulatinamente a transformarse. La migración rural de los denominados por la oligarquía “cabecitas negras”, trajo un fuerte legado indígena en las ciudades. Como resultado de este apodo impuesto, esta migración interna se constituyó con el correr de los años en una característica fenotípica de la hasta entonces Buenos Aires blanca. El arribo de contingentes migratorios de países vecinos, consolidó la reconfiguración étnica de la ciudad, y con el correr de los años y el resurgimiento de las demandas identitarias indígenas, destapó la existencia de una herencia cultural negada y vapuleada por el colonialismo europeo y el republicanismo criollo.

El estudio de grupos de migrantes limítrofes -particularmente de la colectividad boliviana- ha arrastrado la necesidad de introducir a sujetos, familias y comunidades indígenas en el estudio de la migración internacional. Abordaje que en Argentina así como en otros países de América latina, salvo excepciones, no ha sido analizada.

1.3 MIGRACIÓN INTERNACIONAL Y PUEBLOS INDÍGENAS. CRUZANDO VARIABLES

En esta investigación busco relacionar dos fenómenos-variables que hasta hoy -salvo por un número reducido de investigaciones- han sido enfocados de forma aislada: migración internacional y pueblos indígenas. Mientras la migración internacional hoy es abordada por el conjunto de las ciencias sociales (Arango, 2003), los indígenas, sujetos de estudio principales de la antropología, también comienzan a ser analizados desde otras disciplinas. Pese a esto, la consideración de los indígenas en los estudios de migración internacional tiene un tratamiento aún incipiente y novedoso.

Pese a que las investigaciones en y de migraciones internacionales se han cuantificado y profundizado en su abordaje teórico-metodológico, en general en América latina persiste una notable ausencia de trabajos respecto a la movilidad de las poblaciones indígenas, escaseando estudios que tengan en cuenta variables étnico-culturales en los análisis. La excepción son los pueblos indígenas mexicanos quienes han tenido un tratamiento más profundo como migrantes internacionales desde la academia, así como también el interés que ha despertado la migración kichwa-otavalo de Ecuador (Torres & Carrasco, 2008).

¹⁸ Proporción que se remonta incluso a antes que los estado-naciones de la región se constituyeran como tales (Oteiza & Novick, 1996).

Dentro del estudio de las migraciones internacionales, CELADE/ CEPAL ¹⁹ ha conceptualizado la migración internacional indígena como movilidad territorial ancestral, definiéndola como:

“Aquellos pueblos que habitaban un territorio que fue fragmentado por los límites de los Estados-nacionales y cuya movilidad, si bien traspasa las fronteras jurisdiccionales internacionales, se produce en áreas territoriales ancestrales dentro de fronteras étnicas donde ejercieron y ejercen el derecho consuetudinario” (CELADE, 2006, p. 200²⁰).

Si se asume que la movilidad de los pueblos indígenas traspasa las fronteras jurisdiccionales internacionales, en el análisis de estos movimientos y por ende en la



Indígenas mixtecos rumbo a los EEUU. Nota de prensa sobre la situación en las cárceles de los mixtecos. 2014. Foto: <http://imparcialoaxaca.mx/especiales/159/c%C3%A1rceles-estadounidenses-calvario-de-migrantes-mixtecos>

misma definición de CELADE, opera una contradicción al definirlos y comprenderlos como flujos y stock migratorios internacionales.

Los estudios sobre migración, se encuentran de este modo encerrados en una paradoja: poner en primer plano la dimensión estado-nacional

para definir a los sujetos como migrantes y la frontera que marca el movimiento como transnacional, o subrayar la movilidad territorial ancestral de sujetos que, más que como migrantes, se definirían como indígenas en territorio ancestral.

Detenerme en esta tensión constitutiva de los abordajes sobre los desplazamientos de las poblaciones indígenas a través de las actuales fronteras estado-nacionales, me permite identificar algunos de los principales problemas teórico-metodológicos con los cuales me he encontrado al momento de contextualizar esta investigación.

La relevancia del fenómeno en la región es cardinal. Se estima que existen más de 400 pueblos indígenas que presentan un amplio rango de prácticas socioculturales distintivas, lo que los lleva a conformar países multiétnicos y pluriculturales (Calcagno & Hernández, 2003). Algunos de estos pueblos originarios son de tamaño poblacional reducido, otros superan el millón y, en algunos casos, como en Guatemala y Bolivia, constituyen en su conjunto el grupo mayoritario a nivel estado-nacional (Del Popolo & Oyarce, 2005).

Estudiando las investigaciones recién citadas respecto a la identidad indígena en la migración boliviana a Buenos Aires, y a partir de mi trabajo de campo con comunidades aymaras y quechuas radicadas en la ciudad, he podido cotejar los cinco conflictos teórico-metodológico que en la introducción presente.

El primer conflicto teórico-metodológico para analizar la migración internacional indígena, el cual ya adelanté, surge del hecho de que pese a la imposición de estado-

¹⁹ Centro latinoamericano y caribeño de demografía / Comisión económica para América latina.

²⁰ Panorama social de América latina, 2006.

naciones en América latina, la historia de estos grupos cuestiona la idea de un territorio nacional = una lengua = un modo de vida particular (mirada de la antropología clásica), desplazando los límites de los estados-naciones y generando un conflicto con el *apellido* de internacional de la migración adjudicado a los flujos que atraviesan las fronteras estadonacionales. Dicho conflicto ha llevado, como ya mencioné, en palabras de Wimmer y Schiller (2002), a un etno-nacionalismo metodológico en el análisis de los migrantes internacionales indígenas.

Un segundo problema teórico-metodológico que abordo, es la hasta ahora privación o rechazo de muchos migrantes latinoamericanos de autoadcribirse como indígenas, lo que ha arrojado en las estadísticas un bajo porcentaje de estos. En el caso de la migración de Buenos Aires, evitándose así ubicarse en una doble situación de discriminación como extranjero y además como indígena.

En América latina, los indígenas no responden a un grupo marginal dentro de los procesos migratorios de la región, como algunas veces se ha sostenido, ya que a pesar de lo poco que se ha estudiado su participación, puede advertirse que gran parte de las poblaciones indígenas giran de una manera u otra en torno a la migración internacional (Torres & Carrasco, 2008). Y es que los flujos migratorios internos e internacionales más relevantes del continente en términos cuantitativos y cualitativos, fueron y son protagonizados tanto por indígenas como no indígenas.

Un tercer conflicto tiene que ver con el estigma que existe respecto a no considerar como “indígenas de verdad” a quienes viven o nacieron en la ciudad. Dentro de la visión esencializada del indígena, suele verse a éste como un sujeto rural, siendo sospechada su identidad si éste nació o vive hace mucho en la ciudad, pese a que, desde hace varias décadas, han debido migrar de sus territorios de origen hacia las grandes ciudades y/o al extranjero.

En Argentina, particularmente en Buenos Aires, el sentido común, arraigado en personas e instituciones, tiende a sostener que los migrantes limítrofes no son indígenas, así como tampoco sus hijos, por el hecho de haber nacido aquí o por vivir hacer mucho tiempo en el contexto urbano. *“Algunos creen que porque vivimos en la ciudad no somos indígenas, como si uno perdiera su identidad por estar acá”* (Aymatha Estrada, 2009, conversación personal). Este imaginario social se halla aun bastante enquistado en la academia argentina.

Un cuarto problema responde a la concepción que presenta a aquellos descendientes de otros continentes como los migrantes (“bajados de los barcos”) en contraposición a los indígenas como los “dueños de casa”, independientemente si ancestralmente habitaban o no las disímiles regiones dentro del continente. El argumento esgrime la concepción de que el *Qollasuyu*²¹ abarcaba y abarca la actual Buenos Aires más allá de si esta ciudad fue



²¹ *Qollasuyu* o *qollasuyo* (punto cardinal sur, *qolla*: sur, *suyu*: punto cardinal o extremidad) del *tawantinsuyu* (imperio incaico). <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/>

habitada ancestralmente por quechuas (incas) o aymaras. “*Buenos Aires está dentro del Qollasuyu, así lo consideraban nuestros ancestros, entonces, ¿Quién es el inmigrante?*” (Amaru Choque, 2010, conversación personal).

Este cuestionamiento generó la reflexión y el auto-nombramiento como *originarios*, nominación que, rechazando el discurso hegemónico sostenido sobre la colonización, busca actualizar un discurso que denuncie la asimetría en las estructuras de poder gestadas por el movimiento de la “invasión europea” hacia quienes “ya” habitaban este territorio, con el propósito de cambiar las relaciones de dominación “étnicas” e históricas. A diferencia de europeos, africanos traídos por estos, y asiáticos, al haber llegado con posterioridad en barcos, dicha condición los posicionaría como migrantes. En este sentido, surge una concepción discordante y contrapuesta: ¿Quién es el extranjero?

Finalmente, un quinto tiene que ver con un proceso de *extranjerización* de los pueblos indígenas en la Argentina, el cual surge a partir de una lectura previa desde la historiografía local. La invisibilizando y por ende la consideración del indígena “argentino” como extinto (Tamagno, 1991). La misma, asume que de haber indígenas estos tienen que ser extranjeros. De esta forma, desde el imaginario social, particularmente desde Buenos Aires, el mapuche es considerado como chileno, el guaraní como paraguayo mientras que el colla como boliviano.

A estas dificultades teórico-metodológicas, se le suma la incapacidad de poder llevar a cabo comparaciones a través del tiempo, al no haber estudios anteriores sobre migraciones internacionales indígenas. El hecho de que en las últimas décadas la migración internacional se halla heterogeneizado, imprimiendo un variopinto abanico de explicaciones, supone una aún mayor complejidad para la migración indígena, debido a la falta de abordaje previo que permita realizar una comparación útil. La limitada bibliografía respecto a la migración internacional indígena latinoamericana, se concentra en su gran mayoría a la procedente de México hacia los EEUU y el proceso de auto-identificación de la segunda generación de los mismos en dicho país y su reivindicación como pertenecientes a alguna étnia “mexicana”. Para el resto del continente, persisten importantes vacíos analíticos.

El informe de Ana María Oyarce (2006), aunque ya desactualizado, sirve para dar cuenta las áreas de mayor trabajo en América latina, evidenciando una sobre concentración de estudios en ciertos flujos y *stock* así como una limitación preocupante en otros.

La autora analiza 22 libros, los cuales se caracterizan por ser en su mayoría investigaciones cualitativas, sociológicas y etnográficas. Más de la mitad (14) se refieren a pueblos indígenas de México que migran a EEUU; cuatro son sobre la migración indígena (kiwcha-otavalo a España y de Ecuador a EEUU y a Saraguro, España); tres respecto de la migración indígena guatemalteca a los EEUU, principalmente sobre los mam²². Finalmente, uno de ellos habla sobre la migración forzada de varios grupos indígenas de Colombia hacia Panamá, Ecuador y Venezuela debido al conflicto armado.

Asimismo, da cuenta de 188 citas bibliográficas sobre pueblos indígenas y migración internacional, migración interna y otros temas relacionados con movimientos migratorios desde áreas indígenas, así como temáticas relacionadas a transnacionalismo, identidad y cultura. 96 de ellos (más de la mitad) son de México (62 específicos de migración indígena, cuatro de migración interna y 32 relacionados con procesos migratorios desde

²² Uno de ellos analiza la estrategia de la “mexicanización” que adoptan los migrantes mayas-guatemaltecos para ingresar y sobrevivir en EEUU.

áreas indígenas, especialmente desde las áreas zapoteca y mixteca); 24 son de Ecuador (18 artículos específicos de migración indígena y seis sobre otros temas relacionados); 17 son de Chile (cuatro artículos específicos sobre migración indígena y 13 de temas relacionados); 16 son de Guatemala (seis artículos específicos de migración indígena y diez de temas relacionados); diez de temas relacionados en Argentina; nueve de temas relacionados en Brasil; un artículo específico de migración indígena es del Perú; un artículo de temas relacionado de Venezuela y doce de artículos generales de América latina.

Hay varias cuestiones que resaltan en esta pesquisa bibliográfica. Por un lado, llama la atención los pocos trabajos que se hicieron sobre Perú, país que presenta en términos cuantitativos una gran cantidad de población indígena, teniendo altos niveles de emigración en la última década²³. Así como de Bolivia, país que, junto a Guatemala, consta del mayor porcentaje de población indígena (51,5%²⁴) en la región. En el caso de esta última, al revisar la bibliografía respecto a sus flujos migratorios, es posible observar que el análisis tiende a presentarse exclusivamente desde una perspectiva estado-nacional, en desmedro de uno concentrado en las especificaciones étnicas de sus componentes. Dicha condición, -debido a la relevancia indígena de su emigración- me arriesgo a aseverar que ha generado en el análisis académico una permanente y hasta inseparable relación entre proveniencia étnica y estado-nacional.

Al dificultarse la diferenciación a partir de un patrón étnico particular, en los resultados "migración indígena" de la recopilación realizada por la antropóloga del CELADE, Ana María Oyarce (2006), se presenta una ausencia de dicha variable. Esta cuestión hizo



Barrio de Flores, ciudad de Buenos Aires. 2008.

más compleja la evaluación de la literatura existente sobre migración indígena de Bolivia que analicé, justamente por la tendencia a fusionar el factor étnico²⁵ y sobre todo la autoadscripción con el estado-nacional, lo cual dificulta la identificación de bibliografía específica sobre migración indígena, cuestión que no ocurre en países como México o Ecuador, donde ha habido un esfuerzo por diferenciar ambas esferas.

Dos años después del trabajo de Oyarce, se publicó el libro *Al Filo de la Identidad. Migración indígena en América Latina* de FLACSO-Ecuador (Torres & Carrasco [coordinadores], 2008), el cual es un fidedigno intento por comenzar a sistematizar algunas cuestiones referentes exclusivamente a este tipo de migración internacional. El mismo, instala el fenómeno a nivel sudamericano, particularmente para el caso de Perú y Ecuador, con especial

²³ Particularmente desde 1990 hasta principios de esta década, periodo en el cual, cuadruplicándose, emigraron más de dos millones y medios de peruanos (Instituto Nacional de Estadísticas e Informática de Perú, INEI, 2013).

²⁴ Promediando los censos de 2001 y 2012. 62% en 2001 (Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia de 2001) y 41% en 2012 (Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia, 2012).

²⁵ Analizaré más adelante los alcances de este concepto para el desarrollo del presente tema.

protagonismo de la migración kichwa-otavaleña²⁶ y un tratamiento relevante sobre el transnacionalismo. Aunque consta de un abordaje poco variado a nivel regional para tratarse de un libro que pretende un nivel latinoamericano de análisis.

El libro compila siete trabajos, el primero sobre la migración maya guatemalteca a los EEUU, el segundo respecto a la migración femenina kichwa-otavaleña a Europa, el tercero sobre la migración transnacional kichwa-otavaleña y la fiesta del *pawkar raymi*, el cuarto relata la migración indígena general del Ecuador al pueblo de Saraguro (España), el quinto narra la migración transnacional de dos pueblos quechuas de Perú hacia los EEUU, el sexto trata sobre la migración indígena ecuatoriana en términos generales, y, finalmente, el séptimo sobre la e-migración indígena peruana a nivel general. Además de centrarse especialmente en la migración extrarregional²⁷, y con una apreciable falta de trabajos del resto de los países, nuevamente llama la atención las pocas investigaciones sobre Bolivia, teniendo en cuenta sus altos porcentajes de autoadscriptos como indígenas, además de sus importantes niveles de e-migración en las últimas tres décadas.



Carnaval boliviano. Ciudad de Sao Paulo. Febrero, 2013. Registro propio.

La compilación trata los temas de comunidad y migración, identidad y migración, y desarrollo y migración con algunas ideas que he considerado relevantes para el abordaje de mi trabajo, tales como el interrogante sobre multilocalidad y pertenencia, el juego identitario entre el allá (origen) y el aquí (destino), la necesidad de la historia para dar cuenta de la especificidad de las comunidades indígenas, el rol de las redes sociales en el transnacionalismo indígena, la reinención de rituales y festividades donde se producen procesos de distribución entre migrantes y no migrantes, la canalización de niveles de status social, la heterogenización de la mirada sobre la migración. Estas ideas, algunas con mayor atención que otras, serán consideradas en la segunda parte de esta tesis, cuando analice de forma particular a los aymaras y quechuas de Buenos Aires.

Ambos estudios (Oyarce, 2006; Torres & Carrasco, 2008), dan cuenta como las migraciones hacia otros estados-naciones afectan las identidades y modos de vida produciendo una asimilación de los valores y hábitos de los lugares de destino. Aunque a su vez, los dos revelan como de forma inversa y con una dinámica creciente, dichos movimientos pueden promover procesos de recuperación y revitalización de los rasgos percibidos como tradicionales. Esta forma particular de producir conocimiento común - orientado por las memorias sociales- suele estar basado en los valores de lo colectivo,

²⁶ Otavalo es un pueblo del norte de Ecuador. Los otavaleños se hicieron muy conocidos fuera de Ecuador debido a que en la década de los ochenta y noventa del siglo veinte emigraron en un alto volumen hacia Europa y EEUU principalmente. Actualmente, mantienen una dinámica constante de movilidad, siendo posible verlos en muchas ciudades tocando música o vendiendo artesanías en ferias y plazas.

²⁷ Condición acorde a los porcentajes: Son 26 millones de migrantes internacionales en América latina y el Caribe, de los cuales 22 se hallan en EEUU, Europa y Japón, siendo los otros cuatro intrarregionales.

de la reciprocidad y de la solidaridad mantenida a través de prácticas culturales como las fiestas, en el caso de los mixtecos y zapotecos en EEUU (Oyarce, 2006), la artesanía y la música, en el caso de los kiwcha-otavalos en España (Ruiz Balzola, 2008; Ordóñez, 2008), y de todas estas, además de la danza, en el caso de los aymaras y quechuas en Buenos Aires.

Este énfasis en el proceso de revitalización de prácticas indígenas por sobre uno de asimilación y pérdida, responde a un masivo proceso de auto-identificación de población rural y urbana como perteneciente a un pueblo indígena, condición que ha arrastrado dicha visibilización y que ha tenido un gran repercusión en poblaciones que han migrado de sus comunidades hacia ciudades dentro y también fuera de los países donde tradicionalmente habitaban.

Dedicaré el resto del apartado para dar cuenta de algunas ideas relevantes sobre la migración internacional indígena que aparecen en los trabajos citados, así como a mostrar el modo en que las he ido conceptualizando a partir de los análisis propios respecto a la migración aymara-quechua en Buenos Aires y sus particularidades.

La migración indígena, al igual que la migración en general, es heterogénea y compleja. Esta premisa, en apariencia obvia, suele ser resistida desde la academia, los medios de comunicación y las instituciones abocadas, donde prima una visión homogeneizante sobre los pueblos indígenas.

Las comunidades indígenas tienden a concebir el territorio de origen como un espacio de prácticas culturales anteriores, lo que conlleva a que la migración desde estas comunidades tienda a constituirse cualitativa y cuantitativamente de manera particular, requiriendo nuevas miradas para abordar su análisis y estudio y así poder denotar un proceso que es complejo, variopinto e híbrido (Torres & Carrasco, 2008).

La migración indígena de América latina, acorde al factor temporal de movilidad definido desde la academia, se hallaría en el patrón migratorio extrarregional²⁸, aquel donde los migrantes latinoamericanos se irían a otras regiones. Se trata de movimientos poblacionales incentivados a partir de la década de los noventa del siglo XX, cuando la migración de las poblaciones no necesariamente indígenas vivían el mismo proceso en magnitudes mayores, incentivándose y además diversificándose, incluyendo a más grupos indígenas (Torres & Carrasco, 2008). Actualmente, existiría una combinación de patrones, donde además del extrarregional, se han revitalizando nuevos flujos intrarregionales entre algunos países del continente.

En este contexto, la e-migración desde Bolivia -aunque con importantes flujos extrarregionales- se halla principalmente dentro del patrón intrarregional a diferencia de los casos de la e-migración indígena mexicana, ecuatoriana y guatemalteca donde ha primado el patrón extrarregional hacia EEUU y España- ya que su principal flujo es hacia la Argentina, principalmente a Buenos Aires (Hinojosa, 2006), con uno creciente hacia Brasil en los últimos años, principalmente hacia São Paulo (Baeninger, 2012)²⁹. En el caso de Perú, al igual que Bolivia sin datos particulares para su población de origen indígena, el patrón extrarregional es más relevante, aunque el intrarregional

²⁸ Existen tres patrones migratorios que CELADE identifica para América latina. 1) *Ultramar*, conformado por aquellas personas nacidas afuera de la región y que habitan en la misma; 2) Intrarregional, conformado por personas que residen en un país de la región distinto al de su nacimiento; 3) Extrarregional, aquel constituido por los migrantes latinoamericanos que encuentran su destino fuera de la región en casi su totalidad orientada hacia los países ricos.

²⁹ Entre Argentina (48,9%), Brasil (2,9%) y Chile (1,5%) sumarían el 53% (Pereira Morató, 2011), aunque en el caso de estos últimos dos países los datos censales manejados por Pereira Morató son de 2001 y 2002 respectivamente, presumiéndose en base a información informal un posible aumento de dichas cifras.

representa más de un tercio, del cual casi la mitad radica en la Argentina³⁰, siendo Buenos Aires la principal ciudad del mundo donde se encuentran los peruanos fuera del país³¹.

Pese a que podríamos decir que los flujos migratorios latinoamericanos han gozado históricamente de un componente indígena, es posible aseverar que la migración indígena internacional como hecho en sí -es decir, como acontecimiento visiblemente marcado-, se presenta como un fenómeno relativamente reciente. La especificación actual responde al concepto de la auto-adscripción o auto-identificación de comunidades rurales y también población urbana como perteneciente a un pueblo indígena u originario.

Este escenario puede verificarse desde la década del ochenta del siglo veinte en el caso del sur de México y del noventa en el caso de Ecuador, con un rápido y sostenido crecimiento (Torres &



Pachamanka (olla de tierra en quechua) realizado por la colectividad peruana. Ciudad de Sao Paulo. Mayo, 2013. Registro propio.

Carrasco, 2008). Para el caso de la migración internacional indígena proveniente desde Bolivia y Perú por su parte, no existe información fehaciente y relevante.

En Bolivia, el “Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia de 2001”, sólo lo hizo en relación a la migración interna. De todas formas, a partir de

las características de los movimientos poblacionales que salieron del país tras el cierre de minas en los departamentos altiplánicos de Bolivia (post-decreto N° 21060/1985)³², cuyo flujo principal fue predominantemente hacia la Argentina (Pereira Morató, 2011, p. 7 y 31)³³-³⁴, sobre todo a Buenos Aires (Censo argentino, 2010³⁵), es posible inferir que un alto porcentaje de este importante flujo estaría compuesto por aymaras y quechuas, habitantes preponderantes de las provincias rurales de los departamentos del altiplano.

En el caso del Perú, es posible inducir que la migración internacional indígena es coincidente con la e-migración masiva de la población general tras el conflicto armado interno, el cual provocó graves consecuencias políticas y económicas entre la década del ochenta del siglo pasado y la primera del presente y, como ya mencioné, un flujo emigratorio enorme y sin precedentes.

³⁰ 33,7% en América del Norte (entre EEUU y Canadá), 30,8% América del Sur, 29,6% en Europa y 4,3% en Asia. El 14% reside en la Argentina (INEI, 2013).

³¹ Buenos Aires (10,7%), seguido de Santiago de Chile (8%) y Madrid (7,7%) (INEI, 2013).

³² En 1985 el presidente Paz Estenssoro firmó el decreto N° 21060 en provecho de las empresas transnacionales y sus intermediarios nacionales, propiciando entre otras cosas, el cierre de minas con el objeto de frenar la gran inflación que el país experimentaba (Machicado, 2009, p. 1). Profundizaré sobre el mismo y sus efectos en el capítulo 3.

³³ Con casi la mitad de la población boliviana que radica fuera del país (48%, 345.272) (Censo de Población 2010 de Argentina, 2010).

³⁴ Además de un creciente flujo hacia Brasil en los últimos años, principalmente hacia la ciudad de São Paulo (Baeninger, 2012).

³⁵ El 33,1% de los bolivianos se encuentra en el AMBA, mientras que el 22,2% en la CABA, representando el 55,3% del total del país (Censo de Población 2010 de Argentina, 2010).

Por otro lado, es importante resaltar que los migrantes indígenas ya no pueden ser observados únicamente como ligados a los ciclos agrícolas. Este es el caso de la migración aymara en Buenos Aires, la cual se dedica mayoritariamente al comercio, al negocio textil, al arte y la música, a diferencia de otra migración boliviana -donde muchos se autoadscriben como quechuas- por lo general más antigua y proveniente de zona de los valles, la cual se ha afincado en el negocio hortofrutícola.

Es también tema relevante el dilema constante que experimentan los migrantes indígenas al transitar los lugares disponibles y contradictorios que resultan de modos distintos de oponer tradición y modernidad, rural y urbano, local y global, comunidad anclada a un territorio y comunidad desterritorializada (Oyarce, 2006). Este es un ítem a tener en cuenta en el caso de la migración aymara debido, justamente, a su fuerte pertenencia territorial. Se trata de un pueblo³⁶ que históricamente ha vivido circunscrito a un territorio relativamente concreto alrededor del Titicaca y zonas aledañas, a diferencia de, por ejemplo, la cultura quechua que se expandió por gran parte del subcontinente a través del incanato y luego la corona española. Esto configura particularidades significativas para el caso de los aymaras que hoy habitan o nacieron en lugares lejanos a sus orígenes históricos.

Por su parte, resulta imprescindible enmarcar los procesos migratorios en el contexto histórico en el que se desarrollan. En esta dirección, resulta insuficiente describir estos procesos meramente como una categorización de corte demográfico y censal. Desde una visión antropológica esta forma de definición es relativa, puesto que cobran importancia otras variables en el análisis, como la consideración de los estados-naciones respecto a sus e-migrados como indígenas o la auto-consideración de las propias personas como tales una vez en destino. Por ejemplo, en Buenos Aires, la llegada de aymaras y quechuas desde Bolivia, desde fines de la década de los ochenta del siglo pasado en adelante, provocó un proceso de *aymarización* y *quechuización* de los bolivianos ya residentes en Argentina quienes no necesariamente se consideraban o reconocían como tales anteriormente, condición que, a su vez, se reproducirá durante la década del 2000, bajo el contexto de la consolidación de algunos movimientos indígenas, proceso que culminará con la llegada de Evo Morales a la presidencia y con una profunda y permanente reivindicación de estos pueblos. Algo similar, aunque en menor medida, sucedió con parte de la comunidad aymara y quechua peruana en Buenos Aires.

Esta situación despierta los argumentos sostenidos por autores como Xavier Albó (2008), respecto a cómo afrontar el tema de las naciones o nacionalidades indígenas fuera de sus territorios históricos sobre el cuestionamiento respecto a si los indígenas dejarían de ser parte de su nación por el hecho de migrar, muchas veces perdiendo vínculo con sus familiares. Esta pregunta resulta actualmente de gran relevancia ya que en la mayoría de los países de América latina, su población indígena ya no vive en sus comunidades o territorios ancestrales sino que en centros urbanos, los cuales muchas veces están en las ciudades e incluso en otros países.

³⁶ La Palabra "pueblo" proviene de la palabra latina *populus* y significa: conjunto de personas de un lugar, país o región. O sea, "un colectivo humano que habita un espacio territorial determinado" (Bengoa, 2000; 264).

1.4 LA MIGRACIÓN INDÍGENA A ARGENTINA

Argentina, analizada a partir de los trabajos de Oyarce y FLACSO-Ecuador, no es una excepción dentro de la escasez de investigaciones-publicaciones en América latina en torno a la migración indígena, de hecho es prototipo de la misma, ya que pese a que en



el país el análisis de los procesos migratorios consta de una vasta trayectoria y un fértil desarrollo intelectual -el cual se presenta sin duda alguna como uno de los mayores en la región- la agencia de los pueblos indígenas en estos procesos ha sido poco abordada. Esto, como especificué anteriormente, responde a que los estudios sobre migraciones se asentaron en los flujos provenientes de Europa - realmente masivos entre mediados del siglo XIX y mediados del XX³⁷- además de la

judía (aunque también centrada en la venida desde Europa) y -curiosamente- la japonesa (tal vez por la extrañez que suponía).

La visibilización de la migración regional, debido al descenso de la europea y no por la aparición espontánea de ésta como se quiso hacer creer³⁸, así como su sobreconcentración en Buenos Aires, llevó al interés progresivo, aunque aún incipiente, de cruzar ambas variables: migrantes y pueblos indígenas.

Estas “nuevas” investigaciones se hallan en una enorme proporción dentro de los estudios sobre la migración boliviana en el país. Muchos de estos trabajos reflexionan en torno a la identidad aymara y quechua en el contexto de las migraciones, aunque por lo general siempre asociado a su pertenencia como bolivianos. Para el caso peruano, por su parte, dicha reflexión prácticamente no ha sido trabajada.

El último flujo de migración desde Bolivia³⁹ y Perú a la Argentina, dirigido principalmente a Buenos Aires y también a otras grandes ciudades, es compuesto en gran medida por migración de origen aymara y quechua. De todas formas, y como ya anticipé, es importante considerar que debido a muchos factores, entre los más evidentes la fuerte discriminación y racismo, un grupo no posible de estimar, ocultó su pertenencia indígena complejizando la observación de estos flujos según origen.

³⁷ Se trata de la época conocida como la gran migración europea, donde alrededor de sesenta millones de personas dejaron Europa entre 1820 y 1930, concentrándose el periodo de mayor volumen entre 1870 y 1913 (Sánchez Alonso, 2002).

³⁸ Particularmente desde el discurso oficial de la década del noventa, donde se evidenció tendencias xenófobas y racistas en relación a todos los migrantes de origen latinoamericano argumentándose un supuesto reciente arribo (Oteiza & Novick, 1998). Discurso que actualmente está presente en muchos funcionarios, como los esgrimidos por Mauricio Macri luego de la toma del Parque Indoamericano de Buenos Aires en 2010, y los dichos del Secretario de Seguridad de la Nación, Sergio Berni, en 2014, nombrado este mismo año vocal para las Américas en Interpol.

³⁹ Particularmente desde el año 1985 cuando el presidente Paz Estenssoro firmó el decreto N° 21060 considerado como comienzo de la era neoliberal en Bolivia.

Por su parte, no deja de ser significativo que, a diferencia de los migrantes europeos y sus descendientes, los indígenas -habitantes de un territorio definido geográfica y simbólicamente- hayan sido menos propensos a trasladarse a través de las fronteras internacionales de la región. Esta razón en gran medida se ha debido a la subordinación social a la que fueron condenados, la cual durante varios siglos, en algunos casos hasta hace unas pocas décadas, no se les permitió disponer de este privilegio⁴⁰. Es por ello que varios autores han planteado que la migración indígena en América latina sería una migración mayoritariamente temporal o intermitente más que definitiva. Un factor que podría estar asociado, es el vínculo con la comunidad y territorio de origen (Oyarce; 2006), aunque en general dicha condición no tiende a predominar en el caso de los grupos aymaras y quechuas con los que he compartido en Buenos Aires, los cuales, en su mayoría con más de diez años de asentamiento en el país y ciudad, según lo que he podido observar, no suelen manifestar proyecciones de retorno aun cuando el deseo es constante. Mi trabajo etnográfico me ha llevado a considerar que se trata más bien de una migración permanente y estable.

Como detallaré en el capítulo 5, en Buenos Aires esta migración es en gran medida de tipo familiar, con apoyo en redes familiares y sociales de antiguos migrantes, los cuales en muchos casos se auto-adscriben también como



Fiesta de Alacitas. Enero, 2013. Ciudad de Buenos Aires. Registro propio.

indígenas. En general, pese a su condición de migrantes permanentes, mantienen un fuerte anclaje hacia sus comunidades en los Andes centrales, lo que coincide con varios estudios sobre las comunidades indígenas transnacionales de otros países de la región donde existe un lazo permanente a través de la circulación de bienes económicos, sociales y culturales (simbólicos) que servirían de “anclas” desde las comunidades de origen (Oyarce, 2006). En este sentido, es relevante rescatar cómo nuevas tecnologías, en particular internet, interfieren solidificando la conformación de estas “comunidades translocalizadas”. Esto se grafica de forma evidente entre las agrupaciones aymaras-quechuas en Buenos Aires que se comunican con sus referentes musicales, espirituales e identitarios en Bolivia y Perú a través del teléfono, *e-mail*, *facebook*, *whatsapp*, *blogs*, páginas *web* y otros.

La mirada antropológica clásica, entiende que las poblaciones indígenas se definen por el uso de una lengua o un modo de vida orientado por prácticas sociales y culturales, pero sobre todo por la referencia a un territorio, lo que implica que dejar el lugar de origen los vuelve más vulnerables a una supuesta “pérdida de identidad”. Este supuesto es cuestionable ya que instaura una imagen estática sobre los procesos de conformación de la identidad, la que se hallaría condicionada a la lengua y al territorio. En estos términos, resulta más apropiado identificar la construcción de la identidad de los migrantes en relación al contexto de acogida de sus portadores, el imaginario social que despliega la comunidad a partir de su nuevo entorno y a las prácticas que desarrollan para *reconstruir* su tradicionalidad, proceso que se halla inevitablemente

⁴⁰ En Bolivia recién en la década del setenta los indígenas pudieron transitar por la Plaza Murillo (plaza principal) en la ciudad de La Paz.

mixturado con elementos nuevos, propios del actual escenario. Profundizaré esta discusión en el último apartado.

Para un pueblo indígena migrar no significa sólo cambiarse de país. A menudo este proceso responde a la fragmentación de unidades de residencia, implicando el trastrocamiento de toda su estructura social, económica y política. En algunos casos, en los nuevos sitios de destino pueden reproducirse y agravarse las condiciones de desigualdad y segregación social y espacial, donde la lejanía de los territorios, comunidad y familia pueden significar también una pérdida paulatina de sus usos y costumbres culturales, aun cuando la migración implique un éxito económico. No obstante, en muchos otros casos se da la situación inversa, por lo que tampoco se puede generalizar, existiendo patrones múltiples y diferentes.

La paradoja es que el mismo vínculo con el lugar de origen es el que constituye también su fortaleza y enorme potencial (lo que se denomina capital social, humano y simbólico). El mismo, les permite recrear sus formas de organización, valores y modos de reproducción sociocultural a muchísimos kilómetros de sus comunidades de origen (Oyarce; 2006). Tal como plantean David Kyle (2002), es posible sugerir que la migración no necesariamente implica dejar o desapegarse de los usos culturales propios sino que puede significar un proceso de recreación y refuerzo de su identidad. El escenario donde se desenvuelven los aymaras y quechuas de Buenos Aires otorga una fiel referencia de esta



Fiesta de la Virgen de Copacabana. Barrio de Charrúa. Ciudad de Buenos Aires. Oct. 2009. Registro Propio.

segunda categoría.

Según Fox y Rivera-Delgado (2004), parecería haber tres factores que “protegerían” a los migrantes indígenas contra “la pérdida de la identidad étnica”: a) una fuerte vinculación con el territorio (real o imaginado); b) un reforzamiento de los valores tradicionales colectivistas y de la reciprocidad, y c) una necesaria flexibilidad y dinamismo de las culturas indígenas, lo que les ha permitido la creación de las llamadas “comunidades desterritorializadas”: grupos migrantes cuyas vidas cotidianas, trabajo, relaciones sociales se extienden mucho más allá de las fronteras nacionales”⁴¹. Se puede hipotetizar que cuando la migración es individual hay más probabilidades de “pérdida” de ciertas tradiciones, sin embargo cuando se es parte de un colectivo o de una organización que recrea los lazos de solidaridad, puede llegar a ser hasta un factor de revitalización cultural (Oyarce, 2006). Esta condición se presenta como decisiva entre las personas con las que me he relacionado o he mantenido conversaciones, las cuales en todos los casos tienen una pertenencia concreta a agrupaciones de diversa índole, estando además, en la mayoría de los casos, compuestas por varios miembros de una misma familia.

⁴¹ Estos autores citan un caso extremo de una comunidad, cuyo dirigente máximo reside en EEUU y gobierna desde allí.

Es verosímil aseverar entonces, que las condiciones de construcción identitarias con respecto a este colectivo son posibles en un contexto migratorio, ya que la identidad en sí presupone la formación de sentidos de pertenencia que se definen justamente en relación de un grupo de *nosotros* que se diferencia de uno de *ellos* (Caggiano, 2005). Dicha condición se manifiesta para el proceso que experimentan aymaras y quechuas bolivianos y peruanos actualmente en Buenos Aires.

Relacionado con este último punto, no hay que perder de vista que los pueblos indígenas comparten una situación de discriminación estructural y de inequidad. En este sentido, los aspectos negativos que enfrentan los migrantes, pueden incrementarse en estos grupos específicos, ya que tienden a estar doblemente marginalizados:

desigualdad de clase y asimetría étnica. Algunos estudios dan a conocer situaciones de marginalización social, cultural y laboral: trabajo informal y de baja renta personal y tendencia a ser contratados en los



Imagen del Documental "De 8 a 8" del C.C. Autóctono Wayna Marka. 2007

peores trabajos (Oyarce, 2006). En el caso de los aymaras y quechuas de Buenos Aires se observa una realidad heterogénea. Mientras hay sectores vulnerables laboralmente, otros se hallan acomodados, siendo posible encontrar en la misma empresa, dueños y/o jefes, empleados y mano de obra barata, todos aymaras y/o quechuas, condición que se reproduce en el contexto migratorio. Sin embargo, dentro del grupo analizado en esta investigación, no se encuentran puestos de jefatura o jerarquías en empresas o negocios, prevaleciendo el trabajo precarizados y/o, en general, la implicancia en actividades artísticas, principalmente en torno a la música. En el capítulo 5, cuando detalla el perfil de los migrantes aymaras-quechuas de Buenos Aires, describiré sus principales fuentes de empleo.

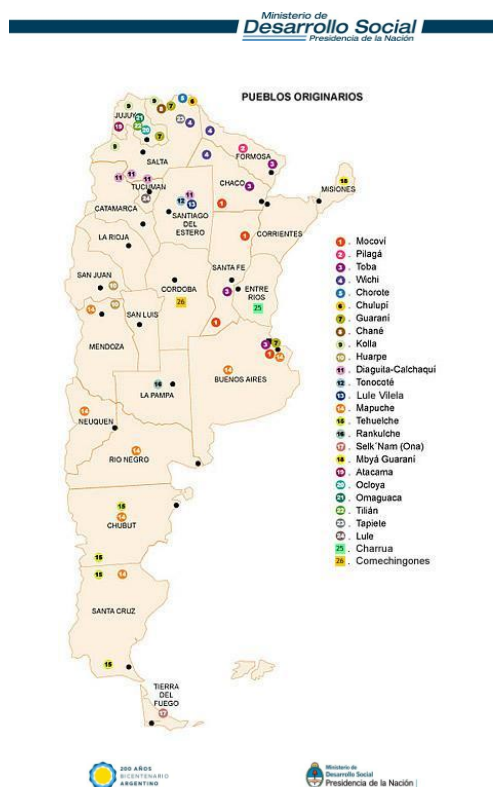
1.5 ¿QUIÉNES SON MIGRANTES Y QUIENES INDÍGENAS (AYMARAS Y QUECHUAS) EN ARGENTINA?

Según el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación Argentina, y en base a la información construida a partir de los datos suministrados por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), ni los aymaras ni los quechuas serían "étnias argentinas". El mapa oficial de territorios indígenas que presenta -donde aparece un listado de 26 grupos y las áreas donde se concentrarían⁴²- no identifica ninguno de estos dos pueblos.

⁴² <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/11/Institucional/3.MapaDePueblosOriginarios.pdf>

El informe nacional del 2006 de la República Argentina, elaborado por el mismo INAI, propone un marco institucional estatal para el tratamiento de los asuntos indígenas. Allí se suman 31 “pueblos indígenas argentinos” pero tampoco se considera a aymaras y quechuas. Del total, seis no se encuentran en el mapa recién expuesto: ava guaraní, diaguita, ranquel, surita, toara y tupí guaraní. El mismo no incluye a los rankulches que aparecen en el mapa recién citado⁴³.

Por su parte, el sitio www.argentina.gov.ar/argentina, plataforma virtual del gobierno nacional argentino, incorpora las étnias que considera “más importantes”, las cuales territorializa según amplias áreas geográficas del territorio nacional, refiriéndose a ellas en pasado, presumiendo su extinción.



“En el noroeste (NOA) la cultura diaguita fue la más compleja y numerosa. En las sierras estaban asentados los comechingones y los sanavirones (no incorporados en el listado del INAI ni en el informe nacional). La cultura huarpe ocupó las actuales provincias de San Juan, San Luis y Mendoza. La Cultura pehuenche (no incorporados en el listado del INAI ni en el informe nacional) caracterizó la zona de Neuquén. La Pampa y la Patagonia fueron regiones habitadas por los querandíes y los araucanos provenientes del Chile actual.⁴⁴ El gran Chaco fue habitado por tobas, mocovíes y abipones” (estos últimos tampoco incorporados en el listado del INAI ni en el informe nacional).⁴⁵

Por otro lado, el mapa de lenguas de la Argentina, elaborado por el programa EIB⁴⁶ del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, considera al aymara y quechua como variedades dialectales del español, situándolos en el sector más noroccidental del NOA⁴⁷, dentro de las provincias de Salta y Jujuy. Lamentablemente, el mapa no especifica qué entiende por variedades dialectales. Por su parte, comprende al “quichua santiagueño” como una variante de la lengua quechua⁴⁸.

El Museo de La Plata en cambio, si considera a aymaras y quechuas como “argentinos”, incorporando la hipótesis de que los collas o kollas serían los quechuas del sur (kolla es sur en lengua quechua).

⁴³ Denomina a dos grupos de forma diferente: chulupí/ nivacé a los chulupí y vilela a los Lule Vilela. http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/items/Informe_argentina.pdf

⁴⁴ Llama la atención la vigencia del nombre araucano para referirse a los mapuches, denominación totalmente en desuso. Por su parte, asombra que remarque la proveniencia de este grupo desde Chile, cuando según los registros etnohistóricos y arqueológicos, y las lecturas históricas que hasta la actualidad sostienen la visión de “los mapuches como chilenos”, reconocen que la radicación de comunidades mapuches en el actual territorio argentino es previo a la constitución de ambos estados.

⁴⁵ <http://www.argentina.gov.ar/pais/poblacion/47-pueblos-originaarios.php>

⁴⁶ Educación Intercultural Bilingüe.

⁴⁷ Noroeste argentino.

⁴⁸ http://coleccion.educ.ar/coleccion/CD9/contenidos/recursos/datos-mapas/mapas/mapa-chico_lenguas.jpg

“Las poblaciones de esta área son quechuas, aymaras y uru-cipaya, correspondiendo a las familias lingüísticas de igual nombre. Los quechuas son el grupo más importante de todo el continente americano, extendiéndose desde el norte de Chile y el noroeste argentino hasta Ecuador. Conformaron la porción sur del gran imperio incaico, el Coyasuyu, de allí que se denomine collas a todos los pobladores del noroeste argentino”.

A su vez, este museo incorpora algunas étnias consideradas “extintas”, que no aparecen en el listado del INAI, tales como los pueblos de Tierra del Fuego, yámanas, alakaluf y haus; los caingang y los chaná-timbú de la Mesopotamia; y los guénaken y aóniken de la Pampa y Patagonia”⁴⁹.

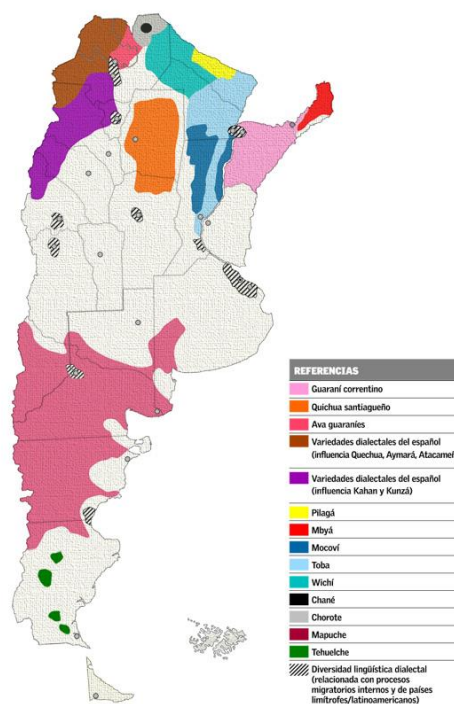
En el año 2009, se crea el “Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios” (ENOTPO), un espacio que nuclea a 45 organizaciones de 27 pueblos, con presencia en 20 provincias en Argentina. En su listado consideran a quechuas pero no a aymaras. Se autodefinen como organización política indígena, y declaran:

*“Alzamos como bandera la reivindicación y la visibilización de la diversidad de identidades y culturas presentes en nuestros territorios y la defensa de los mismos. Creemos que esto es posible avanzando hacia la reglamentación e implementación de nuestros derechos, por los que luchamos desde el primer momento en que violentaron nuestros territorios y nuestros sistemas de vida”*⁵⁰.

En su mapa consideran a 38 pueblos, los cuales tampoco coinciden con el listado del INAI (RENACI), ni con el del informe nacional de la República Argentina. En relación al INAI y al Informe nacional (que supuestamente está basado a su vez en los datos proporcionados por el INAI), el ENOTPO agrega a los siguientes pueblos: chicha, guaycurú, moqoit, avipón, yamanas, yaganes, tilcara, iogys, sanavirón, nivaclé⁵¹, quechua, querandíes y sanavirón.

Entre 2004 y 2005, el Instituto Nacional de Encuestas y Censos (INDEC) realizó una “Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas” (ECPI), con el objetivo de cuantificar y caracterizar a la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente de pueblos indígenas. Se tomó como marco a aquellos hogares en los que el “Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas” 2001, registró al menos una persona perteneciente y/o descendiente de pueblos indígenas. En la encuesta se hallan tanto aymaras como quechuas contabilizados exclusivamente en el NOA.

Lenguas indígenas de la Argentina actual



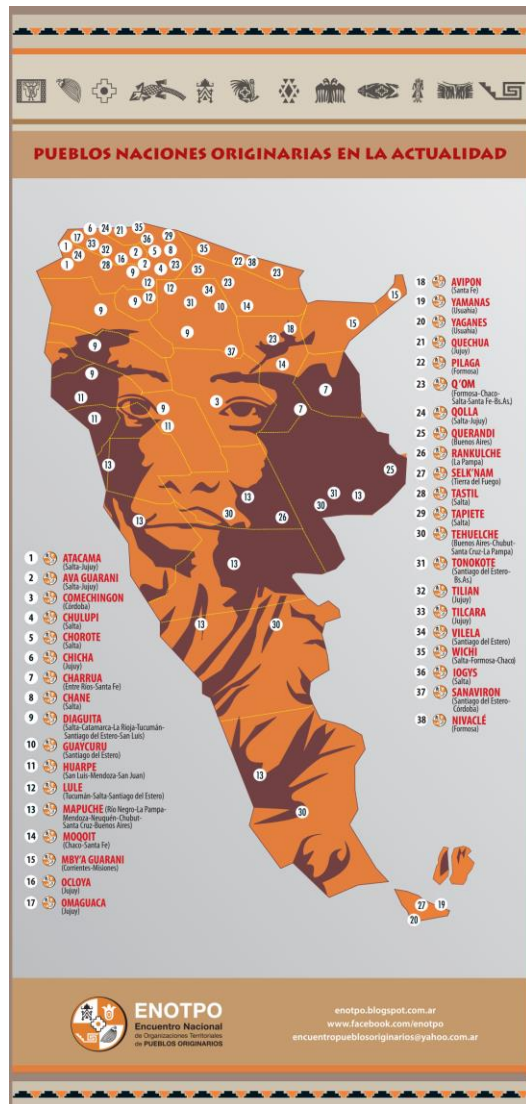
FUENTE: Elaboración propia del Programa EIB (Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación) sobre la base de Marisa Censabella (2001) “Las lenguas indígenas en la Argentina” Eudeba, Buenos Aires; Elena Chiczo (coord) (1982) Atlas total de la República Argentina, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

⁴⁹ <http://www.fcnym.unlp.edu.ar/museo/educativa/etnografia/noa.html>

⁵⁰ <http://enotpo.blogspot.com.ar>

⁵¹ En el informe nacional de la república Argentina, el pueblo nivaclé aparece fusionado al chulupí (nIvacié/chulupí).

Al entrar al *link* de ECPI (http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp), a la izquierda se halla una lista de 21 pueblos que permite ver detalles sobre cada uno de ellos y según la provincia. Más abajo, aparece una solapa “indicadores nacionales” que lleva al usuario de la página a dos cuadros *excel* (población por auto-reconocimiento y ascendencia indígena, y población por pueblo indígena) con un listado de 31 pueblos (según el criterio de pertenencia y/o descendencia utilizados en el Censo 2001). Sin



ninguna justificación, en el listado de 21 pueblos hay diez que no aparecen, entre ellos el pueblo aymara y el quechua. En un primer momento, pensé que el criterio podría ser cuantitativo pero no lo era, ya que en este listado aparecen varias étnias con menos población que aymaras y quechuas, entre otras excluidas.

El listado utilizado por la ECPI no coincide ni con el del INAI (RENACI), ni con el del informe nacional, ni con el del ENOTPO. En relación al INAI y al informe nacional, incorpora al pueblo aymara, maimará, pampa, quechua, querandíes, sanavirón (estos últimos tres considerados en el listado de ENOTPO), excluyendo a los pueblos ocloya, tilián, toara y vilela⁵².

La ECPI viabilizó la existencia de personas que se autoadscriben como aymaras y quechuas, complejizando y rebatiendo la información manejada por el INAI y otras instituciones. Los aymaras autoadscritos llegan a 4104 mientras los quechuas a 6739.

Según el cuadro 18: “Población nacida en Argentina según inscripción legal del nacimiento en el país por pueblo indígena” de la encuesta, del total de las 4104 personas aymaras, el 47% (1957) nació en la Argentina. En el caso de los quechuas, casi el 51% (3341) lo hicieron en el país. ¿Dónde nació el resto de aymaras y quechuas? Según Sergio

Caggiano (2010), con poco margen de error lo hicieron en Bolivia, suponiendo que un alto porcentaje de los nacidos en suelo argentino podrían ser descendientes de aquellos bolivianos. Por su parte, a partir de la información del cuadro 5: “Población urbana por pueblo indígena”, ambos pueblos constan de los más altos porcentajes de población urbana, 99,98 % los aymaras (la más alta del listado⁵³) y 95,8% los quechuas (la tercera más alta⁵⁴) sin población residiendo en comunidades (cuadro 6: “Población que residen en una comunidad indígena”). Dicha estadística reforzaría su condición como migrantes internacionales o descendientes de éstos.

La ECPI, basada a su vez en el Censo 2001, no consideró a los bolivianos y peruanos migrantes que se autoadscriben como aymaras y quechuas. ¿Por qué? Los criterios para

⁵² A los selk'nam los nombra onas. http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp

⁵³ Porcentaje que según el total de autoadscritos, significaría que una sola persona contestó no vivir en una ciudad.

⁵⁴ La segunda, con 99,7% son los querandíes.

la selección -según un documento metodológico de la ECPI, como puede leerse en el acceso a la encuesta de la página de internet del INDEC⁵⁵-, se basaron en la “Localización tradicional de los pueblos indígenas en el actual territorio de nuestro país”. Esta estrategia revela una territorialización de las identidades indígenas a la hora de censarlas, limitando sus identidades para el caso de los migrantes, quienes son entendidos censalmente como migrantes y no como indígenas migrantes.

La migración internacional puede o no, según sea el caso, ser evaluada en términos de origen étnico, así como los indígenas ser reconocidos como migrantes. Esto depende del criterio de quienes confeccionan los censos y su “asunción” respecto a si los “supuestos” indígenas censados se hallan en una presunta región de tradicional residencia de dicha etnia o no.

Estos problemas son relativamente nuevos para los estados, quienes se enfrentan a un *laberinto* demográfico al verse en la necesidad de categorizar a una persona como extranjera y/o indígena. En la Argentina, aunque censalmente se consideren ambas categorías, ya que el censo utiliza el criterio de autoadcripción y además se han realizado encuestas complementarias para ambos casos, ECMI (“Encuesta Complementaria de Migraciones Internacionales”) y ECPI, en el tratamiento tienden a desligarse y considerarse de forma separada.



Agrupación *Taki Onkoy* (Ex Fuerza Joven) con integrantes de Argentina, Bolivia, Chile y Perú, presentándose en la Villa 31. ciudad de Buenos Aires.

De esta forma, si eres guaraní y naciste o fuiste inscripto en Paraguay, o aymara en Bolivia, para el estado serás paraguayo o boliviano. Ahora, si resides en las provincias de Formosa o el Chaco es probable que puedas gozar de la doble adscripción paraguayo-guaraní, no así en cambio si habitas en otras regiones del país. En el caso aymara resulta más complejo. En primer lugar, porque los registros arqueológicos e históricos no evidencian al NOA como una zona de habitabilidad tradicional aymara, aunque probablemente fue transitada por los mismos desde tiempos pre-incaicos y con mayor probabilidad desde la colonia, donde Potosí se constituyó como el centro económico de toda la sub-región. En segundo lugar, por la ambigüedad actual que presenta el estado argentino respecto a la *argentinidad* del pueblo aymara. Para el caso quechua, tampoco es sencilla la clasificación, ya que esta lengua se difundió por la región durante el imperio inca y luego durante la invasión hispánica (los principales difusores de la lengua⁵⁶) siendo hoy hablada por muchos pueblos que no necesariamente se consideran como quechuas, cobrando sentido la hipótesis sostenida por el Museo de la Plata que plantea que los kollas serían los

⁵⁵ http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp

⁵⁶ Los Incas al invadir los pueblos dejaban a un curaca (encargado del pueblo sometido) quien no permitía que el pueblo se vistiera o hablar como los incas. De esta forma, el idioma no se propagó tanto en esta época. Los españoles, en cambio, al vencer y matar a Atahualpa (1533) se encontraron con cientos de lenguas distintas, lo que implica una gran complejidad para generar un dominio totalitario, imponiendo, además del castellano, el quechua como lengua de comunicación. Profundizaré sobre este tema en el capítulo 2.

quechuas del sur, condición que podría justificar la ambigüedad actual respecto a la *argentinidad* de este pueblo.

Para el INDEC, la migración internacional no es distinguida entre indígena y no indígena, menos aún la de algún pueblo en particular. De esta forma, la ECMI (2002-2003), la cual fue aplicada a colectividades nacionales (personas nacidas en Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), además de contar con un criterio similar al de la ECPI, regionalizando las identidades nacionales⁵⁷, no consideró como pregunta la adscripción a algún pueblo indígena.

En síntesis, en Argentina existe un reconocimiento ambiguo en relación a aymaras y quechuas, los cuales son incluidos como parte por algunas instituciones y por otras no. Algunas de las instituciones estatales que he mencionado, consideran indígenas a quienes habitan en una "localización tradicional" y esperable en relación con su pueblo, suponiendo una visión estática de sus localizaciones y *esencializante* en relación a sus culturas (según este criterio 'perderían su etnicidad' al migrar). De esta forma, aymaras y quechuas bolivianos o peruanos, radicados fuera del NOA, son cuantificados por el estado argentino como bolivianos o peruanos y no como aymaras, quechuas u otros. Asimismo, los atacama o chané -por ejemplo- que habitan en la zona de residencia "histórica" de su pueblo, son cuantificados como "argentinos indígenas". De esta forma, aymaras y quechuas bolivianos y peruanos, así como aymaras y quechuas argentinos descendientes de éstos, muchos de los cuales se reconocen por su origen étnico-nacional y, a veces, no por el estado-nacional, no son considerados desde el estado como indígenas⁵⁸.

Toda esta discusión sobre quien es migrante internacional, quien es portador de una estado-nacionalidad (argentino, boliviano, peruano), quien es indígena por autoadscripción o no, nos lleva necesariamente a preguntarnos por los conceptos de étnia o etnicidad y por el de identidad, y finalmente por el modo en el cual ambos nos remiten a que es lo que entendemos por cultura. ¿Qué alcances tienen estos conceptos en este planteamiento? ¿Cuál es el uso de los mismos en la antropología actual? Y por último, ¿cómo los abordamos, y qué sentidos podemos darles desde el análisis de las migraciones internacionales?

Lo que intentaré hacer en el próximo apartado, sin ser exhaustivo, es retomar críticamente algunos de los conceptos de cultura, identidad y etnicidad desde la literatura antropológica, e intentar arriesgar un acercamiento de estos al tratamiento de las migraciones internaciones afín con los intereses de esta investigación.

1.6 LA DESENCIALIZACIÓN Y POLITIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS DE CULTURA, IDENTIDAD, ETNICIDAD Y EL ROL DE LA MIGRACIÓN EN DICHO PROCESO

Evidenciando que las 'culturas' no son, ni fueron nunca, entidades naturalmente definidas, y que por ende no hay una cultura concreta, consensual, auténtica e ahistórica, cuestión que también opera para los conceptos de identidad y étnia/etnicidad, a través del diálogo de varios intelectuales europeos y estadounidenses (Barth, 1976; Wright, 1996-1998, Brettel, 2008), latinoamericanos (Torres & Carrasco,

⁵⁷ El abordaje de cada una de las colectividades se realizó de forma regionalizada, privilegiándose aquellas jurisdicciones del país donde tienen mayor representación (Caggiano, 2010).

⁵⁸ Sería interesante saber porque la ECPI consideró a guaraníes habitantes en la Ciudad de Buenos Aires.

2008) y argentinos (Briones, 1998; Caggiano, 2005), interconectaré la perspectiva de estos conceptos con el análisis de la migración internacional y sus consecuencias pertinentes al tema.

El origen del concepto cultura tendría alrededor de 250 años, naciendo a mediados del siglo XVIII en Europa (Kroeber & Kluckholm, 1952). Como la historia hegemónica ha sido contada desde lo que se conoce como “occidente”⁵⁹, poco se conoce sobre el concepto que otros pueblos acuñaron para rotular y objetivar un o más términos equivalentes al de cultura.

El vocablo proviene del latín *cultus*, refiriéndose a la agricultura y las posibilidades de incrementar la cantidad y calidad de distintos cultivos, haciéndose una analogía con el ser humano en torno a sus posibilidades de refinamiento formativo o educativo, y al *cultivo* del espíritu y de las facultades intelectuales humanas, y posteriormente a las aspiraciones ideales de un pueblo, sociedad, nación o estado. De esta forma, utilizando



Argentina, 2010. Foto: <http://www.alertatierra.org.ar/>

una metáfora “agrícola”, se intentó describir el desarrollo del “alma filosófica”. Desde sus inicios, fue asociado a las ideas de civilización y progreso, y por ello definida desde la oposición creada entre lo primitivo y lo civilizado.

Arriesgando definir, desde su visión clásica o antigua, a este concepto portador de una inacabable cantidad de definiciones, diré que por cultura se ha entendido el conjunto de costumbres, prácticas, saberes, creencias, expresiones, maneras de ser, rituales y pautas de conducta de un grupo humano, comprendiendo los medios materiales y espirituales que usan sus miembros para comunicarse entre sí y resolver sus distintas necesidades (habilidades), permitiendo capacidad de reflexión sobre nosotros mismos como individuos y sociedad, a la vez que reconociendo la generación de valores, normas y nuevas significaciones. En un sentido amplio, se trataría de todo lo “cultivado” por el humano, aludiendo al origen agrícola del término. Así como lo alcanzado y recopilado, el conocimiento adquirido que hemos utilizado para interpretar nuestra experiencia, en forma más o menos sistemática, a lo largo de la historia.

Son numerosos los autores que definieron el concepto, siendo la del antropólogo Edward Tylor (1971), uno de los autores cuya definición fue más citada:

“(...) aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre” (Tylor, 1971: 1).

⁵⁹ El concepto de occidente, referido a los países al oeste del meridiano de Grenwinch, engloba a los actuales estado-naciones herederas de la cultura griega y romana y preminentemente cristianos. <http://deconceptos.com/ciencias-sociales/occidente> Denota la hegemonía que impusieron a través del tiempo los países del oeste de Europa y luego EEUU y Canadá en América, considerando, en enorme medida, también a los países latinoamericanos. Debido a su ambigüedad, sobre todo para graficar a la influencia cultural en América latina, lo presentaré en general entre comillas.

Para dar cuenta de las lecturas más generales realizadas sobre el concepto, citaré a la antropóloga Susan Wright (1998), quien realizó un lúcido y sintético recuento histórico de la definición de cultura. Según la autora, el enfoque de Tylor consistió en combinar la idea romántica de Herder de que las naciones, los grupos al interior de las naciones y las personas en diferentes períodos, tienen culturas distintivas con una clara idea de que cada una de dichas culturas se encontraba en un estadio diferente en la evolución de la civilización o en una progresión hacia la racionalidad europea. Algún tiempo después, Boas rechazó el evolucionismo social de Tylor, poniendo el acento en la particularidad de cada cultura como resultado de las respuestas del grupo a condiciones medioambientales y de su desarrollo histórico específico. Como cuenta esta autora:

“En el Reino Unido, Malinowski y sus estudiantes promovieron una crítica diferente de la concepción racionalista victoriana de ‘hombre’ a través del argumento de que lejos de ser ‘salvajes’ e ‘ilógicos’, cada uno de los pueblos tenía un estilo de vida distintivo, racional y legítimo que debía ser valorado, siendo necesario enfatizar la autenticidad y la coherencia de las distintas culturas era una manera de resistir la misión civilizatoria fundamental al proyecto colonial europeo” (Wright, 1998: 129).

Siguiendo con Wright (1998), lejos de quedar obsoleta esta idea de un ‘pueblo’ igual a una ‘cultura’, la misma fue vista como un elemento crucial del colonialismo, ya que esta noción de ‘cultura’ creaba entidades fijas en las que “occidente” podía intervenir. A través de las estrategias de medición, categorización, descripción, representación y supuesto conocimiento respecto a los otros, los objetos de dicho conocimiento pueden ser transformados en sujetos que pueden ser comprendidos como nuevas formas de poder y control (Said, 1978). Idea totalmente actual en la estrategia de EEUU, por ejemplo, de contratar antropólogos en la guerra de Irak a principios de los 2000 para generar dominio a través del ‘conocimiento del otro y su cultura’. Esta idea otrora progresista, también fue tomada en forma regresiva (en sentido contrario) por nacionalistas extremos que la usaron no sólo para defender sus reclamos de independencia y soberanía, sino también para profundizar las políticas de xenofobia, exclusión y limpieza étnica.

En el marco de una crítica deconstructivista, los componentes de esta idea de cultura fueron desarmados. Los funcionalistas británicos, por ejemplo, fueron criticados por haber tratado (una) ‘cultura’ en pequeña escala, como una entidad definida organizada a través de las instituciones económicas, sociales y políticas que interactuaban como un ‘todo’ autocontenido basado en un equilibrio estático. Esto claramente había sido una ficción, dado que la mayoría de los lugares estudiados, por remotos que fueran, estaban siendo visitados no sólo por antropólogos sino también por mercaderes, misioneros y administradores de la colonia. Las sociedades no eran ni inmutables ni delimitadas, sino parte de un orden mundial dominado primero por el colonialismo y más tarde por los estado-naciones, el capitalismo internacional y las agencias internacionales. Si bien los antropólogos desarrollaron nuevas maneras de pensar acerca de la ‘cultura’, estas ‘viejas ideas’ se mantuvieron en el discurso académico siendo aún utilizadas en el lenguaje público. Quedaron embutidas en el sentido común, al menos en la “sociedad occidental”. Las principales características de esta ‘vieja idea de cultura’ son: *“Entidad definida de pequeña escala, características definidas (lista de rasgos o atributos), inamovible, en equilibrio balanceado o auto-reproducido, sistema subyacente de significados compartidos, individuos homogéneos, idénticos”* (Wright, 1998: 130).

Durante el siglo XX, la discusión en torno al alcance y definición del concepto se complejizó. Fue así que en 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn diseñaron una lista que recopila hasta 164 definiciones del término. En 1976, Raymond William declaró que

la palabra cultural era una de las dos o tres más complicadas del idioma inglés, constando de complejas y disputadas definiciones.

Superando una visión *esencialista* de la cultura, donde las prácticas, costumbres, experiencias, etc. que definen al humano son vistas como inmutables y compartidas por igual por todos sus miembros, Wright, acorde al modelo dentro de las ciencias sociales que entiende a los fenómenos sociales en conflicto, identifica una “nueva” definición. Esta última entiende a la cultura como un proceso conflictivo y como espacio de disputa,

cuya definición es el centro de conflictos sociales que los grupos experimentan en su lucha por el poder, existiendo una dimensión política en la construcción de significados culturales, donde las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas, sino dinámicas, fluidas, y construidas situacionalmente en lugares y tiempos particulares; fenómeno atribuible no sólo a la



III Llamadas de Candombe Independiente de Buenos Aires “Lindo Quilombo”. Ciudad de Buenos Aires. 2011. Registro Propio.

“sociedad urbana occidental” interconectada, sino también a las rurales supuestamente aisladas. Es así, por ejemplo, que Merry (1997) citada por Wright, entendió a Hawaii no como una ‘comunidad local’ sino como una ‘zona de contacto’, donde una mezcla de personas recurría a las prácticas de sus diversos lugares de origen, a la luz de sus intereses del momento, para decidir cómo organizar el trabajo, el comercio y las relaciones sociales. A esta lectura, Wright la concibió como una “nueva” idea de cultura, vista como un proceso conflictivo de construcción de significado (Wright, 1998).

Por otro lado, actualmente se da una tendencia desde distintos grupos y organizaciones -en rechazo a los políticos o a la forma clásica de hacer política- a “desmarcarse” de “lo político”, encontrando a través de “lo cultural” un territorio antinómico. Esto se ha evidenciado en la colectividad boliviana en Buenos Aires, así como dentro de ésta en la de carácter indígena, en la cual se ha ido consensuando que moverse en el plano cultural tiene mejores réditos políticos que presentarse como una organización política propiamente tal. El siguiente testimonio es clarificador.

“Desde el comienzo, en el año noventa, el Centro Cultural Autóctono Wayna Marka se fundó sobre la base fundamental de recuperar nuestra identidad, identidad desde lo musical en primera instancia. Nos dimos cuenta en su momento que desde lo cultura puedes llegar, tienes más atención, te prestan mucho más atención desde que tal vez movimientos políticos, más que nuestra colectividad es muy uraña a participar de movimientos políticos. Era el momento justo de ir al choque con nuestra propia sociedad, nuestra propia colectividad, mostrando que nosotros no teníamos vergüenza de esto” (Wayra Blanco, 2009).

Sintetizando el pensamiento de Wrigth (1998) respecto a las nuevas ideas de cultura: “La cultura es un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma” (Street 1993: 2; en Wright, 1998; 132). Se trata de personas posicionadas en formas diferentes en relaciones sociales y procesos de dominación que usan los recursos económicos e institucionales que tienen disponibles

para intentar hacer que su definición de una situación resista, para evitar que las definiciones de otros sean escuchadas, y para cosechar el resultado material, donde los espacios no están restringidos y las personas apelan a conexiones locales, nacionales, globales. Mientras que la idea clásica o antigua de cultura, equipara a 'una cultura' con 'un pueblo', el cual puede ser delineado con un límite y una lista de rasgos característicos. El nuevo significado de cultura, entiende a ésta como un proceso político de lucha por el poder de definir conceptos claves, incluyendo el de 'cultura' en sí mismo ("metacultura"; Urban, 1992). En definitiva, 'cultura' es un concepto dinámico, siempre negociable y en proceso de aprobación, discusión y transformación (Wright, 1998).

Asimismo, la antropóloga Claudia Briones (1998) arguye que hoy en diversos sectores priman posiciones que rechazan una postura biologicista de la cultura en el sentido de



Inmediaciones de la ciudad Villazón (Bolivia), antes de llegar a la frontera argentina. 2010. Registro Propio.

tratarla como un organismo que se miscegena o extingue, haciendo de la pigmentación de la piel o de otros rasgos fenotípicos, indicadores visibles de capacidades heredadas no "remontables" mediante la homogenización o la asimilación cultural. Esta visión actual, permite discutir definiciones largamente arraigadas que no sólo naturalizan rasgos culturales como

propios de un pueblo, sino que presuponen marcos de interpretación biológicos sobre su herencia, transmisión y posibilidades de cambio. Profundizaré más sobre la injerencia que tienen en ciertos discursos hegemónicos los criterios genético/sanguíneos cuando desarrolle el concepto étnico/etnicidad.

Veamos que sucede en relación al concepto de cultura y sus implicancias, cuando el concepto es utilizado para comprender los procesos migratorios internacionales.

En su período "clásico", desde la disciplina antropológica, el concepto de cultura tuvo un claro "sesgo sedentario", mediante el cual los grupos sociales parecían permanecer inalterados a pesar de las migraciones (Brettel, 2008). Ciertamente, esta idea se vincula con una definición de cultura fundamentalmente ligada a un territorio que se mantuvo hasta las década de 1950 y 1960, cuando los antropólogos comenzaron a rechazar la idea de que existen culturas como entidades discretas, homogéneas, con fronteras fijas, territorializadas, y relativamente inmutables. Este período coincidió con el hecho de que en los espacios tradicionales de trabajo de campo de la antropología estadounidense y europea, las personas comenzaron a migrar en números significativos desde las áreas rurales hacia los crecientes centros urbanos, reuniéndose con personas de sus mismas comunidades de origen en barrios en donde también comenzaron a tener contacto con "otros" (Wright, 1998).

El cambio de mirada sobre la cultura como no *esencial*⁶⁰ tuvo gran repercusión en el análisis de las migraciones desde la antropología, ya que implicaba entender a los grupos étnicos o pueblos como estando en movimiento y capaces de salir de sus lugares de “origen”. De esta forma, el análisis de las migraciones, ha favorecido el proceso de *desencialización* del concepto de cultura, así como también los de identidad y étnia como analizaré más adelante. La propia experiencia migratoria colaboró en evidenciar la construcción política de estas tres categorías.

Manuela Camus (2008) plantea que la experiencia migratoria hacia EEUU está rompiendo el naturalizado marco “nación-céntrico”, donde la ubicación simultánea de “la comunidad” en varios espacios nacionales y sociales obliga a repensar las categorías previas que asociaban una cultura con un territorio y con una identidad. Esto lleva a que

entre las formas novedosas de ser maya, indígena o q’anjob’al, no siempre los sentidos de pertenencia estarán ligados a un territorio. “Ser maya” ya no implicará vivir en territorio maya (ya no “se es” de dónde “se vive”). Ahora hay indígenas en ciudad de Guatemala, pero también en Los Ángeles o Nebraska. Retomaré la discusión sobre el concepto de comunidad en el capítulo 2.



Kiosko con una gran cantidad de golosinas de origen chileno. Comunidad de Sorata (La Paz, Bolivia). 2011. Registro Proño.

Arriesgando ser esquemático y simplificador en demasía, pondré un ejemplo. Si en una comunidad aymara en la orilla del Titicaca existe un grupo de artesanos y otro de músicos, ambos con rasgos “culturales propios” de su oficio heredados por generaciones, el hecho de que algunos miembros del grupo de los músicos migrase a la ciudad ayudará a afirmar la *desencialización* de dicha cultura, básicamente por dos motivos, a) quienes se fueron de la comunidad seguirán compartiendo rasgos culturales con quienes se quedaron, pese a no estar en el mismo territorio; dichos rasgos serán compartidos con toda la comunidad en general y específicamente (podríamos decir doblemente) con los músicos que se quedaron; b) en su asentamiento en la urbanidad, estos se encontrarán con “otros” donde sucederán fundamentalmente dos cuestiones: se relacionarán con personas que tienen otras “culturas”, diversificando a su vez conocimientos y en consecuencia recreando la “propia cultura” de su comunidad. En ese proceso se encontrarán con “otros músicos”, ocasión en la cual, en las negociaciones emergentes de ese “estar juntos”, redefinirán o re-determinarán “su/la cultura del músico”. A su vez, este proceso se irá enmarcando a partir de sus propias experiencias migratorias, las cuales sufrirán modificaciones en el tiempo.

⁶⁰ La esencia (del latín *essentia*) es aquello invariable y permanente que constituye la naturaleza de las cosas. Es su concepto que proviene de la biología y la metafísica, y bajo las corrientes más biologicistas que influyeron las ciencias sociales quiso entenderse los fenómenos sociales desde patrones esenciales. Es así que sobre la base de la invariabilidad y permanencia, se adjudicó que los distintos clivajes sociales (género, clase, etnia, cultura) tenían tal calidad o característica por esencia, por naturaleza. Aunque actualmente desde el pensamiento social y las ciencias sociales esta postura es rehusada, en el sentido común aun priman con fuerza esta posición “esencialista”, pensándose por ejemplo, que de forma genética, biológica o natural, los negros bailan y cantan mejor, los japoneses o coreanos son más inteligentes y mejor capacitados en herramientas tecnológicas, los judíos tienen mejor manejo del dinero o que las mujeres son más conciliadoras y menos promiscuas que los hombres.

Como plantea Barth (1976), cuando interactúan personas pertenecientes a “culturas diferentes” es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores, que a su vez propone nuevas construcciones culturales.

Por su parte, es probable que en dicho recorrido el migrante idealice su “propia cultura”, tendiendo a esencializarla y observarla de forma estática, siendo que en su lugar de origen la “cultura” indefectiblemente sufrirá innovaciones. Pongamos un ejemplo simple, pero reiterado en mis trabajos etnográficos. El migrante aymara músico en la ciudad reproduce la música de su comunidad, negándose en varias ocasiones a alterarla, pero al volver a la comunidad se da cuenta que los músicos de la misma la han transformado introduciendo ritmos, estilos, instrumentos o melodías “foráneas”. A veces, el migrante no regresa en mucho tiempo o no lo hace nunca, y mantiene durante décadas una imagen esencializada e inmutable de su lugar de origen. No se trata necesariamente que él genere una idea quimérica o imaginada de su comunidad, cuestión que es probable que también suceda, sino que al no concientizar el dinamismo cultural, cree



Marcha Pueblos Originarios en Buenos Aires. 2010.
Registro Propio.

que él experimenta cambios por vivir en un espacio heterogéneo e híbrido, pero que su comunidad se mantiene inmune e invariable a dichas influencias.

Como plantean Torres y Carrasco (2008), entre los fenómenos que afectan tanto a “occidente” como a otras regiones con capacidad para inducir cambios culturales significativos en breves períodos de tiempo, se destaca la migración.

“Advirtiendo que no aceptar el cambio como una característica de cualquier cultura es uno de los prejuicios que tiende a considerar ciertas transformaciones como ‘pérdida’ para la cultura tradicional de referencia” (Torres & Carrasco; 2008: 9).

Este proceso consta de una dimensión política, donde la diversidad, además de ser graficada como diferencias culturales, es posible de entenderse como una organización de asimetrías en relación al acceso al poder. Al respecto, es interesante revisar algunos conceptos que han sido utilizados en los análisis sobre diversidad cultural y especialmente en el caso de las migraciones, como los de “aculturación”, “transculturación” y “fricción interétnica”. Todo ellos han buscado pensar los cambios culturales por efecto de las interacciones entre “diferentes”, que también se presentan como dinámicas que entran en conflicto en relaciones desiguales de poder (Gavazzo, 2012).

Veamos ahora que ocurre con el concepto de identidad. Identidad, proveniente de *identitas* en latín, es un vocablo cuya raíz es el término *ídem*, el cual significa “lo mismo”. Su origen exacto se desconoce, asociándose, por su raíz latín, a la antigua Roma (Foulquie, 1967).

La identidad está definida en muchos ámbitos disciplinares (matemático, filosófico, sexual, político, entre otros), siendo aquí la denominada identidad cultural la que me interesa. Identidad es posible de traducir como la *misma cultura*, relacionando un conjunto de “rasgos culturales” que estarían asociados a la idea de sentido de pertenencia de un grupo cultural en contraposición de otro. El concepto acarrea dos visiones duales.

La identidad incluye, por una parte, asociaciones con las características de los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma y, por otra, a la conciencia de que una persona tiene es ella misma, y por ende, distinta a los demás. Sintéticamente, define quienes somos como individuos (cada persona es una sola, diferente a los demás) y por otro a quienes seríamos como colectivo (atributos compartidos entre personas). Entre lo mismo y lo otro, se abre así el territorio material y simbólico de la identidad (Foulquie, 1967).

Para el caso de América latina, como plantean Nohemy Solórzano-Thomson y Cristina Rivera-Garza (2009), la reflexión sobre el concepto revisa las negociaciones que desde el siglo XIX ocurrieron entre una pequeña élite blanca que intentaba europeizar a la región y las grandes y heterogéneas mayorías indígenas y africanas, que no sólo resistieron a los procesos de modernización sino que además propusieron alternativas históricas basadas en sus culturas locales y prácticas cotidianas. La discusión se remota a la formación de los estado-naciones (siglo XIX) donde la heterogeneidad de la población latinoamericana, europeos, criollos, indígenas, africanos, mestizos, mulatos, zambos, hizo esta labor difícil en comparación con la del “viejo mundo”, cuyas poblaciones se entendían como uniformes. El consenso consistía en unir simbólicamente a los habitantes bajo una sola identidad. En el caso de países como México o Perú, la unidad nacional suponía la necesidad de “integrar” a los indígenas y mestizos a la nueva nación, asimilándolos a las costumbres criollas quienes absorberían un pasado imperial glorioso de aztecas e incas. En Argentina, el proceso fue más de exclusión, marginalización y exterminio de población indígena. Similar fue el mecanismo en Bolivia, pese a tener una inmensa mayoría indígena.

Entrado el siglo XX, con los movimientos de defensa de los derechos civiles, la identidad se convirtió en práctica necesaria para penetrar las instituciones que ahora tenían que dar espacio a grupos que se definían según “diferencias culturales”, haciendo que la identidad se transformara en requisito para la participación política, lo que en palabras de Wright (1998), implicó un proceso de politización, donde comenzó una disputa por el reconocimiento de prácticas y derechos.

A mediados de 1970, el antropólogo Fredrik Barth (1976) propuso superar aquellas perspectivas esencialistas que habían caracterizado al concepto de identidad. Es así que varias de las ideas que hoy priman en la disciplina provienen de esa corriente. Este autor propuso desechar la idea de un concepto de identidad como un conjunto de atributos culturales estático, que homogéneamente demarcan los límites de un grupo, para reemplazarla por una concepción que comprendiera los procesos identitarios en el marco de las relaciones sociales entre grupos, que es el lugar donde se producen los procesos de auto-adscripción y de adscripción por los otros.

De esta forma, como consecuencia del “contacto” entre “culturas diversas”, las identidades se negociarían según las circunstancias y, al igual que con el concepto de cultura, aparecerían entonces disputas entre personas en relaciones asimétricas de poder respecto de sus “*múltiples y contradictorias lógicas culturales*” (Wright, 1996: 6). Desde este enfoque, las ideas preconcebidas de raza, clase y género, operarían como sistemas conjugados de creencias sobre la identidad y la desigualdad en las sociedades modernas -sistemas ligados por ciertas presuposiciones acerca de la

herencia/descendencia, así como por prácticas sociales que ponen en acto esas creencias.

Es así que cada vez con mayor frecuencia, se comenzaron a evitar nociones estáticas y maniqueas del concepto de identidad. Éste dejaba de ser un elemento dado, para ser el resultado de un proceso de construcción en el que confluyen múltiples actores y factores. Es decir, las identidades serían vistas como históricamente construidas, llenas de rupturas y discontinuidades (Ordóñez, 2008).

Según Caggiano (2005), en las últimas décadas ha sido evidente la importancia creciente de la función política en temas de identidad. Es así que discusiones y debates referidos a 'la identidad' han producido herramientas conceptuales que luego se asumen o manifiestan como eje de los programas políticos y reivindicativos de diversos movimientos sociales, donde la transformación en objetivos políticos de sus necesidades, constituye a los mismos en metas a conquistar o preservar. *"Esto es lo que se ha denominado a grandes rasgos como uso estratégico de las identidades, vinculándose íntimamente con lo que se conoce como políticas de la identidad"* (Caggiano, 2005: 39-40). Es por ello que las diferencias de poder se "culturalizan" adhiriéndosele características de género, origen, clase o étnia.

En general, las propuestas contemporáneas han discutido el concepto esencialista de identidad y permitieron abordarla desde sus procesos constitutivos, apartando las interpretaciones sobre los sentidos colectivos de estar juntos de la visión totalizadora, homogénea y estática (Brubaker & Cooper, 2002). De esta manera, la identidad operaría a través de la diferencia por medio de un trabajo discursivo e histórico que genera la marcación de límites simbólicos y la producción de "fronteras" sociales y culturales.

Justamente, debido a que el concepto de identidad remite a lo idéntico, igual, semejante, y que su construcción política es evidente en la definición misma de política (el ejercicio del poder para resolver los problemas que plantea la convivencia colectiva hacia el 'bien común'), entiendo que la tensión entre lo "igual" y lo "diferente", atraviesa también las categorías de ciudadano / no ciudadano, nativo / extranjero, etc. En este sentido, ¿Cuál es la importancia de estas tensiones en el entendimiento de los procesos migratorios?

Según Barth (1976), como antes mencioné, -y esto es fundamental para entender por qué considero que el análisis de las migraciones es un estudio sobre procesos identitarios-, la diferencia cultural no se explica por el aislamiento de ciertos grupos étnicos sino todo lo contrario por su interacción. Como revisé con el concepto de cultura, los límites persisten a pesar del tránsito de personas a través de ellos.

En esta misma línea, Angélica Ordóñez (2008) argumenta que la construcción de una identidad pasaría por dos momentos: el de la delimitación de fronteras y el de la "invención cultural", la cual Raymond Williams (1982), prefiere denominar como de "selección y reorganización cultural". De esta forma, *"las identidades también se forjan en su relación con otros, por ello están sometidas a transformaciones constantes y no son fijas, estando, a su vez, marcadas por elementos comunes que trascienden fronteras nacionales"* (Ordóñez, 2008: 78).

Volviendo a América latina y re-introduciéndonos en el tema de la migración internacional indígena, Torres y Carrasco (2008) recomiendan incorporar al análisis sobre identidad, el tema de la comunidad. Según estos autores, esta discusión habría comenzado en la década de 1990 con temas tales como el de racismo, nacionalidades, derechos colectivos, movimientos sociales, ciudadanía, etc., pero hasta muy recientemente la cuestión de la comunidad era asumida como una realidad



Feria Bonorino, Barrio de Flores. Ciudad de Buenos Aires.
2012. Registro Propio.

incuestionable. En este contexto se da el proceso de reconstitución y construcción de las identidades indias, con alta politización de la etnicidad promoviendo la recreación y puesta en práctica de tradiciones, creencias y formas ancestrales de organización social y familiar. Una de esas formas reconstituidas y

donde se condensan los sentidos de una etnicidad política es la idea de comunidad. Durante los ochenta y noventa, las características presupuestas en la noción de comunidad habían sufrido profundos procesos de transformación. *“Dicho diagnóstico coincide, desde mediados de los años noventa, con la intensificación del éxodo rural indígena, suponiendo un cuestionamiento a las concepciones estáticas y reificadoras tanto de territorio, como de la comunidad y de la identidad”* (Torres & Carrasco, 2008: 13).

En este contexto, ¿Se puede afirmar que los indígenas que emprenden aventuras migratorias “pierden” su identidad, o sus concepciones de comunidad o de territorio? Torres y Carrasco, a partir de la evidencia empírica recogida por su grupo de investigación, señalan una enorme gama de posibilidades, donde los usos y significados de territorio, comunidad, identidad y etnia, tomarían diversos sentidos, evitando así esa supuesta pérdida.

Como construcciones sociales, estos conceptos evocan procesos históricos que dan cuenta de un juego de relaciones en el que la migración cumple un papel importante porque está significando *“un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas”* (Appadurai, 2001:19).

En el caso de la relación identidad – migración, los estudios de la migración indígena permiten denotar cómo la identidad opera como relación social. En el proceso migratorio, los indígenas encuentran nuevos anclajes para “su” identidad que no necesariamente tienen que ver con las concepciones de territorio y comunidad fijas en un espacio sino más bien con otras, las cuales incorporan nuevas formas de relación, de espacios de cohesión social y de relaciones socioeconómicas y políticas (Torres & Carrasco, 2008).

En este tema, también es importante ver cómo las adscripciones identitarias y étnicas son un campo de disputa. “Quién se marcha pierde la identidad, quién se queda la mantiene”. En este campo de fuerzas, la identidad no es un problema de reconocimiento de una comunalidad ya presente, así como tampoco es la invención de una identidad originada en el vacío, sino que es el efecto de relaciones estructurales de poder y de inequidad. Antes que ser un producto de una misma cultura, de una misma

comunidad, o de un mismo lugar, la identidad es un dominio siempre en disputa (Gupta & Ferguson, 1992). Entonces, ¿Será posible analizar la identidad sin presuponer en ningún momento que ésta tiene alguna dimensión *esencial* o que es de posesión de alguien?

Desde este lugar, el rol de la migración en relación con la identidad supone un reto en particular: su relación con el territorio. Si habitualmente se considera que uno de los elementos primordiales de los grupos indígenas es su asentamiento territorial; más aún, si una de sus principales reivindicaciones es el reconocimiento de sus territorios ancestrales, ¿Cómo se entiende la migración hacia lugares y territorios extraños?,

¿Cómo se re-configuran sus nociones territoriales? Y finalmente, ¿es factible una construcción del lugar de pertenencia que pueda escapar a las constricciones de territorio? Los estudios de la migración indígena sugieren “otras” formas de construcción de la noción de



Integrantes de distintas bases de Argentina y Perú de la agrupación Intercontinentales Aymaras de Huancané. Fiesta Cruz de Mayo. Huancané (Puno, Perú). 2011. Registro Propio.

territorialidad sujetas en prácticas simbólicas⁶¹. Estos interrogantes llevan a su vez a preguntarse ¿qué pasa con los derechos de los pueblos indígenas al migrar?, ¿se disuelven ante la “desterritorialización”?, ¿se “desciudadanizan” étnicamente? (Camus, 2008).

En síntesis, en vista de que los migrantes tienen complejas afiliaciones a lugares y que éstos son diferencialmente incorporados en el contexto local, nacional y global, las identidades de éstos y éstas, se construyen generalmente tanto en el origen como en el destino, y, sobre todo, en el proceso migratorio en sí mismo (Ordóñez, 2008).

Finalmente, revisaré el concepto etnia-étnico y su relación con la migración en el contexto que aquí interesa tratar.

La palabra etnia o étnia, de la cual derivan etnicidad, étnico y finalmente etnología⁶², proviene del griego *ethnos* que significa pueblo. Al igual que en el caso del concepto cultura, puesto que la historia hegemónica ha sido contada desde lo que conocemos como “sociedad occidental”, éste, como otros conceptos, fueron definidos desde la lógica de la modernidad y desconocemos los términos, valoraciones y sentidos que muchos de los pueblos deben haber usado para nombrar un colectivo objetivado por sus rasgos culturales comunes.

⁶¹ Ver por ejemplo, los estudios sobre los migrantes kichwa-otavalo: Kyle, 2000; Meisch, 2002; Maldonado, 2000; Torres, 2005; Ruiz y Ordóñez, del libro al “*Filo de la Identidad*” compilado por Torres & Carrasco 2008.

⁶² Cuando la disciplina se define en 1787 por primera vez, aún primaban las connotaciones propias de la Ilustración en lo que hace a sostener que “todos los hombre nacen iguales” y, por tanto, tienen similares derechos sin distinción de raza o credo (Briones, 1998).

El término grupo étnico, se utilizó en la literatura antropológica clásica para designar una comunidad que en gran medida se autoperpetúa biológicamente, comparte valores culturales fundamentales, integra un campo de comunicación e interacción, cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976).

En palabras de Barth (1976), hace casi cuatro décadas, esta definición no está muy alejada en contenido, de la proposición tradicional que afirma que una raza = una cultura = un lenguaje, y que una sociedad = una unidad que rechaza o discrimina a otras. No obstante, según el autor, la misma resulta suficientemente adecuada a muchas situaciones empíricas etnográficas, por lo que su significado continúa siendo útil a los propósitos de muchos antropólogos, condición que podríamos decir prima hasta la actualidad.

Para Claudia Briones (1998), por su parte, esta vieja noción de agrupación humana socialmente organizada según una cultura determinada, sin referencia a la cohesión política, es una concepción *culturizada* de los grupos sociales que todavía sobreviven.

En América latina, específicamente en el área andina central y norte, en las décadas de los años sesenta, setenta y ochenta del siglo XX, rebosaron los estudios sobre la comunidad indígena y/o campesina y sus formas sociales, políticas y culturales de organización como unidad de estudio, donde lo que animó la discusión fue la



Grupo de argentinos de Buenos Aires interpretando música de la comunidad aymara de Ilabaya (Depto. La Paz, Bolivia). Ciudad de Buenos Aires 2013. Registro propio.

introducción del capitalismo en el agro y su influencia en las formas de organización comunitaria. La discusión giró en torno a aquellos que planteaban que estas economías

serían fagocitadas por el capitalismo, y otros que argumentaban que éstas podían mantenerse al margen y sobrevivir con su organización propia. En esta discusión, un factor que entraría en la discusión, sería justamente el concepto étnico (Torres & Carrasco, 2008).

Desde que en los setenta, Barth (1976) comenzó a plantear la politización de estos clivajes, se comenzó paulatinamente a entender que, aunque las categorías étnicas presupongan diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos dar por obvia una relación simple de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. En este análisis, el autor introdujo la idea clave de que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción. De esta forma, los grupos étnicos se formarían en base a una organización.

De esta manera, es cada vez más frecuente entender la idea de etnicidad como construcción social, y no como entidad natural e inmutable. *“La selección o acentuación de los marcadores étnicos son generalmente decisiones estratégicas y políticas de parte de un grupo social para la obtención de determinados objetivos sociales, políticos o económicos”* (Ruiz, 2008: 55). Así, hoy en día, excepto con fines políticos y militantes, por lo general, ya no suele pensarse “lo étnico” como una entidad natural e inmutable.

Sin embargo, en las formaciones de alteridad hegemónicas (Briones, 1998) siguen imperando las construcciones de etnicidad según el criterio de los rasgos fenotípicos, lo cuales según esta autora, *“tienden a biologizar las jerarquías sociales de maneras mucho más rígidas”* (Briones, 1998: 30). Desde el punto de vista del grupo subalterno, también encontramos que en ocasiones, el fenotipo, basado en la descendencia sanguínea al igual que la vestimenta, se visualiza de forma más evidente que el lenguaje, y más aún que el trabajo, religión o cosmovisión, prestándose como un lugar disponible para la existencia de un pasado divino o superior. Es por ello que según Briones, el término *étnia*, frecuentemente confundido con el de raza, tanto niega la posibilidad de cambio como confirma la continuidad en el tiempo de las fronteras sociales. *“La étnia, en su acepción racializada, descarta la opción de que la diferencia/marca se diluya/disuelva ya sea por miscegenación o ya sea por homogenización cultural”* (Briones, 1998: 33), entendiendo, al trasmitirse sanguíneamente, dicha marca como permanente e inmutable.

Desde la óptica *barthiana*, la autoidentificación sería el factor crítico de la identidad étnica. Esto quiere decir que un grupo étnico no tendría conflictos si teniendo tales características o costumbres económicas, sociales, culturales cambia o transforma dichas “particularidades” y sigue auto-denominándose como tal. Así, según un propio ejemplo de Barth:

“Sería perfectamente posible para un grupo pequeño de pathanes aceptar los compromisos políticos implícitos en su afiliación a una tribu baluche o adoptar las prácticas agrícolas y domésticas de los kohistanos y continuar, no obstante, llamándose a sí mismos pathanes” (Barth, 1976: 114). Trayendo este ejemplo a mi tema, es perfectamente probable –como revisaré en el capítulo 2- que un grupo aymara o quechua adopte dinámicas político-culturales “argentinas” o “bolivianas”, y prosiga autoidentificándose como aymara y/o quechua.

La sangre aún sigue vigente como criterio de portación y transmisión de “cultura humana”, por ende, en muchos sectores de la sociedad y en algunos campos académicos, las “diferencias culturales” tienden a ser vistas como distintas “sangres”, proceso en el que se amalgaman los clivajes de etnia/clase/nación en base a preceptos para los que la “sangre” opera como sinécdoque (una parte de algo es usada para representar el todo) de lo cultural. Como resultado, la idea de que las diferencias culturales reflejan propiedades innatas subyace aún hoy no sólo tras proyectos de uniformidad cultural forzada, sino también –tal vez tristemente- tras otros que se atrincheran en una resistencia pluralista (Williams, 1989; Briones, 1998).

El concepto de fronteras étnicas de Barth (1976), está directamente relacionado con el análisis de la migración internacional puesto que el movimiento de personas auto-reconocidas como aymaras y quechuas ha tendido a reconstruir fronteras étnicas a través de la selección y resignificación de un conjunto de rasgos culturales. Sin embargo, gran parte del contenido cultural que en un momento dado es asociado con la comunidad de pertenencia no está restringido a la mimesis en el lugar de destino, en este caso en la ciudad de Buenos Aires, sino que éste es aprendido y modificado sin que el sentimiento común de estar conservando los límites del grupo étnico se vea amenazado. Por ende, la variabilidad cultural está asociada a la interacción entre distintos grupos étnicos así como a la migración de ciertos individuos de una etnia a sociedades donde interactuarán con miembros de otras.

El hecho de que cuando se traza la historia de un grupo étnico en el curso del tiempo, no se está trazando -simultáneamente y en el mismo sentido- la historia de una "cultura", implica que la migración de algunas personas de cierto grupo de pertenencia no significará la portación de dicha cultura.

Volvamos al ejemplo del grupo de músicos del pueblo aymara que e-migró de su comunidad a orillas del lago Titicaca. Al radicarse en una ciudad, no serán portadores de la cultura de dicha comunidad, sino de una construcción entre aquella, la suya “propia” y la que generarán en su interacción con los nuevos interlocutores. Además, los nuevos sentidos que tendrá el grupo de pertenencia que se está formando, estarán determinados por el contexto histórico, ya que tanto la comunidad de origen como la comunidad emergente en el lugar de destino pueden construir una existencia continua organizada basada en la idea compartida de límites (normas para establecer pertenencia) pero éstos, en todos los casos, se fueron modificando a través del tiempo y en relación con las dinámicas de interrelación que la comunidad y sus sub-grupos internos van teniendo (Barth, 1976).

Según lo que plantea Albó (2008), cuanto más minoritarios y discriminados se sientan los indígenas en una gran ciudad, más probable es que se hagan invisibles. Unos quizás sólo por una estrategia de sobrevivencia y aceptación en ese nuevo medio hostil, otros seducidos por las novedades y ventajas que éste les brinda llegando así muchos de ellos a rechazar también su “antigua identidad”. A su vez, según el autor, *“lo más factible es que esta segunda opción la lleven a cabo con mayor profundidad las nuevas generaciones criadas o incluso nacidas ya en la ciudad”* (Albó, 2008: 263).

Si bien es cierto lo que plantea Albó, muchas veces y con cada vez mayor frecuencia, tiende a suceder todo lo contrario. El proceso de re-etnificación de las últimas décadas, ha generado que los sectores indígenas discriminados de la ciudad comiencen a resignificar su identidad como manifestación política. Asimismo, son en muchos casos sus hijos, quienes “levantan esta bandera”, haciéndose de las herramientas que han adquirido como sujetos urbanos y gracias al contacto con otras formas de lucha y expresión. Esto suele ocurrir en grandes metrópolis como es el caso de Buenos Aires, ya que como el mismo Albó plantea, cuanto más grande y dinámico es un centro urbano más probable es que ocurra una auto-reflexión del sentido de identidad. Al tratarse de espacios pluriculturales, con afluencia de gente de diverso origen y con una rápida dinámica de cambio en sus formas de vida, la identidad de su población afluente tiende a verse influenciada y a generar mayores cambios y nuevas transformaciones, haciéndose múltiple, fluctuante y/o generando culturas “híbridas” (García Canclini, 1990).

A la enorme complejidad de este proceso, se le suma el cada vez más común rechazo de estas personas a ser encasillados por características folklóricas así como impugnado nociones construidas semióticamente acerca de “los indios”. Su enfoque radica más bien en la comprensión de que la diversidad de culturas ofrecida por la ciudad, estaría aportando a su identidad étnica desde una perspectiva de heterogeneidad fortalecida por la visión de los “otros” sobre ellos mismos, al auto-adscribirse características innatas (Ordóñez, 2008).

Como dice Appadurai (2001): *“la cuestión de la etnicidad, que una vez supo ser un genio contenido en la lámpara de la localidad, actualmente pasó a ser una fuerza global, deslizándose para siempre a través de las rajaduras de los estados y las fronteras”* (Appadurai, 2001:54).

Desde este ángulo, los conceptos hasta aquí definidos (cultura, identidad y etnia) son entendidos en esta tesis, como resultados históricos de procesos permanentes de construcción política colectiva e interrelaciones de poder e inequidad. Utilizo entonces, la noción de *comunalización* de James Brow (1990) para poner en relieve el hecho de que la cultura, la identidad y la etnia son espacios donde se disputan, por un lado, los sentidos de la diferencia y las formas de visualizar fronteras territoriales y simbólicas; por el otro, los sentidos de pertenencia que prácticas y discursos actualizan para

objetivar un colectivo. Los sentidos que devienen socioculturalmente significativos al momento de definir experiencias afectivas y políticas de “estar juntos” o “ser juntos” son el resultado tanto de la puesta en valor de conocimientos y memorias heredados como de procesos hegemónicos de diferenciación. Por lo tanto, las prácticas y discursos que comunalizan están siempre atravesados por relaciones de poder, globales y locales.

Los estudios sobre migración han demostrado que en el proceso histórico conjunto de creación de la diferencia y de la pertenencia, lo local no es entendido necesariamente como el espacio primario, natural y auténtico opuesto a lo global, visto como lo extraño, externo, artificial e inauténtico, sino que comprende lo local-global como una amalgama de procesos que permiten la reconstrucción de la comunidad con nuevos anclajes (Torres & Carrasco, 2008).

El debate es extenso y complejo. Cerraré aquí, mencionando que resulta menester desconfiar de cualquier concepto (como puede ser cultura, identidad y etnia) que, tomado como un *a-priori*, considere que las subjetividades políticas –o las formas de objetivar los sentidos del “ser juntos”- pueden existir de maneras pre-constituidas (Mouffe, 1993). Así como comprender que *“el meollo del planteo es que estos tres clivajes sociales interactúan y se refuerzan históricamente de forma recíproca, no pudiendo por ende, ser analizados por separado, ni su influencia ser predicha independientemente”* (Carol Smith, 1992; en Briones, 1998: 36).

Los sentidos sociales de las nociones de cultura, identidad y etnia -e incluso la existencia misma de estas categorías- resultan de la historia particular en la que ciertas personas, tratando de comunicar diferencias y pertenencias, habilitan o impugnan las formaciones de alteridad hegemónicas en las que les ha tocado pensarse (Briones, 1998).

1.7 MIGRACIÓN INDÍGENA COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS

Este capítulo tuvo el propósito de poner en tensión dos campos temáticos – los estudios migratorios y los estudios étnicos (referidos aquí a los indígenas latinoamericanos)- los cuales, generalmente, han estado diferenciados entre sí, creando de forma aislada sus propios debates teórico-metodológicos. Dicha condición, ha generado una falta de articulación, limitando la capacidad de pensar/comprender, que en determinados contextos geográficos e históricos, la migración internacional indígena y los procesos de resignificación identitaria étnica pueden ser dos caras del mismo proceso.

Con el fin de explicitar esta conjunción –y las contradicciones que le son intrínsecas- utilizaré en el transcurso de la tesis la noción de “migración indígena” o “migrantes indígenas”. El movimiento trans-estatal-nacional de aymaras y quechuas construye en Argentina un tipo de sujeto de derecho y de reconocimiento que tanto es “migrante limítrofe” como “indígena”, así como es tanto un “extranjero” como un “otro-interno” con respecto a la nación argentina.

Desde el punto de vista de las personas con las que he compartido estos años, y quienes se reconocen como aymaras y quechuas en la ciudad de Buenos Aires, las formas de significar sus propias comunalizaciones también articulan tanto clivajes de nación como otros orientados por nociones de cultura ancestral y etnia. Por estar razones, considero que a pesar del sentido paradójico o el carácter oxímoron que la

categoría “migrantes indígenas” pueda acarrear, esta misma tensión es la que hace de ella un término sugerente para pensar los procesos mismos que la vuelven relevante en este contexto histórico.

Esta discusión ha sido necesaria para, a lo largo de la tesis, poder contextualizar lo que aquí - siguiendo la periodización realizada por Sassone (1988)- denomino la quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina, Se trata de la migración aymara proveniente del departamento de la Paz (Bolivia) y del de Puno (Perú), en conjunto con una “nueva” migración boliviana de áreas quechuahablantes hacia la ciudad y el gran Buenos Aires.

Como relataré, esta migración se volvió relevante a fines de la década de los ochenta y principios de la de los noventa del siglo XX, concordando con el proceso de resignificación y auto-identificación étnica -llamado también “emergencia indígena” (Bengoa, 2000)- identificado para este mismo período en América latina. Época que a su vez, coincide con el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de algunos países de la región, así como con la incorporación de algunos elementos legales favorables a los pueblos indígenas, como el convenio 169 de la OIT⁶³. Todo esto, en el contexto de profundos cambios a nivel mundial, tras la desaparición de la URSS⁶⁴, la caída del muro de Berlín y con ello el fin de la guerra fría.

Una década después, en pleno auge de este proceso, inicié mi investigación sobre los aymara y quechuas como “migrantes indígenas” en esta ciudad, contexto en el cual emergieron dos fenómenos relevantes. Por un lado, la masificación del acceso a internet, el cual comenzó a repercutir profundamente en los procesos de interrelación origen-destino y, por ende, en la transnacionalización de esta migración. Y por otro, la implementación del Plan “Patria Grande”⁶⁵, el cual permitió la radicación generalizada de todos los migrantes regionales en suelo argentino y con ello una serie de derechos, erradicando -en una enorme proporción- la discriminación legal y administrativa hacia los extranjeros de países vecinos, y con ello a los migrantes indígenas.

La coincidencia cronológica de esta migración a Buenos Aires con el proceso de auto-identificación indígena latinoamericana en general, han jugado –como revelaré a lo largo de este escrito- un papel central en la relevancia adquirida por estos migrantes en esta metrópolis.

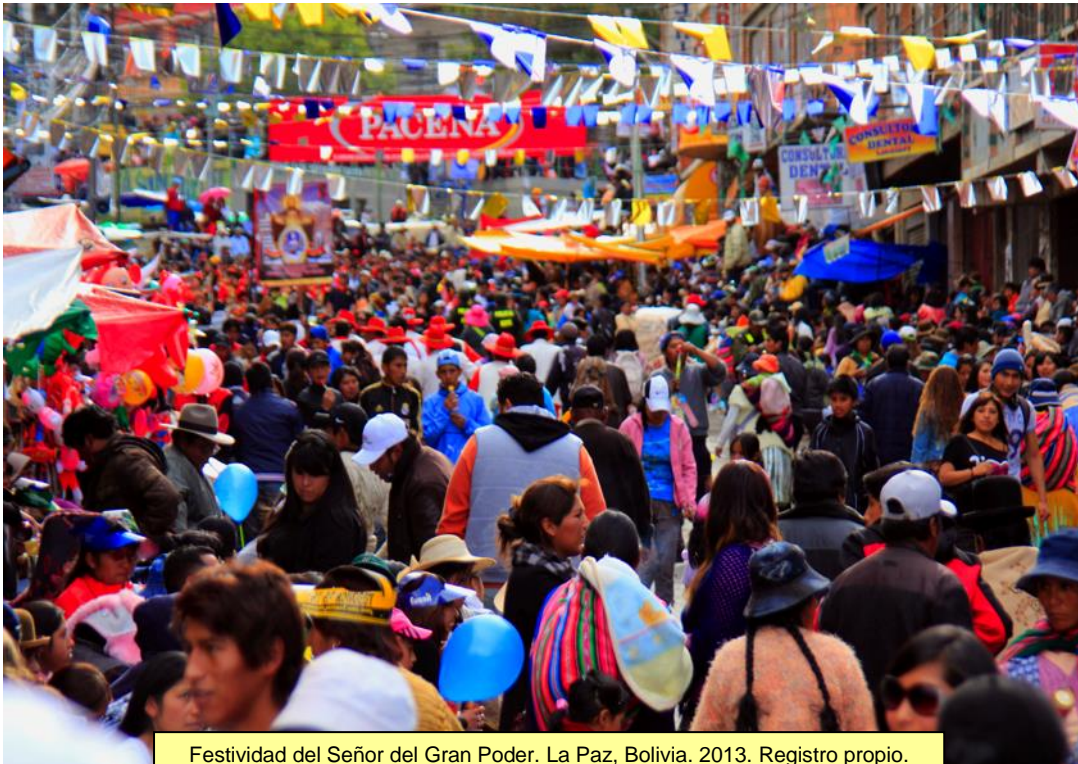
⁶³ “Organización Internacional del Trabajo”.

⁶⁴ Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

⁶⁵ Argentina, junto Brasil, Uruguay y Paraguay firmaron en 2002 un “Acuerdo sobre Libre Residencia” para todos los habitantes de cualquiera de estas naciones del Mercosur fundante. En el mismo, se explicita que los ciudadanos y ciudadanas de las respectivas naciones podrán circular o radicarse en cualquiera de ellas y gozar de los mismos derechos que los nativos. Ante la demora por diversos factores para hacer efectivo el acuerdo, la Argentina bajo una decisión política unilateral desde abril de 2006 comenzó a regularizar a los nacionales de los países sudamericanos (excluidas las Guyanas), a través del “Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria”, conocido como “Plan Patria Grande”.

CAPÍTULO 2

SENTIDOS DE PERTENENCIA AYMARA-QUECHUAS. PASADO Y DEVENIR



Festividad del Señor del Gran Poder. La Paz, Bolivia. 2013. Registro propio.

La idea de este capítulo es, visto desde el prisma de algunos de los principales autores que trabajan con los pueblos aymara-quechua (Ossio, 1973; Murra, 1975; Albó, 1974, 1975, 1980, 1999; Condarco Morales, 1982; Bouysse Cassagne, 1987, Montes Ruíz, 1999; Thomson, 2006, entre los más importantes), dar cuenta, de un modo general, del sujeto aymara-quechua que se ha ido construyendo desde el campo académico y político. Con este fin, me centro en las relaciones entre medioambiente y cultura, así como en los ítems que más aparecen en la bibliografía existente y discursos respecto a filosofía-cosmovisión, principios, instituciones, valores, etc., de los aymaras y quechuas.

La idea es introducir el terreno conceptual en el cual se enmarcan los procesos de comunalización y, por ende, el pasado y devenir de estos pueblos y las personas que los conforman, con el propósito de poder, luego, comprender el modo en el cual esos mismos imaginarios y procesos se sitúan en Buenos Aires. Cuestión que llevaré a cabo en la segunda parte de esta tesis, donde me adentraré en el análisis de algunas de sus prácticas en el contexto migratorio.

2.1 SER INDIO, INDÍGENA U ORIGINARIO: LA POLÍTICA DEL ORIGEN

Antes de la invasión europea, las personas que vivían en lo que actualmente es América latina, eran pueblos diferenciados, reconocidos como tales con sus nombres propios y determinadas denominaciones genéricas. Fue la colonia la encargada de fusionar identidades y nombres más genéricos como bárbaros, salvajes, nativos, indios, naturales, indígenas, agregados; yanaconas, huasipungueros, pongos y tantos otros, mantenidos en la era republicana (Albó, 2008).

En el último tiempo, ha comenzado un proceso de búsqueda de una identificación positiva, donde se ha buscado recuperar el nombre que los identifica con su pueblo y no el dado por otros. Este ha sido un proceso con diversos ritmos y resultados según lugares, momentos y contextos. En el caso de los aymaras y quechuas, ha primado con fuerza el concepto “originarios”, tras el cual se evidencia un objetivo político, donde se posicionan sobre los colonizadores y explotadores migrados desde Europa, por el hecho de estar desde antes que ellos en estas tierras. Hoy, este término y el de indígena son los de mayor aceptación incluso a nivel continental (Albó, 2008).

En el caso de los aymara y quechuas con los que me relaciono en Buenos Aires, se definen a sí mismos -cuando no lo hacen como aymaras o quechuas- como originarios o como indígenas, aunque alguna vez he escuchado que prefieren no utilizar este último término, debido a que el mismo provendría del término indigente⁶⁶. En ciertas ocasiones, sobre todo cuando intentan contra-argumentar el discurso del *establishment* blanco-europeo, se identifican como indios, re-valorizando este vocablo.

Mientras el término indio vendría de un error o confusión histórica⁶⁷, el de indígena lo haría de *indígena* (latín) que significa originario de la región o país del que se trata. Por ende, utilizar el nombre de indígena u originario es exactamente lo mismo.

Existe una crítica de parte de muchos investigadores al uso de *originario*, aunque me llama la atención que ésta no se extiende para el de *indígena*, teniendo en cuenta que tienen el mismo significado. Veamos por ejemplo lo que dice Silvia Rivera Cusicanqui (2013b) al respecto:

“(...) resisto mucho la idea de originario, porque si nos situamos en el origen, nos situamos en un lugar fuera del tiempo y nos situamos en un espacio del arcaísmo y de lo inmutable (...) donde es el origen el que marca y no la contemporaneidad (...) Entonces hablar de originario es recuperar una especie de pureza precolonial que está lejos del tiempo, lejos del presente, que no es coetánea” (2013b: 10:14 min.)

Comparto esta crítica, aunque la ampliaría –por lo antes explicitado- a la de indígena.

Por su parte, en estos usos del término, como dice Hannah Arendt (1993 [1958]), el origen es el punto de partida para definir la historia. El origen actualiza una trama

⁶⁶ Término asociado a la extrema pobreza (los que no alcanzan a llegar a los niveles mínimos de consumo). No hallé ningún nexo histórico-etimológico, entre éste y el vocablo indigente, el que, según algunos discursos debido a que guardaría proveniencia con el mismo, manifiestan no querer emplearlo por dicha razón.

⁶⁷ Los europeos del siglo XV pensaron que habían llegado a las Indias, llamando indios a sus habitantes. Con la intención de remendar este “desliz” y evitar que la confusión continuase, se estimó denominar hindúes a los habitantes de la India, acción que en las últimas décadas se ha procurado revertir, “volviendo” a denominar indios a los habitantes de la India a la par que indígenas u otros a los habitantes *originarios* de América latina. Históricamente, y aún hasta la actualidad, ha tenido una connotación negativa (como es el caso de aborigen: sin origen), condición que en los últimos años ha comenzado a cambiar debido a que muchas organizaciones “indias” han comenzado a reapropiarse simbólicamente del término.

narrativa cuyo inicio es el "antes" de la colonización europea. Esta remisión a un origen ha ido construyendo a lo largo de estos años, y como resultado de los distintos movimientos indígenas, un discurso de pertenencia con la fuerza política de una denuncia tanto a los no-originarios "invasores" como a los conocimientos impuestos sobre ellos desde el "discurso occidental".

De esta forma, la argumentación contemporánea en torno a *lo originario* de ciertos pueblos, no remite entonces a las discusiones arqueológicas en torno al poblamiento de América y al movimiento de los *homo sapiens* a través del orbe⁶⁸, sino que, más bien, se conforma en contraposición a la imagen del migrante europeo como supuesto pionero y primer poblador de los actuales territorios americanos. En este sentido, y tal como la usan los aymaras y quechuas de Buenos Aires, la noción de "originarios" actualiza un discurso que denuncia la asimetría en las estructuras de poder gestadas por la invasión europea. Por lo tanto, la cualidad de "ser originario" remite al contexto posterior al siglo XV y nombra, actualmente, a quienes se reconocen parte de pueblos cuyos ancestros experimentaron la imposición de una forma de ver y construir la realidad desde un marco de interpretación eurocéntrico.

Así, en base a los discursos y conversaciones que he tenido con aymaras y quechuas de Buenos Aires, el discurso de los "Pueblos Originarios"⁶⁹ de América latina, no persigue discutir el origen ontogénico del ser humano ni polisémicamente el concepto originario, ya que actualmente es indiscutible que los americanos poblaron la región viniendo desde otros continentes⁷⁰. Se trata más bien de una argumentación política en torno a la identidad "indígena". Por ende, basado en lo que los protagonistas de este trabajo argumentan, comprendo a los indígenas de nuestra región como los 'originarios' del continente americano con raíces previas a la invasión europea.

De todas maneras, creo que, tal como argumenta Silvia Rivera Cusicanqui (2013a), es importante dejar de entender a lo indígena como una identidad (camiseta o color de piel), pudiéndolo resumir como una epistemia, una atmósfera cognitiva que te permite entender la alteridad indígena con otro código cultural para comprender el mundo. Ejercicio que implica ir más allá de la lógica individualista europea, generando una relación diferente con el cosmos, la naturaleza y los humanos que físicamente ya han muerto.

Según lo que esta autora plantea, la identidad aymara-quechua, y la indígena en general, está marcada por una lógica comunitaria, la cual se manifiesta tanto en la convivencia doméstica, como en la división del trabajo, en la realización de actividades rituales y del conocimiento conjunto. Prácticas que se llevan a cabo como autopoiesis (un sistema capaz de reproducirse y mantenerse por sí mismo), donde se genera una creación de uno mismo a través del grupo, potenciándose además la individualidad. Ya

⁶⁸ La discusión sobre la condición de originario es compleja, particularmente si la analizamos desde la perspectiva de la migración. Como consenso, según las evidencias arqueológicas existentes, podríamos aseverar que el ser humano es sólo *originario* de una zona específica del este de África, no habiendo "surgido" de otros lugares. Por lo que la población mundial del presente descendería de un número reducido de *homo sapiens* que migró desde África hacia el resto del mundo, rechazando a las distintas teorías que dicen que el paso de *homo heerectus* a *homo sapiens* se produjo simultáneamente en varios puntos del globo (Toquica, 2009).

⁶⁹ Lo usaré con mayúscula porque así es como lo escriben, en general, los aymaras y quechuas, entre otros, de Buenos Aires.

⁷⁰ El debate aquí refiere a la distinción entre endémico y autóctono. Una especie autóctona es aquella que existe de forma natural en ese lugar pero también puede haber surgido en otros lugares, una especie endémica es la que sólo existe en ese lugar, como por ejemplo las tortugas de las islas galápagos, nacidas ahí y habitantes de ese lugar y de ningún otro. El humano en la actualidad, no está restringido a una ubicación geográfica específica, por lo que se podría aseverar entonces, que producto de la migración no es una especie endémica.

que mientras más comunitaria es una estructura más profundamente individual puede ser la reflexión, el pensamiento y la producción (2013a).

El indio siempre es visto en Sudamérica desde afuera y la invocación de Rivera Cusicanqui en este sentido, es buscar el "indio" dentro nuestro a través de la marcación temprana. Ya sea a través de la memoria ancestral sanguínea o desde la interrelación con la subalteridad. Ambas relaciones, permitirán negociar y reconocer esas diferencias, las cuales con el tiempo se evidencian de forma jerárquica, donde muchas veces la sociedad, a través de la escuela y otras instituciones, nos va marcando lo que es lo bueno-moderno-progreso, y lo malo-antiguo-indígena. De esta forma, lo que la autora plantea, es que no se puede desechar algo que es parte de tu subjetividad formativa, que es nuestro "indio interior".

2.2 SER "AYMARA-QUECHUA": LAS RELACIONALIDADES HISTÓRICAS

El concepto relacionalidad, de la forma en que lo comprende Carsten (2000), en sentido amplio, es lo que hace que en determinados momentos las personas se sientan o no relacionadas entre sí. El mismo, pone en jaque el concepto de parentesco sanguíneo al entenderlo como un constructo ideológico y socioculturalmente específico que, como categoría analítica, resulta insuficiente para dar cuenta de otros modos de relacionarse más allá de los lazos de descendencia biológica. Reemplazar la noción de parentesco por la de relacionalidad implica, para esta autora, preguntarse por las maneras particulares y creativas que han utilizado distintos grupos sociales para crear vínculos y lazos.

De esta forma, para el caso de aymaras y quechuas, este concepto me permite analizar los vínculos relacionales históricos de estos pueblos, los cuales van a definir pertenencias grupales que son comprendidas en relación a diferentes formas de auto-adscripción. Formas que están supeditadas, justamente, a las relacionalidad históricas que han experimentado⁷¹.

Cuando comencé a estudiar la llamada "cultura andina", referida a la zona del altiplano y valles centrales de la cordillera de los Andes, verifiqué que la mayoría de la bibliografía refería a la cultura aymara y, desde una perspectiva histórica, a los mal llamados "incas"⁷². Como relata Xavier Albó (1999), antropólogo español radicado en Bolivia desde hace varias décadas y dedicado principalmente al estudio del pueblo aymara, lo "andino" como categoría antropológica de análisis, ha sido una construcción teórica y pragmática, más que una identificación común interiorizada por la población; o sea, un enfoque *etic*⁷³. Su nombre está basado en gran medida en un argumento ecológico. Lo

⁷¹ La relacionalidad discute con concepciones cerradas como "grupos etnológicos" o "grupos consanguíneos de parentesco". Si el proceso histórico se trata de un proceso donde trayectorias sociales y experiencias son comunes, entramando pertenencias que no responden a las categorías cerradas de "grupos etnológicos", tal como suele usarse en la academia o en el sentido común para clasificar, es porque en el proceso de relacionalidad puede ser reconstruida de formas particulares e históricas. De esta forma, reconstruir un proceso de comunalización es también reconstruir uno de relacionalidades (Carsten, 2000).

⁷² Los habitantes del incario no se auto-denominaban incas, nombre reservado para el monarca. Fueron los españoles que crearon este nombre para el conjunto de la sociedad (Rostworowski, 1983).

⁷³ Los conceptos *emic* y *etic*, provenientes de *phonemics* (fonología) y *phonetics* (fonética), han sido utilizados en la etnografía para referirse a dos puntos de vista disímiles en la interpretación de los datos y los actores involucrados. Generalmente, *emic* se entiende como el punto de vista del nativo, mientras que *etic* como el de etnógrafo (extranjero).

andino reúne grupos con rasgos culturales compartidos, pero sin soslayar las numerosas variantes locales producidas por la gran variedad de entornos ecológicos y la heterogeneidad de los procesos regionales de contacto. Actualmente, la categoría andina puede incluir también a poblaciones de habla castellana, como “serranos” en Ecuador y Perú, o “collas” en Argentina y Bolivia⁷⁴ (Albó, 2002).

En mis primeros pasos etnográficos en Buenos Aires, trabajé con aquellas personas que se auto-describían como aymaras. La complejidad fue emergiendo luego de un tiempo,

cuando comencé a darme cuenta que muchas de estas mujeres y hombres que yo pensaba que eran aymaras, se identificaban como quechuas. De esta forma, empecé a referirme a aymaras y/o quechuas o a aymaras y quechuas o aymara-quechuas. Se trataba de personas que compartían las mismas dinámicas de interacción,



Umapaxi, argentina hija de aymara y de quechua. Cambio de nombre de la plaza Virreyes a Túpac Amaru. Ciudad de Buenos Aires. Nov. 2011. Registro propio.

festividades, actividades sociales, acciones políticas, etc. Muchas veces estaban casados entre ellos, o eran de una comunidad pero habían vivido en la comunidad o pueblo de otra. En síntesis, su auto-adscripción más que dividirlos los unía.

Este profundo nexo entre aymaras y quechuas, llevo al lingüista Rodolfo Cerrón Palomino (2008), a acuñar el neologismo *quechumara*, para referir a estos dos idiomas y sus grandes similitudes y constantes cruces lingüísticos.

En el transcurso de mi investigación, y principalmente a partir de las diferentes lecturas sobre el tema, fui comprobado que, sobre el pueblo aymara se ha ido entextualizando (creando un discurso reconocido socialmente) en el que pareciera quedar más claramente delimitado “quienes son”, cuál es su área de establecimiento geográfico tradicional, sus rasgos y características culturales⁷⁵. Los quechuas o qhiwchas⁷⁶ en cambio, parecen ser más difíciles de definir. Esta diferencia en la construcción y abordaje de los grupos suele explicarse a partir del proceso de contacto lingüístico, argumentando una mayor imposición sobre este pueblo durante la expansión del imperio inca y, sobre todo, por parte de la colonización española. Esta última, después de vencer al inca Atahualpa, y de percibir que existían cientos de diferentes lenguas, obligó a diferentes grupos a hablar la “lengua general”, como ellos denominaron al *runa*

⁷⁴ En septiembre de 2012 participé de las 1^o Jornadas de Estudios Andinos (Tilcara, Jujuy, Argentina), “Pensando la multiplicidad y la unidad en los Andes”, donde evidencié la dificultad desde diversas disciplinas para entender y abarcar la concepción de “andino”.

⁷⁵ Según Albó (2002), esto puede deberse al hecho de que los aymaras han demostrado una resistencia colectiva a la “desintegración cultural” en un grado superior al de otros grupos “andinos”, y en algunos casos, incluso, ha llegado a formar movimientos de fuerte contenido etnocéntrico.

⁷⁶ Nombre que prevalece en el actual Ecuador. Tanto en aymara como en quechua la *o* y la *u* representan la misma letra, al igual que la *e* y la *i* (Ticona, 2014).

simi (nombre dado a la lengua quechua hablada en el Cuzco) para poder comunicarse, imponiéndola, además del castellano, como idioma de dominio público (Rostworowski, 1988), siendo esta medida y sus efectos lo que suele denominarse como la *quechuización* de la región. Esto hizo que “lo quechua”, sobrepasara ampliamente sus ‘posibles’ límites, dificultando la definición de quienes se reconocen parte del pueblo quechua y quienes hablan el quechua como lengua materna. A su vez, el apogeo y la relevancia histórica del incario (que existió como tal durante tres siglos) dificulta identificar si con anterioridad habrían existidos grupos que adscribieran a un pueblo quechua.

Los aymaras han tenido una relación histórica permanente con los otros grupos indígenas “andinos”, ya que han compartido un territorio común con los quechuas, los kallawayas, los uru-chipaya y los pukinas entre otros, durante el tiempo necesario para ampliar los sentidos de pertenencia hacia las relacionales de la región. La lengua aymara, el *jaqi aru*, es originario de los valles de la costa sur de los Andes centrales. Según los estudios glotocronológicos de Torero (1972) y Hardman (1988) era mucho más amplia de lo que es hoy en día (Thomson, 2006), lo que según Albó (1999) es comprobable con el hecho de que en la actualidad, en la provincia de Yawyu (departamento de Lima), se hablan dos idiomas estrechamente emparentados con el aymara: el jaqaru y el kawki. Dicha condición revela que la lengua aymara viajó varios miles de kilómetros ya que este departamento se halla bastante más al norte. Gracias a estos estudios, se comprobó que el protoaru, antepasado del aymara, se habría expandido hacia la actual región peruana Ayacucho con la cultura nazca. Con posterioridad, en el siglo IX, la civilización wari, influenciada por la nazca, habría hablado el aymara-kawki, cuya irradiación alcanzó los actuales departamentos de Lima por el norte y del Cuzco y Arequipa por el sur, lo que se comprobaría por el hecho de que el aymara fue hablado hasta el siglo XVI en Ayacucho y el Cuzco y hasta 1790 en Apurímaq. Al parecer, durante la época del Imperio de Tiwanaku (800 a.C. – 1200), se hablaba en algunas zonas de las altas punas, aunque parece que el idioma de la élite gobernante fue el pukina. Luego de la caída de Tiwanaku, el aymara se extendió por una amplia zona alrededor del lago Titicaca a expensas del pukina que allí predominaba originalmente⁷⁷ (Albó, 1999).

Hacia la conquista del tawantinsuyu a principios del siglo XV, las poblaciones aymara-hablantes estaban organizadas en señorios o federaciones étnicas regionales en la región comprendida como el *qollasuyu*⁷⁸, la cual hoy es reconocida como territorio aymara (Rostworowski, 1988).

Con la conquista española, las distinciones étnicas entre estas poblaciones, que por cierto compartían parámetros culturales comunes a pesar de sus diferencias, se difuminaron en la mirada de un estado colonial que entre otros tipificaba a sus súbditos nativos como indios. A lo largo de la historia colonial y moderna, el territorio aymara continuó achicándose con el avance de la frontera lingüística quechua (Thomson, 2006). De esta forma, aún en el momento de la conquista española se hablaba en aymara en Oruro, Cochabamba y Potosí, de modo que la implementación del quechua en esas regiones es un fenómeno colonial y republicano (Albó, 1999). Según este dato, cochabambinos y potosinos, primeras oleadas migratorias a Argentina y a Buenos Aires (década del cincuenta y sesenta para esta ciudad), podrían también, en cierta medida, ser considerados como de origen aymara.

⁷⁷ A su vez, paralelamente a la difusión del aymara en el *qollasuyu*, el quechua ganó terreno en la zona originalmente aymara de los Andes centrales (Ayacucho y Cuzco). Es por ello que el quechua cuzqueño ha tomado una parte de la fonología y el léxico aymara (Albó, 1999).

⁷⁸ *Qolla*: sur; *suyu*: punto cardinal.

En la etnografía y la etnohistoria centroandina, particularmente la anterior a la década de los noventa del siglo XX (Carter, 1964; Ossio, 1973; Murra, 1975; Albó, 1979; Bouysse-Cassagne, 1979, 1987; Platt, 1988), cuando se masificara la migración campo-ciudad y también la migración internacional, la identidad étnica aymara es atribuida a una población predominantemente rural y campesina que habla el idioma aymara, y que se concentra geográficamente en el altiplano y en menos medida en los valles interandinos del sur (Thomson, 2006). Esto comienza a cambiar en las últimas décadas, cuando un importante sector de la población aymara comienza a migrar de sus comunidades estableciéndose en algunos barrios de la ciudad de La Paz y principalmente en la ciudad de El Alto, conformada por un 90% de población aymara⁷⁹, así como en otras ciudades fuera de las zonas tradicionales de asentamiento aymara, como es el caso de Santa Cruz para el caso de los aymaras “bolivianos” del departamento de La Paz y Oruro. Lima y Arequipa para el caso de los aymaras “peruanos” del departamento de Puno, y Arica e Iquique para el caso de los aymaras “chilenos” de la región de Tarapacá⁸⁰.

A su vez, paralelo a esta migración interna, se consolida una migración internacional, principalmente a Buenos Aires y São Paulo, aunque también a otras ciudades de Argentina, así como a EEUU y España, entre otros destinos (Hinojosa, 2006).



Feria de El Alto. Ciudad de El Alto. Mayo, 2013. Registro propio.

De esta forma, puesto que aymaras y quechuas han estado en continua interacción por lo menos durante los últimos mil quinientos años⁸¹, diré que su influencia recíproca y su relacionalidad histórica (Carsten, 2000) ha sido tan grande que estos dos grupos conforman prácticamente una unidad cultural, perdiendo sentido

hablar de una cultura quechua y otro aymara diferenciada, pareciendo más exacto hablar de una cultura común que en unas partes se expresa en lengua quechua y en otras en lengua aymara (aparte de otra minoría uru-chipaya).

La atribución etnohistórica de una identidad aymara o quechua a una población que habla una lengua común, comparte prácticas socioculturales y un territorio general, no significa que históricamente existiera un contraste definido y auto-consciente entre hablantes de aymara y de quechua en la parte sur de los Andes centrales. Por ejemplo, como describe Sinclair Thomson (2006), en La Paz del siglo XVIII, después de la

⁷⁹ Según el Censo de Bolivia de 2011). En las últimas décadas, El Alto se constituyó en la primera gran ciudad indígena del continente' siendo la primera vez en la historia de los Andes centrales que surge una ciudad de tales proporciones que es considerada –por la cultura hegemónica, las formas como fue construida y el tipo de relaciones sociales- como un ciudad aymara (Zibechi, 2006).

⁸⁰ Y la recientemente formada región de Arica y Parinacota (antes parte de la de Tarapacá).

⁸¹ Una de las últimas fusiones entre estos dos pueblos es la revolución del Andes (fines del siglo XVIII), donde juntos se levantaron contra la opresión española. En este caso, pese a perder la guerra, sus destinos se unieron de manera permanente. La migración, tanto interna como internacional, de fines de siglo XX a grandes ciudades, se constituye quizás como el proceso más actual de fusión entre ambas.

desaparición de las antiguas federaciones étnicas y cuando la organización social indígena redujo a los poblados españoles, no existía una autoreferencia explícita. O sea, las distintas poblaciones no se definían a ellos mismo como aymaras o como quechuas⁸².

Y es que, no es tan claro que antes de la conquista española pudiese hablarse de una identidad común aymara o de otra quechua, ya que, como más adelante describiré en profundidad, tanto las unidades de parentesco y pertenencia (*ayllus* y *markas*), los tres pisos cosmogónicos, el principio filosófico fundacional (lógica de reciprocidad complementaria), las instituciones principales de esta lógica (*mink'a*, *ayni*, padrinzago-compadrazgo), el concepto *pachakutik*, entre muchos otros usos y prestamos culturales, parecen ser compartidos entre aymaras y quechuas históricamente. Y es que, al ser la distribución lingüística entonces muy distinta, las áreas quechuas y aymaras se mezclaron de forma permanente e insoluble. Es así, que hoy en día las fronteras entre aymaras y quechuas son fluidas y superpuestas (Thomson, 2006).

De esta manera, lo que en líneas generales la bibliografía tradicional identificaría como el sustrato cultural aymara, rebasaría los límites de la actual zona aymara hablante. Asimismo, lo que suele definirse como cultura quechua ha influenciado y se ha visto influenciada relacionamente por el aymara, además de otros grupos étnicos de los Andes centrales. En síntesis, y lo que me interesa aquí subrayar, es que puesto a que aymaras y quechuas han estado en continua interacción, comparten los patrones de acción en los que se comunalizan sus sentidos de pertenencia. Por lo tanto, pierde sentido hablar de una cultura quechua y otra aymara diferenciadas, pareciendo más exacto referirse a un proceso sociocultural común en el que, con códigos comparativamente análogos, algunos grupos se expresan en lengua quechua y otros en lengua aymara.

Además, hay que tener en cuenta que la identificación de los quechuas, y sobre todo de los aymaras como un grupo en común, fue producto del ordenamiento en la época colonial, que redujo a los *ayllus* en torno a los nuevos pueblos que se formaron, para fines fiscales cortando sus vínculos entre diferentes pisos ecológicos (Saignes, 1978) y fomentando la delimitación de los aymaras al altiplano y de los quechuas a los valles, cuando ambas etnias previamente tenían un desplazamiento e influencia interecológica, como lo evidencian el asentamiento de los incas (quechuhablantes) en las ciudades altiplánicas del Cuzco y Machu Picchu así como el de las poblaciones aymarahablantes de los valles de Cochabamba que refiere Albó. Al parecer, esta reconversión de la identidad en torno a una lengua y territorio común, consolidando dos vastos territorios lingüísticos, se consumó sobre todo durante el siglo XVIII (Albó, 1980; 2002).

Por todas estas razones, no me esforzaré por diferenciar lo aymara de lo quechua, fusionando a ambos bajo el concepto de aymara y quechua o aymara-quechua y refiriéndome siempre a los dos para describir, ejemplificar o analizar. En general, antepondré aymara por una cuestión de orden alfabético, aunque en algunas ocasiones, como en el caso de la festividad del *inti raymi* (quechua) – *machaq mara*, o la del *aya markay quilla* (quechua) – *almanaka urupa* (aymara), descritas y analizadas en el capítulo 6 y 8 respectivamente, antecederé la denominación quechua a la aymara debido a que la misma goza de mayor uso entre los migrantes centro-andinos de Buenos Aires.

⁸² En décadas recientes, como veremos en los últimos apartados de este capítulo, la identidad aymara ha sido crecientemente adoptada de modo consciente como parte de una galvanización general de la organización política campesina y fortalecimiento de la conciencia étnica en Bolivia (Thomson, 2006) y en menor medida en otros países.

Por su parte, a diferencia de muchos de los autores que he leído, y en los cuales me baso, no hablaré de cultura andina sino centro-andina (evitando usar el guión intermedio), ya que se suele comprender a “lo andino” como a la cultura del altiplano sudamericano y sus zonas de influencia, obviando que el gentilicio andino remite (o debería remitirse) a todo habitante de Los Andes y por ende, los pueblos de otras regiones de esta cordillera también son andinos (desde la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia hasta la Isla de los Estados de Tierra del Fuego entre Argentina y Chile)⁸³.

Durante décadas, ha primado la opinión de que aymaras y quechuas son de los pueblos más difíciles de interpretar (Carter, 1964), a lo que Albó (1999) añade que son de los más calumniados y peor comprendidos que existen, pues la mayor parte de la literatura etnográfica consagrada a ellos, ofrece una imagen distorsionada o parcializada e injustamente negativa de estas etnias.

Los aymaras y quechuas pertenecen a culturas que se desarrollaron durante milenios sin ningún contacto con otros continentes. Consiguientemente, las formas de vida, sus costumbres, organización social y concepción del mundo son particulares. A su vez, han estado en contacto durante muchos años con “los occidentales”, primero españoles o europeos, luego criollos, mestizos, y finalmente bolivianos, chilenos, argentinos, peruanos y ecuatorianos. Por ende, también son, con todas las implicancias que ello connota, “occidentales”.

Los aymaras y quechuas, al igual que la totalidad de los pueblos indígenas de la actual

América latina, han sufrido cerca de cinco siglos de dominación foránea, a la que ineludiblemente han tenido que adaptar su forma de vida. De esta forma, no resulta posible entender al aymara-quechua contemporáneo sin referirse a esta experiencia histórica crucial en sus subjetividades.



Encuerados. Fiesta el Baile de los Negros Lora. Región del Maile, Chile. Descendientes del pueblo andino picunche o purumache. Oct., 2011. Registro propio.

Su relevancia cuantitativa y la extensión de sus valores y formas de organización, los posiciona en un rol de relevancia innegable en la actualidad en el continente, donde, como explicita Albó (2008), al igual y en conjunto con otros pueblos demandan ser los protagonistas de un nuevo contexto post-neoliberal en la región. Retomaré, profundizando, esta discusión en el siguiente capítulo.

A continuación, procurando no extenderme en demasía, aunque persiguiendo no dejar muchos cabos sueltos, intentaré describir las principales prácticas socioculturales y conocimientos producidos que son atribuidos a una "cultura aymara-quechua".

⁸³ Me llama profundamente la atención que pese a los sesudos análisis respecto a la categoría “andina”, sobre todo en el caso de Albó, ningún autor halla realizado ni siquiera una pequeña mención a este tema, evidenciando una visión etnocéntrica sobre la cordillera de los Andes, anclada en una aparente visión hegemónica de los Andes centrales.

Teniendo en cuenta la complejidad de la descripción-análisis existente sobre este campo, sin duda quedarán cuestiones sin poder abarcar. Esta descripción tiene el fin de contextualizar en un nivel más general algunos sentidos locales con los que me he encontrado en el trabajo de campo y, con ello, comprender a grandes rasgos las características y alcances de esta(s) cultura(s). La relevancia y selección de los temas planteados a continuación, responde a las preguntas que fueron emergiendo en el contexto de mi investigación con los migrantes aymaras y quechuas de Buenos Aires.

2.3 LA DOMINACIÓN DE UN MEDIOAMBIENTE HOSTIL: GENERACIÓN DE UNA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y UN UNIVERSO RITUAL COMPLEJO

Las culturas centroandinas se han caracterizado históricamente por la domesticación de la naturaleza que los rodea. Como dijo José María Arguedas: *“el suelo más difícil, el más rebelde y duro de las Américas. Suelo que requiere la mayor dedicación al trabajo; suelo para héroes y no para holgazanes”* (1973: 22). Así, ni las empinadas montañas, ni las secas y frías pampas puneñas, ni los impenetrables yungas, ni el desierto de las costas, pueden convertirse en áreas cultivables si los humanos no logran dominarlas. De esta forma, desde siempre, aymaras y quechuas convirtieron el trabajo en un deber sagrado y un ideal colectivo, asociando al ocio con la muerte (Montes Ruiz, 1999).

Esto explica que medios geográficos hostiles, como la costa peruana y la meseta altiplánica, fueran las regiones que vieron nacer a los dos focos de civilización más antiguos de Sudamérica. En el primer caso, el clima seco y caliente del desierto hizo que fuera necesario construir canales de riego para aprovechar los flujos de agua provenientes de las montañas. En el segundo, el terreno duro y el clima frío, obligaron a trabajar mucho la tierra para poder hacerla cultivable. En ambos casos fue de vida o muerte el surgimiento de una organización compleja que pudiera surtir de agua y comida a la población. Con el paso de miles de años, se forjó una cultura basada en una obstinada laboriosidad. La cual, en lucha por la subsistencia debió agudizar el ingenio y la creatividad de los centroandinos, quienes respondiendo al reto y a su vez a la oportunidad de su singular ecología (Albó, 1972; Murra, 1975; Bouysse-Cassagne, 1979; Albó, 1980).

A lo largo de los siglos, esta organización social permitió el surgimiento de poderosos estados teocráticos los cuales formados por una gran cantidad de población para aquellas épocas, duraron varios siglos. La historia de Los Andes centrales es una sucesión de estados hegemónicos que impusieron uno tras otro su dominio sobre los pueblos de la región (Albó, 1974, Murra, 1975; Bouysse-Cassagne, 1979; Albó, 1980). Así, según distintos registros arqueológicos, por nombrar los más importantes, encontramos con dataciones no determinantes: Caral (3000 - 1800 a.C.), Chavín de Huántar (1500 a.C. - 300), Tiwanaku (800 a.C. - 1000), Paracas (700 a.C. - 200), Warpa (200 a.C. - 500), Nazca (200 - 700), Moche o Mochica (200 - 700), Wari (800 - 1200), Lambayeque o Sicán (900 - 1300), Chimú (1000 - 1470), Chíncha (1200 - 1476), Inca (1200 - 1532) (Lumbreras, 1999).

Su agudo conocimiento de la naturaleza y sus recursos, hizo que a través de avanzadas técnicas de preparación del terreno, rotación de cultivos, construcción de terrazas en laderas inclinadas lograran domesticar cientos de variedades de papas, ocas, maíz y quinua, adaptadas para prosperar en las distintas altitudes y temperaturas, inclusive en la alta puna, generando un control natural de los pisos ecológicos, acopio y

preservación de alimentos deshidratados al frío (como es el caso del chuño⁸⁴). Asimismo, domesticaron llamas y alpacas con eficientes métodos de crianza y pastoreo, como los pantanos artificiales. Tuvieron importantísimos avances en astrología, ingeniería, medicina, orbefería, textilera y alfarería (Albó, 1972; Murra, 1975). Quizá por esta experiencia, los actuales migrantes aymaras y quechuas, sienten un sentimiento de frustración y congoja tras una pérdida de su *know how*⁸⁵ ancestral (Montes Ruiz, 1999).

Según Víctor Angles Vargas (2006), a diferencia de otros imperios, como el romano o el egipcio, todos estos resultados no se levantaron sobre la esclavitud. *“Hasta el momento no se ha podido descubrir, en todo el Ande, con absoluta certeza histórica, una sola prisión o lugar de tortura en donde se recluyese a los esclavos”* (Víctor Angles Vargas, 2006: 1)⁸⁶.

Según lo descrito, para entender a las culturas de los Andes centrales es necesario comprender el manejo de los pisos ecológicos (Murra, 1972), los cuales se vieron en la necesidad de dominar debido a las dificultades geográficas, necesitando para ello implementar una sofisticada organización social capaz de generar un sistema productivo eficiente y dinámico que a su vez llevó a la generación de un complejo universo ritual y cosmogónico. Esta organización social es la base que heredaron las actuales culturas aymara y quechua, siendo su principio filosófico fundacional, el de la lógica de la reciprocidad complementaria, el cual se encuentra, sin excepción, en todas las dinámicas sociales.

2.3.1 El principio de la pila: la lógica de oposición complementaria

El mejor ejemplo que encontré para definir la lógica de oposición complementaria, es el esgrimido por el profesor de lengua aymara Elias Ticona, quien simboliza esta lógica con una pila, donde dos metales diferentes y a su vez complementarios al entrar en contacto directo generan energía⁸⁷.

Según Montes Ruiz (1999), la lógica de oposición complementaria no fue creada por ninguna persona o estado centro-andino en particular, sino que es una creación simbólica mental⁸⁸ colectiva, inconsciente e involuntaria, que cristaliza las milenarias experiencias históricas de los Andes centrales.

Esta lógica, también conocida como unión de contrarios, se funda en la unión dual del hombre y la mujer (*chachawarmi*), quienes se exigen y condicionan mutuamente llegando a un equilibrio estable aunque también conflictivo. De esta forma, la mujer y el hombre conforman la unidad social, económica, política y ritual básica. Se trata de una relación dialéctica, donde cada unidad está definida por dos individuos distintos

⁸⁴ Papa deshidratada.

⁸⁵ Proveniente del mundo empresarial anglosajón, este concepto es traducido como: "saber cómo o saber hacer". "Consiste en las capacidades y habilidades que un individuo o una organización posee en cuanto a la realización de un tarea específica". <https://debitoor.es/glosario/definicion-know-how>

⁸⁶ Generalmente se dijo que los *yanaconas* (siervos de la nobleza, cuidadores de ganado, etc.), eran esclavos, pues estos individuos, en numerosas ocasiones, eran prisioneros de guerra, o personas castigadas por haber cometido alguna falta contra el Inca o la propiedad colectiva. Sin embargo, los *yanaconas* tenían la posibilidad de ascender socialmente y progresar. De hecho, numerosos mandos militares fueron *yanaconas* (Rumi Ñahui, Challco Chima, entre otros) (Víctor Angles Vargas, 2006).

⁸⁷ Tomé clases con él en la Universidad Humanismo Cristiano (Santiago, Chile), durante enero de 2013 y lo entrevisté en Iquique en enero de 2014.

⁸⁸ De hecho, los dos hemisferios cerebrales conforman una dualidad de opuestos complementarios, el hemisferio izquierdo controla la mitad derecha del cuerpo y el derecho gobierna la porción izquierda, lo cual nos remite a esta bilateralidad corporal.

físicamente que son diametralmente opuestos, antagónicos y complementarios es su polaridad sexual (el pene entra complementariamente en la vagina), donde uno tiene lo que al otro le falta y cuya cúpula a su vez genera una nueva vida. Esta fusión contradictoria entre mujer y hombre, concebidos como metáforas del cosmos, representa el universo social y natural centro-andino a escala. Y por ende, dicha dualidad sexualmente opuesta, se encontrará en todo el simbolismo aymara-quechua actual, piedras, nubes y cerros masculinos o femeninos, así como en la organización geográfica. Por ejemplo, en el *ayllu*, la parcialidad de abajo, *manqasaya* (aymara) o *hurinsaya* (quechua), es femenina y la parcialidad de arriba, *alaxsaya* (aymara) o *hanansaya* (quechua), es masculina. A nivel comunal, la torre de la iglesia es masculina, mientras que la plaza es femenina. Todo el paisaje en el que se mueven las comunidades queda dividido en puna/valle o cerro/pampa, atribuyéndoseles la dimensión masculina o femenina a una parte en oposición de la otra⁸⁹. Finalmente, el *akapacha*, el mundo de los hombres y mujeres, sería fundamentalmente el punto de encuentro entre estos dos universos opuestos pero complementarios (Callahan, 1976; Montes Ruiz, 1999). De ahí la relevancia histórica de Bartolina Sisa y Tupaj Katari y de Tupac Amaru II y Micaela Bastidas, héroes mitificados que actuaron en dicha complementariedad. En el capítulo 3 me extenderé sobre este tema.

La mitad femenina y masculina *ayllu* es resuelta con la simbolización de un acto sexual materializado a través de un combate ritual. Se trata del *tinku*⁹⁰, fiesta ritual donde las dos mitades del *ayllu*, las cuales se niegan a la vez que se necesitan, luchan para entrar en armonía y equilibrio durante el resto del ciclo anual, restableciendo la unidad

complementaria del *ayllu*. Se pelean una vez al año, para estar en paz durante el resto del mismo (Platt, 1988; Montes Ruiz, 2006). Al igual que otras festividades, el *tinku* opera como principal expresión de solidaridad comunitaria e



Vasijas de greda en pares con chicha en su interior. Comunidad de Pampa Colorada, Depto. de Potosí durante la festividad de la Cruz de Mayo. Mayo, 2015. Registro propio.

intercomunitaria así como el catalizador expresivo de conflictos. El *tinku* es un ritual realizado una vez al año (los primeros días de mayo⁹¹) “basado en una lucha que se lleva a cabo con piedras y puños

⁸⁹ “En el ritual es regular la utilización de determinados elementos clave por pares. Por ejemplo, dos botellas. En el Norte de Potosí este punto está mucho más desarrollado. Por ejemplo, en las fiestas se bebe siempre en dos vasijas llamadas *туру тору*, cada una de las cuales a su vez contiene en su interior dos *toritos* y a veces también dos círculos concéntricos. Hay evidencia que el dualismo ceremonial estaba antes mucho más desarrollado” (Albó, 2002: 47).

⁹⁰ “Traducido como encuentro en quechua y ataque físico en aymara. Algunos aymaras lo asocian a *t'inquña*: codear, dar codazos” (Albó, 2002: 35). “También significa oposición, contradicción, competencia, enfrentamiento o batalla entre dos opuestos iguales” (Montes Ruiz, 1999: 140). Actualmente, sólo se realiza en el norte del Departamento de Potosí, Bolivia, pero hay evidencias que años atrás se realizaba en muchos lugares del altiplano y valles, en áreas tanto quechuas como aymaras (Albó, 2002).

⁹¹ La cruz de mayo o día de la *chakana* representa una de las festividades más importante en los Andes Centrales.

y donde de no haber muertos se asume que la cosecha no será buena” (Albó, 2002: 35).

La oposición complementaria se evidencia con fuerza en la geografía y la relación entre pisos ecológicos (Murra, 1975), especialmente entre la puna y el valle. De esta forma, los *ayllus* tienen tierras en ambos pisos, asegurando su independencia o autarquía económica, al contar con los recursos de ambos espacios. Por ejemplo, las



Combate del tinku. Pueblo de Macha, Depto. de Potosí durante la festividad de la Cruz de Mayo. Mayo, 2015. Registro propio.

comunidades se aprovisionan de tubérculos en sus tierras de la puna, y de maíz en las del valle. De camélidos en la puna y de, hoy en día, ovejas en el valle. Así, ambos pisos, uno macho y la otra hembra son recíprocos, opuestos y complementarios, careciendo lo que el otro tiene y viceversa, generándose así, una oposición dual complementaria. Aquí la

reciprocidad supera el simple trueque donde se intercambian bienes y servicios, operando más bien como una forma institucionalizada de cooperación recíproca, la cual se lleva a cabo a partir de un complejo sistema de dones y contradones que conlleva a la mutua obligación moral de retribuir equitativamente lo recibido (Sahlins, 1972) a partir de un control social que va a sancionar la ausencia de dicha reciprocidad (Gordillo, 2006).

La oposición complementaria se funda en una triada valórica: la afirmación, la negación, y un tercer elemento contradictorio que niega y afirma a la vez. Según Albó (1974, 1980, 1999), esta lógica es contradictoria a la “occidental aristotélica” de identidad: contradicción y tercero excluido, aproximándose más bien a la lógica relativista y cuántica moderna. Así, la lógica de oposición contradictoria de los Andes centrales se asemeja al dualismo de la física moderna (partícula-onda, posición-velocidad, entropía-negaentropía, materia-antimateria, cargas positivas y negativas, agujeros negros y agujeros blancos, etc. (Montes Ruíz, 1999). De este modo:

“En el mundo aymara-quechua no hay lugar para entidades sustantivas, inmutables, absolutas e idénticas a sí mismas que interactúan mecánicamente. Todo siempre es dual y las interacciones son dinámicas y simbólicas en constante transformación recíproca, similares en gran medida a la visión relativista y cuántica del mundo” (Albó, 1999: 6).

Por su parte, el tiempo en los Andes centrales también está regido por la dialéctica de oposición complementaria. Así, a un período de naturaleza, oscuridad y barbarie, asociado a lo antiguo y al mundo de abajo, se contraponen uno simétricamente opuesto de cultura, luz y civilización vinculado a lo moderno y a lo alto (Albó, 1999). La transición entre uno y otro está definida por un *pachakutik* (retorno del tiempo-espacio), concepto que revisaré más adelante. Asimismo, para los centro-andinos, el tiempo, el pasado y el futuro son elásticos. Así, el pasado o futuro por muy lejano que se halle, sucede de forma contemporánea al presente, pues su relativa distancia puede hacerlos

dialécticamente inmediatos. Esto no significa que deje de haber devenir, ya que el futuro utópico esperado es también el eterno retorno al inicio (Montes Ruiz, 1999).

Según Montes Ruiz (1999), la lógica complementaria centroandina es comparable a la dialéctica de Hegel, la cual consta de esta misma estructura ternaria, en la cual un término (tesis) se opone a otro (antítesis) y ambos encuentran su unidad (síntesis). La diferencia radica en que en el mundo centro-andino, la síntesis no es capaz de sostenerse a sí misma, generando una unidad contradictoria que inmediatamente al formarse, genera una nueva tesis y antítesis, constituyendo ambas una oposición binaria cualitativamente distinta de la original, dando lugar a una secuencia de transformaciones lineales abiertas al futuro. Aquí, las contracciones surgen, se disipan y resurgen alternativamente, en infinita periodicidad cíclica que siempre retorna al punto de partida, asegurando así la inmutabilidad del sistema. Si bien la asimetría y la búsqueda de equilibrio imprimen una cierta dinámica a este paradigma, la sucesión de desequilibrios parciales da por resultado el equilibrio total del sistema en su conjunto. *“Así, el sistema simbólico andino difiere de los modelos lógicos occidentales en que es global, concreto, inconsciente y arquetípico”* (Montes Ruiz, 1999: 160).

A su vez, es justamente el conflicto entre ambas mitades lo que garantiza la estabilidad del sistema. Por eso hace sentido la metáfora de la pila, porque se trata de una dualidad de opuestos con atributos antitéticos y con polaridades contrapuestas, donde la supremacía desencadenaría la inestabilidad a su vez que el empate genera el equilibrio (Albó, 1979, Albó & Mamani, 1976; Platt, 1988).

En ese sentido, resulta sugerente y atractivo el planteamiento de Rivera Cusicanqui (2011) sobre lo *cheje*, referido al mestizo que al encontrarse “blaqueado”, no es capaz de vivir sin traumas sus contradicciones entre ambas mitades (blanca-india) sin poder habitar ese espacio de forma celebratoria.

Como la cosmovisión centroandina no creen en la síntesis, al menos de forma constante, lo *cheje*, lo mestizo, se constituye como conflictivo en lógica complementaria permanente, sin lograr resolverse. En este sentido, la autora propone que lo *cheje* debe usar la fuerza de oposición de contrarios, como una energía emancipatoria, produciendo una antagonía que no debe ser destructiva sino creadora (2013b). Se trata de la fuerza explosiva de la contradicción, la cual puede operar como una energía vitalizante, *“que permita eternamente este cabalgar entre dos mundo sin sentir que tienes el alma dividida”* (Rivera Cusicanqui, 2013a: 26:53 min.).

Como Montes Ruiz (1999) sintetiza, la práctica de la reciprocidad complementaria influyó decisivamente en la percepción de mundo de los centro-andinos, configurando su personalidad (carácter, conductas, valores y afectos). Concibió su sentido de la organización y el trabajo, la correspondencia recíproca hacia la comunidad basada en el intercambio. Una forma de ser rígida, pragmática, justa, prodiga y solidaria, con un fuerte sentido de la moralidad, la equidad, la cooperación y la generosidad.

El sistema de reciprocidad fue forjando un equilibrio basado en la necesidad, donde el hecho de no poder sustentarse individualmente requiere obligatoriamente la interacción con un “otro”, el cual a su vez debe ser complementario, si soy mujer debe ser hombre para poder generar un hijo, si soy puneño y cultivo papa, debe ser vallino para que me complemente con su maíz, y así sucesivamente. La lógica de la reciprocidad complementaria es un valor tan profundo y forjado durante tantos siglos, que hoy, tanto en los aymaras y quechuas rurales como en los urbanos, está presente en todas las dinámicas sociales. En la segunda parte de esta tesis, denotaré como ésta opera entre los migrantes en Buenos Aires.

2.3.2 Del *alaxpacha* (cielo) al *manqhapacha* (Infierno). Los pisos cosmogónicos centro-andinos

El tiempo y el espacio no están separados en el *mundo* centro-andino, concebidos como una sola unidad, la cual se denomina, al igual que el concepto de totalidad, como *pacha*. El tiempo-espacio está dividido en tres niveles: el *alak-pacha* o *hanan-pacha* el nivel superior que representa el orden establecido, donde se halla el Sol y habita al dios creador Wiracocha; se trata del espacio hegemónico reservado a los vencedores. El *manqha-pacha* o *urin-pacha* subsuelo donde residen los *supaya*⁹², el *amaru* (quechua) o *katari* (aymara), la serpiente telúrica que generará el terremoto, el *pacha-kutik* que encarna el nivel subordinado, anti-oficial, oculto y clandestino, asociado a los antivales reprimidos por el orden vigente, siendo el espacio que resguarda a los dominados. Finalmente está el *aka-pacha* (se señala de igual forma en ambas lenguas) donde habitan los seres humanos, los vegetales y animales y que a su vez está dividido en tres partes: tierras altas (*urqu*), tierras bajas (*uma*), y un centro equilibrado mediador denominado el *taypi*⁹³ (Albó, 1972, 1974).

Según Bertonio ([1612] 1984), estos tres niveles pueden traducirse como el cielo, la tierra y el infierno. A lo que Albó argumenta:

“Evidentemente este jesuita del siglo XVI, expresa las concepciones aymara-quechuas en términos de sus propias creencias cristianas, sin embargo, es muy probable que la cosmovisión indígena precolombina, siguiendo el paradigma tripartito de la lógica andina de oposición complementaria, haya distinguido efectivamente tres niveles” (Albó, 1999: 18).

Sin fuentes certeras para sostenerlo, algunos investigadores del mundo centro-andino me han comentado informalmente que esta división tripartita podría ser una construcción colonial, construida, justamente, como espejo de la dialéctica “cristiana occidental” de cielo-tierra-infierno.

Después de la invasión hispánica estos tres niveles cosmogónicos no se movieron, conservando los atributos de su lógica espacial. De esta forma, el *alaxpacha* prosiguió representando el orden hegemónico y el *manqhapacha* el espacio subordinado, favoreciendo su capital subversivo o rebelde contra el poder establecido. Son sus protagonistas y representaciones los que se desplazaron, re-configurándose.

Mientras los invasores españoles vencedores pasaron a ser consagrados y protegidos por el sol (*wilka* o *intí*) y el dios Wiracocha en el *alaxpacha*, los aymaras y quechuas pasaron a ocupar el nivel subordinado del *manqhapacha* siendo resguardados por las deidades proscriptas y malignas del panteón: *supaya*, *wari*, *saxra*, depositarios de la identidad étnica, de las tradiciones indígenas y de la memoria colectiva del pasado precolonial⁹⁴. Así, la malignidad subversiva y antioficial de las deidades subterráneas, volcando su poder contra los dioses de los criollos y mestizos del *alaxpacha*, ayudarán a los indígenas a volver a estar arriba (Montes Ruiz, 2006). Esta dialéctica tendrá su

⁹² Se trata de divinidades que pueden ser buenas o malas, las cuales habitan en las profundidades de la tierra (inframundo), territorio que pertenece a los muertos (Albó, 1980).

⁹³ Microcosmos que resume la totalidad del universo, el centro que integra y equilibra a los opuestos, el núcleo donde los contrarios se unifican en una conjunción creadora y armónica, que es origen y fin último de la realidad centroandina (Montes Ruiz, 2006: 126).

⁹⁴ La estructura mítica general centroandina está basada en un dios creador (sol) que creó el mundo y fecundó a la mujer madre (tierra o lago), y de esa unión nació el héroe civilizador (rayo o inca). El genio maligno (terremoto), creó a la primera humanidad de las tinieblas y mató a la mujer-madre. En venganza, el héroe civilizador derrotó y aniquiló a la primera humanidad. Luego el héroe civilizador, con la ayuda de su padre, creó la segunda humanidad, proporcionándole la cultura (Albó, 1999).

correspondiente traducción cristiana: los españoles son asociados con el cielo y dios, a su vez que los indios con el infierno y el demonio.

La diferencia con el “mundo occidental cristiano” es que si un pueblo “cristiano-occidental” pierde una guerra, su dios es dominado y se va/queda con ellos, siendo el demonio el que pasa a ser el dominador. Los niveles cosmogónicos se trasladan con sus protagonistas porque dios no se asume como “malo” ni el demonio como “bueno”. En la cosmovisión aymara-quechua, en cambio, de forma parecida a lo que sucede en el islam y el taoísmo, el mundo divino no es codificado bajo la dicotomía bueno-malo, puesto que estas categorías se comprenden conjuntamente, y se las experimenta como sujetas a las variables tiempo y espacio. De esta forma, la filosofía centroandina, representada simbólicamente en la figura de la *chakana*⁹⁵, de manera análoga al



Animación del dios Wirakocha. Realizada por “planeta Fer”.
<http://planeta-fer.blogspot.com.ar/2006/11/wirakocha.html>

símbolo taoísta *ying* y *yang*⁹⁶, representa las fuerzas fundamentales, las cuales son opuestas y complementarias, buenas y malas al mismo tiempo. El caso de Mohamed⁹⁷ es ejemplificativo, el mesías del Islam según el Corán, además de actos de bondad, realizó otros de maldad, tales como matar, esclavizar, etc., cuestión impensable en el cristianismo, donde se asume que Jesús nunca realizó acciones negativas.

Los dioses del *alaxpacha* se volvieron ajenos y nefastos para los centro-andinos, siendo totalmente indiferentes hacia

ellos y no interviniendo en sus vidas si no es para enviarle castigos y desgracias. Al mismo tiempo, estos dioses de arriba comenzaron a favorecer a los conquistadores y a sus descendientes, ya sea velando por su bienestar o bien ayudándolos a mantener su dominio sobre los “indios”, e incluso interviniendo directamente para sofocar sus rebeliones, plasmándose así el modelo ideal de sumisión, respeto, temor y humildad

⁹⁵ *Chakana*, cuatro escaleras en lengua quechua: *chaka* (puente, unión) y *hanan* (alto, arriba, grande), es un símbolo centro-andino milenario, que representa un medio de unión entre el mundo humano y el mundo divino. Es el símbolo espiritual y filosófico ordenador más relevante del universo centro-andino, siendo posible encontrarlo en vasijas, tejidos y restos arqueológicos. <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/> El investigador Carlos Milla (1980), señala que la *chakana* surge de la profunda observación de la constelación de la Cruz del Sur, que está formada por cuatro estrellas: Alfa, Beta, Gama y Omega. El navegante Hernando de Magallanes, al divisar esta constelación, la llamo en 1505 "Cruz do Sul".

⁹⁶ El *ying* y *yang* son dos conceptos del taoísmo, que exponen la dualidad de todo lo existente en el universo. Describen las dos fuerzas fundamentales opuestas y complementarias que se encuentran en todas las cosas. El *ying* es el principio femenino, la tierra, la oscuridad, la pasividad y la absorción. El *yang* es el principio masculino, el cielo, la luz, la actividad y la penetración / http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=calendario . Me llama la atención, como en algunos espacios donde se enseña música y cosmovisión aymara-quechua en Buenos Aires, para explicar el significado de la *chakana* se usa a modo comparativo el *ying* y *yang*. ¿Por qué un símbolo oriental es más conocido en Sudamérica que uno centro-andino?, ¿qué nivel de influencia ha ejercido la “cultura occidental” que no sólo interviene a través de sus símbolos sino que además difunde los de otras culturas lejanas? Deduzco que el vago conocimiento en Latinoamérica sobre el *ying* y *yang* proviene de la influencia de la cultura estadounidense, país donde desde la década del sesenta comenzó una particular atracción por el mundo oriental, particularmente centrado en su espiritualidad.

⁹⁷ Mahoma en castellano.

que el opresor espera y exige del oprimido. Si en tiempos precolombinos las divinidades de arriba eran benignas hacia los centro-andinos y representaban su identidad étnica y su civilización, desde la conquista han pasado a representar la “anticultura” y la alteridad maligna de los opresores. Ya en el siglo XVI, los indios decían que dios no es tan bueno y que no tiene cuidado de los pobres y que no le sirve a los indios porque dios no tiene providencia para las cosas de aquí abajo (Gölte, 1980).

De esta forma, los aymaras y quechuas imaginan al dios cristiano como un anciano blanco, de cabello y barba larga y cana, todopoderoso que está en el cielo, que no se interesa por los problemas de los indios, a los que ve como enemigos de sus protegidos: los señores criollos y de forma más menos ambigua a los mestizos. Cuando le imploran o piden un favor, lo hacen de la misma manera lastimosa con que lo hacen con los criollos (Cobo, 1653; en Montes Ruiz, 1999). Este dios sigue siendo Wiracocha, el dios creador del mundo centro-andino, sólo que ahora le dio la espalda a sus antiguos protegidos, inclinándose por los vencedores.



Icono de chakana. Foto: skeijnahmerkaba.ning.com

Por eso a los “blancos” cuando vamos a la región de los Andes centrales muchas veces nos llaman Wiracocha. Esta membresía me llamó la atención en mi primer viaje al departamento de La Paz, Bolivia, y luego comprobé con sorpresa, al leer a Rodolfo Kush (1994), que a él también le había sucedido. El relato de Kush en su viaje al “mundo andino” es de una delicada y tierna ingenuidad, donde se sorprende de la forma de ser de los indígenas y de cómo éstos no protestan ante hechos cotidianos que los porteños o bonaerenses⁹⁸ “occidentales” sí enjuiciarían. En uno de sus libros publicado después de su muerte, en el cual relata un viaje que hiciera a mediados del siglo XX, narra:

“Una vieja se me acercó y, extendiéndome la mano como para pedirme una limosna, agregó con la voz en un hilo y con ese tono llorón que emplean los indios, una significativa frase: 'Papacito Viracocha'. Fue la primera vez que escuchaba esa expresión. Se le dice Viracocha a los extranjeros como sinónimo de caballero, y esta costumbre seguramente data del siglo XVI, porque el mismo trato se le daba a los conquistadores” (Kush, 1994: 68).

Por su parte, Rigoberto Paredes (1979) citado por Montes Ruíz expresa:

“Actualmente, el terrible y desalmado huiracocha es el blanco que ocupa su rango, confundiéndolo también con Jesucristo o con el padre eterno. Le ‘damos’ a los cristianos del alaxpacha y a los no cristianos del manqhapacha, decía un campesino del norte de Potosí, expresando que todas las divinidades de arriba se han identificado con el cristianismo, por oposición a las de abajo, que continúan fieles a los indios. Por ello, a

⁹⁸ Porteño es el gentilicio de los oriundos de la ciudad de Buenos Aires, mientras que bonaerense es de aquellos nacidos en la provincia de Buenos Aires.

las deidades del alaxpacha se les ofrece el incienso típicamente cristiano y a las de abajo se les ofrenda la q'uwa tradicional” (Montes Ruíz, 2006: 177).

Pero, ante la irrupción del cristianismo, no todos los dioses centro-andinos se quedaron en sus respectivos niveles. Algunos se trasladaron con los indios al subsuelo, no así viceversa. Dicho desplazamiento terminó por identificarlos con las deidades rebeldes que allí habitan. Así, el *iquiqu* (quien en la colonia pasará a ser blanco y transformarse en el *ekeko*), se desplazó simbólicamente al subsuelo como también lo hicieron varias *wak'as* o *kallasayas*⁹⁹ que fueron trasladadas para ponerlas a salvo de los extirpadores de idolatrías, llevando consigo los valores e ideales indígenas, junto con el recuerdo idealizado de un pasado de libertad, justicia y prosperidad, así como la potencialidad subversiva para el retorno al orden universal correcto. Frente al celo inquisidor de los españoles, los indios se vieron en la necesidad de esconder su religión bajo un disfraz católico. Esta era la única forma de que sobreviviera su espiritualidad y sus ceremonias. En consecuencia, detrás de cada imagen cristiana se oculta una *kallasaya* o *waka*, detrás de cada celebración católica se evidencia una festividad centroandina, y la mayor parte de las iglesias católicas están construidos en los antiguos santuarios indígenas (Albó; 1999, Montes Ruíz, 1999). “*Quieres encontrar una waka o kallasaya, levanta una cruz en un cerro y ahí estará*”, me suelen contar aymaras y quechuas.

De esta manera, el sistema de creencias aymara-quechua incorporó a varios santos católicos, aunque con un significado distinto del que tienen en el cristianismo. Para el indígena, un santo es una divinidad totalmente indiferente a las mujeres y los hombres, que “*sólo se ocupa de los humanos para exigir la correcta ejecución de los ritos y ceremonias al que se considera acreedor, y que está pronto para castigar la menor falla u omisión en estas obligaciones rituales*” (Condarco Morales, 1982: 125). Por ello, la principal preocupación del aymara-quechua no será recibir favores del santo, sino aplacar su cólera¹⁰⁰. A su vez, Jesús suele tener una relevancia menor, ya que la equiparación mítica-divina que se hizo entre el cristianismo y la religión de los Andes centrales fue entre las figuras femeninas y maternas de la virgen María y la *pachamama*.

La *pachamama*, traducida como madre tierra -aunque en rigor sería madre (*mama*) tiempo-espacio (*pacha*)- es la principal deidad de los centro-andinos, siendo la única divinidad del *alaxpacha* que siguió siendo favorable a los aymaras y quechuas después de la conquista española. Es considerada la diosa de la fertilidad y madre protectora que propicia las actividades de subsistencia y entiende el actual sufrimiento de los mortales y pese a que también puede castigar, en la gran mayoría de los casos es una deidad que asiste y beneficia (Montes Ruíz, 1999).

⁹⁹ *W'aka* en lengua quechua y *kallasaya* en lengua aymara. En la cosmovisión centroandina prehispánica, Según Charles Stanish y Edmundo De la Vega (2004), la noción de lo sagrado giraba en torno a estos íconos, los cuales tenían diversos significados y podía representar tanto a un personaje, animal, sitio u objeto. Junto a cementerios y centros ceremoniales, constituyen el paisaje ritual de la religión de los Andes centrales. En su dimensión geográfica una huaca podía ser una roca, cueva, lago, cerro o montaña, que junto a cementerios y centros ceremoniales constituían el paisaje ritual de su religión. “*Estos lugares se identificaban con pacarinas o centros de origen de pueblos, dinastías, hombres, plantas y animales; eran también la morada de los apus o deidades, y de los mallqui o ancestros deificados. Tales lugares sagrados fueron objeto de grandes reverencias, ritos y sacrificios, siendo la peregrinación uno de los actos de mayor devoción y respeto [...] La peregrinación hacia lugares sagrados fue una práctica bastante común y ampliamente difundida*” (Stanish y de la Vega, 2004: 205-206, cf. Rostworowski 1988).

¹⁰⁰ Al hacer la *wilancha* se les ofrenda copal a fin de que no vengan a castigar.

Hacia el *alaxpacha*, nivel protector de los agresores, la *pachamama* se oculta o se convierte en la virgen María¹⁰¹ “colándose” en el panteón celestial cristiano. Disfraz que, muy probablemente, es el responsable de la popularidad que hoy goza la *pachamama*, llegando incluso a ser, la única divinidad -ahora cristiana- considerada por los aymaras y quechuas como propia. “Hacia el *manqapacha*, es decir para los oprimidos, la



Imagen de óleo sobre tela muy conocida del cerro Rico de Potosí sincretizada con la virgen María. Año 1740. Museo de la casa nacional de la Moneda, Fundación Cultural BCB. Potosí, Bolivia

pachamama protege y asegura la existencia y continuidad del ayllu, encubriendo de la identidad indígena, a su vez que manteniendo su rebeldía latente, la cual se halla contenida en el subsuelo” (Montes Ruíz, 1999: 257).

Según Albó (1999), el inca, quien representa el principio ordenador y cósmico, arquetipo y representante de la última civilización de los Andes centrales y símbolo de la sabiduría, la pujanza y el indígena, se repliega latente en el seno subterráneo de la *pachamama* de donde había emergido al nacer, para casarse con ella. Para este autor, se trata de una regresión a la pasividad prenatal del útero materno, como recurso para sobrevivir a la bárbara opresión colonial.

Tanto para el sujeto rural como urbano, la *pachamama* está presente en la cotidianidad. Así, por ejemplo, cuando se toma una bebida se suele *ch'allar* (liba) a la *pachamama*, arrojando siempre

una buena cantidad al suelo. Antezana y Romero (1973) relatan que cuando se comienza una actividad agrícola, los campesinos eligen las mejores hojas de coca del *tari*¹⁰² bañándolas en alcohol mientras pronuncian palabras de invocación y alabanza para posteriormente enterrarlas, así como también se ofrece a la *pachamama* unos sacrificios rituales denominados *wilanchas*, que consisten en la inmolación de camélido para ofrendar de su sangre.

Con la migración de aymaras y quechuas a las ciudades fundadas por los españoles, la *pachamama* siguió siendo considerada la madre protectora, con la única variante de que la actividad básica para sobrevivir en la urbe dejó paulatinamente de ser la agricultura y la ganadería, para transformarse en la obtención de dinero vía el empleo, el comercio y otras. “De esta forma, se *ch'alla* y *q'uwacha* (*sahumerios*) al dinero y al negocio que lo produce”¹⁰³ (Montes Ruiz, 1999).

Como vemos, la *pachamama* es la única divinidad que atraviesa los pisos cosmogónicos, transitando tanto en el *alaxpacha* como en el *manqapacha* aunque, al hacerlo, las agencias que se le atribuyen tengan distintos sentidos y funciones.

¹⁰¹ Y ésta a su vez sincretizada con los *apus* tutelares (cerros sagrados).

¹⁰² Paño ceremonial.

¹⁰³ Esto se lleva a cabo los martes y los viernes del mes de agosto, que es el mes dedicado a la *pachamama*. Asimismo, el martes de carnaval (febrero-marzo), en La Paz se *ch'allan* todas las casas, talleres negocios e instrumentos de trabajo (Antezana & Romero, 1973).

Como en este apartado he dado a conocer, el sistema religioso aymara-quechua moderno es una mezcla de creencias indígenas precolombinas con elementos cristianos (Montes Ruiz, 1999), lo que varios autores, basados en el concepto del antropólogo francés Roger Bastide (1960), denominaron sincretismo religioso¹⁰⁴.

De esta manera, las ceremonias o festividades aymara-quechua -salvo excepciones- están “impregnadas” de los tiempos rituales cristianos. En mi trabajo de campo en Buenos Aires así como en algunas visitas a comunidades de los Andes centrales, después de algún tiempo, al “afinar el ojo etnográfico” y lograr mayor confianza y llegada con los participantes, me ha sido posible entender que por lo general el halo católico representa una delgada capa ritual, la cual al ser traspasada -evidenciando que dichos tiempos litúrgicos marcan a veces sólo un marco formal (instaurados sin duda por la dominación hispánica)- revela un rico y complejo universo ritual, el cual conserva en distintos horizontes, según sea el caso, códigos culturales propios.

2.3.3 La vuelta del tiempo-espacio y mundo: El *pachakutik* telúrico y la revuelta subordinada del *mankapacha*

En el mundo centro-andino existe la creencia que cada cierto periodo de tiempo -interpretado contemporáneamente con frecuencia como quinientos años- el origen natural es remplazado por un cataclismo cósmico que instauro un orden antinatural de tinieblas y barbarie. Dicho concepto se denomina *pachakutik* o *pachakuti*: la vuelta del tiempo-espacio. *Pacha*, como ya expliqué, es tiempo-espacio y mundo, y la raíz *kuti* en sus diferentes acepciones, quiere decir vuelta o retorno. Mientras en quechua el concepto ha sido comprendido como: pérdida, daño común, gran destrucción o fin del mundo; en aymara, según Bertonio, como:

“Tiempo de guerra, aunque desde la conquista también juicio final”, denotando “regreso o vuelta, turno o temporada, volverse, volverse dentro, volverse saliendo, retirarse, volver a hablar los que se les había quitado el habla, restituir lo quitado, hurtado o prestado, destorcer o torcido, contradecir lo que otro dice, disputar, porfiar con otro, debatir entre sí” (Bertonio, [1612] 1984: 61).

Para los actuales aymaras y quechuas y sus descendientes, el *pachakutik* es un fenómeno que acontece desde el inicio de los tiempos. De hecho el principio de la vida humana y animal sería un *pachakutik*, mientras que el último conocido habría sido la conquista española. Por su parte, prevalece una lectura que comprende que con el cumplimiento de quinientos años de dicha conquista, vendría uno nuevo, esta vez protagonizado por los aymaras y quechuas que *“invertirá el nuevo universo, inaugurando una nueva era de justicia que reedite las glorias del pasado indígena en un mañana prometido”* (Montes Ruiz, 1999: 315). Esta llegada está asociada a un gran día (*jacha uru*) donde los aymaras-quechuas “volverán a estar arriba”, representando el *pachakutik* un retorno mesiánico. Así, en diferentes letras musicales que se tocan en Bolivia y también en Buenos Aires, se habla del gran día o del *jacha uru*.

Como cuenta María Rostworowski (1988), cuando muere Atahualpa¹⁰⁵:

¹⁰⁴ En la segunda parte, profundizaré más sobre este concepto y sus implicancias para los temas que trabajo.

¹⁰⁵ El último monarca inca, derrotado en 1532 en el Cuzco por Francisco Pizarro.

“La tierra tiembla; la Luna y el Sol se juntan, el río se tiñe de sangre, las montañas se derrumban, el cielo se viste de luto, desaparece el Sol y se impone la noche”. Al ser eliminado el principio ordenador y eje del imperio, el caos se apodera del mundo y un cataclismo cósmico derrumba el universo andino, inaugurando una era de inequidad. Efectivamente, las epidemias, las guerras y la depredación que siguieron la muerte del Inca, fueron para los indígenas una auténtica catástrofe de proporciones apocalípticas. Guamán Poma de Ayala¹⁰⁶ entiende estas calamidades como “Castigo del Dios”. Según este autor, dios envió el sarampión, la viruela, el garotillo y otras pestilencias, y con ellas ha muerto mucha gente. Estas “pestilencias” o “milagros” son “castigo de dios (que) le llaman pachakuti (...), catástrofes cósmicas que señalan el fin de la era de los incas y que transforman el mundo, “poniéndolo cabeza abajo” (Rostworowski, 1988: 89).

Al morir el último inca se invierte la jerarquía social, los líderes indígenas son asesinados o destituidos mientras que los *mitayos*¹⁰⁷, a quienes como extranjeros o *mitimae*¹⁰⁸ les debería haber correspondido la posición de abajo, se convierten en superiores. Por su parte, los nuevos jefes aprovechan la existencia de un aparato del estado con instituciones arraigadas en el imperio. De esta forma, la antigua *mit'a* se convierte en tributo para la corona española, mientras que los encargados de cobrarla serán los mismos *kuraka*¹⁰⁹ que servían al inca (Ossio, 1973).



Dibujo sobre el asesinato del inca Atahualpa realizada por el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala. 1615.

La muerte de Atahualpa es leída como un derrumbamiento trágico del universo, donde se inicia la era de la infamia e ignominia. De esta forma, los aymaras-quechuas guiados por los *amawt'as*¹¹⁰, se confinan en sí mismos, encerrándose ante un mundo que ha dejado de pertenecerles¹¹¹, donde replegarse, doblarse y simular se convierten en las tres tácticas de resistencia pasiva que han permitido a los aymaras y quechuas sobrevivir y conservar su identidad a lo largo de cuatro siglos y medio de opresión. Así,

¹⁰⁶ Cronista indígena que vivió los episodios de la conquista española en el Cuzco.

¹⁰⁷ Aquellos que trabajan en la *mita*.

¹⁰⁸ Del quechua *mitmaq*, colono, advenedizo. Miembros de un grupo de pobladores que eran trasplantado a una región distinta de su zona de origen, junto con sus familias y sus propios jefes étnicos subalternos, de sus lugares de origen a otras regiones con fines políticos y administrativos o para cumplir tareas o misiones específicas. A pesar de alejarse de sus pueblos de procedencia mantenían sus vínculos de reciprocidad y de parentesco que los unía a sus centros nativos. Esa fue la diferencia fundamental que los distinguía de los *yanas* o servidores, que perdían los lazos de unión con sus orígenes. Se trata de una práctica presente en el universo centroandino desde mucho antes del imperio inca (Rostworowski, 1988).

¹⁰⁹ El *kuraka* o *curaca* era el jefe político y administrativo del *ayllu*. Luego se lo comenzó a denominar con el nombre taíno de cacique (Albó, 2002).

¹¹⁰ Magos o sabios depositarios de la milenaria sabiduría, de los valores esenciales y los secretos más preciados (Montes Ruíz, 1999).

¹¹¹ Antes que los españoles entrasen en este nuevo mundo –escribe Ramos Gavilán– hubo grandes pronósticos y precedieron señales espantosas, que anunciaron el suceso, como por ejemplo el hecho de que en el Cuzco, una mujer parió de un mismo vientre, a un niño blanco y la otra morena. La muerte de los dioses, el sometimiento de los hombres y el catastrófico vuelco del cosmos estaban ya anunciados por los augurios milenaristas centro-andinos (Bertonio, [1612] 1984).

como menciona Albó (1999), los valores, tradiciones, memoria colectiva e identidad continúan presentes, aunque ocultos y aletargados en el *manqhapacha*.

El *pachakutik* es representado en un terremoto, el cual es ocasionado por una serpiente subterránea, *katari* en aymara y *amaru* en quechua. No es por casualidad que los principales caudillos de las rebeliones indígenas, eligieron a la serpiente para su nombre de guerra¹¹². Tenemos entre ellos a Tupaq Amaru, el inca rebelde que resistió a los conquistadores españoles desde Willkapanpa entre 1571 y 1572, y a los principales dirigentes de las sublevaciones de 1780 a 1782, que dieron nombre a lo que se ha denominado como “la revolución de los Andes” (Thomson, 2006) José Gabriel Condorcanqui, Tupaq Amaru II y Diego Cristóbal Tupaq Amaru en el sur de Perú, Tupaq Katari en La Paz, y Tomás y Dámaso Katari en Potosí¹¹³. El Katari o Amaru continúa, pues, siendo la divinidad ctónica, antioficial y subversiva que preside las rebeliones indígenas contra el poder establecido, y sigue simbolizando el cataclismo transformador que amenaza con destruir el orden hispano criollo e instaurar un nuevo orden más justo. Como en tiempos precolombinos, la serpiente representa la furia destructiva de la naturaleza¹¹⁴, sólo que ahora esa destructividad telúrica encarnada por la serpiente se vuelca especialmente contra los criollos y es relativamente inocua hacia los indígenas¹¹⁵ (Ossio, 1973).

Ya de por sí hostil, el ambiente de los aymaras y quechuas, se volvió particularmente arduo y peliagudo desde la invasión española. Desde entonces, los habitantes de los Andes centrales han sufrido una dominación absoluta, la cual desplegada en todos los terrenos los ha hecho soportar las más feroces imposiciones, abusos y vejámenes. Así, los aymaras-quechuas sin control sobre su medio, han sobrevivido al maltrato y la humillación por casi cinco siglos a merced del atropello y la rapiña de los españoles y los hijos de éstos, quienes han decidido el devenir de la región (Albó, 1999, 2002). En esta dirección Montes Ruiz (1999) expresa:

“Tuvieron que agazaparse en la indiferencia y el mudo estatismo, someterse a la voluntad de quienes determinaban su ruina, doblegarse y humillarse para eludir sus golpes, se vieron obligados a frustrar sus deseos y a coartar sus necesidades, a restringir su ámbito vital, a fingir ser lo contrario de lo que en realidad son (...) acrecentando los sentimientos de inseguridad, desamparo e impotencia frente a un medio objetivamente amenazador y difícil de controlar, acentuando su angustia y sensación de vulnerabilidad (...) A raíz de esto, su pesimismo y baja autoestimada, el aymara tiende a vivir a la defensiva, pues su precaria autovaloración se ve vulnerada con facilidad. Por eso, y porque tiende a atribuir malas intenciones a los demás, constantemente se siente amenazado o atacado y muchas veces se considera desairado u ofendido a la menor cosa. De ahí es que no tolera nada que ponga en peligro su frágil imagen de sí mismo, y en consecuencia rechaza cualquier crítica ajena

¹¹² Hay abundantes evidencias arqueológicas de que el culto a la serpiente estaba muy generalizada antes de los incas, pues en Tiwanaku, Chavín, Chicana, Catac y Corhuaz, la serpiente es un motivo muy común (Montes Ruiz, 1999).

¹¹³ Nombre común, tanto para hombre como para mujer, entre los migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires, con frecuencia remplazando el nombre de nacimiento y elegido por sus padres al nacer.

¹¹⁴ Pachakuti Yamki Salkamaywa relata que el Inca Pachakuti Yupanki intentó conquistar a los Kuntisuyu con cien mil hombres, pero la *wak'a* de Kanaquway ardió y les impidió el paso. Luego apareció una “culebra temeraria” que mató a muchos soldados; pero del cielo vino zumbando un águila, que tomó a la culebra por el cuello, la levantó, y la dejó caer desde lo alto. La culebra reventó, y de su vientre salieron los soldados, casi todos vivos, salvándose así las tropas conquistadoras (Montes Ruiz, 1999).

¹¹⁵ Los diablos del baile de la diablada estarían asociados al *Katari*. Antes portaban una víbora disecada y en la actualidad llevan representaciones de la serpiente y dragones en las máscaras, la capa o las botas de su atuendo festivo. Así, el predominio formal de los arcángeles no es más que una concesión a la censura religiosa oficial, y la diablada representa en realidad la incontable irrupción de las fuerzas rebeldes del subsuelo, que afirman de manera simbólica la identidad indígena (Montes Ruiz, 1999).

y constantemente se autojustifica, ya que admitir un error sería exponerse innecesariamente” (Montes Ruíz, 1999: 292-296).

Cuando leí este párrafo, comprendí en parte el origen de la desconfianza y la falta de claridad que sentí muchas veces en mis conversaciones con aymaras y quechuas del campo y sobre todo de la ciudad. Los aymaras y quechuas, al menos los que he conocido, son personas amables y entregadas, aunque, sobre todo al comienzo de la relación, reservadas, celosas y de “difícil llegada”. Esto me ha generado, aunque



Fiesta de la cruz de mayo. Comunidad aymara de Cancosa. Tarapacá, Chile. 2014. Registro propio.

dificultades extras en mis primeras relaciones con ellos, enormes satisfacciones una vez que me he ganado su confianza y llegado a su cariño y amistad.

Pese a que para que halla un *pachakutik* debería ocurrir un período largo de tiempo, periodicamente irrumpen las fiestas agrícolas, entendidas

como “pequeños” *pachakuti* que subvierten temporalmente el orden de las cosas, otorgándole a los aymaras y quechuas el poder transitorio. La fiesta es un espacio donde el orden establecido es dislocado, dando paso lo subordinado y oculto, que durante un lapus breve de máximo cinco días, se vuelve jerárquico. Así los los aymaras y quechuas recobran su rol protagónico, y el blanco se transforma en espectador pasivo (Montes Ruíz, 1999).

Las dos festividades que describiré y analizaré en la segunda parte, representan esos *pachakuti* temporales que relata Montes Ruíz. En el caso de la fiesta del *inti raymi* (quechua) - *machaq mara* (aymara) - año nuevo (capítulo 6), se trata no sólo de festejar una fecha importante que dejó de celebrarse por cientos de años, sino que a su vez, de generar un *pachakutik* reflexivo donde se cuestiona cual es el año nuevo que nos corresponde, no sólo a los indígenas sino a todos los habitantes del hemisferio sur, impugnando la imposición de una data traída de Europa que modifica nuestro ciclo anual agrícola-cosmogónico. En la otra festividad, el día de los difuntos, *aya markay quilla* (quechua) - *almanakan urupa* (aymara) (capítulo 8), el *pachakutik* se genera en la comunicación con los muertos, los cuales desde una “lógica occidental moderna” se han ido para siempre, a diferencia de la aymara-quechua y de la de muchos otros pueblos indoamericanos y no “occidentales” en general, en la cual los difuntos siguen en contacto permanente, volviendo cada principio de noviembre a participar de una fiesta con los vivos.

Finalmente, la marcha de contra-festejo del 12 de octubre que trataré también en la segunda parte (capítulo 7), encarna también un ansiado *pachakutik* restaurador que cambiará el orden de las cosas que habrían sido modificadas desde la llegada de Colón al Caribe. Allí, me pregunto como un discurso panindigenista asumió integralmente dicha fecha como propia, siendo que la llegada a los Andes centrales para este caso, sucedió casi medio siglo después. Sobre esta línea, arguyo se trata del *pachakutik* entre los quinientos años de la llegada de Colón (1992) y los quinientos años del asesinato de

Atahualpa en manos de Pizarro (2033) nos hallaríamos, desde la construcción histórica de algunas actividades aymaras y quechuas, en un periodo de gestación de la insurgencia.

En los tres casos, dichos *pachakutik* adquieren, a su vez, especiales particularidades en el contexto migratorio. En el caso del *inti raymi-machaq mara*, el hecho de que éste sea participado por muchos nativos porteños, bonaerenses y de otros lados de la región, en conjunto con aymaras y quechuas migrantes, contribuye a un proceso de identificación de estos últimos con los primeros en el contexto de que todos somos “sureños”. Condición que llena de sentido la construcción de un discurso sudamericano y hasta de los pueblos del sur del mundo (en congruencia con la asociación de subordinación que tiene el sur) cuestionando fechas icónicas impuestas por el norte hegemónico. En el caso del rito del *aya markay quilla - almanakan urupa* en Buenos Aires, se evidencia un choque cultural en la forma de concebir y festejar la muerte, la cual se debate entre la sobriedad y congoja de las porteños-bonaerenses descendientes de europeos y entre la lógica de que la muerte no rompe los vínculos comunitarios, y por ende es festiva, alegre, ruidosa, propia de los migrantes centro-andinos. Diferencias que traen situaciones de discriminación xenófobo-racista e incluso violencia policial. Por último, la marcha del 12 de octubre, consentida en oposición al discurso del estado español y argentino de la época en base a una fecha icónica para los Andes centrales con correlato en todo el continente, adquiere un matiz particular al ser, justamente, instaurada mayoritariamente por migrantes de los Andes centrales -jujeños y bolivianos- los cuales, a su vez, son músicos, gozando por ende este arte de un protagonismo central. La segunda parte de esta tesis está reservada a analizar en detalle estos tres casos.

2.4 LA IMPORTANCIA DE LAS INSTITUCIONES Y VALORES AYMARA-QUECHUAS Y SU CORRELATO POLÍTICO EN LA ACTUALIDAD

Provocados en gran medida por la hostilidad del medioambiente, los aymaras-quechuas y sus predecesores forjaron un complejo mundo valórico e institucional creado en base a la ayuda mutua y a la correspondencia con la comunidad. Es así que -con permanencia en la mayoría de los casos en la actualidad- existen una variedad de instituciones sociales basadas en el trabajo colectivo y de cooperación recíproca (Albó, 2002). Asimismo, opera un abanico de valores que sustentan estas instituciones y la interacción entre los sujetos y las mismas.

Dichos valores e instituciones fueron creando identificaciones en el discurso político y académico, permitiéndoles resignificarse a través del tiempo, vía la voz y acción de quienes leyeron el mundo aymara-quechua y lo re-interpretaron desde su óptica y posición.

Describiré aquí algunas de más significativas de estas instituciones y de estos valores, particularmente los que han mantenido su relevancia en la actualidad. Condición que se ha mantenido preferentemente en el contexto rural, aunque en ámbito urbano ha adquirido nuevas características, adaptándose y re-inventándose políticamente. Así como, al parecer, han surgido nuevas lógicas éticas, las cuales responderían a la relación permanente y subordinada con la cultura cristiana-hispánica.

En relación a la cultura aymaras y quechuas circulan construcciones propias y desde quienes los observan, las cuales —a veces de forma conjunta y otras no- configuran imágenes idealizadas que deambulan desde el salvaje que coarta el progreso y la civilización, hasta la idea del “indio romántico” en congruencia con el medioambiente. El propósito de este apartado es poner en discusión algunas de las construcciones más preponderantes sobre el aymara-quechua que en la actualidad circulan -tanto desde el sentido común como desde el discurso de organizaciones sociales, espacios académicos, ecológicos y estatales de diferentes tendencias-, muchas de las cuales son compartidas por otros grupos amerindios, conformando una idea “generalizada” sobre el indígena latinoamericano.

El origen de las instituciones sociales que analizaré en este apartado vienen de la lógica colectiva del aymara-quechua de origen rural y altiplánico, el cual, tal como explicitan muchos autores (Ossio, 1973; Urbano, 1974; Murra, 1975; Albó, 1976, 1980, 1999; Bouysse-Cassagne, 1979, 1987; Platt, 1988; Montes Ruíz, 1999), dado el medio en el que habita, está imposibilitado de vivir de forma aislada, generando una fuerte lógica comunitaria, la cual implica que las dinámicas de organización del trabajo, rituales, espirituales y de recreo, estén referidas grupalmente.

2.4.1 El aymara-quechua como individuo comunitario

A pesar de que muchas veces desde la academia antropológica se ha idealizado el valor de lo comunitario, sobre todo en los pueblos “no occidentales”, la comunidad representa un espacio central de desenvolvimiento de las prácticas sociales indígenas. Esta cuestión, se manifiesta tanto de parte de los principales investigadores que han trabajado sobre la cultura aymara y/o quechua, así como desde el discurso que articulan y desarrollan los miembros de estos pueblos, condición que he podido también evidenciar entre los migrantes en Buenos Aires.

Como plantea Albó (2002), es sumamente difícil entender a estos pueblos sin referirse a la comunidad de la cual forman parte. Esta entidad formada por familias con actividades económicas relativamente autónomas, está constituida por un territorio común¹¹⁶. Dentro de él, comparten un centro ceremonial y de servicios y algunas otras áreas de uso común. Además, la comunidad cumple una serie de tareas y trabajos en conjunto, principalmente para construir y mantener algunos de los servicios comunes, donde se toman decisiones en común que también persiguen enfrentar amenazas y desafíos externos. Finalmente, la comunidad celebra periódicamente sus alegrías y angustias conjuntas a lo largo del ciclo agrícola, culminando en la fiesta patronal que es al mismo tiempo la propia celebración de la comunidad, la cual coincide con la culminación del ciclo agrícola anual. De más está decir, que la comunidad está regida por una serie de normas y principios éticos generalmente no escritos¹¹⁷ (Albó, 2002).

En la comunidad, todas las decisiones son revisadas por la asamblea comunal. A veces, la asamblea elige a autoridades encargadas de resolver conflictos, otras, cuando

¹¹⁶ Con o sin títulos individuales de propiedad. *“Entre los antiguos aymaras-quechuas, la propiedad de la tierra era colectiva, de modo que para los individuos o familias sólo cabía cierto nivel de usufructo. A pesar de un sinnúmero de expoliaciones durante la época colonial y republicana durante y de los diversos intentos de “liberación” individual de la propiedad durante la República, la propiedad jurídicamente colectiva se ha mantenido en casi todas las comunidades originarias que se libraron de ser haciendas. Muchas de ellas guardan con orgullo y secreto, documentos de la época colonial y republicana en los que se especifica esta propiedad colectiva. Esta tenencia de la tierra comunitaria es, sin duda, una base económica que explica en parte la prevalencia de la solidaridad al nivel comunitario”* (Albó, 2002: 23).

¹¹⁷ *“El préstamo castellano kumunirara (comunidad) es el término actualmente más utilizado para esta instancia social. Pero según sea el caso, recibe también el nombre ancestral de ayllu o el más moderno de sindicato”* (Albó, 2002: 17).

esas autoridades son incompetentes la asamblea cuenta de la palabra definitiva. Se trata de una administración colectiva de la justicia, donde los comunarios se constituyen en parte del tribunal como testigos, deliberando hasta alcanzar la solución más justa. No existe nada parecido a un abogado o intermediario legal, “*ya que la totalidad de los miembros de la colectividad conocen las normas y los principios jurídicos vigentes*” (Zibechi, 2006: 142).

Al igual que, y en congruencia con el principio filosófico de la reciprocidad complementaria, la reciprocidad es la base de la organización social de las relaciones de producción centroandinas. De hecho, el sistema productivo descansa en una trama de relaciones de cooperación recíproca establecidas entre distintas unidades familiares -que son también unidades productivas- vinculadas por parentesco consanguíneo o ritual (Urbano, 1974; Albó, 1976, 1980; Bouysse-Cassagne, 1987; Platt, 1988; Montes Ruíz, 1999).

Las instituciones de organización aymara-quechua, fundadas en el seno del *ayllu* y extrapoladas fuera de él, estarían basadas en cuatro formas de relación social del trabajo. *Ayni* (reciprocidad de intercambio de ayuda a nivel familiar), *mink'a* (reciprocidad comunitaria), *mit'a* (reciprocidad con la *marka*) y *sumak kawsay* [quechua] - *suma qamaña* [aymara], (reciprocidad relacionada con el espacio ecológico) (Zibechi: 2006). Además del padrinzgo-compadrazgo, concepto de origen español adaptado como práctica de parentesco ritual (Speeding, 1998).

Estas instituciones han sido ampliamente analizadas. Mi idea aquí es darlas a conocer con el propósito de revelar su práctica entre los migrantes de Buenos Aires. Para el lector que quiera ahondar en el significado y trascendencia de las mismas, recomiendo leer a los autores citados.

Una de las instituciones más importantes es el *ayni*, en la cual se presta un servicio (tareas, trabajo agrícola, ayuda para construir una casa, etc.), o sea, facilita un bien (alimentos, regalos, dinero, etc.) a cambio de recibir exactamente lo mismo en otra oportunidad. El concepto, muchas veces traducido simplemente como *reciprocidad*, está referido a la reciprocidad referida al intercambio de ayuda (Albó, 1980, 1998; Bouysse-Cassagne, 1987; Montes Ruíz, 1999).

Otra institución de reciprocidad es la *mink'a*, la cual es una forma de ayuda de tipo comunitario donde todos trabajan para un individuo u familia. Es muy usual en el caso de la construcción de casas, donde juntos empiezan a trabajar en casa de una familia, la cual obsequia buena cantidad de comida y bebida, y después el grupo va pasando de casa en casa en fechas ulteriores, hasta que todas las familias hayan recibido ayuda de todos, donde la familia que recibió la ayuda estará por siempre comprometido en practicar la *mink'a* para otras (Albó, 2002). Resulta interesante como esta práctica se halla tan difundida que rebasa los límites de los Andes centrales, encontrándose casos de poblaciones guaraníes y mestizas en Paraguay y mapuches entre Argentina y Chile (con el nombre de *minga* o *mingaco*).

La *mita*, término que significa turno de trabajo en lengua quechua, es un sistema de servicio laboral rotativo. Durante el incanato fue utilizada como práctica donde los varones adultos de cada *ayllu* debían trabajar por turnos durante un determinado periodo de tiempo a favor del estado, siendo incorporado en la colonia al sistema de dominación por los españoles, convirtiéndose en una forma de servidumbre legal con resultados dramáticos para las poblaciones locales; especialmente el caso de las minas de Potosí en Bolivia¹¹⁸ (Thomson, 2006).

¹¹⁸ “El servicio de la *mita* era tan agotador y aborrecible que muchos indios optaron por abandonar sus comunidades antes de ser enrolados como *mitayos*. Sin embargo, por lo general, aunque el tributo

Se trata de una práctica ancestral en los Andes centrales (Murra, 1975), que los integrantes del *ayllu* debían corresponder a la *marka* (traducido como pueblo o ciudad)¹¹⁹ (Rostworowski, 1983). Pese a esto, en el discurso aymara-quechua, a veces prima la idea de que se trataría de un sistema introducido por el imperio inca y reproducido por los españoles, sin haber consenso respecto a si era una “obligación” recíproca o una “imposición imperial”. Quizás su uso por parte de los incas y españoles podría haber desvanecido la idea de que esta sería una práctica comunitaria.

Por último, está la relación social de padrinzago-compadrazgo, que según lo que describe Alison Spedding (1998) es una lógica de parientes rituales sin necesario nexo

consanguíneo, la cual, de procedencia española o castellana, debido a sus similitudes con los sistemas nativos de parentesco, habría sido incorporado en muchas culturas “no occidentales”¹²⁰. Se trata de denominaciones íntimamente relacionadas, la primera refiere a un contrato comunitario o diádico¹²¹ tácito, de vuelta de favores, prestaciones, servicios o entrega de dinero. La segunda, es



Bautismo en fiesta de la cruz de mayo. Comunidad aymara de Cancosa. Tarapacá, Chile. 2014. Registro propio.

similar pero su institución supone un rol concreto en ciertas prácticas sociales como bodas, fiestas, prestes, armado de casas, entre muchos otros (Albó, 1974).

El concepto de padrino, habría sido una función utilizada por el cristianismo para referir a la persona que presenta o asiste el sacramento del bautismo, de la confirmación del matrimonio o del orden sagrado. A partir de este rol, aparece la institución del compadrazgo como consecuencia de la del padrino. De esta forma, el compadrazgo es la relación que se genera entre el padrino de un sujeto y el padre del mismo, y de la madre respecto a la madrina por extensión (Laumonier, *et. al.*, 1983).

El cronista Guamán Poma de Ayala, da a conocer la existencia de una ceremonia que sería similar al bautismo cristiano y donde operarían lógicas de padrinzago y compadrazgo:

significaba una gran carga para ellos y la mit'a era especialmente onerosa, los indios contribuyeron al soberano español en el entendido de que la corona, a su turno, garantizaría la protección de sus tierras y las condiciones para la reproducción de sus comunidades. Tristan Platt (1988) ha conceptualizado esta relación como un pacto colonial de reciprocidad que tenía muchas continuidades con los arreglos entre comunidades y estado en el período de dominación Inka” (Thomson, 2006: 26).

¹¹⁹ La *marka*, conformada por un conjunto de *ayllus*, es el nivel más alto de organización y su jurisdicción y las dos mitades o parcialidades, constan de su propio gobernador o cacique (Un nombre taíno usado por los españoles para designar a las autoridades étnicas que en quechua o qhichwa se conocían como *kuraqa* y en aymara como *malku*). Cada mitad se compone de un conglomerado de unidades locales llamadas *ayllus*, representadas por sus propias autoridades o *jilaqatas* (Thomson, 2006).

¹²⁰ En el padrinzago aymara-quechua, existen los padrinos del matrimonio (*jach'a [grande] padrino*), los padrinos de destete (*t'aqa padrino*), los padrinos de bautizo (*ichu tata*), y de corte del cabello (*ururi tata*), entre varios otros (Albó & Mamani, 1976).

¹²¹ Grupos sociales compuestos por dos personas: matrimonios, parejas o amistades íntimas.

“Al compadre del bautismo le llamaban uayno a los hombres parentescos –les llamauan- uauquicono y a las mugeres –panicono (...) estos compadres ayudauan en el trauajar y de otras necesidades y cuando están enfermos y en el comer y ueuer y en la fiesta y en la sementera y en la muerte a llorar y después de muerto y en todos los tiempos mientras que ellos bibieron y despues sus hijos y desendientes nietos y bisnietos y seruian y guardauan la ley de dios antigua” (Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]).

Según Isabel Laumonier, *et. al.* (1983), se puede suponer en base a las crónicas de Guamán Poma de Ayala, que la práctica de costumbres similares facilitaron el bautismo y con él, el compadrazgo, llevando a que contemporáneamente el compadrazgo-padrinazgo se presente como una de las estructuras de parentesco más relevantes en los Andes centrales, cuyo rol traspasa el simple compromiso de responsabilidad respecto a la educación religiosa de los ahijados.

De esta forma, a partir de lo que plantea Spedding (1998), la cultura centroandina “no se hizo líos en asimilarla, porque sus objetivos eran casi los mismos, sin tomar en cuenta el aspecto de la conquista”. Se trataría al igual que el *ayni* y la *mink`a*, de una práctica que promovería la cooperación, la integración inter-familiar, la solidaridad social y la ayuda mutua, anulando, o al menos disminuyendo, las tensiones comunitarias o sociales mediante la interrelación y complementariedad social y económica (Montes del Castillo, 1984). La misma, se presenta como la principal dinámica de parentesco ritual, superando incluso al parentesco carnal, donde quien se convierte en compadre, adquiere un estatus que se asimila a lo sagrado (Pitt Rivers, 1973; en Laumonier, *et. al.*, 1983).

Albó & Mamani (1976), plantean la existencia de un padrino-compadrazgo horizontal con personas del mismo nivel social y otro vertical, donde personas de nivel social inferior buscarían padrinos de otro nivel más alto como forma de asenso. De esta forma, el compadrazgo-padrinazgo serviría como nexo de unión entre diferentes estratos sociales.

Una hipótesis manejada por Ángel Montes de Castillo, citando a Héctor Martínez (1953), esboza que el padrino-compadrazgo, sería un mecanismo de integración y estabilidad social que habría entrada en escena con el debilitamiento de la práctica del *ayni*, aunque también, debido a su origen cristiano podría haber generado relaciones de explotación entre las poblaciones indígenas y mestizas de la ciudad.

También existen otras instituciones menos conocidas, las cuales -con actual presencia en zonas rurales aymara-quechuas- en general implican trabajos colectivos que exeden la esfera familiar. Entre ellas encontramos la *yanapa*, forma de ayuda mutua entre las familias vinculadas más íntimamente. La misma hay que otorgarla siempre que se la solicita, dándose el supuesto que no exige una reciprocidad estricta. Otra es la *wayka*, un trabajo no habitual efectuado en grupo o forma competitiva, en el que cada participante se esfuerza por superar el rendimiento de los demás. El *waqi*, práctica donde un socio aporta una semilla y/o el *know how*, el otro da el terreno, ambos ponen el trabajo, repártiendose posteriormente la cosecha. Otras, son la *jayma*, la *umaraqa* y el *chuxu*. Todas estas instituciones de ayuda mutua suponen un estricto cumplimiento de los compromisos contraídos (Albó, 1980, 1999; Montes Ruiz, 1999)¹²².

¹²² Hay otras, aquí sólo cité algunas de las más relevantes.

Las instituciones que entre las comunidades de migrantes he podido observar en Buenos Aires, son la del *ayni* y la del *padrinazgo*. En la segunda parte de esta tesis, profundizaré sobre como éstas operan y en que circunstancias.

Además de estas instituciones formales, la reciprocidad se observa en todas las relaciones con sus iguales en forma de generosidad institucionalizada. Así, en las transacciones comerciales los aymaras-quechuas acostumbran ofrecer como muestra de buena voluntad una *yapa* o aumento gratuito sobre la cantidad. Asimismo, en las prestes¹²³ y fiestas del calendario astronómico-agrícola, suelen hacer un derroche magnífico para agasajar a los participantes. De igual forma, cuando visitan a parientes o amigos, nunca deja de llevar algún regalo o “cariño”. Dicha lógica, sigue absolutamente vigentes entre los aymaras y quechuas modernos, los cuales son muy disciplinados y responsables en el cumplimiento de sus obligaciones comunales de reciprocidad y de generosidad institucionalizada (Urbano, 1974; Albó, 1999). Se trata de prácticas que son de por sí ejercidas de forma generosa, entendidas como necesarias para todo intercambio social a su vez que benefician en la medida que retornan. Dentro de un “razonamiento occidental”, podría entenderse como el obsequio de un bien o servicio “sin esperar nada a cambio”, aunque asumiendo que habrá una devolución. En cierta medida, en la “cultura occidental urbana”, existe esta dinámica, aunque a diferencia de la cultura aymara-quechua, entre otras, está ya no está institucionalizada. En la “sociedad occidental”, se suelen hacer regalos y existen muchas experiencias de ayuda mutua entre vecinos, pero la lógica que está más institucionalizada es la contratación de servicios a cambio de dinero mucho más que la reciprocidad en presentes u obsequios.

Al igual que las instituciones, los valores aymara-quechua también provienen en gran medida de las características de su hábitat, el cual lleno de dificultades configuró su carácter laborioso y aguerrido, incitándolos a ser organizados y disciplinados y estimulando su creatividad, sociabilidad y solidaridad. Como plantea Montes Ruíz (1999), a pesar de los cambios constantes de forma de vida y tipos de trabajo, ninguna de estas cualidades es ajena al aymara y quechua contemporáneo, ya sea rural o urbano. Según este autor, en la ciudad, con nuevos desafíos y conflictos, el aymara-quechua ha agudizado su ingenio, revalidando su fortaleza, diligencia y coraje.

En este sentido, resulta interesante el planteo de Marshall Sahlins (1972) comparando la “sociedad occidental” con las “no occidentales”. Según el economista, en la primera se da un círculo limitado de reciprocidad generalizada, reflejando una resquebrajada condición social. En cambio, la simbiosis que lleva consigo el intercambio regular de ciertos productos como sucede en general en el caso de las “sociedades no occidentales”, contiene la propensión al lucro de comunidades distantes, incluso en otros países, extendiéndose hacia lo que Sahlins denominó como el tráfico honesto (reciprocidad equilibrada).

Según Gastón Gordillo (2006), esta concepción de Sahlins va a pecar de “altruismo cultural”, ya que pese a que *“la reciprocidad generalizada es, por un lado, el principal mecanismo social por el cual se intenta inhibir la diferenciación (...) en forma simultánea, se ve gradualmente reformulada y eventualmente debilitada por ella”* (Gordillo, 2006: 125). Para este autor, el valor social de la reciprocidad surge de una lógica comunitaria que no sólo está basada tanto en un valor positivo a través de la distribución voluntaria –criticando a los “imaginarios occidentales” de una sociedad salvaje idealmente igualitaria- sino también sobre el control social que obliga a tal práctica.

¹²³ “Son fiestas tradicionales de los Andes centrales, constituidas sobre la lógica del presterío, institución que implica la rotación de la obligación de pasar de fiesta de una devoción del santoral católico, y de asumir diferentes compromisos para ayudar al pasante” (Benencia & Karasik, 1995: 56) forjando una dinámica particular de pertenencia y de responsabilidad hacia la comunidad.

Lo interesante en el caso aymara-quechua, es ver como, pese a que las desigualdades sociales y de acceso al poder operan y siempre están vigentes, dicho control social que promueve la reciprocidad, genera un proceso que limita la generación de extremos, coaccionando el surgimiento de extremos ricos o pobres. Se trata de un modelo que está vigente en el nuevo contexto urbano, tanto dentro de los Andes centrales como, - producto de la migración internacional- fuera de ella. Este nuevo hábitat, pese a no estar -en palabras de Gordillo- impulsado exclusivamente por un valor altruista, se va a constituir bajo una lógica social contrapuesta a la “occidental” imperante, vista por ende con “buenos ojos” por quienes critican el actual orden establecido. Esta condición, como revisaré más adelante, va a primar en Buenos Aires en gran medida sujeta a una visión idealizante del mundo indígena, aunque también a partir de la experiencia de prácticas de reciprocidad que van a operar dentro de la comunidad migrante aymara-quechua, influyendo también a otras personas y agrupaciones no indígenas o migrantes.

Siguiendo con esta línea, desde una perspectiva política, Albó (1972) -con una patente visión europea-, describió la estructura política centroandina en base a la rotación de cargos, títulos o beneficios, como una república local denominándola democracia



Sikuris tocando en la marcha del 24 de marzo. Buenos Aires. 2014. Registro propio.

aymara-quechua. En las comunidades, la igualdad de oportunidades e inoportunidades para todos y cada uno, es considerado un criterio más importante que el de la aptitud para tal o cual cargo, fomentando el sentido comunal/ritual de toda la gestión comunitaria, donde

para la exigencia de un buen funcionamiento opera un constante control comunitario sobre los que están de servicio en un período determinado. Según el autor, también en una posición idealizante, este servicio genera, *“una cierta mística de ‘servicios a la comunidad’ en contraposición a la de ‘poder sobre la comunidad’ más propia de sistemas occidentales”* (Albó, 2002: 19).

Como hemos podido observar, los aymaras y quechuas tienen un fuerte sentido ético-moral de la vida, donde ciertos valores están fuertemente arraigados. Así, todas las instituciones antes mencionadas, suelen ir acompañados de comida, bebida y ceremonias rituales en las que se subraya el sentido de comunidad y solidaridad emotiva, por encima de la mera transacción o contrato, pues la clave para el funcionamiento eficiente de estas instituciones de reciprocidad son las buenas relaciones interpersonales, el sentido de lealtad grupal y la generosidad (Albó, 1980; Montes Ruiz, 1999).

La permanencia de gran parte de estas instituciones y valores, no sólo en en la ruralidad sino también en las ciudades, fortalece y resignifica la idea e ideal comunitario del aymara-quechua actual. Entre los migrantes y sus descendientes de Buenos Aires he encontrado una fuerte lógica de comunidad, donde los grupos se autodenominan como *ayllus* o comunidades y generan actividades que no serían posibles individualmente. A su vez, muchos de los grupos se nuclean en espacios mayores, que pese a no

funcionar como en el contexto rural de los Andes centrales, aspiran a reproducir una dinámica comunitaria que es parte integral de su cultura y forma de entender y ver la vida.

2.4.2 La concepción del aymara-quechua como un sujeto ecológico

Otro valor-concepto muy importante en el mundo centro-andino, y que ha tomado especial vigor en el último tiempo, incluso siendo considerado en las nuevas constituciones de Bolivia¹²⁴ y Ecuador¹²⁵, es el del *sumak kawsay* (quechua) - *suma qamaña* (aymara), traducido al castellano como buen vivir. Según José María Tortosa (2009), *sumak kawsay* en quechua refiere a la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, sino simplemente buena. *Suma qamaña*, incorpora a esta definición el tema de lo comunitario, pudiéndose traducir como “buen convivir”. Este autor, haciendo una crítica al concepto de desarrollo actual basado en el individualismo, entiende que la sociedad centroandina es buena para todos en suficiente armonía interna. Por su parte, Zibechi (2006), relacionándolos con las prácticas *ayni-mink`a-mita*, va a definir al concepto como reciprocidad relacionada con el espacio ecológico.



Banda de *sikuris* Ayllu Sartañani. 8º encuentro *mathapi-athapi-tinku*. 2013. Registro propio.

El concepto, utilizado actualmente en muchas ocasiones con una finalidad política por diversos líderes y sectores indígenas, persigue la intención fundamental de legitimarse a fin de lograr el respeto y el reconocimiento a las demandas de los pueblos indígenas¹²⁶.

Este proyecto consta en su discurso de la idea de “descolonización de los estados y sociedades latinoamericanas para establecer un diálogo intercultural”, cuestión que está presente actualmente en el debate regional. Se trata de un ideal que se presenta como un de los aportes más concreto de los pueblos indígenas al pensamiento latinoamericano, donde priman con fuerza los valores ecologistas y del cuidado a la naturaleza y al medioambiente. En los últimos tiempos, los indígenas han sido vistos – papel que muchas veces ellos mismos han reafirmado- como guardianes de la naturaleza así como opositores al “sistema capitalista occidental”, al cual se le atribuyen los elementos negativos que han llevado al planeta a la situación actual. Fernando Huanacuni (2010), entrevistado por el investigador Katu Arkonada, realiza una visión a mi juicio clara y sintética del significado del *sumak kawsay* - *suma qamaña*:

¹²⁴ La Constitución boliviana (2009) dice que “el Estado asume y promueve como principios ético-morales el *suma qamaña* (*vivir bien*)”, entre muchos otros.

¹²⁵ En la Constitución ecuatoriana (2008) puede leerse que “se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el *sumak kawsay*”.

¹²⁶ Que está siendo amalgamado con otros de lenguas indígenas latinoamericanas, como el de *balu wala* de la lengua kuna de Panamá y norte de Colombia.

“(…) significa vivir en equilibrio o armonía y ese equilibrio y armonía tienen acciones específicas concretas en nuestra familia, nuestra vida y la sociedad (…) significa despertar en el contexto de relacionamiento con la vida, complementándose con todas las formas de existencia (…) es vivir en armonía con los ciclos de la vida, saber que todo está interconectado, interrelacionado y es interdependiente; vivir bien es saber que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto. Pensamientos y sabidurías de nuestros abuelos y abuelas que hoy nos dan la claridad del horizonte en nuestro caminar” (Huanacuni, 2010: 1).

Eugenio Zaffaroni¹²⁷ (2013), en un libro donde piensa como incorporar a los animales y la naturaleza al “pensamiento filosófico jurídico occidental”, citando a Rafael Bautista (2010), arguye que la ecología se ha vuelto un proyecto político debido a las consecuencias negativa de la contaminación han puesto en jaque el principio inicial de la política: la preservación de la vida. En este sentido, plantea que los movimientos indígenas latinoamericanos actuales, subalterizados por siglos, demandan una

racionalidad productiva sostenible con la naturaleza. Y, citando al actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Liniera, (2010) esboza la necesidad de una ritualidad que genere un diálogo entre humanidad y naturaleza. Relación que, justamente, sintetizaría la propuesta del paradigma del ‘buen vivir’.



Pedro Moreira. Marcha “Autonomía y Territorio”. Ciudad de Buenos Aires. 2009. Registro propio.

Los planteamientos de este influyente juez argentino, lo constituyen como un vanguardista en el proceso de reflexión respecto a la posibilidad de incorporación de estos conceptos al “sistema jurídico occidental”. Zaffaroni, con una clara prosa idealizante, a través del concepto *suma qamaña-sumak kawsay* ve en la cosmovisión centroandina una alternativa al “mundo occidental” al cual considera en crisis, frente al “mundo indígena”, el cual entiende como capaz de reconstruir la armonía y el equilibrio de la vida.

El 19 de noviembre de 2008 en la Ciudad de Buenos Aires, en el contexto de una marcha indígena realizada con el propósito de hacer un *escrache*¹²⁸ a la Casa del Chaco, Casa de Formosa, al periódico Clarín y al INAI por su “política hipócrita y su falta de medidas respecto a lo que están viviendo nuestros hermanos”¹²⁹, grabé un discurso que denota - además de un pensamiento de integración- el sentimiento ecologista de un grupo de activistas indígenas urbanos. A continuación algunos extractos del mismo:

“(...) desde hace miles de años estamos cuidando la naturaleza y la biodiversidad, ellos la están aplastando, totalmente contaminando, con las minas de oro

¹²⁷ Juez de la corte de justicia de la nación argentina y ex presidente de la misma.

¹²⁸ El ‘escrache’ es un tipo de manifestación pública, que consiste en señalar frente a la vivienda o lugar de trabajo de un político u otro, y más actualmente de una organización, considerado responsable del problema. La palabra nació en su uso político en Argentina en el segundo gobierno de Menem (1995) por la agrupación de DDHH “Hijos” para denunciar el proceso de impunidad a los genocidas de la última dictadura en dicho país (Peregil, 2013).

¹²⁹ Extracto de la convocatoria a dicha marcha, oportunidad en la cual junto a Amaru Colque y el colectivo *Qhapaj Ñam*, realicé un cortometraje documental titulado “Autonomía y Territorio”. El mismo puede verse en: <http://alpacaproducciones.com.ar/Autonomia.html>

a cielo abierto. Para que tanta riqueza si después vamos a morir ahogados (...) con el problema del monocultivo de la soja. Tenemos que empezar a ayudarles y a gritar fuertemente . Por eso le vuelvo a reiterar a quienes sacan fotos, a quienes están grabando, difundan, digan lo que pensamos nosotros los pueblos originarios porque esto es muy importante. No es solamente para nosotros que descendemos de los pueblos originarios sino para la humanidad misma. Dejemos de pensar en las cosas materiales que nos dieron (...) comencemos a pensar en el futuro, en los nietos de nuestros nietos, sino que mundo le vamos a dejar, un mundo totalmente contaminado, disociado, un mundo donde casi nadie respeta la vida (...) volvamos a decir que entre todos somos hermanos, no importa el color de piel que tengamos, no importa de donde seas, incluso no importa tu cultura (...) somos un puntito en ese hermoso tejido que es la vida (...) basta ya de tanto desastre, basta de tanto dolor, miseria y de tanto hambre. Comencemos a recuperar. El maíz para nosotros no para los coches. Volvamos a recuperar nuestra quínoa, nuestra papa oca. De cualquier parte que sean hermanos, hay una enorme riqueza que recuperar” (Pedro Moreira, 2008: min.: 1:00¹³⁰).

Veamos este otro discurso, el cual además de ecológico tiene un enfoque crítico hacia la negación de la identidad y cultura indígena, y asimismo un instaurado sentido de conciencia social:

“Gran universo, gran alaxpacha, nos dio pensamiento, nos dio sentimiento y cada día nos nutre con su energía comunitaria (...) y con ese conocimiento debemos recuperar la conciencia de la especie humana y respetar la vida de todas las especies como la vida de todos nuestros hermanos. Estamos en un tiempo donde los hermanos están empezando a recuperar la conciencia. En este nuevo tiempo y entrando a este nuevo ciclo, desde lo más profundo de mi ser quiero tocar también la profundidad de su ser. Estamos en el pachakutik donde hoy se puede usar nuestros idiomas y estos rituales que ayer han sido tildados de diabólicos y satánicos, que ayer nos dijeron que nosotros éramos brujos, que nosotros éramos mal para la sociedad, mal para la humanidad. Hoy decimos nosotros, como ayer decíamos y seguiremos

diciendo siempre: cuidemos nuestra madre tierra, cuidemos nuestro aire, cuidemos nuestra agua y respetemos también a nuestro abuelo fuego con una conciencia solidaria donde no hallan más excluidos, donde no hallan niños sufriendo en las calles, donde no hallan ancianos abandonados, donde no hallan un ser humano con necesidades” (Fernando Torrico, 2009)¹³¹.



Plaza San Martín, ciudad de Buenos Aires. Marcha Contra Monsanto. Dic., 2012. Registro propio.

diciendo siempre: cuidemos nuestra madre tierra, cuidemos nuestro aire, cuidemos nuestra agua y respetemos también a nuestro abuelo fuego con una conciencia solidaria donde no hallan más excluidos, donde no hallan niños sufriendo en las calles, donde no hallan ancianos abandonados, donde no hallan un ser humano con necesidades” (Fernando Torrico, 2009)¹³¹.

Según Bengoa (2000), la vinculación entre los indígenas y los temas relacionados al cuidado medio ambiente, tiene relación con los proceso de reindigenización o etnógenesís que habrían experimentado una serie de comunidades en las últimas

¹³⁰ Originario de pueblo qolla, Pedro Moreira es el creador de la biblioteca-museo “Inti Huasi” además de miembros del “Movimiento en Defensa de la Pacha”. El discurso completo puede verse en: <http://www.youtube.com/watch?v=itdnNw9-keY>

¹³¹ Discurso grabado durante la realización del documental “La noche más larga del año”.

décadas en la región. El autor plantea que al revisar el discurso indigenista de los años cincuenta o sesenta del siglo XX, la cuestión del cuidado al medio ambiente no estaba, pero la coincidencia del surgimiento del ecologismo en América latina hacia fines de los ochenta del siglo XX¹³² con el surgimiento de nuevos movimientos sociales indígenas de principios de los noventa, va a generar un estrecho relacionamiento entre ambas demandas¹³³.

El discurso ecologista ha tomado especial relevancia en los últimos años principalmente en la población rural. En varios países, los habitantes rurales son en general indígenas, siendo ellos los principales testigos de los daños ecológicos provocados principalmente por las industrias extractivas (petróleo, gas, minería). Esta cuestión a generado importantes dificultades al gobierno de Evo Morales y el Movimiento al Socialismo (MAS), el cual consta de una contradicción interna entre la lógica de extracción y generación de crecimiento a través de las riquezas en suelo y subsuelo con el propósito de producir recursos para aumentar el nivel de vida de la población, y el discurso indigenista plasmado en la nueva constitución del estado plurinacional de Bolivia, el cual propone un ecologismo ancestral basado en la armonía indígenas con el medio ambiente, gozando sus comunidades de soberanía para hacer un uso ecológicamente racional de los recursos¹³⁴⁻¹³⁵. Dicho desafío por su parte, se presenta como una oportunidad donde estado y comunidades puedan discutir en que medida se benefician o no estas últimas con el bienestar provocado por la industria.

Sin duda se trata de una problemática actual donde los indígenas son y serán sujetos protagónicos. Para el caso de los aymaras y quechuas -cualitativa y cuantitativamente relevantes en el tema- discurre que los conceptos de *sumak kawsay* - *suma qamaña* seguirán popularizándose y adquiriendo cada vez más relevancia social y política. Habrá que ver que resignificaciones seguirá adquiriendo este concepto así como que pertinencia tendría el discurso ecologista en el contexto de las reivindicaciones aymara-quechuas e indígenas en general en el futuro.

2.4.3 El aymara-quechua como individuo moralmente congruente

Otros valores fundamentales, son los tres principios *ama llulla* (no seas mentiroso), *ama sua* (no seas ladrón), *ama quella* (no seas haragán). No he encontrado archivos o registros etnohistóricos, ya sea de la colonia o del período republicano temprano, que hagan referencia a esta frase. Lo que me hizo pensar –apoyado por conversaciones informales con algunos colegas- que al parecer tal consigna podría corresponder a procesos modernos: es decir, se darían en la esfera de la etnopolítica actual.

Un trabajo de Víctor Angles Vargas (2006): “*La frase Ama Súa, Ama Llulla, Ama Qella no fue saludo Inca, fue creación de los españoles avecindados en el Perú*”, sugiere

¹³² Setenta en los países ricos producto del hiper-desarrollo.

¹³³ Según Bengoa, en la consolidación inicial de este discurso neoindigenista post-agrarismo, habría influido el “Grupo de Trabajo Medio Ambiente y Pueblos Indígenas” (Santiago de Chile, 1991) y la “Conferencia Internacional sobre Medio Ambiente y Desarrollo” (Rio de Janeiro (1992) (2000: 73).

¹³⁴ En Bolivia, existe una figura que son las TIOCS (Tierras Indígena Originario Campesinos), las cuales, presentes desde 1990, y con gran auge durante los gobiernos de Evo Morales, otorga titulación y autonomía a territorios indígenas, inicialmente de la Amazonía (denominada tierras bajas) y luego de todo el país. http://www.territorioindigenaygobernanza.com/bov_06.html

¹³⁵ En Perú, en 1999, se funda la organización nacional CONACAMI (Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería) con el aval de más de mil comunidades indígenas afectadas por daños medioambientales producidos por la mega-minería, convirtiéndose, en palabras de Albó (2008), “*en punta de lanza y motor de la recuperación de la identidad étnica en la región andina del país que hasta ese entonces se hallaba dormida*” (Albó, 2008: 243-247).

como su título lo evidencia, que se trataría de una invención española. Aquí, el autor plantea que:

“Desde la primera vez que la oí, ésta me sonó a un slogan de opresión, de adoctrinamiento y control social. A una fórmula empleada por los conquistadores para domesticar y apaciguar a los indios, que no estaban dispuestos a tolerar la destrucción del imperio incaico, ni la erradicación de su cultura ancestral” (Angles Vargas, 2006: 4).

Con un tono idealista sobre el incanato y los Andes centrales, arguye que en esa época no había mucho que robar, mentir o tener oportunidad de ser ocioso, ya que el trabajo agrícola era colectivo y las viviendas y construcciones en general no tenían puertas ni se cerraban. Por lo que, teniendo en cuenta el colectivismo y moralidad de la sociedad incaica, resultaría inverosímil creer que los antecesores de los actuales aymaras y quechuas requirieran de una frase agresiva que les exigiera comportarse, o les prohibiera ciertas actitudes que, de antemano, no estaban prestos a cometer (Angles Vargas, 2006).

El historiador Carlos Aranibar (1999) afirmó que fue el historiador César Cantú el inventor de la proclama de las tres prohibiciones de los Andes, sosteniendo que esta creación habría sido absolutamente desconocida, y que recién se habría traducido al quechua en 1878 por el cusqueño Pacheco Zegarra, con lo que la trilogía se habría reproducido como una supuesta frase de origen inca como código moral de los Andes centrales.

Tanto en Bolivia como en Perú en el siglo XX, ha sido considerada como una expresión que forma parte del patrimonio histórico y cultural del país. En Bolivia, la utilizó el vicepresidente aymara Víctor Hugo Cárdenas (el primer alto mandatario indígena en el país), donde al asumir en 1993, afirmó que “estaba empezando un *pacha kuti*, (...) y que se regiría por el código del *ama suwa*, *ama llulla* y *ama quilla*, al que añadió un cuarto precepto, entonces muy repetido por los kataristas: *ama llunk`u*, no seas adúlón (Albó, 2002: 71), aunque según nuevas interpretaciones referiría a no seas servil. Trece años después y desde entonces con bastante frecuencia, la frase es utilizada por varios líderes del MAS.

2.4.4 El quechua y sobre todo el aymara como un indio despreciable

La imagen positiva del aymara-quechua se remite al siglo XX, y por lo que se puede



Aymaras de Copacababa (Depto. de La Paz). Mayo, 2013. Registro propio.

evidenciar en la bibliografía a los últimos cuarenta años. Corresponde casi exclusivamente al ámbito académico, el cual proveniente de investigadores de EEUU, Francia, España y algunos de Bolivia y Perú, buscando “rescatar su voz” tendieron muchas veces a idealizarlos. Este cambio de mirada nace como respuesta, en gran medida, al discurso fuertemente racista que

primó desde la conquista, como es posible verificar a través de las crónicas, informes etnográficos y periódicos llevados a cabo por españoles y criollos. Dicha literatura pintó un cuadro del aymara, y en menor medida del quechua¹³⁶, como un ser desconfiado, hosco, hermético e imperturbable y con una pronunciada tendencia a la crueldad y la beligerancia. Hace poco más de 100 años, el antropólogo Adolph Bandelier (1910)¹³⁷ escribía: *“La avaricia, astucia y salvaje crueldad son los rasgos desafortunados del carácter de estos indios”*. Citando a cronistas españoles, Thomson narra:

“Estos rasgos no son, como lo quisiera una visión sentimental, resultado del maltrato por parte de los españoles, sino peculiares a la raza, y eran todavía más pronunciados a comienzos del período colonial que en el presente” (Thomson, 2006:15).

“El visitante que permanezca por breve tiempo entre los aymaras y quechuas, puede ser llevado a la confusión por sus modales sumisos, sus modos rastreros y especialmente por la manera humilde en que saludan a los blancos. Pero conociéndolos con más profundidad, no puede pasar inadvertida la ferocidad innata de su carácter” (Thomson, 2006: 15).

Por su parte, varias son las citas que hace Ramiro Condarco Morales sobre el racismo a los aymaras, como los dichos del diario el Comercio de La Paz de 1895, que planteaba por ejemplo que:

“La raza aborígen aimara es desconfiada y caviloso por ignorante, cruel con el débil y humilde con el fuerte, encontrándose siempre animado de odio implacable pero silencioso para con el blanco en quien ve un tenaz conquistador y un enemigo que le devora, huyendo de él o persiguiéndole cuando lo necesita” (Condarco Morales, 1982: 39).

O las expresiones esgrimidas por Mariano Baptista (1899) en esta misma época, quien afirmaba que:

“La clase letrada y cristiana del vecindario de La Paz que vive en un atmosfera de civilización, siente por los aimaras un grande horror. La cara de este indio, su mirada, sus facciones, son de piedra como el granito de sus montañas. No hay gesto en esa cara. No hay contracciones; pulverizará y engullirá inertemente. El aimara pasa al lado del blanco sin mirarlo o mirándolo de reojo. En las altas cimas, en las inmensas estepas, cruzánse con él, solo el transeunte, cholo o viracocha. Parece que en tales ocasiones la simpatía espontanea, el instinto, aproximarán el hombre al hombre; pero el aimara no saluda jamás. De su garganta no sale una nota del dialecto bárbaro y apenas oímos su timbre, cuando agazapado, en cuclillas, a la puerta de su casa, que es un tugurio, nos responde hoscamente, janihua, lo que es negación de todo servicio. Los he visto muchas veces en sus fiestas, en sus homenajes al presidente, al gobernador, los he visto a la redonda, por grupos o círculos en sus danzas, que son pataleo monotono sin fin, siempre el mismo, por una hora, por un día entero, por la noche; por días y noches seguidos. De la ciudad aprendieron algo de las cuadrillas¹³⁸; pero sofrenándolas al trote corto y repetido, no cabe fantasía en el tranqueo muscular, paso sobre paso, siempre igual, ni línea más línea menos. Las fauses resacas, quemadas por el infernal

¹³⁶ Como da a conocer Ramiro Condarco Morales: *“Las minorías blancas detestan al indio en general pero es sumamente curioso observar que esta permanente y general prevención que aquellas sienten por éste, se proyecta con distintos grados de preferencia. La sociedad urbana, cualquiera sea su origen, no siente tanto odio por el indio quichua como por el aimara. Este último es la víctima predilecta del desafecho colectivo de la población civil”* (Condarco Morales, 1982: 38).

¹³⁷ En el libro *The island of and Koati*. New York.

¹³⁸ Danza de origen español, donde se baila por turnos.

brebaje que absorben sin descanso, trago tras trago, servido por la mejera, por la mama, esas fauses no dejan escapar un grito de placer, de entusiasmo, ni el hurra de la embriaguez que se expande, ni un solo grito que pueda llamarse humano; sigue el bárbaro en el sitio con su danza perpetua, o escurriéndose en ocasiones con saltos medidos, para volver al centro, beber y desdoblarse otra vez, bestia de férreos contornos, enroncándose y desenroncándose, silenciosa, amenazadora” (Condarco Morales, 39-40).

Condarco Morales al discutir el texto de Baptista sostiene que este último:

“Hace escarnio de la miseria del aimara porque ignora que ella es fruto de la opresión social; menosprecia su “dialécto bárbaro” porque lo desconoce en absoluto; condena su arte coreográfico porque no lo comprende, manifiesta airada indignación por su altivez porque desea ver en torno suyo nada más que multitudes sumisas; ve en sus labios belfos

secretores porque lo considera una bestia de silla y carga. El aimara desprestigiado, se convierte en el bárbaro legendario de la puna altiplánica. El paisaje majestuoso de la altiplanicie andina ha dejado impresos en su espíritu los rasgos peculiares de los hombres



Músico *sikura* aymara en la fiesta de la cruz de mayo. Comunidad aymara de Cancosa. Tarapacá, Chile. 2014.

endurecidos de las ásperas inclemencias de su medio. Al par que el quichua, ha sufrido las mismas adversidades y ha llorado los mismos infortunios durante el largo transcurso de su secular estado de opresión, pero el indio quichua dulcifica el rigor de su abatimiento en la munificente generosidad de sus floridos valles. Tolerancia su desventura con mayor conformidad” (Condarco Morales, 1982: 40).

Ya en el siglo XX, Gabriel René-Moreno arguye una tesis de limitación mental para argumentar porque los indígenas no permitían el dominio de los españoles. Según Eduardo Galeano (2008), este historiador, considerado el más prestigioso de Bolivia en la pasada centuria, creía que los indios eran asnos, que generaban mulos cuando se cruzaban con la raza blanca. Galeano relata que René-Moreno pesó el cerebro indígena y el cerebro mestizo, y que según su balanza, el indígena pesaba entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de raza blanca, considerándolos por lo tanto, incapaces de concebir la libertad republicana.

Los comentarios de Bandelier, Saavedra, Baptista, René-Moreno y otros, tienen el típico toque del pensamiento dominante en América latina a principios del siglo XX, especialmente porque se hacían eco del discurso científico más reciente sobre la raza. Y sin embargo, las nociones de ambos etnógrafos y este político-periodista, sobre el lado siniestro del carácter aymara derivaban en gran medida de la experiencia histórica de las elites en los levantamientos de la Paz. Escribieron después de la masacre de Mohoza, cuando los indios mataron a un contingente de soldados criollos durante la guerra civil de 1899, siendo, además, conscientes de la insurrección que habida tenido lugar un siglo atrás (Thomson, 2006).

Este último análisis de Thomson, evidencia la posición de una academia que empatiza y se pone “del lado” de aymaras-quechuas, a su vez que rebate y se contrapone a los planteamientos racistas que primaron hasta pasado la mitad del siglo XX, donde el quechua y sobre todo el aymara es visto como un “indio despreciable”.

Esta etnografía actual, es la que ha rescatado -dándole un énfasis positivo- los valores comunitarios, democráticos, ecológicos y moralmente congruentes, que actualmente se le adjudican a los aymara-quechuas. Al revisar gran parte de la bibliografía existente, considero que no han pasado muchas décadas desde la perspectiva racista, y por ende, pocas desde una que rescata los valores virtuosos. Quizás, el paso del tiempo, permita una lectura, no sólo desde la academia sino también interna, que desnaturalice y desidealice a la cultura aymara-quechua, rescatando, sin una necesaria visión romanticista y de posicionamiento ejemplar, sus principios, valores y prácticas.

2.4.5 ¿Quién es el indígena aymara-quechua?

A través de la perspectiva y “ojo etnográfico” de un *pool* de investigadores de Bolivia, EEUU, Europa y Perú, desmenucé las ítems de la cultura aymara-quechua que consideré más relevantes en términos generales y sobre todo en relación a las actividades concretas que describiré-analizaré en la segunda parte de esta tesis. De esta forma, la idea fue tener en cuenta los principales principios de su filosofía-cosmovisión, principios, instituciones, valores, etc., con el propósito de verificar como se desenvuelven en Buenos Aires.

Para ello, dejo en claro que el proceso de selección de distintos ítems culturales relevantes, está construido desde el discurso de académicos e indígenas activistas quienes al colocar énfasis en algunas cuestiones, crean patrones de acción así como identificaciones políticas que están fuertemente ancladas en los intereses que persiguen.

Así, sobre la idea de que el complejo mundo cultural aymara-quechua es producto de la hostilidad de su medio ambiente: operatoria traducida en la migración aymara-quechua desde las comunidades rurales hacia la ciudad de La Paz-El Alto, entre otras, habría sido a su vez una posibilidad de adaptación histórica de estos pueblos en su inserción migratoria en grandes metrópolis, como es el caso de Buenos Aires.

Por su parte, el concepto filosófico *pachakuti*, me dará la posibilidad de comprender la lógica de contra-festejo del quinto centenario (1992) y la construcción política en relación a la llegada de Colón al Caribe (1492). Mientras que el racismo de crónicas, literatura etnográfica y prensa, me permitirá hacer un puente con el discurso mediático porteño de las últimas décadas del siglo XX, el cual, latente, se presenta como siempre dispuesto a aparecer traducido en xenofobia hacia los países vecinos.

Finalmente, las instituciones centroandinas de reciprocidad, particularmente el *ayni* y el padrino, serán fundamentales para comprender las lógicas dentro de las comunidades, entre ellas y con otros, en Buenos Aires, en la perspectiva del aymara-quechua como individuo comunitario y la construcción idealizada de estos sujetos ecológicos y moralmente congruentes.

GLOSARIO BÁSICO DE CONCEPTOS AYMARA-QUECHUAS

Valores y conceptos centro-andinos	Aproximación “occidental”	Significado
<i>Abya Yala</i>	Sudamérica	Continente rodeado de mar, tierra madura, tierra viva o tierra en florecimiento. (originario de la cultura k`una)
<i>Ajayu o Achachila</i>	Espíritu protector o “alma”	Seres sobrenaturales protectores de la comunidad aymara
<i>Apthapi</i>	Mesa comunitaria. Compartir alimentos	Dinámica de socialización y unificación, a través del compartimiento de comida entre miembros de una colectividad, amigos/as o familiares.
<i>Ayllu</i>	Unidad básica de parentesco	Modelo de economía local social, comunitaria y solidaria
<i>Ayni</i>	Reciprocidad	Prestación de servicios para ser pagados de la misma forma u otra similar
<i>Chakana</i>	Cruz andina (Cuatro escaleras o cuatro puentes)	Ícono sagrado de los Andes centrales, representado por las cuatro estrellas que forman la constelación de la cruz del sur, representando su reflejo en las cuatro estaciones.
<i>Cha`llar</i>	Libar (de libación)	Aspergear alcohol en ofrenda a pedido de permiso hacia los <i>apus</i> , la <i>Pachamama</i> u otros.
<i>Jallalla</i>	Viva o hurra	Se utiliza frecuentemente tras frases, discursos o arengas, donde luego de que el orador la pronuncia el público repite al unísono <i>jallalla</i>
<i>Jilata, kullaka</i>	Hermano, hermana	No necesariamente deber haber un lazo sanguíneo
<i>Minka o Minga</i>		Trabajo en conjunto, tradición de trabajo comunitario o colectivo con fines de utilidad

		social
<i>Pachakuti</i> o <i>pachakutik</i> (<i>ek</i>)	La vuelta del tiempo-espacio. Cambio de era	Cataclismo cósmico que instauro un nuevo orden donde lo que estaba abajo pasará a estar arriba y viceversa
Padrinazgo	Devolución de favores en valor económico	Responsabilidad en un servicio, actividad o dinero para un evento, fiesta, preste, ceremonia u otro. Quien fue padrino hoy será apadrinado mañana (<i>ayni</i>)
<i>Pasanaku</i>	Polla o peña	Sistema rotativo de crédito
<i>Preste</i>	Fiesta tradicional	Institución que implica la obligación de rotar ("pasar") una festividad (hoy parte del santoral católico), asumiendo diferentes compromisos para ayudar al "pasante"
<i>Sumak kawsay</i> (quechua) - <i>suma qamaña</i> (aymara),	Buen vivir	Reciprocidad relacionada con el espacio ecológico
<i>Tink'u</i>	Encuentro (quechua) o ataque físico entre dos personas o comunidades (aymara)	Refiere al sentido de la unión de contrarios. En términos espaciales, significa el lugar en que dos cosas, dos grupos de gente, o dos territorios se unen para formar una sola entidad
<i>Wajta</i> o <i>waxt'a</i>	Ofrenda	Se lleva a cabo en actividades sagradas que guardan relación con el ciclo agrícola como ofrenda a la <i>pachamama</i> .
<i>Whipala</i>	Bandera	Representación del Imperio incaico: <i>tawantinsuyu</i> (siete colores repartidos en 49 cuadrados iguales que simbolizan la cosmovisión centroandina). Cada <i>suyu</i> tiene una distribución propia de los colores según sus cualidades, siendo la más difundida la del <i>qollasuyu</i> (punto cardinal sur) con la línea de cuadrados blanca transversal en el medio

CAPÍTULO 3

LOS AYMARAS Y QUECHUAS PROTAGONISTAS DE LA SUDAMÉRICA DEL SIGLO XXI



Tarabuco, Departamento de Chuquisaca, Bolivia. 2006. Registro propio.

Refiriéndose a la película *Insurgentes* de Jorge Sanjinés, la cual crea un paralelismo entre la revolución de los Andes en el siglo XVIII y la llegada del aymara Evo Morales a la presidencia de Bolivia, Pedro Susz (2012) plantea que el hecho de que los aymaras y quechuas “*quedaran fuera de los bordes a la hora de poner a operar el aparato del Estado republicano (...) permite comprender el “enorme capital simbólico sobre el cual se asientan la legitimidad, vía la identificación, y el ‘arrastre’ que tiene Morales en extensos sectores de la población”.*

En el imaginario popular de una gran cantidad de población de Los Andes centrales bolivianos, Tupak Amaru II y Tupak Katari, vieron plasmado su anhelo –cristalizado en el discurso mesiánico de la frase “volveré y seré millones” y del concepto *pachakuti*– cuando 225 años después, el Movimiento al Socialismo (MAS) elegido democráticamente con 53,7% (2005) de la población llegara al poder y control del

estado. Supremacía confirmada y superada durante la última década, primero con 50,7% en la asamblea constituyente (2006), luego en el referendo revocatorio con 67,7% (2008), el referendo para la aprobación de la Constitución con 61,4% (2009)¹³⁹, porcentaje que mantuvo el presente año en un tercer mandato con 61% (2014)¹⁴⁰. Esta última, fue en la cual votaron los bolivianos desde el exterior, en la cual, los de Argentina -por lejos la principal cantidad fuera del país (121.290 sobre 272.058¹⁴¹ representando el 44,5%)- se inclinaron - según órgano electoral plurinacional del tribunal supremo electoral de Bolivia- con un abrumador 92,25% por Morales y el MAS-IPSP^{142 143}. En la primera elección presidencial que los bolivianos en el extranjero pudieron votar, la de 2009, el porcentaje para Morales en Argentina fue incluso mayor: 94% (Mamani & Salazar, 2011)¹⁴⁴.

La idea de este capítulo, es, dando a conocer períodos históricos bisagras de estos dos pueblos, encontrar cierta información relevante que permita articular el presente con el pasado con el propósito de entender el contexto del proceso que experimenta y construye un grupo de migrantes aymara-quechuas en Buenos Aires.

Para esta tarea, me apoyo en una propuesta de Rivera Cusiquanqui (2010), quien sugiere que para comprender la relación histórica de estos dos pueblos, resulta útil el abordaje del concepto *ñawpax manpuni*, traducido como un mirar hacia atrás que también es un ir hacia adelante.

De esta manera, según lo que arguye la autora, podemos entender la visión circular del término *pacha* (tiempo-espacio), siendo posible vincularlo con un proceso de memoria corta, la insurrección popular y reforma agraria de 1952 en Bolivia, con otro de memoria larga, referido a las luchas indígenas anticoloniales de finales del siglo XVIII en la actual Bolivia y Perú. Lectura a la cual es posible agregarle un tercer nivel, incorporando la insurrección de principio del siglo XXI en el altiplano y trópico boliviano, presentándose así, memoria larga (SXIII), media (1952) y corta (2000-2003) (Zibechi, 2006).

Desde este objetivo concreto, describiendo la incorporación de los aymaras al imperio incaico (siglo XV), la conquista española (XVI), la revolución de los Andes (XVIII), los procesos de etnificación de los últimos cincuenta años y la llegada al poder del primer presidente indígena en la región, comprendo como los aymaras y quechuas se constituyen en dos de los principales grupos étnicos del continente.

Aprovechando la síntesis histórica que algunos autores desarrollaron, interpretaré el análisis de diversos trabajos para concatenar ciertos fenómenos e interacciones claves para comprender ciertas lógicas aymara-quechuas a través del tiempo. No pretendo abarcar en profundidad los más de cinco siglos que separan los sucesos de los cuales hablaré, para lo que sugiero para quien quisiera profundizar, revisar los trabajos de María Rostworowski (1988), Sinclair Thomsom (2006), los de Rivera Cusicanqui (1982-2010), Condarco Morales (1982), Montes Ruíz (1999), Elizabeth Burgos (2005), y los de Xavier Albó (2002-2008), entre varios otros.

¹³⁹ <http://www.rebanadasderealidad.com.ar/bolivia-09-49.htm>

¹⁴⁰ <http://www.eldeber.com.bo/bolivia/evo-gana-60-y-tercios.html>

¹⁴¹ <http://www.informatesalta.com.ar/noticia.asp?q=70591>

¹⁴² IPSP: Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.

¹⁴³ <http://www.oep.org.bo/computo/index.html%>

¹⁴⁴ En ésta, votaron aquellos bolivianos radicados en los más importantes centros urbanos en Argentina, Brasil, EEUU y España (Mamani & Salazar, 2011).

3.1 LA INCORPORACIÓN DE LOS AYMARAS AL TAWANTINSUYU

Los aymaras, cuyo origen se desconoce con exactitud y el cual ha sido asociado a la cultura tiwanakota (800 a.C – 1000 aprox.), fueron dominados por los incas, quienes hablaban/eran quechuas (*runa simi*). Como ya especificué, inca sólo era el monarca y la denominación de incas a todo el conjunto de la sociedad, sería propia de españoles.

Los aymaras resistieron la expansión de los incas y tuvieron varias rebeliones contra ellos. Como explicita Montes Ruíz (1999), pese a que no hay consenso entre los distintos cronistas acerca de los sucesos de la conquista del qollasuyu¹⁴⁵, ni sobre cuál de los incas las protagonizó, citando a varios de ellos, es posible evidenciar algunas cosas. Así, reproducen el testimonio del cronista quechua Pachakuti Yamki (1613) quien describió:

“El inca Wiraqucha envió a su hijo natural inca Urqun a conquistar los Qullasuyus con un numeroso ejército. La expedición fracasó pues el inca Urqun fue vencido y muerto en Huanocalla (...) y los soldados volvieron con gran afrenta” (Montes Ruíz, 1999:196).

A lo que el conquistador y cronista Cieza de León (1550) agregara:

“Durante el reinado de Wiraqucha Inka, (...) gobernaban la parte norte del Collao dos poderosos señores rivales: Sapana, jefe de los qullas, cuya capital era Jatun Qulla, y Cari, señor de los lupaqas, con asiento en Chucuito. Cada uno de ellos quería ser el señor absoluto de todo el Qullasuyu¹⁴⁶, y para derrotar a su rival ambos intentaron ganarse a favor del Inca Wiraqucha y con ese objeto mandaron sendas embajadas al Cuzco. Wiraqucha decidió tomar partido por Kari. Luego Wiraqucha Inka invadió el Collao y (...) halló a los canches (una etnia aymara) puestos en orden de guerra y allí se dio entre unos y otros la batalla, donde de ambas murieron muchos y fueron los canches vencidos. Los kanas (otra etnia aymara), optaron por aliarse al Inca, quien les envió ricos presentes en señal de amistad. “Entretanto, Sapana, que estaba ya entendiendo como Cari se había gratulado con Viracocha (...) [para] que no se hiciese más poderoso, acordó el de salir a buscar y dar batalla antes que el Inca se juntase con él (...) Cari quedó por vencedor y Sapana y los suyos fueron vencidos con muerte de muchos y el mismo Zapana fue muerto de esta batalla” (Montes Ruíz, 1999:196).

Finalmente, citando al historiador Sarmiento de Gamboa (1942), Montes Ruíz (1999) evidencia que fue Pachakuti Inka Yupanki quien realmente sometió a los aymaras, ya que al vencer a Chuchihapaq, conquistó todas las provincias aymaras. Pese a esto, los habitantes del contorno del lago Titicaca nunca se resignaron a esta dominación, dándose una serie de rebeliones contra Pachakuti Inka, la primera por parte de los hijos de Chuchihapaq y la segunda cuando se rumoreó que el inca había muerto.

Los aymaras, considerados grandes guerreros, al ser incorporados al *tawantinsuyu*, se convirtieron en tropa de elite del imperio, quedando exentos de tributo así como gozando de una serie de prerrogativas. Estos ejércitos de *mitimaes* aymaras,

¹⁴⁵ *Qollasuyu* o *qollasuyo* (punto cardinal sur, *qolla*: sur, *suyu*: punto cardinal o extremidad) del *tawantinsuyu* (imperio incaico). <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/>

¹⁴⁶ Como ya explicité, ni en lengua aymara ni en lengua quechua hay diferencia entre la o y la u, así como entre la e y la i (Ticona, 2014).

“conquistaron para el Inca el territorio del actual Ecuador y parte de Colombia, y por el sur defendieron al imperio contra los chiriguanos¹⁴⁷” (Montes Ruíz, 1999:198).

Las crónicas, dan cuenta que los aymaras, pueblo guerrero, combatieron y fueron dominados por los incas, integrándose al último imperio de los Andes centrales (Montes Ruiz, 1999: 198-199). Al ser aymaras y quechuas dominados por la corona española, y por ende los segundos que habían dominado a los primeros pasaron también a ser dominados, ambos pueblos entraron en un proceso de fusión que perdura hasta la actualidad, y que es cristalizado en la rebelión que juntos llevarán a cabo a fines del siglo XVIII, la cual se constituirá como la mayor revolución en el continente durante la colonia, constituyéndose como el principal antecedente de las independencias y la aparición de estados-naciones de la región.

3.2 LA MUERTE DE ATAHUALPA Y EL FIN DEL IMPERIO

Los mal llamados incas, eran un cúmulo de experiencias de diversas culturas de los Andes, los soberanos cuzqueños como María Rostworowski (1988) prefiere llamarlos, tuvieron como principal mérito lograr transformar dichas experiencias en una estructura estatal que dominó una enorme franja del continente al contorno de la cordillera de los Andes, aunque sin conseguir someter los extremos norte y sur de los Andes sudamericanos, quedando su influencia y poder en la región centroandina, dentro de la cual, el área más rebelde fue el altiplano, y los aymaras quienes con mayor frecuencia se alzaron¹⁴⁸.

En la dominación y constitución del *tawantinsuyu* (cuatro regiones reunidas¹⁴⁹), tuvieron un rol central los lazos de parentesco establecidos a través del intercambio de mujeres por vía marital, así como las prácticas de reciprocidad, en las cuales se llevaban a cabo grandes donativos, donde eran frecuentes los regalos suntuosos con el propósito de evitar conflictos bélicos. A través de esta dinámica, se evidenció la lógica de engrandecimiento del estado en base a una supuesta “generosidad inca”, la cual finalmente operaba como un espejismo que permitía al inca seguir aumentando su poder sin el gasto extraordinario que supone la guerra (Rostworowski, 1988).

Por su parte, el tributo en el imperio no consistía en entrega de productos (no existía el dinero) sino en prestaciones de servicio (Murra, 1975). El impuesto a la dominación estaba basado en el trabajo, a través de la lógica de la *mita* (laboral y militar) y sus ejecutantes, los *mitimaq* o *mitimaes* (quienes cumplían rotativamente la obligación de estos trabajos) o de los *yanas* (prisioneros u obligados a cumplir trabajo por incumplimiento previos). Esta institución y dichos roles, anteriores al incanato aunque reproducidos por éste, fueron necesarios para la expansión imperial y para la entrega de donativos a los dominados, situación que permitía, a su vez, disminuir las posibilidades de enfrentamiento militar. Esta lógica, se sostenía al mismo tiempo, en que el estado acaparaba la producción para distribuirla según sus intereses, conservando el orden social y político a través de la mantención de la defensa y los

¹⁴⁷ Situación similar ocurrió con los griegos (principalmente los espartanos) que fueron dominado por el imperio romano y utilizados como guerreros en diversas dominaciones de Europa. Dicha condición aporta más aun a la simplista comparación: incas (quechuas)-romanos; aymaras: griegos.

¹⁴⁸ Sarmiento de Gamboa, “cuenta que por tres veces tuvo Pachacutec que conquistar el altiplano” (Rostworowski, 1988: 139).

¹⁴⁹ *Tahua*, cuatro; *ntin*, sufijo plural con una idea de unión entre sí; *suyu*, parcialidad, en sentido amplio de región” (Rostworowski, 1988: 252).

servicios comunes. Se trataba de una distribución obligada, la cual permitiendo la paz, generaba un círculo vicioso, ya que obligaba a aumentar la cantidad de *mitimay* o *mitimaes* y de *yanas*, aumentando el descontento entre las poblaciones dominadas (Rostworowski, 1988).

Como ya explicité en el capítulo anterior, la conquista española fue vivida como un cataclismo cósmico que perturbó profundamente a todos los Andes centrales. Como esboza Rostworowski (1988), los invasores aprovecharon -además de la lucha intestina entre la monarquía incaica (donde los hermanos Atahualpa y Huáscar luchaban entre sí)- el deseo de los grandes señores de las macro etnias dominadas, que anhelando su pasado de libertad, esperaban la oportunidad para recuperar su pasado de independencia. Así, muchos de estos grupos se plegaron a los españoles colaborando con sus ejércitos.

Este argumento histórico explicitado por esta autora, hecha abajo aquel que asevera que un pequeño grupo de aventureros, debido exclusivamente a su superioridad tecnológica-militar, se habría tomado el Cuzco diezmando a todo el imperio.

Sólo tiempo después, con el despojo, asesinato, esclavitud e ilimitada crueldad durante la colonia, surgió entre los distintos grupos nuevamente dominados, la añoranza de un pasado inca. Según Rostworowski (1988), el error de los líderes de las distintas macro étnicas de los Andes centrales, fue desconocer los deseos imperiales de la corona española, así como sus extensas conquistas en América Central, el Caribe y México y la llegada de muchos nuevos contingentes desde Europa. Para la autora, sin estos nuevos arribos, los distintos grupos centro-andinos los hubieran finalmente vencido recuperando su autonomía.

No es posible saber si el *tawantinsuyu* fue un nombre usado y empleado antes de la conquista española (su nombre aparece con los cronistas Francisco de Ávila y Guamán Poma de Ayala en el siglo XVI). Lo que sí es posible saber según Rostworowski (1988), es que nunca se generó una integración del mundo centro-andino, ya que entre los pueblos dominados prevaleció el sentimiento local y fidelidad primaria a sus líderes más cercanos, sus *wakas* y *ayllus*, no teniendo estos conciencia de ser parte de una estructura mayor, menos de su alcance continental. Integración, que en palabras de la autora, podría haberse alcanzado con el tiempo si no hubiera existido la interrupción de la invasión española.

Generalmente, la historiografía, ignorando estas cuestiones, ha tendido a mostrar al *tawantinsuyu* como un estado idílico de los Andes centrales, donde la historia inca se imagina y construye con una clara tendencia idealista. En este ejercicio histórico, sin duda jugó un rol central el tema de la añoranza inca basada en una dominación “más débil y cercana”, frente a una “más fuerte y lejana”, que a través de las generaciones edificó una imagen benévola del dominador cercano, centrado a su vez en la idealización mesiánica del tawantinsuyo como centralidad de lo andino. Este tema tomará sentido más adelante, cuando de a conocer surgimiento y características del movimiento katarista de la última mitad del siglo XX en Bolivia.

Wachtel (1975), citado por Montes Ruíz (1999), calcula que la población del *tawantinsuyu* era aproximadamente de ocho millones de habitantes hacia 1530, quedando reducida a un sexto de la misma en 60 años (un millón trescientos mil hacia 1590). Según el autor, fue tal la mortalidad indígena, que las propias autoridades españolas comentaban:

“No somos informados que en esas provincias se van acabando los indios naturales por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen y que

habiéndose disminuido tanto los dichos indios que en algunas partes faltan más de la tercia parte les llevan las tasas por entero y los tratan peor que esclavos, y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos de azotes y muchos se ahorcan, y otros se dejan morir sin comer y otros toman yerbas venenosas y que hay madres que matan a sus hijos antes de parirlos, diciendo que los hacen por librarlos de los trabajos que ellas padecen” (Wachtel, 1975: 134).

La conquista escindió la realidad centroandina en dos mundos opuestos aunque intervenculados; por una parte, el mundo hispano-criollo, que engloba al estado nacional y a los centros urbanos de poder, controlando la organización macrosocial, y por otra al mundo indígena, recluido en el *ayllu* y circunscrito al nivel regional (Hardman, 1979). En esa oposición se embrionó la revolución de los Andes.

3.3 LA REVOLUCIÓN DE LOS ANDES CENTRALES: PIEDRA ANGULAR DEL ROL AYMARA-QUECHUA ACTUAL

Sin duda -sin desprestigiar eventos relevantes que ocurrieron durante dos siglos, desde el asesinato de Atahualpa (1533) hasta las reformas borbónicas de 1770- el siglo XVIII (particularmente el último cuarto de siglo), fue un hito capital en la historia de aymaras y quechuas. Uno de los autores que desarrolla un trabajo depurado sobre esta época en los Andes centrales es Sinclair Thomson (2006), quien plantea que los episodios del siglo XVIII permiten comprender los posteriores episodios del universo aymara y quechua hasta nuestros días.

Este historiador, hace una interesante analogía entre la coincidencia temporal entre la revolución de los Andes, la insurrección que llevará a la independencia de EEUU, aquella comandada por los militantes radicales de las clases bajas de Francia, los *sans coulottes* en la revolución francesa, y la de los esclavos “jacobinos negros” de Santo Domingo (Haití), que transformaron a Haití en el primer estado independiente de América y el primero en abolir la esclavitud en todo el macro-continente. Thomson se cuestiona porque las dos primeras revoluciones gozan de mucho mayor prestigio historiográfico que las dos segundas en esta época conocida como “la era de la revolución”¹⁵⁰.

Respuesta que en gran medida puede contestar Michel-Rolph Trouillot (1995), quien plantea que la insurrección haitiana fue silenciada y trivialisada por la historia contemporánea, considerándose como un no-evento, en primer lugar por la incapacidad de los contemporáneos para comprender el suceso, y por otro, por el temor de muchos intelectuales que pensaron que relatar esta revolución podría generar un levantamiento internacional. El autor, arguye que este hito no puede entenderse en el presente porque en su momento no fue aceptado por el discurso etnocentrista europeo y el racismo científico. La misma explicación histórica -pese a fracasar- podría atribuírsele al silenciamiento de la revolución de los Andes.

Otro argumento del ninguneo de la revolución de los Andes, es que a diferencia de las otras tres (EEUU, Francia y Haití) fue la única que no salió vencedora. Aunque este argumento pierde peso frente al de Trouillot, si se compara con el silenciamiento de la revolución haitiana, la cual si fue exitosa. A mi juicio, la tesis de Trouillot es la más

¹⁵⁰ Término acuñado inicialmente por Eric Hobsbawm (nombre de su obra, 2001) para referirse al periodo entre la revolución francesa (1789) y la revolución de 1948 en Europa.

consistente, constituyéndose en un claro ejemplo de cómo el “etnocentrismo occidental” ocultó ciertos hechos que consideró poco relevantes, o que temió que se supiera de ellos, frente a otros que consolidó como determinantes.

Resulta un ejercicio interesante revisar las currículas de “historia” de las escuelas latinoamericanas, donde la revolución francesa e independencia de EEUU gozan de un espacio central, frente a la poca relevancia, tribalización y evidente silenciamiento que tienen la independencia de Haití y la revolución de los Andes centrales¹⁵¹.

Thomson (2006) plantea que los precedentes cercanos a la insurgencia pan-centroandina del siglo XVIII, se hallan en las décadas de 1720 y 1730, donde comenzaron a crecer los conflictos locales con cada vez mayor frecuencia. Estos, responden a las prácticas comerciales explotadoras de los corregidores españoles que tendían a hacerse cada vez más hostigantes para las comunidades. *“El sentimiento anticolonial halló expresión en profecías, conspiraciones y revueltas ocasionales”* (Thomson, 2006: 4).

Cincuenta años después, con las reformas borbónicas de 1770, la tensión llegó a su extremo. Los funcionarios de la casa real de España elevaron los impuestos e impusieron un control más estricto del comercio, con lo que las comunidades llegaron a una coyuntura explosiva. Esto sucedió en toda América latina, pero en ningún otro lado se dieron movilizaciones anticoloniales tan audaces y originales con anterioridad a las independencias de los estado-nación (Thomson, 2006).

Veamos a los hechos más emblemáticos de esta revolución.

En 1780, en el Cusco, la capital del territorio inca antes de la colonia, José Gabriel Condorcanqui, quien se había proclamado con el nombre Tupac Amaru II y como el legítimo inca sucesor del último inca ejecutado por el Virrey Toledo en el siglo XVI, junto a su compañera Micaela Bastidas, inicia un levantamiento militar llamando a la expulsión de todos los europeos. A partir de lo que narra Thomson (2006), es posible entender la repercusión de este evento:

“El poderoso movimiento que lo consideraba como su líder simbólico, logró la liberación de una amplia región de las serranías y el altiplano, en un área geográfica que abarca hoy el sur de Perú y Bolivia. Sus repercusiones se sintieron en un espacio mucho más vasto, cruzando los macizos cordilleranos hacia la actual Colombia por el norte, hasta la actual Argentina y Chile por el sur, y desde los desiertos de la costa del Pacífico a las llanuras tropicales del interior amazónico (...) El gran descontento existente en el área aymara circuntitica, generó que los campesinos aymaras se unieran a los comandantes quichwa-hablantes del Cusco. Los primeros eran comandados por un comunario común, Julián Apaza, alias Tupaj Katari y por su pareja Bartolina Sisa, además de Andrés Tupac Amaru y su compañera Gregoria Apaza¹⁵², que era hermana de Julian” (Thomson, 2006: 4).

La máxima expresión de la insurrección aymara fue el cerco de la Paz que duró seis meses (184 días en total), el cual sólo fue detenido gracias a las tropas realistas contrainsurgentes enviadas desde Buenos Aires. Pero con la finalización de la guerra, no pararon las movilizaciones y demandas, las cuales para ser frenadas demandaron de una enorme demostración de fuerza por parte del estado borbónico que intentó mantener la antigua relación de poder (Thomson, 2006).

¹⁵¹ Es muy probable que un niño latinoamericano sepa algo de quien fue Napoleón Bonaparte, más difícil resulta que identifique el nombre de Tupaj Katari.

¹⁵² Gregoria Apaza, “abandonó a su marido sacristán para unirse a la lucha de su hermano y, de ahí, pasó a ser la pareja del joven líder cusqueño Andrés Tupac Amaru” (Albó, 2008: 248).

Para Albó (2002), llama la atención la unidad de esta rebelión entre quechuas y aymaras, la cual no tuvo en consideración, ni las diferencias lingüísticas ni las barreras creadas por las jurisdicciones virreinales. Según el autor, más bien han sido los historiadores post-independencia, unos adscritos al Perú y otros a Bolivia, los que – influenciados por las posteriores fronteras estadonacionales- han tenido la tendencia a analizar por separado lo que en distintas fases constituyó un sólo movimiento insurgente (Albó, 2002: 112).

De aquí la asociación simplista de Tupak Amaru II con Perú y de Tupaj Katari con Bolivia. Por su parte, la mayor relevancia dada a estos que a sus mujeres, que también eran comandantes, podría responder a una lectura machista de los historiadores republicanos.

Si bien en esta revolución el protagonismo de los varones fue mayor, la presencia de muchas mujeres fue significativa. El hecho que los principales liderazgos se hayan constituido en pareja, permite, según Albó (2008), leer la lógica básica del principio de reciprocidad complementaria aymara-quechua (*warmi/qhari* - *wamien/chacha*), ejercicio que hacen muchos líderes políticos y varios intelectuales desde el último cuarto del siglo XX. Es difícil esgrimir si se trató de un proceso autoconsciente donde estaba constituida la lógica de complementariedad o es más una construcción posterior idealizada. Lo cierto es que dicha condición, es constantemente citada en las manifestaciones políticas aymara-quechuas desde hace cuarenta años, romanticismo y admiración que incluso tiñe a agrupaciones de otros pueblos indígenas y no indígenas.

Siguiendo con Thomson (2006), lo que en gran medida algunos sectores (que no especifica) hicieron, fue estereotipar esta revolución como si hubiese sido articulada desde una mirada mesiánica al pasado, con un anhelo de restituir el orden social anterior a la conquista. Mientras que otros, la consideraron como una revuelta nativista, como una expresión irracional propia de seres inferiores, esfuerzo estéril y condenado al fracaso, más que un fenómeno político digno a ser estudiado.

Según Rivera Cusicanqui (2006), es importante analizar desde otro punto de vista las visiones historiográficas clásicas sobre el rol de esta rebelión. Para la autora, pese a la derrota, esta revolución fue también una paradójica victoria, donde no sólo estos pueblos resistieron con perseverancia y tosidez las imposiciones coloniales, sino que también hubo un logro respecto al derrumbe de los cacicazgos quedando los caciques anclados al control social comunitario¹⁵³. Ya que, como menciona Thomson (2006), sin excepciones, los caciques no participaron en la insurrección aymara y cercamiento a La Paz, siendo ésta protagonizada exclusivamente por comunarios basados en la lógica del “autogobierno” como forma política. Esto pasó en gran medida porque durante este período se estaba llevando a cabo una transformación fundamental en la estructura política del *ayllu* centro-andino.

En base a esto, Rivera Cusicanqui (2006), considera que después de esta insurgencia, en los Andes centrales el poder retornó a la base de la comunidad, reafirmandose el

¹⁵³ Si comparamos las concepciones simbólicas de los caciques y de los *jilaqatas* (principales representantes de los *ayllus* locales) en términos de sus asociaciones metafóricas de parentesco, el cacique era visto en un papel paternal, en tanto que el *jilaqata* (que significa “hermano mayor” en aymara) tenía un papel fraternal. Es cierto que las nociones generacionales y de género colocaban al *jilaqata* en una posición jerárquicamente superior en relación a sus otros hermanos. Sin embargo, en comparación con las relaciones categóricamente verticales con el cacique, las relaciones horizontales entre autoridades resultaron fortalecidas por la transformación que vivieron las comunidades después de la revolución (Thomson, 2006). *Jilaqatas* son las autoridades de los *ayllus*. *Malku* es la autoridad de una o dos parcialidades aymaras. *Mama t'allas* es la mujer autoridad de una comunidad, esposa del *malku* o *jilaqata* (Albó, 2002).

poder en varios cargos rotativos, tales como los “segundas” o los “principales”¹⁵⁴, que constituyen el perfil común de las autoridades centroandinas hasta la actualidad. Esta autora a su vez, sugiere que dicho ejercicio de democratización del poder comunitario es finalmente el que prohibió el avance civilizador hispánico, permitiendo que la identidad aymara-quechua –aunque infaliblemente transformada- permaneciera vigente, sugiriendo un nexo histórico-identitario entre pasado y presente: “(...) *la continuidad cíclica de la noción de tiempo histórico (pacha) muestra a la sociedad andina inserta en un flujo temporal en el que el pasado también es revivido por obra de las luchas del presente; de cada presente*” (Rivera Cuscanqui: 2006: xiii).

Además de la abolición del cacicazgo y el nexo histórico temporal, la revolución de los Andes permitió una transversalidad que conectó de modo dinámico el escenario local con el regional (Rivera Cuscanqui, 2006), condición que comenzó a configurar un sentido de pertenencia “andino”, o como yo prefiero llamar –como antes explicité- para no excluir al resto de pueblos y culturas de la cordillera de los Andes, “centro-andino”, a su vez que una idea más concreta de “lo quechua” y “lo aymara” y de una fusión entre ambos pueblos.

Como he podido escuetamente describir, la revolución de los Andes centrales es importante por varios motivos. Primero, fue la insurgencia más importante de la colonia en América latina. Segundo, fue una de las regiones más turbulentas del mundo durante fines del siglo XVIII, período conocido como la “era de la revolución” (pese a que la misma ha sido ninguneada por la historiografía eurocéntrica). Tercero, fue una revuelta popular donde de forma novedosa se evidenció el flujo del poder de abajo hacia arriba en las relaciones políticas de la región, iniciando un sistemático proceso de desmoronamiento de las estructuras de dominación colonial. Cuarto, cristalizó como capital -incluso militar- la dualidad complementaria mujer-hombre. Quinto, pese a ser vencida, resignificó cultural y políticamente la identidad quechua, la aymara, y ambas en conjunto. Sexto, se constituyó como fuente de inspiración para los procesos de independencia en la región, proceso en el cual, como con claridad menciona Albó (2008), aymaras, quechuas y el resto de los pueblos originarios fueron traicionados:

“(...) su audacia fue el prelude que despertó en algunos criollos de Charcas la conciencia de que la independencia era posible. Transcurridas apenas tres décadas pelearon por ella, aunque lamentablemente la lograron pero solo para ellos, solo pensando en los indígenas, primero como carne de cañón y luego como los siervos de siempre” (Albó, 2008: 24).

¹⁵⁴ Liderazgos para tareas concretas y de ejercicio temporal (Albó, 2002).

3.4 LA TRAICIÓN CRIOLLA

En las independencias de Bolivia, Ecuador y Perú¹⁵⁵, los aymaras y/o quechuas no fueron actores relevantes, realidad que es traducible, salvo excepciones, a la totalidad de los pueblos indígenas de América latina. Así, pese a los discursos pro-indigenistas de algunos patriotas, como el de los argentinos Juan José Castelli que proclamó a los indígenas como sujetos iguales y Manuel Belgrano quien considera que el mejor sistema político debía ser una monarquía indígena (Galeano, 1971), el proceso de la independencia estuvo reservado a los criollos, tratándose de una sucesión del mando, de un rito de pasaje donde –en líneas generales- el poder pasó de manos de los padres españoles a sus hijos criollos nacidos en América aunque criados en el “nuevo mundo” como si fuera una segunda Europa.

De esta forma, lejos de mejorar, en general la situación de los indígenas se agravó con la independencia. En el caso de los Andes centrales, los criollos comenzaron a ambicionar tierras de *ayllus*, así muchas de las comunidades que habían sido respetadas por la administración colonial, le fueron expropiadas a aymaras y quechuas. Y es que el carácter neofeudal de haciendas coloniales, permitía -sin haberlo pretendido- que, aunque cautivos, persistieran los *ayllus* dentro de ellas. Condición diferente a las pequeñas parcelas, donde desaparecida la lógica comunitaria, se dio paso a la figuras de nueva esclavitud o servidumbre, conocidas como pongueaje en Bolivia, yanaconaje en Perú y huasipungo en Ecuador (Burgos, 2005; Albó, 2008).

Además, aumentaron las obligaciones hacia los comunarios, como es posible cerciorar por ejemplo a través de los decretos que cita Montes Ruíz (1999). Uno de estos obligaba a las comunidades no intervenidas a prestar servicios personales en los establecimientos administrativos y eclesiásticos de cada pueblo, otro facultaba a gobernadores y curas a disponer de un pongo, mulero y una *mit'ani* a fin de satisfacer sus necesidades oficiales¹⁵⁶. Y un tercero, planteaba que todo indígena comunero estaba obligado a prestar servicios en las postas¹⁵⁷, a título gratuito y por un año, poniendo a disposición de la posta dos de sus propios animales.

Ante estos ejemplos, es evidente que siguió operando el tributo indígena, pese a que éste había sido abolido con las independencias de Bolivia, Ecuador y Perú por Simón Bolívar¹⁵⁸ y Antonio José de Sucre¹⁵⁹ (Albó, 2008).

Con estos abusos se multiplicaron las rebeliones indígenas, las cuales como respuesta recibieron sendas masacres militares (Albó, 2008), hasta el gran levantamiento del siglo

¹⁵⁵ En el caso de Colombia, la población quechua es muy minoritaria. En el de Chile, en esa época no tenía población quechua o aymara, ya que la misma fue parte de su territorio nacional con posterioridad a la guerra del pacífico (1883), donde Chile se anexionó territorios que eran bolivianos y peruanos donde habitaban aymaras y quechuas. Lo mismo en el caso de Brasil, que consta de población quechua hablante en el estado de Acre, el cual fue anexado a ese país después de la guerra de Acre (1903). Finalmente, para el caso de Argentina, ignoramos por falta de información censal, si había población de origen aymara o quechua en el país.

¹⁵⁶ Artículo 2° del decreto del 2 de julio de 1829 (Montes Ruíz, 1999).

¹⁵⁷ La posta es un lugar de descanso y aprovisionamiento para animales, generalmente caballos. En la posta, comen, toman agua, descansan y a veces se cambia de animal.

¹⁵⁸ Militar y político de la época pre-republicana que fundó la Gran Colombia siendo una de las figuras más destacadas de la emancipación americana frente al imperio español. Contribuyó de manera decisiva a la independencia de las actuales Bolivia, Colombia, Ecuador, Panamá, Perú y Venezuela (Arango, 2011).

¹⁵⁹ Considerado uno de los más completos próceres, fue presidente de Bolivia, gobernador de Perú, general en jefe del ejército de la Gran Colombia y comandante del ejército del sur (<http://ilustres.com.ve/sucre-un-militar-de-institucion/>, 2007).

XIX, comandado por Zarate Willka¹⁶⁰ en la ya Bolivia republicana. Según Condarco Morales (1982), el temible Willka, como lo apodó la prensa de la época, fue un líder del cual poco se conoce sobre su origen, más que era letrado, “culto” y un guerrero que dirigió un “ejercito aymara” compuesto de aymaras y quechuas. Según este autor, fue el último caudillo de importancia en las rebeliones indígenas bolivianas.

Como da a conocer Rivera Cusicanqui (2006), Bolivia será el país de la región con mayor influencia indígena en los hechos políticos, siendo uno de los casos continentales donde la etnicidad “india” puede ser considerada un rasgo de la mayoría y no una cuestión de las minorías. Por ello, justamente, me concentro y reflexiono sobre todo desde el caso boliviano, más que desde el chileno, ecuatoriano o peruano, para retratar la influencia histórica aymara-quechua.

Como cuenta Elizabeth Burgos (2005), la insurrección de 1899, hizo que conservadores y liberales, que hasta hace entonces estaban enfrentados por el poder del estado, se unieran para enfrentar a los indígenas, asesinando a Zarate Willka y los demás líderes de esta rebelión. La autora, explicita que esta derrota intensificó la explotación indígena en pleno siglo XX, y, dada la imposibilidad de una resistencia militar, se dio paso a la implementación de una nueva estrategia basada en la vía legal para luchar por la devolución de sus tierras comunales. Pese a esto, continuaron pequeñas revueltas, surgidas de forma espontánea, donde se atacaban casas de hacienda, se quemaban cosechas y se robaba ganado (Burgos, 2005).

Varias décadas después, sucedió la guerra del Chaco (1932-1935) que protagonizaron Paraguay y Bolivia por el control del chaco boreal y que ganó el primero. Según Burgos (2005), el fracaso de esta guerra, donde participaron y murieron muchos aymaras y quechuas, fue determinante para que el discurso étnico fuera gradualmente desplazado por el clasista que se articulaba en torno a los sindicatos campesinos, como forma de pelear por la abolición de los abusos cometidos. Esto, a pesar del trascendental hecho que había sucedido pocos años antes (1931), cuando se fundara la escuela indígena de Warisata (Departamento de La Paz), impulsada por Avelino Siñani, Elisardo Pérez¹⁶¹ y los comunarios del lugar, “se convirtió en un instrumento de liberación y autovaloración cultural del pueblo aymara” (Burgos, 2005: min: 10:20 min.).

Según Albó (2008), Bolivia fue el primer y principal país en que la transformación oficial de los indígenas en “campesinos” se había aplicado a fondo y con mayor aceptación de los interesados, al menos entre los quechuas y aymaras. Lamentablemente, como plantea este autor, la idea de que por esta vía lograrían liberarse de la pobreza y discriminación histórica, se difuminó en poco tiempo.

Un supuesto cambio positivo para la situación de los indígenas en Bolivia se produjo con la revolución de 1952. Ésta, además del voto universal y el acceso a la educación, decretó la supresión de la servidumbre personal e instauró una reforma agraria. Pero, paradójicamente, estas medidas que libraban a los indígenas poniéndolo en un plano de igualdad jurídica frente a los no indígenas, los llevaron, aunque menos perceptibles que

¹⁶⁰ Willka: Sol en lengua aymara, “significa, primero título de jerarquía, y constituye, después, nombre de familia (...) denota superioridad de rango social, político y militar, y es voz habitualmente asignada a los jefes indígenas en una aceptación muy similar a la de príncipe”. Según José María Camacho (1944), citado por Condarco Morales: “Willka designa dignidad sacerdotal. Se trata de una voz reservada a personas sagradas, por oposición a la palabra huaca, destinada a las cosas divinas” (Condarco Morales, 1982: 81-82).

¹⁶¹ El primero educador de origen aymara, originario de Warisata, Provincia de Omasuyos, Departamento de La Paz. Estudio de forma clandestina ya que en esa época estaba prohibido que indios estudiaran. El segundo, criollo, considerado el fundador de la educación campesina en Bolivia. <http://www.bolesfera.net/2010/12/quienes-eran-avelino-sinani-y-elizardo.html>

los anteriores, a caer en nuevas lógicas de explotación y dominación (Montes Ruíz, 1999).

Según Montes Ruíz (1999), estas medidas implicaron que los indígenas entraran en el sistema económico capitalista, pero para comercializar libremente sus productos necesitaban intermediarios debido a que desconocían el castellano, la ley, las lógicas económicas urbana-europeas, etc. Fueron esos intermediarios los que condenaron a los campesinos aymaras y quechuas, entre otros, a un nuevo circuito de explotación que generó marginalidad y alienación.

Por su parte, esta subordinación también se plasmó como dominación simbólica y cultural, a través de la radio y la escuela. El campesinado aymara y quechua accedió masivamente a ambas, con lo que ingresó como cuerpo pasivo en el aparato ideológico del sistema dominante, que propendió una aculturación profunda a la “cultura occidental” dominante. Así, *“en la medida que el campesino indígena logre comercializar sus productos directamente, consiga tener una representación y organización política auténtica, y obtenga una educación propia y en sus términos, el sistema de mediación no podrá subsistir más”* (Montes Ruíz, 1999: 218).

De esta forma, a partir de los que plantea David Llanos Layme (2006), pese a que sin la revolución de 1952 aymara-quechuas campesinos, entre mucho otros grupos indígenas de Bolivia, no hubieran, en gran medida, alcanzado el poder social y político del cual hoy gozan, éste no fue un proceso de liberación para ellos, ya que la dominación se mantuvo en base a un componente racial que promulgaba la construcción de una nación mestiza basada en una ideología que no fue capaz de dejar afuera la herencia de la hegemonía racista de la colonia y la república.

3.5 EL RETORNO AL DISCURSO ÉTNICO

El katarismo, es un nombre genérico dado para denominar a una serie de grupos, que en su mayoría hacen referencia en su nombre a Tupaj Katari, y que tienen en común un ideal indígena.

El katarismo se constituye como el principal antecedente ideológico para entender el pensamiento y proceso que experimentan los aymaras-quechuas de Buenos Aires, ya que al igual que lo que ocurre en esta ciudad hace algún tiempo, se trata de mecanismos de un resignificación identitaria nacidos en contexto urbano y basados en “volver a las raíces”. Se expresó tanto como un discurso tradicional político, y, al igual que en Buenos Aires, también de manera espiritual a través de diversas actividades culturales que pretendían reivindicar el pasado aymara-quechua¹⁶².

Como menciona Albó (2008), su origen descansa en el fracaso del proyecto de “inclusión” de la revolución de 1952 y del pacto militar-campesino que dominó el pensamiento político de los campesinos (en su totalidad indígenas), luego de la caída del MNR¹⁶³ en 1964. Por ello una de sus proclamas más importantes dice: *“Nos dijeron que nos liberaríamos dejando de ser indios y lo hemos probado. Pero no ha sido cierto... Nos redujeron a campesinos, y nos arrebataron nuestra condición de Pueblo*

¹⁶² Una de ellas es el festejo del *machak mara* (en aymara, año nuevo literalmente), el cual comenzó a celebrarse en Bolivia en 1979 y, 20 años después aproximadamente, desde fines de la década del noventa en Buenos Aires. El capítulo 6 está dedicado a este tema.

¹⁶³ Movimiento Nacionalista Revolucionario. Importante partido de izquierda del siglo XX de Bolivia.

Aymara. ¡Volvamos a ser aymaras!” (Albó, 2008: 36). Ésta, junto a la frase que mencionara Tupaj Katari antes de morir: “...*Volveré y seré millones*”, será desde ese momento mitificada en el discurso de reivindicación étnica en Bolivia.

Según Rivera Cusicanqui (2010), el katarismo desde sus inicios fue una corriente ideológica que sintetizó temas culturales, proyecciones políticas y luchas reivindicativas, con expresiones rurales y urbanas, siendo estas últimas de vital importancia para la elaboración de ideas, programas y proyectos del movimiento.

Entre los antecedentes del katarismo entre fines del sesenta y principios del setenta, se encuentran el grupo de estudios llamado “Movimiento 15 de Noviembre” en homenaje al día que Julian Apaza (Tupak Katari) fue descuartizado, fundado en un colegio fiscal de la ciudad de La Paz (Hurtado, 1986: en Rivera Cusicanqui, 2010); el “Movimiento Universitario Julián Apaza” formado en la Universidad de La Paz; el “Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINKA” (1969); y el “Centro Campesino Tupak Katari”, que generó una emisora radial y un periódico aymara, además de la idea de “formar un mercado campesino para el expendio directo de productos agrícolas en la ciudad (Lavaud, 1981; en Rivera Cusicanqui, 2010).

El katarismo tiene precedentes en el movimiento indigenista, corriente de pensamiento centrada en la valoración y estudio sobre lo indígena¹⁶⁴, que en los Andes centrales fue conocida como la generación de los “novecientos” donde destacan intelectuales no indígenas como José Carlos Mariátegui, Luis Valcárcel, Gamaliel Churata y José María Arguedas en Perú, y Tristán Maroff, Carlos Medinaceli y Franz Tamayo en Bolivia (Gamboa Rocabado, 2001).

El indigenismo fue influenciado por el marxismo de principios del siglo XX, donde el indio fue visto como el más pobre y explotado. Es así que tanto el partido comunista del Perú, fundado por Mariátegui como el partido comunista de Ecuador que conformó la federación ecuatoriana de indios, comienzan a mirar al indígena como categoría analítica, siendo su condición social y económica como clase entendida por sobre su nombre étnico de “indio” (Albó, 2008).

Con el tiempo, acabó imponiéndose una mimetización de lo indígena en la categoría socio-económica de campesino¹⁶⁵, la cual incluso fue aceptada por los indígenas quienes la entendieron como una forma de superar las cargas de desprecio y discriminación que traían las denominaciones “étnicas”. Sin embargo, se hizo común entender indígena y campesino como sinónimos con casi las mismas connotaciones negativas. En la costa de Perú y Ecuador, sucedió algo similar con el nombre serrano (en relación a los que vienen de la sierra) así como en el oriente boliviano, con el genérico colla (Albó, 2008).

Además del indigenismo, el katarismo se nutrió especialmente del indianismo, corriente que surge, justamente, en oposición al indigenismo, entendiendo que al ser esta última desarrollada por personas no indígenas, inevitablemente se describe al indio en función del criollo (*q'ara*). Así, el indianismo postula que deben ser intelectuales de origen

¹⁶⁴ El término indigenista comienza a utilizarse en el “Congreso Indigenista de Pátzcuaro”, México de 1940 (Diana Lenton, comunicación personal, 2015).

¹⁶⁵ “*La identidad étnica y la condición campesina son, efectivamente, dos dimensiones o perspectivas en juego permanente, ambas movilizadoras y que en muchas regiones andinas coexisten en las mismas personas y organizaciones por lo que en bastantes contextos pueden reforzarse mutuamente sin que ninguna sea plenamente reducible a la otra. Por supuesto, hay situaciones en que alguien es indígena pero no campesino, por ejemplo en una ciudad, o sólo campesino (...) o quizás campesino negro. En términos de movilización todos ellos pueden hacer alianzas ante una causa común, como ocurrió a nivel latinoamericano en vísperas de 1992, cuando se juntaron movimientos de pueblos indígenas, negros, campesinos, obreros y otros sectores populares para celebrar los 500 años de resistencia*” (Albó, 2008: 243), pese a que la efeméride del 1992 era en alusión a la llegada de Colón al Caribe.

aymara o quechua los capaces de autonomizar ideas, proyectos sociales y acciones políticas propias (Gamboa Rocabado, 2001).

El máximo exponente del indianismo en el katarismo fue Fausto Reinaga (Ruphaj Katari), ex-comunista y pionero del indianismo boliviano¹⁶⁶ para quien:

“El indigenismo es la doctrina espuria de los criollos, mestizos y blancos que sólo buscan alienar al indio, confundirlo, colonizarlo y absorberlo a la cultura y costumbres occidentales [es necesario] sacar a Cristo y a Marx de la cabeza del indio” (Reinaga, 1991: 28).

El primer manifiesto katarista, fue el “Manifiesto de Tiwanacu” (1973)¹⁶⁷, cuya influencia se masificó por el altiplano, donde muchos dirigentes se organizaron para cumplir el mandato del mismo. En éste, se expresan varias frases relevantes que dan cuenta de su pensamiento, tales como:

“Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre”¹⁶⁸; “Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos. En Bolivia, no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación, habiendo permanecido nosotros en el estrato más bajo y explotado de esa pirámide”; “somos extranjeros en nuestro propio país”; “retomar el camino de grandeza que nuestros antepasados nos señalaron (...) enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Pablo Zárate Willka, etc.” (Manifiesto de Tiwanacu, 1973; citado en Rivera Cusicanqui, 2010: 182-183).

A través de estas citas, es posible leer como en los “kataristas”, además de la idea de explotación y opresión, ya existe la de estado-nación de Bolivia como país, la cual se instaló con más de 150 años de república y con hechos como la guerra del Chaco o la revolución de 1952. Desde esa misma lectura está la auto-concepción como migrantes, al ser considerados como tales, justamente, por ese estado-nacional que los excluye. A su vez, está presente la idea mesiánica de retorno, el cual será guiado por los líderes de las revoluciones de fines del siglo XVIII y XIX, estrategia que con principal referencia a los líderes de la revolución de los Andes y su principal líder, se constituyó como una de las primordiales herramientas discursivas del katarismo. En el caso del Perú, en la misma época, fue más bien utilizado por regímenes reformista-convervadores, como el de Velasco Alvarado (1968-1975) y Morales Bermúdez (1975-1978), quienes invocaron a Tupaq Amaru II con el objetivo de generar políticas agrarias (Thomson, 2006). En Buenos Aires, es habitual escuchar proclamas a estos líderes en actividades o manifestaciones indígenas.

El katarismo es un movimiento híbrido y contradictorio, ya que nacido en la ciudad se influenció de formas de pensar criollo-europeas, latinoamericanas y nuevas tendencias, consolidándose a su vez como un puente entre la urbanidad y la ruralidad. Así, propone una lógica que mezcla ideales y prácticas europeas con centroandinas. En lo político, demanda un sistema democrático que permita la participación de las mayorías indígenas, planteando que los partidos deben estar supeditados a las distintas nacionalidades cuya representación a su vez debe depender del origen étnico. Por su

¹⁶⁶ cuyos ambos padres fueron militantes de la revolución comandada por Zárate Wilka (1899), pariente remoto de uno de los líderes que antecedió la Revolución de los Andes (XVIII), Tomás Katari. Su hermano murió en el servicio militar, mientras que sus hermanas fueron violadas y asesinadas por terratenientes bolivianos blancos. <http://www.faustoreinaga.org/>

¹⁶⁷ El cual fue firmado por el Centro Campesino Tupaq Katari, el centro MINKA, la Asociación Nacional de Profesores Campesinos, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y el Centro Cultural PUMA.

¹⁶⁸ Mencionada por Inca Yupanqui en las cortes españolas de la época de la colonia, y muy utilizada por el Felipe “El Malku” Quispe a principios del siglo XXI.

parte, se reivindican las luchas anticoloniales de los siglos pasados pero se reconoce la revolución de 1952, se demanda luchar por la renovación del sindicalismo a su vez que se pretende instaurar una organización política propia. En lo económico, se exige el “Modelo Social del *Ayllu*”, ideado por Fernando Untoja Choque como fin para recuperar la economía de reciprocidad imperante antes de la conquista combinada con la tecnología social que actualmente existe, donde todas las etnias y naciones del país estén incluidas (Gamboa Rocabado, 2001; Rivera Cusicanqui, 2010).

En 1979, un Katarista, Genaro Flores, crea la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), donde el sindicalismo-campesino logró fusionar las demandas de clase con el proyecto étnico. Fue en aquella época donde se empezó, para derrocar a la dictadura, a utilizar el bloqueo de caminos como estrategia de la política indígena (Burgos, 2005).

La CSUTCB, utilizando al katarismo como plataforma, realiza formulaciones teóricas propias sobre la identidad a través de la tesis política de diversos años de esta organización. En ellas, aparece por primera vez en los Andes centrales, el discurso de la llegada de Colón como destino común de los indígenas del continente¹⁶⁹. Por su parte, se habla de “ser sujetos y no objetos de nuestra historia”. Se alude a que “no necesitamos líderes ajenos pues ya tenemos los propios”, citando no sólo a los héroes en pareja Tupaj Katari y Bartolina Sisa, sino también al otro dúo, Tupac Amaru II y Micaela Bastida, además de a Zárate Willka (1899), el guaraní Apiaguaiqui Tumpa (1892) y dirigentes campesinos más contemporáneos. Se habla de no volver a perder “nuestra identidad cultural y nacional”; insistiendo en que su lucha no es sólo económica, es decir “no sólo buscamos la desaparición de la explotación, sino también la liberación y desarrollo de nuestras nacionalidades oprimidas”. Por su parte, se pone el énfasis en la cuestión de la pluriculturalidad y el reconocimiento a la diversidad étnica. Se plantea que “*queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad plurinacional que, manteniendo la unidad de un estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones*” (Albó, 2008: 39). Sobre esa misma línea, sugieren que no puede haber una verdadera liberación si no se respeta la diversidad plurinacional de nuestro país y las diversas formas de autogobierno de nuestros pueblos (Albó, 2008). Esta última manifestación, se va a constituir como el primer antecedente formal de la nueva constitución política de Bolivia (2008), la cual declara al país, justamente como pluricultural.

Quizás una de las propuestas más sólidas de la CSUTCB fue la de eliminar la tutela estatal y del pongueaje político, la cual se evidenciaba la subordinación traspasada desde la colonia al actual sistema partidista, donde los partidos políticos funcionaban como intermediarios de las demandas indígenas. Para librarse de esta lógica, la CSUTCB propuso que había que generar una demanda de participación autónoma en la estructura política nacional, en la cual, además de una serie de demandas, se incluyera “*el problema de la segmentación colonial del mercado interior y el entramado de intereses que se asienta en los múltiples eslabones del intercambio desigual*” (Rivera Cusicanqui, 2010: 54).

El movimiento katarista tuvo una gran influencia en Bolivia y más allá. Constó de dos vertientes, una más política, que además de la CSUTCB, tuvo a dos grupos armados, el Movimiento Revolucionario Tupaq Katari (MRTKA) y el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), y otra más cultural, el cual mantuvo una presencia permanente a través de programas radiales¹⁷⁰ y diversas actividades culturales y sociales.

¹⁶⁹ Tema que trataré en detalle en el capítulo 7.

¹⁷⁰ En una emisora adquirida a través de acciones y otra de la iglesia donde se difundieron radionovelas en aymara, incluso una de ellas, precisamente, sobre Julián Apaza Tupaj Katari (Albó, 2008).

Sin duda, su gran invención política fue que sin rechazar la organización sindical campesina¹⁷¹, en la que estaba inserta, se cristalizara una demanda étnica, la cual se expresaría en una serie de actividades y representaciones icónico-discursivas, como la utilización de nombres de héroes del pasado y la utilización de la bandera del tiwantinsuyu, la *whipala*¹⁷² (Albó, 2008), generando con esto último, una nueva fusión entre lo quechua y aymara, además del anhelo de una reconstrucción mesiánica que postulaba reconstruir lógicas centroandinas invisibilizadas desde la revolución del '52.

En palabras de Rivera Cusicanqui (2010), recuperaron su “memoria larga”, donde se comprime la dominación del imperio inca con la revolución de los Andes y otras insurgencias, opacada por la “memoria corta” de la reforma agraria y de la lucha sindical campesina. Lamentablemente, no consiguieron revertir al enemigo interior: justamente el *q`ara*¹⁷³ que está inserto en dicha contradicción y que a veces domina su forma de pensar y actuar, y que finalmente “los aleja a ellos mismos de la visión del mundo indígena y de sus nexos con el mundo rural y productivo-agrario”¹⁷⁴ (Rivera Cusicanqui, 2010: 53).

Como dije al principio del apartado, el katarismo es el primer antecedente del proceso que experimentan algunos aymaras y quechuas en Buenos Aires. Son sus postulados y dichos, sus principios-valores, y varios de sus propósitos, los que he podido encontrar al leer sobre el katarismo y conocer a estas personas en el contexto migratorio. De esta forma, muchos de los ítems tratados en este apartado tomarán un nuevo sentido en la segunda parte de esta tesis, cuando dé a conocer algunas de las actividades reivindicativas que los migrantes de los Andes centrales llevan a cabo en la ciudad de Buenos Aires.

¹⁷¹ “Este permanente contrapunto entre campesinos explotados y naciones oprimidas, junto al peso que sigue teniendo la vivencia previa de la campesinización, explica también porque en Bolivia, mucho más que en Ecuador y Perú, haya cuajado la fórmula campesino indígena” (Albó, 2008: 39-40).

¹⁷² *Whipala*, que significa bandera en lengua aymara, es considerada la bandera del *tawantinsuyu* (Imperio incaico) <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/> cuenta de siete colores repartidos en 49 colores. Cada *suyu* (punto cardinal) tiene una propia *whipala*, la cual consta de los mismos siete colores en 49 cuadrados, diferenciándose por la distribución de los mismos. Así, la del antisuyu (noroeste), contisuyu (suroeste), chinchaysuyu (norte), collasuyu (sureste), siendo esta última -con la línea central blanca- la considerada como de la zona aymara, siendo la más popularizada y la que hoy representa al estado plurinacional de Bolivia <http://www.historia-religiones.com.ar/la-religion-del-imperio-inca-39>

¹⁷³ *Q`ara* (u otras variables dialectales) es el nombre peyorativo con que los quechuas y los aymaras se refieren a los blancos o mestizos (llamados también *misti*), en contraste con los *jaqi* o *runa* ('persona' en aymara y quechua respectivamente). Este término *q`ara*, lingüísticamente vinculado con “pelado” y “desnudo”, tiene que ver con la falta de cultura (centroandina) de estos blanco y también con su falta de ética, que le lleva a robar y explotar. No tiene una connotación exclusivamente racial pues también un *jaqi/runa* se puede volver *q`ara* cuando rechaza a su gente y adopta este mismo estilo y conducta (Albó, 2002).

¹⁷⁴ En 1997 surgió una nueva organización, la CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu), más “explícitamente” étnica, que rechazaba a la CSUTCB como “sindicalista”. Tras la pugna de discursos es probable que se ocultara también una lucha por lograr una mayor presencia y convocatoria por parte de la nueva organización emergente (Albó, 2008).

3.6 NEOLIBERALISMO (DECRETO 21060) Y EL COMIENZO DE LA MIGRACIÓN MASIVA DE AYMARAS Y QUECHUAS

Uno de los fenómenos más importante para entender la migración masiva de la ruralidad aymara-quechua en Bolivia, es el decreto 21060 (1985) el cual inauguró la era neoliberal en ese país. Fue firmado por el presidente Víctor Paz Estenssoro en beneficio de los intereses de las empresas transnacionales y sus intermediarios nacionales, propiciando entre otras cosas, el cierre de las minas con el objeto de frenar la gran inflación que el país experimentaba. En dicha ocasión, Estenssoro pronunció la frase lapidaria “el país se nos muere”, el cual con este decreto histórico “*introducía de lleno al país en la ola mundial del mercado neoliberal*” (Albó, 2008: 43).

Según el historiador y político Carlos Mesa Gilbert -en el libro que escribiera junto a sus padres -“*el país estaba en una situación crítica, a sólo tres años de la recuperación de la democracia, Bolivia se debatía en un caos económico luego de desatarse una de las peores espirales inflacionarias de su historia*” (Mesa Gilbert, Mesa & Gilbert, 1999: 314).

Similar es el pensamiento que tenía Paz Estenssoro, el cual se evidencia en el discurso que exclamó al firmar el decreto. A continuación algunos extractos:

“(...) La situación económica financiera del país requiere de una adopción de nuevas soluciones de política económica que enfrenten los problemas en las raíces mismas de la crisis, la cual ha adquirido en los últimos tiempos características de verdadero colapso nacional y ha generado una pérdida de confianza (...) los factores hiperinflacionarios, combinados con una profunda recesión económica, han debilitado en forma peligrosa el aparato productivo por el conducto de (...) desabastecimiento de productos esenciales de consumo masivo, el desempleo, el subempleo y la presencia inusitada de un creciente sector informal o ilegal de la economía (...) el sector productivo sufre un permanente descenso en la producción, productividad y eficiencia lo cual incide, a su vez, en un deterioro económico y financiero (...) es necesario aplicar una Nueva Política Económica que tenga la aptitud de ser realista y pragmática con el objeto de atacar las causas centrales, de la crisis en el marco de una racionalidad de medidas fiscales, monetarias, cambiarias y de ajuste administrativo del sector estatal” (Paz Estenssoro, 1985¹⁷⁵).



Víctor Paz Estenssoro firmando el Decreto Supremo 21060.

Así, Paz Estenssoro, quien fuera el padre del estado de 1952, en palabras de Albó (2008), enterró a su “propia criatura” treinta años después, inaugurando la era neoliberal de Bolivia, impuesta por la ley del más fuerte y por la alejamiento del estado de las responsabilidades sociales. Este nuevo contexto, benefició particularmente al departamento de Santa Cruz, dejando a la región andina –la de mayor concentración

¹⁷⁵ Ver el discurso completo y los artículos del decreto en: <http://jorgemachicado.blogspot.com.ar/2009/09/ds21060text.html>

indígena- estancada; condición que continuó hasta principio del siglo XXI y aun prevalece (Albó, 2008).

Según Miguel Uriorte (2002), el decreto de 1985, generó una apertura indiscriminada al comercio exterior que estranguló a la economía campesina, hasta ese momento la encargada de abastecer a los mercados nacionales de alimento. De esta forma, tal como la inflación reciente (1980-85) de alguna manera “favoreció” a los campesinos en desmedro de los sectores populares urbanos, la brusca estabilización monetaria ordenada por el decreto 21060, permitió una “invasión” de productos agropecuarios especialmente alimenticios provenientes de los países fronterizos, los cuales desplazaron a los pequeños productores agropecuarios locales, generando una población cercana a los tres millones que quedaron sin capacidad productiva. Dicha situación, provocó una migración masiva hacia las ciudades, el Chapare¹⁷⁶ y la Argentina, caracterizada por estrategias de sobrevivencia campesina construidas en base a complejas redes de multiempleo en las que la actividad agrícola y pecuaria fue perdiendo relevancia, ganando cada vez más espacio los empleos temporales informales, denotando como la migración operó como un mecanismo de ajuste estructural en la economía campesina.

A esta situación, se sumó que un año después, en 1986, los precios del estaño tuvieron una caída brutal, forjando a un masivo despido de mineros, cerca de 23.000 (Mesa Gilbert, Mesa & Gilbert, 1999). Esta situación, llevó a generar más de 20 familias “relocalizadas”: nombre que se utilizó en esa época para definir a estas personas que había que introducir en otros rubros, generalmente en espacios lejanos a a sus pueblos o comunidades, los cuales en la gran mayoría de los casos terminaron viéndose en la obligación de migrar a la ciudad.

El ícono de esta migración, es la ciudad de El Alto, la cual pasó de ser un apéndice de la ciudad de La Paz (conocido como el Alto de La Paz) desde después de la revolución de 1952, a un ciudad reconocida como tal por el congreso nacional en 1988.

Según Carlos Hugo Laruta (2006), la ciudad de El Alto cuenta de dos etapas migratorias bien distintas. La primera es desde la revolución del '52 hasta 1980 -aunque con antecedentes desde el fin de la guerra del chaco (1935)- marcada por una movilidad social ascendente que llegó a tener 280.000 habitantes, en su enorme mayoría aymaras migrados desde el altiplano que se emplearon en diversas actividades como servidumbre, construcción, mercado informal y otros en la ciudad de La Paz. Y otra desde 1980, la cual a su vez se divide en dos: una desde 1980-1985, caracterizada por la extrema pobreza que incluso llevó a que un número no estimado de personas, sobre todo mujeres, muriera de hambre; y la segunda, desde el decreto de 21060, donde llegaron miles de familias campesinas y mineras relocalizadas, masas de desempleados en una situación de pobreza extrema donde abundó la vulnerabilidad y el deterioro social, acrecentándose la delincuencia, la prostitución y la desestructuración familiar.

Estas dos etapas graficadas para El Alto, son las mismas que Pereira Morató (2006) va a definir para la migración indígena dentro de Bolivia, ambas sucedidas en el siglo XX. La primera, la reforma agraria (1953) de la revolución de 1952, la cual al librar al campesinado de la sujeción de la tierra, le permitió a éste desplazarse hacia otras zonas, mayoritariamente hacia la ciudad. La segunda, fue justamente la que transformó a El Alto en una ciudad, aunque esta ya venía creciendo a un ritmo acelerado desde 1976¹⁷⁷.

¹⁷⁶ zona cocalera en el Departamento de Cochabamba.

¹⁷⁷ Desde 1976 a 1992 la ciudad de El Alto creció “a una velocidad insólita de más de 9% promedio anual” (Pereira Morató, 2006: 135).

De esta manera, El Alto se transforma en la primera ciudad indígena de Bolivia y de la región. Así lo evidencia el censo de 2002, donde el 81,29% se auto-identificó como aymara y el del 2011 donde el 90% ratificó dicha adscripción (INE¹⁷⁸).

En 2011, 26 años después su implementación, el gobierno de Evo Morales, derogó el decreto 21060, prometiendo “*aprobar leyes para revertir las normas que todavía tienen el espíritu de esa norma*”¹⁷⁹.

El decreto 20160 es importante para entender como surge la migración masiva desde el altiplano aymara y en menor medida quechua, flujo que va a constituir la migración aymara en Buenos Aires (quinta etapa de la migración boliviana en Argentina), permitiéndonos comprender como lógicas propias de la ruralidad fueron violentamente traspasadas a la ciudad, permitiendo la permanencia de dinámicas indígenas rurales en el contexto urbano.

3.7 LOS AYMARAS Y QUECHUAS EN EL ESTADO: FORTALEZAS Y AMENAZAS

El nuevo milenio significó para aymaras y quechuas la recuperación de la memoria histórica, la larga y la media en palabras de Rivera Cusicanqui (1984¹⁸⁰) y Zibechi (2006), condición que viabilizó una nueva avanzada por liberarse y ser reconocidos, la cual esta vez estuvo acompañada por un proceso general en la región, que José Bengoa (2000) denominó como “emergencia indígena”.

Así, con manifestaciones, marchas, bloques de caminos, negativas de enviar alimentos del campo a las ciudades y amenazas de tomar la sede de gobierno, aymaras, quechuas y en menor medida otros pueblos, iniciaron una nueva embestida la cual se cristalizará con la denominada “Guerra del Agua” (2000)¹⁸¹ en Cochabamba (protagonizada por quechuas) y la “Guerra del Gas” (2003)¹⁸² concentrada principalmente en El Alto (protagonizada por aymaras). A partir de ahí surgen múltiples demandas, tales como el rechazo a la legislación agraria, al intento de privatización del uso del agua, la mejora de caminos, el acceso a la salud, a la seguridad social, entre otras. Estas movilizaciones se apoyaron en una sólida organización comunitaria aunadas por la lógica de reciprocidad de los Andes centrales. Se trató de un resurgimiento tras las últimas dos décadas donde el movimiento había mostrado gran debilidad. Junto a las demandas sociales, el proyecto de nación aymara-quechua tomó relevancia reforzando el discurso identitario indígena (Burgos, 2005).

La masividad de la movilizaciones aymaras y quechuas conseguidas en 2000 y 2003 poniendo hasta medio millón de personas durante varias semanas en acción, descansó en lógicas de reciprocidad centroandinas, tales como el *ayni* y la *minka*, además del turno y las asambleas, tomando la lucha, en palabras de Zibechi (2006), una dimensión comunal como estrategia específica. Lo que sucedió según este autor en estas

¹⁷⁸ Instituto Nacional de Estadísticas de Bolivia.

¹⁷⁹ http://www.derechoshumanosbolivia.org/noticia.php?cod_noticia=NO20110503092236

¹⁸⁰ En su libro “Oprimidos pero no vencidos”, del cual la primera edición es de 1984, aunque estoy citando su última, la de 2010.

¹⁸¹ Surgida a partir de las protestas populares contra la privatización del abastecimiento de agua potable municipal por la multinacional Bechtel que había firmado un contrato con el entonces presidente Hugo Banzer.

¹⁸² Surgida por el deseo del gobierno de esa época, el de Gonzalo Sánchez de Lozada de exportar el gas boliviano por Chile, cuando aun no había una política clara de cómo abastecer el mercado interno.

manifestaciones fue un “*mar de ciudadanos*”¹⁸³ en base a “*formas de cooperación intervecinal*”, improvisándose nuevos métodos y formas de lucha “*que rebasaron cualquier forma previa de autoridad y de organización social*”. Así se idearon para defender y atacar: *pulga*, *sikititi*, *wayronko* y *taraxchi*, entre los más destacados¹⁸⁴.

Para Zibechi (2006), estas manifestaciones evidenciaron la capacidad de aymaras y quechuas de generar poderes no estatales, en el sentido que no toman decisiones de forma aislada de la sociedad-comunidad, ni en lucha ni en la resolución de conflictos internos. Así, las insurrecciones de 2000-2003, se caracterizaron por no tener organización o dirección, ya que las acciones fueron llevadas adelante directamente por los vecinos de los barrios que desbordaron todo tipo de instituciones y organizaciones, hasta las creadas por ellos mismos en períodos anteriores. Incluso las juntas vecinales, las organizaciones de base del movimiento alteño, no dirigieron la movilización sino que actuaron como “*estructuras de identidad territorial en cuyo interior otro tipo de fidelidades, de redes organizativas, de solidaridades e iniciativas se desplegaron de manera autónoma por encima y, en algunos casos, al margen de la propia autoridad de la junta vecinal*” (Zibechi, 2006: 36).

En 2006, Evo Morales, aymara nacido en Oruro y emigrado al Chapare (Cochabamba) donde se convirtió en político junto al Movimiento al Socialismo (MAS), llegó al poder del estado¹⁸⁵⁻¹⁸⁶ representando un discurso de integración estado-nacional basado en la reivindicación indígena en general y la inclusión de las 36 etnias, lo que, junto a otras experiencias, constituía la institucionalización del discurso pan-indigenista en la región.

En 2008, luego de realizar una asamblea constituyente con enorme participación indígena, se formuló una nueva constitución que refunda a Bolivia como república plurinacional de Bolivia. En palabras de Albó (2008), esta carta magna se constituye como la “*que más lejos ha llegado a pensar como debería ser un estado en que todos sus pueblos puedan llegar a expresarse y desarrollarse a pie de igualdad. Pero pulir y consolidar esos logros es todavía un camino lleno de escollos*” (Albó, 2008: 19).

Sin duda lo más interesante de estas insurrecciones para varios autores (Zibechi, 2006; Albó, 2008; Rivera Cusicanqui, 2010), es el hecho de que el protagonismo indígena, exclusivamente de aymaras y quechuas, no estuvo comandado por demandas de reconocimiento o derechos “étnicos”, sino por cuestiones sociales de soberanía

¹⁸³ “*La imagen de ‘mar’ de ciudadanos parece acertada porque la población no actuó de forma unidireccional, sino en forma de multiplicidad (...) No formaban una inmensa columna única, que podría haber sido reprimida fácilmente, sino que eran como el agua crece en oleajes pero a la vez desborda, golpea, se adapta al terreno, aparece por los lugares menos pensado: implacable, contumaz, inaprehensible*” (Zibechi, 2006: 81).

¹⁸⁴ De forma resumida, el plan *pulga* es una forma de bloquear caminos o calles por la noche, de forma rápida y retirándose al instante, similar a la picada de la pulga: miles de distintos lugares y simultáneamente. El plan *wayronko* (escarabajo de tierra) consiste en marchas y bloqueos relámpago para distraer a las fuerzas represivas, sin ruta o plan previo como el vuelo del escarabajo que no parece tener una dirección previsible. En el plan *sikititi* (hormiga colorada) las comunidades marcha en línea. Por último, el plan *taraxchi* es la movilización masiva para estrangular las ciudades, es común que en estos bloqueos se halla extendido una alfombra de piedras de hasta quinientos metros sobre las carreteras (Zibechi, 2006).

¹⁸⁵ En 2001, Evo Morales, ya se había candidateado, cuando también lo hiciera el aymara Felipe “El Malku” Quispe, de Achacachi (Departamento de La Paz) portador de un discurso aymara ancestral reivindicativo. El Malku, con su partido Movimiento de Izquierda Pachakutik (MIP), se presentó a la presidencia junto a una mujer quechua, Ester Balboa, simbolizando así la complementariedad de los Andes centrales y fusionando las dos culturas indígenas más importantes de Bolivia. Su discurso se estructuró en base a la existencia de dos Bolivia, una que oprime a la otra. Se trataba de un proyecto más revanchista, lo que en gran medida, pese a lograr varios parlamentarios, lo llevó a no lograr conformar un frente nacional (Burgos, 2005).

¹⁸⁶ Además del aymara vicepresidente de Bolivia Víctor Hugo Cardenas (1993-1997), cuyo apellido paterno original era Choquehuanca, en Sudamérica nunca había habido un presidente o con un cargo de peso en la política.

colectiva, como el gas, el agua y la coca. Poniendo en la palestra la cuestión de los derechos indígenas como derecho de mayorías y no de minorías, así como *“la articulación de las dimensiones de clase, étnicas y nacionales en un abanico inclusivo, en una suerte de nación de los de abajo”* (Rivera Cusicanqui: 2010: 67).

Uno de estos grandes escollos radica en la contradicción interna del MAS como movimiento, el cual se debate entre una tendencia socialista (marxista) y otra indigenista o indianista. La primera, la cual le da nombre, es herencia de la revolución de 1952 promulgando un discurso *desetnizante* centrado en la lucha de clases y en la relevancia de la condición social oprimida del campesino en desmedro de la “raza” o la etnia. La segunda, responde a un discurso de aceptación y tolerancia a los diferentes grupos culturales, basado además en un ecologismo ancestral en la armonía de los antiguos indígenas quienes hacían un uso ecológicamente racional de los recursos sobre la lógica de que los humanos pertenecemos a la tierra (subsuelo, suelo y sobresuelo) y no ella a nosotros. Postura que choca con la primera, ya que los proyectos socialistas son de corte extractivista, proponiendo una enajenación del medio ambiente con el propósito de poder generar un aumento en el nivel de vida a través de la generación de empleos, superávit fiscal para generar subvenciones, etc.

Ambos proyectos políticos conviven hoy en Bolivia y otros países de la región con participación indígena en sus gobiernos (como Ecuador), entre el complejo debate de cómo plasmar la lógica indígena en una estructura ideada desde occidente: el estado. Estructura que mientras algunos ansian otros repelen.

Dicha contradicción puede verse en los dos discursos que expongo a continuación. El primero es uno recolectado por Elizabeth Burgos, el cual manifiesta con claridad el proceso que sucedió en la última década en los países de los Andes centrales, principalmente Bolivia:

“Exigimos lo que es nuestro, lo que nos fue arrebatado hace 500 años, nuestro territorio. Bolivia nunca fue un estado ni patria para nosotros. Estamos peleados por la autonomía de la diversidad nacional, somos aymaras, quechuas, guaraníes y muchos otros que habitábamos originalmente estas tierras. Ahora estamos convencidos que somos una nación que no necesita una patria ni un estado. Desde que nos han invadido los españoles, los aymaras nunca hemos sido vencidos, tampoco nos van a vencer los q’aras. Tenemos nuestra propia cultura, cosmovisión y filosofía. Tenemos nuestras costumbres y leyes ancestrales. Estamos orgullosos de decir que somos indios. Estamos elaborando nuestra propia constitución política, nuestro propio himno nacional. Queremos la autonomía de nuestras naciones originarias, pero el gobierno no nos toma en cuenta, por eso queremos desbolibianizarnos y volver al Qollasuyu original” (2005).

En este discurso, se evidencia varias de las cosas relevantes para este trabajo, como la utilización en este discurso sobre los quinientos años en relación a la llegada de Colón al Caribe en el mundo centro-andino; la prevalencia de discurso pan-indígena y, justamente, el auto-reconocimiento con la denominación de indígena; el cuestionamiento a los conceptos de patria y estado como ajenos y a su vez a la creación de pilares propios de la patria y el estado (himno, constitución); la crítica a un estado monocultural y el deseo de imponer uno similar basado en un pasado esencializado (mestizaje al revés) donde predomina una idealización mesiánica del pasado precolombino estructurando en un discurso que contrapone y repele a la “cultura occidental”.

El segundo es uno esgrimido por el presidente aymara Evo Morales, el 6 de agosto (día nacional de Bolivia) de 2010:

“Queridas hermanas y hermanos, Bolivia festeja 185 años de vida independiente. Estoy seguro que estén donde estén, ustedes son parte de esta celebración porque llevan a Bolivia, una tierra hermosa, diversa, en el corazón. Por eso, en este día de la patria les mando un abrazo de hermandad. Quiero expresarles mi admiración a los hombres y mujeres de nuestra querida Bolivia, por su esfuerzo, contribución al desarrollo del país. Bolivia es un pueblo unido que crece y avanza. Que vive en democracia mejorando el trabajo digno. Es una patria grande, productiva y para todos”.

Evo Morales habla de la independencia con un discurso integrador que propone que “todos” deben festejar el aniversario de un proceso en el cual no todos fueron considerados. Apela a la unión bajo el concepto de patria, desarrollo y productividad, términos que han sido cuestionados desde diversas comunidades indígenas de América latina. A su vez, con una retórica modernista habla de avance y crecimiento bajo el halo de la democracia, un modelo político europeo.

De estos dos discursos surgen una serie de preguntas, como: ¿Es posible *desoccidentalizar* culturas como la quechua o aymara que han estado casi quinientos años en contacto con una “lógica occidental”? ¿Es necesario, como dice Albó (1999) poseer las herramientas y armas de una cultura tan dominante y exitosa como la “occidental” para poder “hacerle frente”?, y ¿Cómo harán aymaras y quechuas para aunar dichas contradicciones una vez que se les haga más cotidiano estar en los gobiernos de la región? Por nombrar algunas.

Rivera Cusicanqui (2010), plantea un riesgo que tiene que ver con que en el proceso de reconocimiento a los indígenas, aun operan lógicas que persiguen convertirlos además de cifra electorales, en minoría inofensiva y ornamental, para encerrarla en museos y reservas ecológicas, proyecto que la autora responsabiliza particularmente al proceso de *ONGanización* vivido desde la década del noventa.

En este contexto, es interesante observar lo que alerta Zibechi (2006), quien plantea que no sólo las élites económicas quieren socavar el proyecto político aymara-quechua, sino también la izquierda europeicista que idolatra en sus fuentes ideológicas el progreso y la acción civilizadora de los estados nacionales. Por lo que, según este autor, no sería de extrañar que a futuro, sean las izquierdas las que intenten continuar con la tarea de las élites coloniales de negar a los indígenas como actores sociales protagónicos.

Según este planteo, el enemigo está dentro del actual proyecto del MAS que gobierna Bolivia, así como de Ecuador con representación kwicha en el gobierno. Contradicción que recorre el siglo XX, donde los movimiento aymara-quechua tuvieron proyectos políticos contestatario con poderes locales descentralizados, pero que de todas formas, por lo general, terminaron cooptados por partidos o ideas *q'aras* (Rivera Cusicanqui, 2010).

La principal amenaza parece radicar en que la diversidad cultural o la mentada interculturalidad, sea puesta como una idea contradictoria al de un estado-nación moderno. Así, según Rivera Cusicanqui (2010), tras el discurso integrador de las élites, se esconden prácticas de exclusión más sutiles e implacables que buscan desposeer a los indígenas de su propia autorepresentación política, proceso donde ha encontrado socios en las cúpulas indígenas urbanas, que han optado por discursos esencialistas funcionales a la disgregación política. Se trata de políticas etnocidas que buscan la domesticación del movimiento indígena a través de situar la etnicidad en un plano “políticamente correcto” para adecuarla a los tiempos de la globalización, a través de la retórica de la plurinacionalidad, de la pluriculturalidad y del plurilingüismo, la cual tiende

a estallar en momentos de crisis bajo expresiones de brutalidad represiva y abierto racismo (Zibechi, 2006).

En este proceso, el discurso elitista despliega una ritualizada cosificación de lo indígena, reiterado menciones a “pueblos” y “naciones” “originarias”, a las que se vislumbra como minorías exóticas y ancladas en un pasado inmemorial sin posibilidad de cambio, evidenciando una cultura política profundamente excluyente donde la cultura aymara-quechua aparece como un espejismo que seduce a través de fiestas y rituales populares, a la vez que espanta cuando se ritualiza a través de la manifestación y protesta social. Como menciona Rivera Cusicanqui (2010):

“Se desconoce así al grueso del campesinado indígena realmente existente, en tanto sujeto de demandas económicas y culturales, con el argumento perverso de no haber sabido preservar suficientes rasgos ‘puros’ y ‘originarios’ de su cultura ancestral, al devenir en múltiples corrientes de desharrapados migrantes, peones agrícolas y cultivadores de coca, que forman los nuevos eslabones de la subalternidad colonial. Paradójicamente, el discurso dominante sólo pone en relieve la dinámica política propia de los pueblos indígenas en tanto alteridad esencializada y no como diálogo y disputa sobre la modernidad” (Rivera Cusicanqui, 2010: 64).

Sintetizando el apartado, denoto que el proceso aymara-quechua se entronca al discurso pan-indigenista regional, a través de la construcción de poderes no estatales (Zibechi, 2006) y estatales (Evo Morales, MAS). Esta última condición, presenta altos riesgos, al incorporar una “estructura occidental” que manifiesta la contradicción entre la izquierda erupeicista y el proyecto indígena comunal. Las oportunidades del siglo XXI para los aymaras y quechuas parecen ser tan importantes como las amenazas.

CUADRO DE SINTÉISIS HISTÓRICA DE BOLIVIA EN RELACIÓN A LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y CULTURAL AYMARA-QUECHUA

Año	Hechos
1977	Fundación del Katarismo
1979	Creación de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) Primer festejo del <i>Machaq Mara</i> (año nuevo) en Bolivia
1985	Decreto 21060 Cierre de minas (migración masiva rural-urbana y rural-internacional)
1992	Contra-festejo 500 años
1993	Asume el vice-presidente aymara Víctor Hugo Cardenas
1997	Fundación CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu)
2000-2003	Guerra del agua y del gas protagonizada por quechuas y aymaras
2006	Asume la presidencia de Bolivia el aymara Evo Morales Aima. Primer presidente indígena de Sudamérica
2008	Nueva constitución política: República pluricultural de Bolivia

3.8 LOS AYMARAS Y QUECHUAS DE HOY

Las fronteras de los estados modernos de América latina se formaron -y muchas veces luego se transformaron- sin contar con la perspectiva, la opinión ni menos el consenso de los pueblos cuyos territorios cruzan y a los que parten entre dos o más países. El resultado ha tendido a ser nefasto y pese a que varios países, en el último tiempo han introducido cambios legales para reconocer, en mayor o menor grado, su carácter como estados-naciones multiétnicos y pluriculturales, esta situación no puede volver atrás la negación fundacional de su presencia como actores sociales en los países que habitan y de cuya estadonacionalidad son portadores. En este contexto, como lo hace Albó (2002), vale la pena preguntarse: ¿Es posible pensar una nación indígena que se consolide a través de dos o más fronteras estatales sin que por ello sus miembros dejen a la vez de sentirse ciudadanos de una u otra nación-estado?

El quechua es el idioma más hablado de Sudamérica después del castellano y el portugués. Lo hablan alrededor de siete millones de personas, en siete países diferentes, en primer lugar en Perú, en segundo en Bolivia y Ecuador, y en tercero en Colombia, Chile, Argentina y Brasil¹⁸⁷. Aunque, en este número y países, no están consideradas las personas que han migrado hacia otros países y hablan la lengua o se autoidentifican como quechuas.

Como antes mencione, el hecho de que el quechua se hable en tantos lugares, no sólo es producto de la expansión del imperio incaico desde el siglo XIII al XV, quien lo convirtiera en lengua oficial, sino también de las medidas impuestas en la colonia por la corona española, que utilizó el quechua como lengua *estándar* de comunicación con el conjunto de los grupos étnicos, todos portadores de diferentes idiomas. Por ello, la lengua quechua sobrepasa el origen étnico, volviendo complejo definir quien es quechua y quien no según lengua.

En el Perú, con el criterio según lengua, a partir del censo de 2007, el INEI¹⁸⁸ establece que 3.360.331 personas mayores de cinco años son quechuas¹⁸⁹. Según el INE¹⁹⁰ de Bolivia (2001), con la nomenclatura auto-identificación, los quechuas mayores de 15 años son 1.557.689. En Ecuador, conocidos los quechua con el nombre de kichwa, alcanzarían según el INEC¹⁹¹ (2001), los 451.783. En Colombia, según el DANE¹⁹² a partir de los datos del censo de 2005¹⁹³, los inga (quechuahablantes) son 15.450. Finalmente, En Chile según el INE¹⁹⁴ (2002), hay unos 6000 quechuas. En Argentina, como explicité en el primer capítulo, según la ECPI¹⁹⁵ (2005), habrían 3341, de los cuales el 49% nació fuera del país¹⁹⁶. En el caso de Brasil no existen datos específicos.

¹⁸⁷ en el estado de Acre, que hasta el 1903 fue un territorio considerado por Bolivia como propio y donde algunas poblaciones selváticas hablan la lengua. La Guerra de Acre (1899-1903) le permitió a Brasil anexarse un vasto territorio rico en caucho y yacimientos auríferos, del cual Bolivia aducía soberanía. http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_del_Acre

¹⁸⁸ Instituto Nacional de Estadísticas e Informática.

¹⁸⁹ Con sus respectivas variantes quichua, inga, lamas, llacuash. <http://desa.inei.gob.pe/Censos2007/tabulados/>

¹⁹⁰ Instituto Nacional de Estadísticas.

¹⁹¹ Instituto nacional de Estadísticas y Censos.

¹⁹² Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

¹⁹³ <http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/>

¹⁹⁴ Instituto Nacional de Estadísticas.

¹⁹⁵ Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas.

¹⁹⁶ Recordemos que esta encuesta se elaborada por "localización tradicional de los pueblos indígenas en el actual territorio de nuestro país", por lo que los migrantes quechuas en Buenos Aires u otras ciudades no fueron considerados.

Según fuentes no oficiales, los quechua serían muchos más que los que aparecen en los datos censales, superando los siete millones: Perú (2,7 millones), Bolivia (2,4 millones), Ecuador (2 millones), Argentina (130 mil), Chile y Colombia (18 mil) (Adelaar y Muysken, 2004).

El aymara por su parte, es el tercer idioma originario más hablado de todo el continente, después del quechua y el guaraní. Tiene algo más dos millones de hablantes distribuidos entre Bolivia, Perú y Chile, sin contar los migrantes, particularmente de Buenos Aires y Sao Paulo. Su área principal, es el occidente central de la actual Bolivia, con 1.278.627 personas (mayores de 15 años). Según el INE de Bolivia (2001), con la nomenclatura auto-identificación, representan el 25% de la población nacional y el 80% de los departamentos de La Paz y Oruro. En Perú, según el INEI (2007), los aymarahablantes son 443.248, concentrados casi exclusivamente en los departamentos de Puno y Tacna¹⁹⁷, representando el 3% de la población nacional y el 40% de estos dos departamentos. En Chile, 48.674 personas se identifica como aymara según el censo de 2002. En Argentina, como ya especificué, según la ECPI (2005) hay 4104 personas aymaras, de las cuales el 53% nació fuera del país¹⁹⁸.

En Perú, Bolivia y Ecuador, el quechua (kichwa) es la lengua y etnia principal después del castellano. Mientras que en Colombia, Chile y Argentina se halla lejos de los grupos más relevantes cuantitativamente. Por su parte, el aymara es la segunda lengua y etnia más numerosa tanto en Bolivia, como en Perú y Chile. En los dos primeros después del quechua y en el tercero después del mapudungun (lengua mapuche). Bolivia es el país con mayor proporción de población indígena en América latina (62%), donde a su vez los aymaras y quechuas constituyen más del 90% de esa población.

Es importante tener en cuenta que muchas de estas estadísticas están elaboradas en base a la lengua, que, como antes mencioné y como explicita Albó (2002), en términos socioculturales no resulta exacto para medir la identidad étnica. Ni se identifican como aymaras y/o quechuas todos los que hablan la lengua (aunque si la gran mayoría sobre todo en el caso de los aymaras) ni “pierden” esta identidad todos los que ya no la hablan. Esto es particularmente complejo en el caso de los quechuas, por las razones que antes expliqué. En el caso particular de los aymaras y quechuas de Buenos Aires, existen muchos que no hablan la lengua y que si se auto-identifican como aymaras o quechuas.

Por su parte, está el tema del bilingüismo, muy relacionado también a la doble residencia (rural-urbana). El hablar una lengua indígena no quiere decir autoreconocerse como indígena, y es innegable que estos porcentajes globales esconden un proceso más complejo de estratificación socio-cultural, donde el papel de los estratos mixtos (el mundo cholo-misti) es de innegable importancia, tanto en lo político como en lo cultural (Rivera Cusicanqui, 2010). De hecho, una parte de la población urbana bilingüe funciona económica y socialmente como enlace entre el campo y la ciudad. En un estudio realizado en las ciudades de La Paz y El Alto, Albó, Graves y Sandoval (1987), muestran aspectos cuantitativos y cualitativos de estos fenómenos, y describen a la población migrante como “cabalgando entre dos mundos”. Según los autores, un cierto número de unidades campesinas logró estabilizar un modo de vida “anfibia”, que tiene en las ciudades una suerte de “piso ecológico” adicional en una estrategia diversificada de autoempleo.

¹⁹⁷ Por lo que no estarían considerados los migrantes aymaras en otras ciudades como Arequipa y Lima.

¹⁹⁸ Recordemos que esta encuesta fue elaborada por “*localización tradicional de los pueblos indígenas en el actual territorio de nuestro país*”, por lo que los migrantes aymaras en Buenos Aires u otras ciudades no fueron considerados.

De esta manera, ya no es concebible el estudio del mundo aymara-quechua o centro-andino, exclusivamente desde la ruralidad, comprendiendo -como ya ahondé en el capítulo 1- que estas poblaciones ahora urbanas no dejan de ser indígenas por vivir en la ciudad aunque si se modifiquen las dinámicas identitarias, entrando nuevos juegos en la mantención, reproducción y transformación de su identidad como aymaras y quechuas.

Pese a la fuerte discriminación de la cual han sido objeto, a lo largo del periodo republicano, los quechuas-kichwa han ido jugando un rol significativo dentro de la historia de Perú y Ecuador, lo mismo sucede en el caso de los aymaras en la historia de Bolivia (Albó, 2002, 2008). En el caso de los quechuas, el hecho de estar en siete países los convierte en la etnia más relevante a nivel cuantitativo y de mayor alcance a nivel regional.

En el caso de los aymaras, como denoté a lo largo del capítulo, el epicentro se encuentra en Bolivia, tanto por estar la mayoría de sus miembros en el mismo, como también por su relevancia e influencia en la cultura nacional y su rol político, evidenciado en su profunda presencia en la ciudad de La Paz, sede de gobierno y una de las principales ciudades. Así como, además, por el origen del presidente de ese país que gobierna desde hace diez años (2006-2015¹⁹⁹), como por la cantidad de aymaras que han pasado por el partido Movimiento al Socialismo (MAS) y que han sido parte del gobierno desde el 2006 hasta el presente, así como por otros líderes políticos aymaras con influencia en la coyuntura nacional desde la década de los setenta del siglo XX.

De esta forma, aunque su presencia es muy relevante en la ruralidad, actualmente la mayoría de quienes se identifican como aymaras o quechuas viven en ciudades. Allí, las generaciones jóvenes pierden más fácilmente el idioma de sus padres, pero no por ello necesariamente dejan de identificarse como miembros de estos pueblos. Esto se manifiesta en algunas ciudades del altiplano boliviano, donde, más del 50%, y a veces hasta el 90% como en el caso de El Alto, sus habitantes se identifican como quechua y/o aymara (INE, 2011).

De esta forma, es interesante como aymaras y quechuas se configuran actualmente como dos pueblos que comienzan a incrementar sus relaciones e incluso instancias coordinadoras más allá de las fronteras de los estados-naciones que los comprenden. Todo esto, dentro de un proceso pan-indigenista que experimenta la región, el cual, es reafirmado en la memoria larga de la revolución de los Andes donde lucharon juntos contra el poder colonial antes de la existencia de Bolivia y Perú como repúblicas.

De todas formas, más allá del katarismo boliviano de los setenta, el cual tuvo repercusiones en el sur de Perú y norte de Chile, todavía no hay un proceso consolidado para definir y delimitar la posibilidad de una nación aymara y/o quechua con poder soberano dentro de los estados-naciones que los comprenden (Albó, 2008).

Como dije al principio, como muchos otros pueblos, aymaras y quechuas no contaron con el beneplácito de quienes seccionaron las fronteras de las repúblicas americanas, quedando divididos en varios países. Habrá que ver si en un creciente proceso de integración regional, el hecho de que tengan representación en muchos estados (siete contando a Argentina y Brasil), lo cual en el pasado fue un menoscabo, se traduzca en una situación ventajosa a la hora de perseguir mayor representatividad, derechos y reconocimiento. Esta condición, sin duda puede verse fortalecida por sus migrantes en importantes metrópolis de la región, quienes además de ser cada vez más relevantes numéricamente, se han constituido como actores sociales protagónicos a

¹⁹⁹ Re-elegido en 2014 para gobernar desde 2015 a 2020.

través del despliegue de actividades de resignificación identitaria así como de manifestaciones pan-indígenas en las cuales influyen y se retroalimentan con otros pueblos indígenas y diversas organizaciones políticas y movimientos sociales.

En base a la extensa bibliografía existente, podría profundizar aun más lo realizado en el capítulo 2 y 3 respecto a la génesis, cosmovisión e historia de aymaras y quechuas, pero merced de abrir nuevas puertas y alejarse de mi sujeto de estudio: “los aymaras y quechuas de Buenos Aires”, procuraré, teniendo en cuenta que he dejado mucha información afuera y que el análisis ha sido parcializado por algunos autores, detenerme aquí. Considero que el resumen realizado es lo bastante ejemplificador, dejando en estas páginas plasmado en gran medida el universo aymara-quechua y de la cultura centroandina en términos generales. Espero que el lector se lleve con este recorrido un panorama lo suficientemente claro y de lo contrario lo invito a revisar la bibliografía que aquí he utilizado.

CAPÍTULO 4

EL INDÍGENA INTERNO: MI POSICIÓN DENTRO DE LA COMUNIDAD ESTUDIADA



Yo registrando en el 8° *Mathapi-Apthapi-Tinku*. Parque Rivadavia. Buenos Aires (agosto, 2012).
Foto: Gabriela Pugliese

La idea de este capítulo es contar en qué circunstancias realicé el trabajo de campo, es decir, cómo fueron generadas y profundizadas las relaciones con los protagonistas de este proceso. Así, espero dar cuenta también de las formas en que se produjo la información original que permitió tanto construir esta tesis como poner en foco el análisis de ciertas prácticas (en la segunda parte).

Además de las elección de ciertas técnicas y enfoques etnográficos usuales (observación participante y descripciones densas), la consecución de este trabajo es producto de ciertas particularidades. Éstas, no sólo determinaron los ángulos de mi visión de los hechos, sino que también posibilitaron la reconstrucción de las prácticas significativas de los aymara-quechua de Buenos Aires desde un énfasis particular: aquel

resultante de un modo singular de articulación entre ciertos aspectos de mi autobiografía y determinadas experiencias de mis interlocutores aymara-quechuas. Este es el “campo” de interacciones sociales producidas en el itinerario etnográfico (Guber, 2004) en el cual desarrollé mi investigación.

En el siguiente apartado describo algunos de estos aspectos autobiográficos que orientaron mis experiencias como antropólogo dedicado al tema de las migraciones internacionales, específicamente, a la migración aymara-quechua en Buenos Aires, para luego detenerme en la forma que adquirió el diseño metodológico que hizo posible llevar a cabo esta investigación.

4.1 MI LUGAR EN EL “CAMPO”

Nací y crecí en Chile, aunque viví varios años de mi niñez en Uruguay. Desde pequeño, debido a las trayectorias familiares de mi entorno, experimenté “lo que es ser migrante”. Mi madre y toda su familia eran uruguayos. Además, muchos familiares y amigos producto del exilio nacieron en el extranjero, en ciudades como Moscú, Alemania Democrática, Barcelona, Caracas, Ciudad de México o Buenos Aires. Por la vida que llevaron mis padres, me tocó crecer y conocer varios países, permitiéndome experimentar diversas realidades. Esta condición fue atravesada por el grueso de mi familia, la cual se constituyó como una familia transnacional con lazos en diversos países²⁰⁰, curiosamente todos dentro la región.

Por otro lado, también por influencia familiar heredé el placer por la música y me relacioné desde pequeño con aquella conocida como “andina”. Esto ocurrió particularmente a través de los grupos del movimiento popular conocido como “la nueva canción chilena”²⁰¹.

Después de graduarme a los 26 años en antropología en la Universidad de Chile, en Santiago, migré a Buenos Aires donde me incorporé en una banda de *sikuris*²⁰², tal como lo hacía desde hace algunos años en Santiago. A través de este vínculo, comencé a acercarme a varios colectivos de migrantes del norte argentino, de Bolivia y Perú, especialmente a los de origen andino-indígena y particularmente aquellos relacionados con la música.

Con el tiempo, comencé a participar, compartir y tocar con ellos. Lentamente me empezaron a conocer, invitándome a sus fiestas, actividades, abriéndome sus hogares, pensamientos y corazón. De esa forma, me incorporé a un mundo nuevo para mí, en el cual fui observando maravillado “su” proceso en marcha de auto-adscripción como pueblos originarios y particularmente como aymaras y quechuas. Fui comprendiendo la complejidad de sus prácticas culturales y la intensa dinámica de apropiación de espacios públicos que llevaban a cabo, proceso en el cual se vislumbraba una honda lucha política por ser reconocidos como extranjeros a la vez que como indígenas.

²⁰⁰ Tengo tíos que viven en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, cuyos hijos, mis primos, son nacidos en esos países. Además, tengo un hermano que vive en Buenos Aires. Por su parte, yo tengo nacionalidad chilena (país donde nací, *jus solis*), nacionalidad uruguaya (por ser hijo de uruguayo, *jus sanguinis*), residencia en Argentina, y actualmente, residencia en Brasil (donde viví durante gran parte de 2013).

²⁰¹ Cuyos principales exponentes son Illapu, Inti Illimani y Quilapayúm.

²⁰² Conjunto de intérpretes del instrumento *siku*.

En esa época, yo comenzaba a participar de algunos movimientos de izquierda organizados a nivel latinoamericano contra las consecuencias dejadas por el capitalismo neoliberal en la últimas décadas. En ese contexto, consiento que vi con ojos románticos e idealistas al mundo aymara-quechua. Ya había ido varias veces al norte de Chile y Argentina, a Bolivia y a Perú, y conocía a varias personas de origen aymara y quechua, además de haber participado en una serie de actividades de reivindicación indígena en Santiago de Chile, pero nunca me había adentrado de forma íntima en sus proyectos.

Así, tuve la sensación de que experimentaba un cambio de conciencia, identificando y poniendo en cuestión algunos valores adjudicados como propios de “nuestra” sociedad “occidental”, como el egoísmo, el materialismo o el consumismo. En mis acercamientos a este mundo que entonces idealizaba, sentía que aquellas actitudes eran atenuadas por la fortaleza de los valores e instituciones aymara-quechuas que en capítulos anteriores describí. Sentía que se trataba de una cultura más humana y más sabia, donde estaba presente el deseo por ayudar al otro, donde había placer en dar. Al estar lejos de mi familia, la inclusión que esta comunidad me ofrecía tomó una gran relevancia emotiva para mí y con el tiempo, los fui considerando, en gran medida, como mi nueva familia en el nuevo contexto migratorio.

Esta situación, con el pasar del tiempo y debido a mi vocación antropológica, hizo que sintiera el deseo de comprender profundamente este mundo en el cual me iba insertando cada vez más. Fue así que en la medida de que iba participando de forma cada vez más intensa en diferentes actividades de la comunidad centroandina de Buenos Aires, algunas rituales, otras artístico-musicales, otras sociales y políticas y la mayoría de ellas una combinación de éstas, decidí que debía/quería que este universo fuera mi contexto de investigación. A estas interacciones afectivas sumé entonces mi participación como antropólogo y estudioso de las migraciones.

Paralelamente, cuando me propuse leer otras producciones académicas sobre el tema, me encontré con una enorme cantidad de información sobre la cultura aymara-quechua en Bolivia y Perú así como respecto a la migración fronteriza, especialmente la boliviana, en Argentina y Buenos Aires, pero me sorprendió la escasez de investigaciones que trataban el tema de la migración aymara-quechua en esta ciudad. Fue así que decidí emprender un trabajo de investigación que lograra describir este universo así como analizar el proceso migratorio de estos grupos en particular, empresa que, salvo algunas excepciones -como los trabajos de Brenda Canelo (2006, 2008) y Jorge Vargas (2005, 2006), Canelo y Vargas (2008), y Sergio Caggiano (2010) entre algunos otros que sin profundizar en sus sujetos en específico lo abordar- no había sido abarcada hasta el momento.

De mis experiencias autobiográficas, identifiqué tres aspectos que sin habérmelo propuesto intencionalmente definieron mi lugar social en la inserción al campo desde 2004, cuando inicié mis relaciones con algunas personas aymaras y quechuas de Buenos Aires: ser extranjero, ser músico *sikuri* y ser audiovisualista. Las tres juntas, se constituyeron en una composición que permitió generar profundos nexos, donde mientras la primera me posicionó en una situación similar a la de ellos, la segunda me hacía partícipe de un proyecto común y la tercera me presentaba como útil para los propósitos de la comunidad.

4.1.1 Ser extranjero y estudiar prácticas migrantes

El hecho de ser extranjero, al igual que gran parte de ellos²⁰³, implicó varias consideraciones a la hora de relacionarnos. En primer lugar, y como ya adelanté, el hecho de estar “solo”, sin mi familia, me llevó a buscar un grupo de pertenencia, el cual, en gran medida, encontré en esta comunidad. La misma interiorizó también el hecho de que yo vivía aquí, en el extranjero, sin mi grupo familiar y que por ende, al igual que ellos, podía, a través de formas de relacionamiento comunitario, tener un mejor pasar, así como poder generar lazos y vínculos que me abrirían espacios para desenvolverme mejor en un ambiente inicialmente extraño, incluso más extraño que para muchos de ellos, quienes llevaban varios años más que yo en Argentina.

En un segundo lugar, el hecho de que yo fuera extranjero, habilitaba una suerte de “mejor o mayor comprensión” sobre lo que implica ser migrante, ya que debíamos vivir algunas dificultades similares, como por ejemplo, las legales: en aquella época recién comenzaba a implementarse el “plan patria grande” y por ende aun perduraban una serie de trabas referentes a radicación, permisos para trabajar, etc. También las dificultades económicas, puesto que, pese a mi nivel universitario, ser antropólogo no



Presentación de *Wayna Marka* en Neuquén por motivo de la visita del Cónsul Gral. de Bolivia. Yo soy el primero de abajo de izquierda a derecha.

significa ninguna garantía concreta para hallar trabajo, y sin contactos y redes sociales, inicialmente me costó bastante insertarme laboralmente. Limitación similar a la que ellos tenían o que podrían haber tenido cuando llegaron. Finalmente, las dificultades sociales de una situación migratoria implicaron, además de un desconocimiento del espacio de la ciudad y sus dinámicas, una falta de entendimiento de algunos usos culturales

nativos (aunque se trate de un país cercano y con muchas similitudes), como por ejemplo, las diferencias de dialecto, acento, formas de decir las cosas, expresiones, y un largo etcétera. En este contexto, la ausencia de lazos familiares, comunales y de pares, con la consiguiente carencias de contactos, redes y relaciones para acercarse a diferentes necesidades (conseguir vivienda²⁰⁴ y trabajo) y a los ámbitos de la vida en la que uno pretende realizarse, obstaculizaron las posibilidades de circulación social con respecto a las dificultades que ya tienen muchos de los nativos.

Quizás un ámbito donde no compartí dificultades similares a ellos, fue en relación al tema de la discriminación. Esto a pesar de provenir de uno de los países de la región cuyos migrantes suelen ser históricamente víctimas de xenofobia en la Argentina (y

²⁰³ Aunque muchas de las personas que se reconocen como aymaras o quechuas en Buenos Aires, son nacidas en la Argentina, lo que en la academia dedicada a las migraciones internacionales se conoce como “segunda generación”.

²⁰⁴ En la ciudad de Buenos Aires se exige tener un “garante” propietario de un inmueble en la ciudad que sea familiar. Exigencia muy difícil de cumplir para un extranjero.

viceversa en Chile) debido tanto a la proximidad geográfica²⁰⁵ como a la invención de la extranjería mapuche generada por una parte de la historiografía argentina (Tamagno, 1991; Lenton & Lázzari 2000; Bayer, *et. al.*, 2010). Xenofobia que tuvo un énfasis particular en las últimas dictaduras de ambos países, debido al conflicto por unas islas del extremo sur que casi llevó a un enfrentamiento armado²⁰⁶, así como por el apoyo que diera el dictador Pinochet al gobierno del Reino Unido durante la guerra de Malvinas (1982).

Sin duda, el hecho que a diferencia de ellos yo no haya sido discriminado negativamente por ser chileno (“chilote”)²⁰⁷ responde a mi juicio al estigma “racial”. Mientras yo, aparentemente tendría frente al imaginario social argentino una preponderancia de rasgos de origen europeo²⁰⁸, ellos tienen un fenotipo indígena, considerados desde la construcción social argentina como “cabecitas negras” con comillas (Frigeiro, 2006²⁰⁹, Briones 1998). El fenotipo blanco europeo en Argentina -así como en la región y en general en el orbe- se halla en la cúspide de la pirámide social, gozando de un rol jerárquico frente a los fenotipos negro-africano o “negro” indígena, posicionados de forma subalterna en la estructura “racial” bajo una “racialización” de las relaciones sociales (Margulis & Urresti, 1998). De esta forma, a diferencia de la mayoría de los aymaras y quechuas, no he sido en general discriminado negativamente por “portación de rostro” por la policía, empleados del supermercado, funcionarios de migraciones en frontera, etc. Y a la hora de realizar los trámites para la radicación o para cualquier otro fin (p.e. en hospitales, centros educacionales, gestión de DNI²¹⁰), mis facilidades de acceso fueron en gran medida diferenciales.

Por su parte, salvo excepciones, ellos no me discriminaron por ser chileno, pese a provenir en su mayoría de Bolivia y Perú, países en conflicto histórico con Chile²¹¹. Esta ausencia de prejuicio estado-nacional, la adjudico a tres motivos. Por un lado, el hecho de ser migrante permite despejar ciertas imposiciones, desarrollando una idea global y compartida de lo que es ser extraño en otro lugar. El último tiempo se caracteriza por un fuerte sentido de regionalismo, donde ha comenzado a primar un sentimiento de integración entre los países de la región, bajo el discurso de la “Patria Grande”. Por otro lado, el proceso de auto-adscripción étnica-nacional, los ha llevado a menospreciar, en cierto sentido, el origen estado-nacional, quitándole relevancia y hasta viéndolo como una adscripción impuesta y por ende irrelevante.

²⁰⁵ Como sugiere Max Weber (1968), y posteriormente Carol Smith (1996) para el caso latinoamericano, los estado-nación han construido su identidad nacional en base a una serie de condiciones, entre las que se halla el rechazo al otro, particularmente al vecino. Quien quiera profundizar en el tema, sugiero revisar el trabajo de Carol Smith (1996) entre otros, sobre la formación social del estado-nación.

²⁰⁶ Picton, Nueva y Lennox, también conocidas como islas del Beagle o PNL, son tres islas chilenas que constituyeron el centro del conflicto del Beagle entre Chile y la Argentina que llegó a su nivel más tenso en diciembre de 1978 casi al borde de la guerra entre ambos países.
http://es.wikipedia.org/wiki/Islas_Picton,_Nueva_y_Lennox

²⁰⁷ Nombre despectivo que se ha usado en Argentina para nombrar a los chilenos. Como ocurre con “bolita” para los bolivianos, “peruca” para los peruanos, “paragua” para los paraguayos o “brazuca” para los brasileños.

²⁰⁸ Según Alejandro Frigeiro (2006), en Argentina existe una invisibilización histórica de rasgos fenotípicos que ha operado como una estrategia de blanqueamiento de la sociedad.

²⁰⁹ En la construcción social “racial” argentina, están los negros sin comillas, los afrodescendientes, y los negros con comilla, los “morochos”, “mestizos”, los indios, indígenas u originarios (Frigeiro, 2006).

²¹⁰ Documento Nacional de Identidad.

²¹¹ Conflicto que se remota desde la Guerra de la Confederación (1936-1939) y sobre todo desde la Guerra del Pacífico (1879-1883), que enfrentó a Chile contra Bolivia y Perú, donde finalmente el primero se adjudicó tierras que desde la fundación de la república, los dos segundos consideraban parte de su territorio.

4.1.2 Ser *sikuri*, la condición de par

Sin duda, el factor más relevante en mi relacionamiento con aymaras y quechuas de Buenos Aires, ha sido el hecho de ser músico *sikuri*²¹². Tocar esta música, y hacerlo en el contexto y con el respeto que este instrumento requiere, es motivo de gran orgullo para ellos, quienes al considerar inmiscuido en “su” música, “miran con otros ojos” a quien comparte esta pertenencia y proyecto común, generando un nexo duradero y basado en un compromiso conjunto.

Fue así como ocurrió, por ejemplo, cuando acompañé a algunas bandas en diversos viajes, como el del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* a Neuquén (Argentina) por motivo de la radicación de parte de la comunidad boliviana en esa provincia (2008), o el de los Intercontinentales Aymaras de Huancané al pueblo de Huancané (Puno, Perú) (2011), contratados/invitados a tocar a en la fiesta de la cruz de mayo o de la *chakana*, donde tuve mayor oportunidad de tener momentos íntimos, generando relaciones de amistad y confraternidad que nos permitieron conversar y conocernos mejor.

La cultura de los Andes centrales está fuertemente vinculada a la música. Esta expresión está en todos los ámbitos de la vida, en sus ritos de pasaje, actividades agrícolas, conmemoraciones, festividades, etc. Su



Yo en Neuquén, viaje con *Wayna Marka* por motivo de la visita del Cónsul Gral. de Bolivia. 2008. Foto: Lourdes Quisbert.

relevancia es cardinal, estando asociada al principio mismo de la vida. En el caso particular del *siku*, se trata de un instrumento que para ser ejecutado precisa de dos personas, simbolizando en su práctica la lógica fundacional del mundo centro-andino, el principio de oposición recíprocamente complementario que antes expliqué.

Con el tiempo, analizando mi relación con el campo y con los sujetos a los cuales estaba mirando, interioricé que mi vinculación simultánea como investigador y como músico, me llevaba a tomarme en serio el concepto de reflexividad en antropología, el cual concierne al lugar que ocupa el investigador social que se enfrenta a un sujeto del cual él mismo es parte (Caicedo, 2003). “Ser parte” supone el aprendizaje mediante el *habitus* en el que la verdad no es conceptual ni mimética, sino que ésta se hace evidente mediante las prácticas compartidas, a partir de las cuales vemos nuestros propios conceptos no como categorías sino como esquemas interpretativos para orientar tanto el pensamiento como la acción (Beck, Giddens & Lash, 2001).

²¹² Soy miembro de dos grupos que hacen música de los pueblos indígenas de Los Andes en Buenos Aires, específicamente del territorio aymara de Chile. Uno, la banda de IMPA, interpreta el género *sikura* de Isluga, Tarapacá, Chile; el otro, *Lakitas* del Oriente, interpreta la música *lakita*, Tarapacá, Chile. Ambos participan en diversas actividades junto a otros grupos también conformados por aymaras y quechuas bolivianos, chilenos e hijos de bolivianos y peruanos aymaras o quechuas. Además, cuando me lo piden, muchas veces “apoyo” a otros grupos en diversas presentaciones.

Es así que en la medida que me hacía *sikuri* e iba haciendo observación participante con *sikuris*, comencé a vivenciar la experiencia de ser sujeto de estudio/estudiado. Inevitablemente fui percibiendo condiciones y circunstancias definidas como antropología colaborativa, concepto que refiere al reconocimiento de las posibilidades de cuestionamiento de los sujetos de estudio evitando la monopolización de la mirada y relativizando la autoridad etnográfica (Rappaport, 2007), para concebirla ya no más como la experiencia y la interpretación de una realidad acotada, sino como una negociación constructiva que involucra al menos dos, y usualmente más sujetos concientes y políticamente significativos. Se trata de un proceso donde los paradigmas de la experiencia y la interpretación están cediendo paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía (Clifford, 1988).

Fue así que en algunas investigaciones documentales en las que participamos juntos, fue importante para ellos el hecho de que yo fuera *sikuri*. Al compartir ciertos acuerdos como *sikuri*, nuestra relación presuponía el hecho de que conocía las características de este universo, lo cual los aliviaba a ellos de tener que transmitir ciertos códigos culturales así como me exigía a mí trabajar sobre estos implícitos.

De esta forma, la antropología colaborativa se constituyó como abordaje idóneo para indagar las prácticas culturales de diversas experiencias de los sujetos de esta investigación, en la medida que los mismos -en su mayoría *sikuris* al igual que yo-, reflexionábamos sobre nuestras prácticas al mismo tiempo que estimulábamos un proceso de generación de sentidos de pertenencia. Explicaré más adelante, cuando profundice sobre los enfoques metodológicos utilizados, el alcance que ha tenido para esta investigación la reflexividad y la antropología colaborativa.

4.1.3 Padrinazgo de cámara

Como expliqué en el capítulo 2, el padrinazgo es una de las instituciones aymara-quechuas más importantes. En general, a quien se le ofrece el padrinazgo debe aceptarlo, de lo contrario recibiría la desaprobación de la comunidad. Salvo alguna emergencia o situación inusitada, la persona a quien se le ofrece acepta, ya que se siente comprometido con dicha comunidad complaciéndole ejercer dicho rol (Albó, 1974; 1979).

En este contexto, varias veces me ha tocado ser padrino de cámara en Buenos Aires, en fiestas religiosas, como Santa Cecilia²¹³, en cumpleaños de quince años o aniversarios de bandas de *sikuris*, en actividades que se realizan anualmente, etc. ¿Qué significa ser padrino de cámara?, que uno es el responsable de registrar ciertos eventos para luego conservar esas producciones culturales además de poder difundirlas. Empezaron a ofrecerme ejercer este rol en la medida en que me veían fotografiando y grabando distintos eventos, actividades, fiestas, etc. Con el tiempo, cuando me conocieron mejor, valoraron el hecho de que les iba entregando todo el material que producía, invitándome con más frecuencia para ser padrino de cámara.

Nunca me he negado a cumplir este rol y creo que nunca lo haría. Me he sentido grato haciéndolo, además de integrado a la comunidad y reconocido por el rol que cumplo (Mardones, 2010). Como Jesús Martín-Barbero (1999) esboza con claridad:

“(...) en su capacidad de captar y poder trasladar al país de origen las fiesta de los migrantes; la extensión al video del compadrazgo no puede ser más expresiva: no

²¹³ Patrona de la música, ampliamente festejada en el mundo centro-andino.

hay fiesta en la que falte el padrino de video responsable del registro del acontecimiento” (Martín Barbero, 1997: 10).

Ser el que está registrando audiovisualmente, especialmente cuando soy el padrino de cámara, me ha permitido realizar observación participante de forma más íntima y cómoda. Por un lado, mi lugar como participante está socialmente autorizado y determinado. Igualmente, como mi rol ya estaba “ganado” por el hecho de ser *sikuri*, el mismo fue adquiriendo una doble significación en los procesos compartidos.

Por otro lado, estar atrás de la cámara me permite observar cuestiones que se me escapan cuando estoy tocando. En una actividad o fiesta suceden un sin fin de interacciones y relacionamientos, siendo fundamental estar muy atento para comprender una serie de situaciones que podrían parecer no relevantes, pero que tienen una gran significancia sociocultural. En este sentido, el hecho de grabar audio y video posibilita, además, la posibilidad de volver a observar las distintas puestas en escena para su análisis, cuestión que en esta tesis ha sido fundamental. Asimismo, estar “detrás del lente” me permite adquirir otra postura frente a la “realidad” observada, teniendo menos reticencia o timidez para mirar larga y detalladamente ciertas interacciones que si estuviera sin la cámara. En este caso, el aparato de registro audiovisual enmarca mi papel de etnógrafo y las formas que han ido adquiriendo mis registros.

Finalmente, grabar el material me permite cumplir con la comunidad mi rol como padrino, fortaleciendo dicho papel. De este modo, no sólo adquiero respeto frente a la comunidad, sino que, principalmente al retribuir copias de las actividades registradas, me incorporo a la lógica de reciprocidad.

4.2 ENFOQUES Y TÉCNICAS METODOLÓGICAS

Con una perspectiva cualitativa que busca reconstruir los marcos de interpretación producidos por la misma comunidad (enfoque *emic*), y centrada en la reflexividad y la antropología colaborativa, comprometidas con los sujetos y las prácticas descolonizadas del conocimiento, utilicé las técnicas metodológicas de la observación participante, la participación activista y la antropología audiovisual. Este apartado trata sobre las potencialidades etnográficas que estas elecciones han dado a mi diseño metodológico.

El periodo de estudio está centrado en los últimos diez años, desde el 2004, cuando comencé a realizar trabajo de campo, hasta la actualidad. La unidad de análisis que fue constituyéndose como el “campo” central de trabajo es local y está circunscripta al contexto espacial de influencia socio-territorial que ejercen las distintas agrupaciones aquí incorporadas: Centro Cultural *Wayna Marka*, *Ayllu Sartañani*, *Ayllu Kaipachamanta*, Intercontinentales Aymaras de Huancané (Base Provincia), Coordinadora de la Colectividad Boliviana (COCOBO)²¹⁴ y el colectivo *Qhapaj Ñam*²¹⁵. Se trata de un grupo reducido de colectivos que más o menos congregan unas 200 personas.

²¹⁴ Con varios integrantes en común con el C.C. Autóctono *Wayna Marka*, la COCOCO es una organización que trabajo en la gestión del DNI argentino para extranjeros, principalmente con la colectividad boliviana, en el marco del “Plan Patria Grande”, así como desempeña también actividades laborales, como la impartición de clases de confección indumentaria y emprendimientos económicos cooperativos.

²¹⁵ Durante algunos años fui miembro del colectivo *Qhapaj Ñam*.

De todas formas, he pretendido alcanzar niveles mayores de reflexión, en relación a las inquietudes y coyunturas que convocan a esta agrupación, identificando las situaciones socioculturales que resultan comunes al colectivo aymara-quechua de Buenos Aires. Este desplazamiento del nivel micro a uno más general, es en parte posible puesto que estas agrupaciones suelen ser un referente importante dentro de esta migración.

Tomé la decisión de no utilizar entrevistas, en el sentido tradicional, ya que esta técnica puede implicar una posición hegemónica basada en la dualidad entrevistador/entrevistado donde finalmente las respuestas suelen estar sujetas a los condicionamientos que el entrevistador realiza mediante sus preguntas, parcelando la información que el entrevistado podría otorgar sin dicha imposición (Briggs, 1986). De esta forma, en mi afán por reconstruir las representaciones desde los marcos de interpretación de los protagonistas, prioricé las conversaciones personales e informales centradas en la socialización de los resultados de mi investigación²¹⁶. En esas ocasiones, sin realizar entrevistas propiamente dichas, hice algunas preguntas específicas en relación a ciertos temas, los cuales consideré que no habían quedado totalmente zanjados con las técnicas metodológicas utilizadas.

Por su parte, debo sincerarme al reconocer que en mi recorrido como antropólogo y etnógrafo tuve muchas limitaciones en mis planteamientos metodológicos. Durante los primeros años fui desarrollando mi trabajo de campo de forma desordenada y poco metódica. En este sentido, y a la distancia, considero que esta falta de prolijidad resultó no sólo en el fortalecimiento de los vínculos sino también en una construcción progresiva pero profunda de lo que terminó siendo mi “campo” de investigación.

Fue así que tuve que reformular muchas veces la perspectiva del trabajo que quería desarrollar. Así, para la primera etapa de investigación, recurrí, complementando las técnicas metodológicas escogidas, a la recopilación de datos escritos, audiovisuales, grabaciones musicales y difusión de material cultural y étnico-político-ideológico dentro de la colectividad. En la segunda etapa, procedí a recopilar la información relevante para el proceso formativo del que buscaba dar cuenta, ordenarla y sistematizarla, para recién, en una tercera etapa, poder escribir una etnografía de las actividades que desempeñan estos colectivos. El armado del *corpus* –compuestos del material producido durante estos años- consistió en la descripción de las actividades, los discursos reflexivos de los sujetos sobre las dificultades y beneficios de ciertas prácticas en el espacio en el que se desempeñan como activistas culturales, la recopilación -y la puesta en orden en fichas de registro- de las actividades realizadas por estos grupos, plasmadas en actas de reuniones y *e-mails*. Durante las tres etapas lleve a cabo observaciones participantes, aunque en la segunda y tercera, la misma se fue enmarcando cada vez más en una participación activista así como en un permanente registro audiovisual.

En líneas generales, mi desarrollo en el campo se constituyó como un proceso etnográfico en el que la mayor dificultad consistió en dar orden a un enorme y caótico cúmulo de información. Para este fin, además del trabajo colaborativo con mis interlocutores en el campo, fue central la lectura comparativa de otros autores, puesto que en diálogo con ellos orienté también el recorte analítico de la praxis experimentada y la producción de la información que en esta investigación analizo.

²¹⁶ En antropología, estos marcos comunicativos suelen denominarse como “entrevistas no estructuradas” (Guber, 2004).

4.2.1 Mi lugar como participante que observa

Como antes dejé entrever, mi inserción en este campo no fue una decisión tomada en un aula universitaria o pensando frente a la computadora, sino más bien una consecuencia de mis propios intereses, principalmente aquellos referentes a la música. En la articulación particular entre mis motivaciones personales, los proyectos comunes que se fueron gestando con las organizaciones aymaras y quechuas y las preguntas antropológicas que he ido reformulando a lo largo de estos años se constituyó el “campo” como el espacio practicado que describiré a continuación.



Peña Wayramanta. Avellaneda (AMBA)
2006. Registro propio.

Una vez que me encontré participando de este universo, me di cuenta que, casi sin querer, también lo estaba detenidamente observando. No fue algo que sucediera premeditadamente, ni un paso fue el que llevó al

otro, más bien se trató de un proceso interno, el cual fui desentrañando una vez que comencé a redactar esta tesis.

A través de la observación participante, como antropólogo compartí con mis interlocutores muchas de sus experiencias, conociendo su vida cotidiana y accediendo a información de primera mano en la medida que nos conocíamos y hacíamos amigos. Fue entonces que inicié el proceso en el que, por un lado, me fui integrando como miembro -a veces pasivo, otras activo- a las agrupaciones que conformaban y, por el otro, los/nos observaba como grupo social.

En palabras de Gerard Althabe y Félix Schuster (1999), en el contexto de una antropología urbana situada en la pluricultural ciudad de Buenos Aires, el antropólogo ejercitaría una descomposición radical del exotismo que coloca al investigador en un universo que le es extraño, para penetrar en él desde adentro; y ulteriormente experimentar lo que estos autores van a denominar como “el regreso”, es decir, el “volver a casa” con la sensación de haber devenido extranjero en nuestro propio mundo. A lo que Alejandro Grimson (2004) sumará: *“se trata de un esfuerzo por conceptualizar el “nosotros” como punto de partida y condición en la generación de conocimiento antropológico en la búsqueda de “los otros”* (Grimson, 2004: 9).

El punto de vista de estos autores evidencia la atracción antropológica que supone vivir en un espacio urbano pluricultural donde conviven culturas diferentes y donde es posible, sin la necesidad de viajar muchos kilómetros, encontrar al “otro” que nos permitirá entender el “nosotros”. Por su parte, en el caso de Althabe y Schuster, se manifiesta una perspectiva “exoticista” o si se quiere “nativista”, cuando se refieren al regreso, como una construcción de extranjería que rompería la sensación homogénea de “nuestro propio mundo”.

Aunque me siento identificado en cierta manera con estas categorizaciones, también me pregunto si estas ideas de regreso no presuponen una percepción etnocéntrica del “nosotros antropólogos”. Aún cuando la ciudad pluricultural no nos exige “viajar”, la

manera en la que se construye la relación con sus habitantes crea la distancia y las fronteras que se actualizaban en un viaje antropológico clásico, desde los países ricos, a un lugar determinado, a miles de kilómetros, para conocer a los “otros”. ¿Cómo sería entonces una etnografía en la cual los extranjeros y/o indígenas de la ciudad de Buenos Aires, fueran, como punto de partida, parte de un “nosotros”?

En ese sentido, mi caso se presentó de forma distinta, ya que siendo extranjero aunque no indígena, pero sí intérprete de música indígena, mi desafío de reflexividad partió del hecho de sentirme observando a un nosotros (Caicedo, 2003), de comprender que estaba participando con otros músicos de un proyecto que también sentía propio. Así, enfrentado como investigador social al sujeto del cual yo mismo llegaba a ser parte, evidencí cómo las prácticas compartidas y los hábitos propios (Beck, Giddens & Lash, 2001) nos permitían a ellos y a mí generar un vínculo reflexivo y colaborativo donde ambos aprendimos más de quienes somos.

4.2.2 De observador participante a activista

Mi rol como activista político dentro de las actividades que he realizado, se remonta a mi proceso de formación en estudios y políticas de migraciones, donde simultáneamente a mi especialización, comencé a participar en espacios y eventos en defensa y protección a los migrantes, víctimas en general de una serie de abusos.

En este contexto, conocí por primera vez a aymaras y quechuas en Buenos Aires, quienes centrados en la reivindicación y reconocimiento de los pueblos originarios, incluían en sus agendas, de forma directa o indirecta, la reivindicación y reconocimiento a los migrantes de los países de la región.

El hecho de ingresar ‘de la mano’ al universo de los protagonistas de esta investigación, hizo que antes de producir la distancia desnaturalizadora y constitutiva del trabajo reflexivo, me haya interesado por comprender, aceptar y cumplir cabalmente con las formas apropiadas de desenvolverse en los contextos en los que participaba. Primero fui “socio” y “cómplice” en el proceso de reconocimiento identitario que ellos habían iniciado, por lo tanto mi investigación se enmarca necesariamente en esa primera elección.

De esta forma, la gestación y el desarrollo de esta investigación se hallan sujetos a un relato honesto -en torno a las distancias posibles- y comprometidos con la causa de aymaras y quechuas. Fue a través de mi participación y de las relaciones de afecto, que me interioricé hondamente en la causa de sus pueblos, siendo incluso considerado por ciertos integrantes como indígena, acuñando al descreimiento de la portación de rostros así como a una evocación mítica del porqué estaría con ellos aquí (espacio) y ahora (tiempo). Fue el involucramiento activo el que hasta ahora me ha permitido realizar un comprometido y extenso trabajo de campo sostenido en la confianza desde el momento en el que me han dejado “confundirme” entre ellos, para mí el mayor de los reconocimientos.

Así, conociendo las experiencias y puntos de vista de un conjunto de agrupaciones, empecé a participar junto a ellos en la lucha por sus causas, asistiendo a reuniones, manifestaciones, marchas, *escraches*, presentaciones en universidades, entre otras actividades. Al principio sólo los acompañaba junto a un *siku* o mi cámara, para después de un período relativamente breve, comenzar a experimentar que sus reivindicaciones se iban convirtiendo también en las mías. Al circular juntos el espacio, fui reconociendo mi propia subjetividad como indígena. De un modo particular, comencé a ver en el espejo a “mi indígena interior”.

De esta manera, una vez que me senté frente a la computadora para sistematizar las ideas del presente trabajo, me fue ya imposible hablar de “ellos” sin pensar en un “nosotros”, comprendiendo que la única manera de hacer trabajos *de o sobre* la comunidad sería en conjunto con ellos, donde las decisiones fueran consensuadas grupalmente²¹⁷. Se trató de un proceso que, en palabras de Laura Kropff (2007), implicó un gran desafío teórico, metodológico, ético y político, donde a través de mi práctica académica comencé a cuestionar la falsa dicotomía entre rigurosidad académica y compromiso con la comunidad (Hernández Castillo, 2006).

Dicha condición supuso en este proceso comprender la tarea como una antropología colaborativa, es decir, dentro de la lógica de un paradigma que estimula el diálogo para la producción de conocimiento (Clifford, 1988). En este contexto, compartí desarrollo y resultados de mis investigaciones con el propósito de generar y fortalecer una epistemología descentrada (De la Cadena, 2006), lo que me llevó a negociar y desmonopolizar mi supuesta autoridad etnográfica (Rappaport, 2007).

Tratar de orientar este trabajo como un proyecto de antropología colaborativa implicó, a su vez, posicionarlo en la lógica de los planteamientos de una antropología comprometida socialmente²¹⁸, que en palabras de Aida Hernández Castillo (2006) implica que, como investigadores, nos replanteamos nuestras prácticas locales de investigación, reivindicando las posibilidades políticas de un pensamiento crítico, donde reflexionamos y deconstruimos junto con los actores sociales problemáticas de una realidad social que justamente es compartida.

Esta perspectiva me permitió, además, desde lo teórico y metodológico descolonizar a la antropología. Esto ocurre en la medida en que deconstruimos y desenmascaramos discursos hegemónicos y etnocéntricos²¹⁹ bajo la lógica de una conciencia etnográfica que, como argumenta James Clifford (1988), ya no puede ser entendida como un monopolio de ciertas culturas y clases sociales de “occidente”.

Así, esta investigación también se sitúa en el marco de una antropología descolonizada, donde el investigador se constituye como un actor social posicionado con una perspectiva y sensibilidad política propia, la cual no puede suprimir. Este posicionamiento necesariamente lleva a que el trabajo con la comunidad tenga finalmente propósitos políticos que comprometen la producción de conocimiento (Hale, 2004).

En todas estas posturas se asume que el investigador dialoga inter-subjetivamente con los actores sociales, orientando sus investigaciones en relación a los compromisos que se fueran acordando. Así, la construcción de una investigación co-producida con los actores sociales, *“más que desvirtuar el conocimiento antropológico lo potencia y permite trascender el limitado mundo de la academia”* (Hernández Castillo, 2006: 4).

²¹⁷ De esta forma, muchas veces estas personas me han requerido no sólo la devolución, sobre todo de material audiovisual, sino también de un compromiso, proceso en el cual, comprendiendo que yo forma parte de ese “nosotros”, me instan a hablar en segunda persona del plural.

²¹⁸ La antropología comprometida es un enfoque que está inspirado en las propuestas pedagógicas y políticas de Paulo Freire desde la década de los sesenta del siglo XX (Hernández Castillo, 2006).

²¹⁹ Esto a cuatro décadas de la Declaración de Barbados (1971), donde varios intelectuales se comprometieron a luchar por la liberación de los pueblos indígenas del continente y la descolonización de las ciencias sociales, manifestando: “La antropología que se requiere ahora en América Latina no es lo que toma al indígena como objeto de estudio, sino, que percibe la situación colonial y se compromete a la lucha por la liberación. En este contexto, el rol de antropología es el de proveer a los pueblos colonizados los datos y interpretaciones, sobre ellos mismos y sus colonizadores, que serán de utilidad para sus luchas propias por la libertad” (Hale, 2004: 1).

La condición metodológica de una antropología reflexiva, colaborativa, comprometida y descolonizada, ha acarreado tanto una debilidad como una oportunidad para la presente investigación. La debilidad la reconozco en el hecho de que, al situarme enunciativamente “desde adentro”, he tendido a esencializar la posición de “los sujetos de estudio”, evaluando positivamente el proceso que experimentan y jerarquizando sus demandas entre las más relevantes. En este contexto, he tendido a emitir juicios de valor y discriminaciones positivas en diversas reuniones y charlas informales y formales, así como en instancias académicas: congresos, seminarios, foros y exposiciones. Fue sólo después de revisar intensamente la bibliografía específica, de comparar ideas de diversos autores, analizar y comprender los contextos de debate que en la antropología se gestaron en torno a ciertos conceptos, con la ayuda de varios colegas y profesores, que emprendí el proceso de desconstrucción de la historia, las influencias, los motivos, las intenciones, y los efectos de las prácticas y categorías de y sobre los pueblos aymara y quechuas. Si bien en alguna medida conseguí poner en contexto e historia ciertas perspectivas, lo motivador de este desafío es que nunca es suficiente.

Escribir esta tesis fue para mí la oportunidad de acercarme -aunque con la insalvable intermediación de ser finalmente también un investigador- al universo de estos migrantes e indígenas, con voz (parafraseando a Galeano, 1971), pero sin la posibilidad de que sus vocalidades sean audibles (Trouillot, 1995). Desde el inicio de mi investigación he sentido la responsabilidad y el compromiso de orientar mi trabajo hacia la posibilidad de aportar un ‘grano de arena’ para que parte de la historia de estos actores sociales en Buenos Aires sea un poco más visible y audible. El humilde potencial político de nuestros trabajos, plasmados en artículos, libros y/o películas documentales, consiste en que, en la medida en que se difundan, puedan aportar al proceso de valoración y reconocimiento de la luchas reivindicatorias.

4.2.3 La cámara como tercer ojo

Mi mayor deseo y aspiración era hacer esta tesis en un formato audiovisual. Considero que organizar los resultados de una investigación a través de una película permite incorporar otros lenguajes expresivos y otras estrategias para exponer en profundidad un argumento de tesis²²⁰. Por ejemplo, casi la totalidad de los testimonios citados en palabras aquí son mucho más ricos en su formato audiovisual, donde se incorporan los mensajes no discursivos -expresiones corporales, tono de voz, entre otros- en la producción de los sentidos sociales. Asimismo, las actividades, ceremonias o fiestas de las que hablo, particularmente en la segunda parte, son mucho mejor apreciadas a través del lenguaje audiovisual, brindando una mayor comprensión del argumento que me propongo transmitir en estas páginas. Afortunadamente, la mayoría de los testimonios y prácticas a las que hago referencia se hallan registradas audiovisualmente. De esta forma, al momento de escribir la tesis, conté con una gran cantidad de horas de grabación audiovisual, las cuales en una gran proporción están incorporadas en las películas documentales que hemos realizado con algunas agrupaciones aymara-quechuas de Buenos Aires.

²²⁰ Desde 2002 comencé a especializarme en antropología audiovisual cuando con un grupo de colegas fundamos el Archivo Etnográfico Audiovisual (AEA) en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, en Santiago de Chile, comenzando a formarnos de forma teórica y práctica en los lineamientos propios de esta subdisciplina.

Como argumenta con claridad Gaspar de Alba (s/a), en general la antropología, como el resto de las disciplinas científicas, explica lo que observa y analiza exclusivamente por escrito, sin considerar otros formatos como el audiovisual. Según esta autora, los documentos escritos son incapaces de mostrar, como lo hace el formato audiovisual, los tonos de voz o las expresiones corporales.



Yo grabando en el rodaje de un documental. Santiago, Chile. Nov., 2008.
Foto: Rafael Contreras

Desde mi criterio, resulta un desperdicio limitar la exposición de resultados sólo a lo escrito, teniendo en cuenta el aumento de las posibilidades de utilización de otros formatos con las que hoy, más que antes, contamos²²¹.

Asimismo, a partir de mi experiencia a través de estos años en el campo, fui paulatinamente confirmando una insuficiente llegada e impacto del registro escrito en la comunidad de Buenos Aires. Al comparar la recepción de los *papper* y/o artículos que he escrito y expuesto con la que suelen tener los documentales sobre el mismo tema, me he quedado con la impresión de que la acogida -incentivando preguntas, reflexiones o debates- de los primeros ha sido considerablemente menor a la que han tenido los segundos.

En este contexto, convencido que el reconocimiento de los migrantes e indígenas en las sociedades anfitrionas –objetivo general de mi vocación- pasa por la inclusión de los mismos, fui paulatinamente considerando que era menester desarrollar trabajos en formatos más receptibles para la comunidad. En esta dirección, la idea fue incorporar nuevas alternativas que pudieran complementar la investigación tradicional como método de estudio, considerando que el uso de tecnologías audiovisuales y técnicas de cine documental tiene el potencial de constituirse en una poderosa herramienta para ayudar a la reflexión de nuestra sociedad.

4.2.4 La antropología audiovisual como metodología de trabajo

Aun exponiendo mi tesis en formato escrito, la propuesta metodológica de mi investigación se basó en gran parte en las herramientas y perspectivas de la antropología audiovisual. Por lo tanto, explicitaré a continuación la relación entre el cine y la antropología, así como las posibilidades teóricas metodológicas de la antropología audiovisual como sub-disciplina de la antropología social.

A partir de lo que cuenta Marc Piault (2002), dos nacimientos coinciden a fines del siglo XIX, el de la etnografía y el del cine²²², constituyéndose ambos en “*hermanos gemelos*”

²²¹ Actualmente, para cumplir con los requisitos académicos para optar a doctor en ciencias antropológicas en la Universidad de Buenos Aires, como en gran parte de los programas doctorales de las universidades del mundo, se exige un trabajo escrito, condición que evidencia las limitaciones de la academia, la cual, salvo excepciones, aun no ha sido capaz de incorporar otros formatos, quedando reducida a la exclusividad del formato escrito.

de una empresa común de descubrimiento” (Piault, 2002: 1). El cine habría nacido con fines científicos y artísticos, siendo en el siglo XX “cooptado” por la industria del entretenimiento en su faceta de ficción. Este desplazamiento hizo que el documental quedara relegado a un segundo plano, aunque sobreviviendo a la manipulación del cine meramente comercial (Macdougall, 2005).

Desde fines del siglo XIX, los antropólogos han utilizado cámaras fotográficas y de cine. Pero fue recién en las décadas del cincuenta y sesenta²²³ del siglo XX que se comenzó

a desarrollar un campo académico de estudio con fundamentos teóricos y metodológicos propios desde la antropología (Gaspar de Alba, s/año). Dicho interés, basado en la construcción de datos audiovisuales, dio paso al desarrollo de distintas estrategias de producción de información ligadas a nuevas metodologías de análisis del comportamiento. Estas últimas, en palabras de Ira Jakins (1988), hubieran sido imposibles de llevar a cabo sin



with camera, up close. Década de 1950 en Africa occidental.

la ayuda técnica de la fotografía, el cine, el vídeo o el magnetofón.

Fue Margared Mead quien en 1960²²⁴ utilizó por primera vez el término antropología visual²²⁵, siendo Jean Rouch²²⁶, con más de 150 películas documentales, su principal exponente desde los años cincuenta. Rouch (1975) argumentó que la cámara debía ser reconocida como una insustituible herramienta para la investigación en ciencias sociales, considerando que el cine era un prominente instrumento para la comunicación científica debido a sus posibilidades únicas para el conocimiento más “realista”. Además, sostenía que el cine estimularía la reflexión a través de la “retroalimentación”, nombre que utilizó para explicar el hecho de “compartir” sus filmaciones con los que han sido los sujetos y actores de su investigación, permitiendo intercambiar reflexiones críticas (Gaspar de Alba, s/año), a lo que con mi equipo de trabajo hemos llamado “visualización conjunta”.

²²² Auguste Marie y Louis Nicolas Lumière, los hermanos Lumière, inventaron en 1895 el cinematógrafo que reproducía fotografías a 24 cuadros por segundo. Es lo que se conoce como la primera cámara de cine (Piault, 2002; Colombes, 2005).

²²³ En 1922, Robert Flaherty dirigió y produjo el que se conoce como el primer documental de la historia del cine: “*Nanook of the North*”. Un documental sobre la vida tradicional del pueblo inuit filmado con técnicas parecidas a lo que hoy denominaríamos trabajo de campo etnográfico. Siete años después, en 1929, Dziga Vértov revolucionó el género documental con su película “El hombre y la cámara” (Colombes, 2005).

²²⁴ Con el antecedente de la primera investigación donde se usó una nueva metodología de filmación, cuyo objetivo era el análisis sistemático del comportamiento no verbal. La misma se llevó a cabo en la década del treinta en conjunto con Gregory Bateson en Bali y Nueva Guinea (Piault, 2002).

²²⁵ Desde ese tiempo ha primado la nomenclatura ‘visual’ para la definición de este campo, aunque en el caso del cine o video, particularmente desde que aparecieron las cámaras con sonido sincronizado, la correcta denominación sería audiovisual, ya que el aporte etnográfico y su lectura se realiza a partir de la imagen y también del audio.

²²⁶ Jean Rouch es el creador del “cine directo” (*cinéma vérité* en francés), iniciado con la posibilidad que brindaban las primeras cámaras que podían portarse al hombro, y con la incorporación del sonido sincronizado desde la década del sesenta del siglo pasado (Gaspar de Alba, s/año). Rouch fue el primero en utilizar estos adelantos (Piault, 2002).

En pocas palabras, la antropología audiovisual es una herramienta de la antropología social, en la que el cine o video²²⁷ se constituyen como útiles y hasta idóneos, para la observación, descripción y análisis de los procesos humanos. De acuerdo con diversos autores (MacDougall, 1995; Del Río & Álvarez, 1997; Nicholls, 1997; Ardèvol, 1998), son tres las actividades propuestas desde esta sub-disciplina: 1) El registro audiovisual como técnica metodológica constitutiva de o en la investigación etnográfica; 2) La imagen como forma de explicar y/o de contar lo que observa e investiga la antropología; 3) La posibilidad de elegir presentar 'nuestras investigaciones' en formato audiovisual (producto etnográfico).

Desde que la antropología audiovisual comenzó a ser entendida con un marco teórico-metodológico propio, se inició el debate en torno a si la cámara (y luego el audio) debería ser entendida como formato o como modelo. Sobre esta distinción metodológica, David Macdougall (1995) expresa:

“Muchos antropólogos llevan cámaras de foto y video al campo pero no necesariamente esto implicará que sus investigaciones estén orientadas por el hacer de la antropología audiovisual. La cámara puede estar simplemente supliendo el cuaderno de notas o el grabador. Se está usando en ese contexto la cámara como formato y no como modelo de observación y/o reflexión. En el caso del antropólogo audiovisual, la cámara está pensando, la cámara -y particularmente el encuadre escogido- será la forma de ver y explicar 'la o las realidades' que escogimos para contar (...) de esta forma, la cámara se va a constituir en algo más que un simple instrumento, orientando en el campo la mirada del investigador, quien la convertirá en un 'objeto teórico mediador de relaciones de campo' ” (Macdougall, 1995: 1).

Asimismo, y de acuerdo con el énfasis de Rouch (1961), con una cámara se pueden obtener resultados más fructífero que sin ella:

“La película puede mostrarse a la gente, que puede así discutirla y tener acceso a lo que les ha sucedido. Por malo que el filme sea les permitirá reflexionar sobre sí, y les dará una oportunidad de verse desde cierta distancia” (Rouch, 1961; en Colombres, 2005: 101).

Finalmente, la visualización de material audiovisual referente a diversas prácticas político-culturales, fortalece y consolida el proceso de vitalización de las mismas. La exploración de dicho material intensifica el empoderamiento de estas personas, familias y comunidades a través de la reflexión de las acciones que en torno a estas actividades están desplegando como colectividad.

Entiendo entonces que la cámara (u otro medio visual), en el trabajo de campo, intermedia una relación entre el etnógrafo y sus interlocutores, donde lo audiovisual puede ser protagonista en la producción de conocimiento etnográfico (la cámara que piensa), permitiendo generar un proceso reflexivo y político tanto cuando se está registrando como en la posterior visualización de lo registrado.

En la presente investigación, el material que registré a través del audio y la imagen se fue constituyendo, en palabras de Macdougall (1995), como mediaciones teóricas de las relaciones de campo. Esta forma de registro me permitió acceder a un recorte explicativo -significativo-, ya que fueron los paisajes sonoros y visuales que registré como observador participante los que produjeron la información que orientó la descripción y el análisis plasmados en esta tesis.

²²⁷ Basado en fotografías continuas (24 cuadros por segundo mínimo).

Finalmente, y según lo que he experimentado en el contexto de las actividades desarrolladas por los aymaras y quechuas de Buenos Aires, el formato audiovisual sugiere una mayor receptividad, en tanto estimula una reflexión-discusión colectiva, base organizativa y cosmovisionaria de estos pueblos. En una única proyección, el público asistente puede visualizar, conocer e incorporar en forma conjunta, lo que en palabras de Rouch (1961) *“indefectiblemente, implica un proceso de enriquecimiento de lo interpretado”* (en Colombres, 2005: 101).

4.3 LA INTERRELACIÓN DE LOS ENFOQUES METODOLÓGICOS

La reflexividad en antropología es un tema que ha estado presente en el abordaje audiovisual de la antropología desde sus inicios como disciplina. Tempranamente, Margared Mead y Jean Rouch en la década de los sesenta del siglo XX planteaban la complejidad de analizar(se) como sujetos de estudio (Mardones & Riffo, 2012).

Por su parte, los antropólogos audiovisuales han cuestionado la monofonía del discurso etnocéntrico, el cual ha estado presente desde los orígenes de la antropología de manera consistente (MacDougall, 1995; Flores, 2005; Comolli, 2002).



Luis Chipana (uno de los fundadores de la agrupación de *sikuris* Intercontinentales Aymaras de Huancané, junto a Rodrigo Riffo y yo, durante el rodaje del documental “Noble corazón, alma de acero, sangre rebelde”. 2011. Huancané, Puno. Foto: Silvina Flores.

En una dirección similar, Hale (2004) argumenta que el formato audiovisual suele ser propicio para una antropología descolonizada. El producto de la investigación, al ser presentado -y entregado- en formato audiovisual ayuda a dejar de lado la enunciación de un ámbito misterioso y exclusivo de los “expertos”, asumiendo características más horizontales, colectivas y democráticas, que, por

ejemplo, el formato escrito. Esto debido a que aunque el investigador socialice el trabajo escrito, el audiovisual, por lo general, suele ser el resultado de revisiones previas y/o discusiones posteriores por parte de la comunidad que lo protagoniza.

Este tipo de postulados acerca del formato audiovisual, no sólo determina el modelo de observación y análisis de los investigadores que trabajamos desde estos enfoques sino que, particularmente, nos expone a lecturas críticas sobre la labor realizada. En este sentido, la reflexividad es parte inherente del proceso de producción audiovisual puesto que nos brinda, en sus distintas etapas, la oportunidad de cotejar los puntos de vista de la comunidad con las miradas académicas del propio trabajo. En distintos momentos de mi investigación, estas lecturas han sido disímiles pero la reflexividad en torno a esta tensión resultó productiva.

A su vez, la disminución en el costo de los productos audiovisuales y asociados, permite que las oportunidades éticas de reciprocidad -y devolución- con la comunidad

aumenten. Mientras es difícil poder entregar un libro a cada participante de la comunidad con el que uno trabajó, es mucho más factible, en términos económicos, poder entregar un video (con su respectiva caratula en caja y sobrepreso) a cada uno. Tal cual como, junto a mi equipo, hemos realizado con los distintos documentales llevados a cabo²²⁸.

En este sentido, a diferencia de la práctica convencional donde la formulación del tema a investigar es un dominio celosamente guardado por el investigador (Hale, 2004), el trabajo audiovisual permite acercarnos a los propósitos de una antropología descolonizada desde la formulación de las primeras preguntas. En el transcurso de mi investigación, he tratado permanentemente que en gran medida los sujetos de la comunidad se vean involucrados en la creación etnográfica de los documentales a través de diálogos previos donde se consensuaba el valor y el propósito del trabajo que se quería llevar a cabo (Flores 2005). Desde el momento en el que ellos decidieron contar conmigo para generar material y productos audiovisuales, los acuerdos en torno a un enfoque colaborativo, compartido y comprometido resultaron constitutivos de mis interacciones en el “campo”.

Asimismo, he tratado de tomar en mi trabajo la postura reflexiva que plantea el reconocimiento de la intersubjetividad que habita y se manifiesta en los discursos humanos (Caicedo, 2003). La presencia permanente de la cámara -en tanto registro sonoro y visual- posibilita la “retroalimentación” (Rouch, 1961; en Colombres, 2005: 101), profundizando la interacción consensuada y elaborada intersubjetivamente (Del Río & Álvarez, 1997).

4.3.1 El rol como documentalista en el trabajo de campo antropológico

Como ya mencioné, el hecho de generar películas documentales y/o trabajos audiovisuales de diferentes alcances permite generar en la comunidad un proceso continuo de empoderamiento. Esta capacidad se visualiza cuando los encuadres y argumentos audiovisuales son debatidos por los miembros de la comunidad interesada, quienes -en colaboración o no con un antropólogo u otro videasta- tienden a orientar, entonces, el proyecto como producciones autónomas y auto-gestionadas. Esta condición favorece el desarrollo de un trabajo horizontal y basado en el control ejercido por las propias comunidades sobre su producción cultural (Contreras, Donoso & Pineda, 2005). Asimismo, las experiencias con video en las comunidades permiten la generación de “autorretratos comunitarios”, es decir, productos audiovisuales realizados en forma colectiva por personas cuya identidad común se halla históricamente subordinada a la cultura dominante (Aguirre Cortes, 2007). Esta línea de video ha comenzado incipientemente a tener mayor espacio en el cine y en los circuitos de producción cultural.

En este contexto, junto con mi equipo (donde hay también otros antropólogos audiovisuales), buscamos enmarcar nuestros abordajes etnográficos en los enfoques del registro y la metodología audiovisual²²⁹. Fue así que durante estos últimos años,

²²⁸ Gracias a los financiamientos de algunos fondos de cultura, los últimos años hemos podido distribuir cientos de copias a las comunidades, lo que ha permitido que la totalidad de sus miembros cuenten con por lo menos un ejemplar, además de quedar los mismos en canales de TV comunitarios, escuelas, centros culturales, casas vecinales, etc. dedicados o relacionados a temas sobre los pueblos indígenas y cuestiones afines.

²²⁹ Complementadas desde mi formación en fotografía y cine.

realicé diversas películas documentales con varias agrupaciones de aymaras-quechuas en Buenos Aires²³⁰.

En estos trabajos, se consensuó con la comunidad que a través de una dinámica de colaboración ejercida en un espacio de diálogo y negociación, nosotros usaríamos la cámara como mediadora de las experiencias que ellos quisieran mostrar (Flores, 2007). La propuesta era que durante y después de la grabación, se reflexionara sobre lo que implicaba constituir una comunidad indígena en un contexto urbano y además migratorio, a su vez que se generaba un proceso enmarcado en la antropología visual colaborativa a través de reflexiones provocadas a partir del registro audiovisual y su posterior visualización (Flores, 2007; Del Pino, 2010).

Hasta hace un tiempo, sólo había realizado investigaciones etnográficas donde había grabado y utilizado la imagen y el sonido como reflexión sobre “mis” sujetos de estudio. Pero desde hace aproximadamente unos cinco años, comencé a incorporar los principios de la antropología audiovisual en conjunto con los enfoques de la reflexividad, la colaboratividad, el compromiso y el descolonizamiento, como propuesta metodológica a la hora del guión, rodaje y montaje de los filmes etnográficos que desde entonces llevé a cabo.

Dicha condición implicó que las personas con quienes trabajé objetivaran sus propias prácticas y fueran re-pensando los procesos en marcha de reivindicación identitaria.

Esto ocurrió en la medida que fueron participando de las distintas grabaciones, generando instancias más profundas de reflexión. Las filmaciones de presentaciones, actividades o ritos -al incluir eventos de comunicación cotidianos como puestas de acuerdo, tomas de decisiones, demostraciones de afecto o rechazo, conversaciones, discursos, etc. (Mardones & Riffo,



Visualización conjunta para la realización de documental “Noble corazón, alma de acero, sangre rebelde” (2011). Ciudad de Buenos Aires. Registro propio.

2012)- devinieron en objeto de una mirada más distante y reflexiva para los mismos protagonistas.

Paulatinamente, fue tomando sentido la idea de que ellos y nosotros nos reconociéramos como responsables en la construcción de una representación audiovisual de la propia experiencia y no observados por las decisiones de registro y montaje que ‘otros’ realizaran de ellos (MacDougall, 1995). Así, fueron incorporando la idea de que eran ellos en gran medida, quienes controlaban lo que se vería a través de las imágenes. En definitiva, hace unos años iniciamos juntos un proceso donde además de ser parte del registro, ellos también formaron parte activa de la producción, edición y realización general del trabajo. Debido a la formación específica en cine y fotografía, los

²³⁰ Los mismos pueden verse en la página de la productora social de la cual soy miembro, Alpaca (América Latina: proyectos asociados al cine y la antropología) Producciones: www.alpacaproducciones.com.ar / en la solapa videos.

roles de dirección -y específicamente de dirección de fotografía- quedaron de todos modos a cargo del equipo técnico.

Tal como Flores (2005) plantea, el trabajo en colaboración no sólo permite presentar el punto de vista de los sujetos involucrados en los procesos sociales que investigamos sino que aporta a seleccionar las cuestiones que ellos consideran significativas. Durante mis trabajos de filmación, los aymara y quechua con quienes trabajé se fueron involucrando progresivamente en la evaluación y discriminación de los ítems que les resultaban más relevantes para ser mostrados. Esta cuestión se comenzó a evidenciar de forma notoria cuando institucionalizamos, como forma central de trabajo, la visualización conjunta de los productos parciales. En estos encuentros, a través de extensas conversaciones, se fue delineando qué y cómo mostrar, y que era mejor no mostrar, al tiempo que los diversos puntos de vistas se iban trasladando en la medida que las opiniones transcurrían. De este proceso particular -dialogando y discutiendo entre todos y re-significando lo que pensábamos en la medida que veíamos y re-veíamos el material grabado (Mardones & Riffo, 2012)-, surgieron los guiones que finalmente generaron los siguientes documentales:

DOCUMENTALES DE ALPACA PRODUCCIONES CON COMUNIDADES AYMARA-QUECHUAS^{231_232}

Nombre	Año y duración	Dirección y fotografía	Lugar	Producción
“ <i>Lakitas</i> ” (En etapa de post-producción)	2015. 52 min.	Alexander Ortega, Miguel Ángel Ibarra, Pablo Mardones. Rodrigo Riffo & Víctor Choque	Tarapacá, Chile	Alpaca Producciones y Centro de Investigación Educativa
“Sikuris del Abra de Punta Corral	2015. 40 min.	Pablo Mardones & Ignacio Moñino	Tilcara, Jujuy, Argentina	Alpaca Producciones y CEPEC
“Noble Corazón, Alma de Acero, Sangre rebelde”	2013. 50 min	Pablo Mardones & Rodrigo Riffo	Puno, Perú y Buenos Aires, Argentina	Intercontinentales Aymaras de Huancané (Base Argentina y prov. de Buenos Aires) y Alpaca Producciones
“ <i>Tantawawas</i> . Memoria del Indoamericano”	2012. 30 min.	Pablo Mardones, Nicolás Recoaro & Guillermo Mamani	Buenos Aires, Argentina	Alpaca Producciones y Periódico Renacer

²³¹ En muchos de los casos, a través de la estrategia de “arborización” (selección de ítems que pueden mostrarse con un lenguaje audiovisual y los que no), los documentales fueron complementados con un artículo escrito.

²³² Además de estos productos, hay un sinnúmero de presentaciones musicales, videos de prestes y fiestas y discursos. Algunos han sido subidos a internet y socializados, otros entregados a la comunidad, generalmente en las ocasiones en las cuales he sido padrino de cámara.

“La noche más larga del año. Inti Raymi – Machaq Mara – Año Nuevo en Buenos Aires”	2010. 13 min.	Pablo Mardones & Gustavo Guedes	Buenos Aires, Argentina	Centro Cultural Autóctono <i>Wayna Marka</i> , Colectivo Soylocoporti y Alpaca Producciones
“Llegaron para quedarse”	2010. 17 min.	Pablo Mardones & Juliana Lumaldo	Tarapacá, Chile.	Alpaca Producciones y Centro de Investigación Educativa
“Marcha Autonomía Territorio”	2008. 12,30 min.	Pablo Mardones & Amaru Choque	Buenos Aires, Argentina	Colectivo <i>Qhapaj Ñam</i> y Alpaca Producciones
“ <i>Juchu Wayra</i> . Los niños del viento”	2008. 35 min.	Pablo Mardones & Nadia Barreto	Buenos Aires, Argentina	Centro Cultural <i>Wayna Marka</i> y Alpaca Producciones

La realización de estos documentales estimuló el trabajo colaborativo en la medida que ellos fueron evaluando los productos y verificando que los filmes eran el resultado de lo que decidíamos conjuntamente. Para mi investigación también fue central el hecho de que este mismo proceso de visualización conjunta y debate, haya sido a su vez registrado de forma audiovisual.

Fueron estas distintas puestas en escena o eventos comunicativos -más otros materiales audiovisuales de mi archivo personal que aunque socializados no formaron parte de ninguna película- los que en gran medida constituyeron el *corpus* de material original producido para el análisis. Documentales y material audiovisual de archivo constituyen el total del material registrado de la presente investigación, los cuales completé con otras experiencias no registradas del trabajo de campo realizado en el marco de esta tesis²³³.

4.3.2 La elección metodológica como el resultado de mi propia condición/elección

En este capítulo he intentado compartir el modo en el cual mis propias trayectorias biográficas orientaron las decisiones metodológicas de mi investigación e influyeron en la forma en la cual el “campo” se fue construyendo. De esta forma, enfoques y técnicas complementaron y resignificaron las marcas identitarias con las que me presenté en los primeros años.

El hecho de ser extranjero y *sikuri*, y el involucramiento en los proyectos políticos que esto motivó, me exigieron reflexionar sobre la tensión entre ser investigador social y sujeto-parte de los procesos a ser analizados (Caicedo 2003). Al identificarme como *sikuri* -igual que gran parte del universo con el que trabajé- y como activista social y político, me encontré con el desafío y el potencial metodológico de desarrollar un trabajo desde la antropología colaborativa. Tanto en la producción de los materiales como en su posterior análisis he tratado de tomarme en serio el compromiso de generar un proceso de desmonopolización de la mirada, relativizando la autoridad etnográfica (Rappaport, 2007). Para este fin fue central haberme dado cuenta que las reflexiones provocadas a partir del registro audiovisual y su posterior retroalimentación (Rouch, 1961) -o visualización conjunta- podían ser el lugar de una antropología comprometida,

²³³ En ciertas ocasiones, como cuando uno no conoce profundamente a las personas o se trata de ceremonias muy íntimas, es importante no registrar, al menos hasta que ellos te den el permiso o aval para ello.

donde, cuestionando la falsa dicotomía entre la rigurosidad académica y el compromiso con la comunidad (Hernández Castillo, 2006), se produjera conocimiento de forma conjunta. Al redefinir de este modo el diseño metodológico de mi investigación, me posicionó como actor social en un proyecto descolonizador donde los propósitos del grupo con el cual trabajo y los míos como investigador -extranjero, *sikuri*, activista y audiovisualista- si bien son diferentes, son, sobre todo, congruentes. Entiendo esta coherencia bajo la lógica de que el rol de la antropología latinoamericana actual debe ser el de otorgar a los pueblos indígenas y otros grupos subalterizados, los datos e interpretaciones que la antropología como ciencia colonial ha pretendido reservar exclusivamente para los investigadores (Hale, 2004).



Yo tocando durante el rodaje del documental "Noble corazón, alma de acero, sangre rebelde". 2011. Huancané, Puno. Foto: Rodrigo Riffo.

En pocas palabras, y como varias veces aseveré en el capítulo, las técnicas metodológicas utilizadas -observación participante, participación activista y antropología audiovisual- y los enfoques teórico-metodológicos con los que fueron utilizadas -reflexividad etnográfica, antropología

colaborativa, comprometida y descolonizada- fueron adquiriendo los sentidos particulares que desde mis propias trayectorias como extranjero, *sikuri* y documentalista, he ido conectando y comprendiendo en el proceso mismo de investigación. El "campo" recorrido mientras acompañaba a las personas aymara y quechua con quienes trabajé, se fue entramando de mis múltiples posicionamientos y formas de circular en él. Con sus potencialidades y sus desventajas, el material producido y el análisis consecuente fueron el resultado de esta concatenación de circunstancias.

A continuación (cap. 5), con el propósito de contextualizar los tres eventos que posteriormente desarrollaré (cap. 6, 7 y 8), describiré el espacio migratorio en que los aymaras y quechuas de Buenos Aires circulan. Para este fin, utilizo por un lado información censal de la "Encuesta complementaria de migraciones internacionales" (ECMI), y los censos nacionales de Argentina, Bolivia y Perú; por el otro, las explicaciones producidas en el "campo" por los mismos migrantes aymaras y quechuas que describen cuándo y cómo llegaron, sus actividades laborales, cómo están distribuidos en el espacio urbano y los diacríticos locales que ellos utilizan para identificarse como migrantes indígenas. Es en este espacio migratorio local, y en relación con sus identidades estado-nacionales, en el cual ellos reconfiguran sus sentidos identitarios como aymaras y quechuas de Buenos Aires.

SEGUNDA PARTE

Esta segunda parte de la tesis está dedicada al análisis de tres actividades anuales donde los aymara-quechuas, con quienes he trabajado estos años, son protagonistas. La primera es el festejo del *inti raymi - machaq mara* (año nuevo) quechua-aymara en el Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires, celebrado el 21 de junio, la segunda, el contra-festejo del 12 de octubre en la misma ciudad, y la tercera, la celebración del día los difuntos, *aya markay quilla - almanakan urupa* en el cementerio de Flores, también en la ciudad de Buenos Aires, celebrado el dos de noviembre.

Estos tres eventos que describiré se presentan como intervenciones en el espacio público urbano que buscan el reconocimiento y la revalorización como parte de un proyecto colectivo de “renacimiento” identitario, que se enmarca en mecanismos de multilocalidad y pertenencia compartida donde se manifiesta un permanente juego entre el allá (origen) y el aquí (destino), proceso en el cual se evidencia el rol de las redes sociales y el transnacionalismo de las agrupaciones con las cuales he hecho etnografía.

El contexto donde me sitúo –siguiendo la cronología de Sassone (1988) que más adelante explicitaré– es aquel que aquí he denominado como la quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina ('90 en adelante), la cual, además de nuevos migrantes de zonas quechuahablantes, involucrará un relevante arribo de familias y personas de origen aymara. Esta migración, como describí en detalle en el capítulo 3 para el caso de la migración interna en Bolivia, es principalmente producto de las consecuencias que trajo el decreto de 1985 (Nº 21060), considerado como el eslabón que inaugura la era neoliberal en ese país. Aunque, comprendiendo que los motivos de la migración, como de los fenómenos sociales en general, son multicausales (Arango, 2000, 2003), dicho flujo no sólo responde a razones económicas –las cuales son necesarias pero en ningún caso puede explicar exclusivamente los motivos para migrar– sino que a un serie de causas asociadas en un contexto de crisis.

Estas decisiones político-económicas trajeron consigo una persistente pauperización, sobre todo, en el altiplano boliviano, la cual perduran aún hoy. Asimismo, esta migración coincide con aquella proveniente del Perú producto del conflicto armado que ese país sufriera en la década de los '80 del siglo pasado, con fuerte repercusión en la del '90, donde la migración de origen aymara, proveniente del sur de ese país, una vez en Buenos Aires, se sumará, en gran medida, al proceso que aquí describiré.

A su vez, estas migraciones, y quizás aquí radique el impacto de las prácticas desarrolladas por los migrantes, coincidieron con el proceso de reivindicaciones indígenas en toda la región, lo que Bengoa (2000) denominó con el resistido título de “emergencia indígena”; proceso cristalizado en la marcha de repudio y contra-festejo por los quinientos años de la invasión a las Américas. La coincidencia de la migración aymara a Buenos Aires con este contexto social y político, sumado a la posterior llegada de Evo Morales y el MAS al gobierno boliviano, constituirán una amalgama de circunstancias que van a permitir la conformación del escenario que en esta tesis describo y analizo.

De esta forma, las tres actividades que más adelante daré a conocer se llevan a cabo en la ciudad de Buenos Aires desde la década de 1990. Mientras el contra-festejo del 12 de octubre se realiza de forma masiva desde el año 1991 y sobre todo desde 1992; el día de los difuntos se vuelve una celebración colectiva desde la segunda mitad de la década de los noventa, y el *inti raymi - machaq mara* (año nuevo) aymara-quechua

desde fines de la década, organizándose el del Parque Avellaneda -el cual aquí describo y analizo- desde el año 2000.

Salvo la marcha del 12 de octubre, cuyo “lenguaje” es principalmente musical, los otros dos eventos que describo y analizo son fiestas, en cuyo espacio, de acuerdo con lo que plantea Montes Ruiz (1999) como ya cité, el orden de la vida cotidiana se modifica, desarticulándose anualmente, donde lo subordinado y oculto es, durante la fiesta, lo jerárquico y manifiesto.

A través de las fiestas, como plantea Turner (1967), es posible entender los procesos sociales que llevaron a cabo sus protagonistas para adaptarse al entorno, en este caso a la ciudad de Buenos Aires. En este sentido, las fiestas constituyen el *locus* fundamental del análisis, puesto que en tanto puestas en escena o *performance* nos permiten dar cuenta, por un lado, de los sentidos producidos por los migrantes en los procesos de revalorización identitaria, y por el otro, de la producción de los espacios ciudadanos que ellos mismos van practicando. En definitiva, la fiesta es parte de los mecanismos que llevan a cabo los migrantes y donde es posible observar la construcción de continuos procesos de comunización y de relacionalidad así como de nuevas subjetividades, viendo cómo la ciudad cambia junto a ellas.

La irrupción de estas fiestas de origen agrícola-cosmogónico, son entendidas como “pequeños” *pachakuti* que subvierten una vez al año el orden de las cosas (Albó, 1999), dándole a los aymaras y quechuas, ahora en un contexto migratorio, el poder transitorio. Así, la cultura, la identidad y la migración se evidencian en el espacio festivo.

Desde que en Bolivia comenzó la era neoliberal y en Perú estalló el conflicto armado, las comunidades aymaras (ya desde antes lo venían haciendo las quechuahablantes) comenzaron a incorporar la migración internacional como estrategia de supervivencia. Esta práctica, al ser enmarcada en una historia de desigualdades de más larga duración, parece haber sido una estrategia colectiva recurrente. En palabras de Hinojosa (2006b), este tipo de experiencias históricas denotaría una “cultura de la movilidad”, un *habitus*, o saberes y prácticas que les han permitido históricamente generar los medios para una mejor sobrevivencia cambiando de lugar, no sólo para sus familias, sino para el conjunto de la vida de sus sociedades.

Será en este contexto, donde los migrantes aymara-quechuas de Buenos Aires y sus descendientes generarán una reinención y creación de rituales festivos, espacio que servirá como territorio de vinculación tanto para quienes se auto-adscriben como indígenas como para aquellos que no (necesariamente), de migrantes y nativos (hijos de los primeros o no), provocándose una obligada heterogenización de la mirada sobre la migración, la cual producirá solidaridades y lealtades, pero también conflictos y diferencias.

CAPÍTULO 5

LOS AYMARA-QUECHUAS DE BUENOS AIRES



Carnaval "boliviano" en Buenos Aires. Parque Roca. Marzo, 2014. Registro propio.

Del flujo migratorio internacional desde los Andes centrales (occidente boliviano y sureste peruano) a Buenos Aires, aquel proveniente del actual territorio altiplánico boliviano es el más significativo numéricamente. De esta forma, después de describir brevemente las primeras cuatro etapas de la migración boliviana a Argentina tipificadas por Susana Sassone (1988), me situaré en las causas, características e implicancias de lo que he denominado la quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina, la cual ha tenido a la ciudad y el gran Buenos Aires (CABA-AMBA) como principales destinos. Antes de ello, y para poner en contexto el proceso migratorio boliviano al país, presento el espacio de Buenos Aires como un territorio histórico de migración.

5.1 ARGENTINA Y BUENOS AIRES: POLOS DE ATRACCIÓN MIGRATORIA

Argentina fue constituida en gran medida en base a los flujos migratorios proveniente de América, África, Asia y Europa. Los principales fueron los provenientes del continente europeo, de donde vinieron principalmente de España e Italia varios millones de personas al centro y sur del país²³⁴. Dichos flujos fueron paulatinamente cesando, perdiendo el primer lugar dentro de los *stock* migratorios del país (Maguid, 1995; Solimano, 2003).

La migración de América latina, principalmente la de los países fronterizos, se ha mantenido históricamente en un 2,5%, proporción que se remonta incluso a antes que los estados-naciones de la región se constituyeran como tales (Oteiza, Novick & Aruj, 1996). Según el último censo (2010), la misma aumentó al 3,1% de la población total del país²³⁵.

La demanda laboral y el menor ingreso de los países fronterizos, dio como resultado que Argentina haya sido un polo de atracción histórica de migrantes de los países vecinos. Es así que actualmente en Argentina viven la mayor cantidad de paraguayos fuera de Paraguay²³⁶, de bolivianos fuera de Bolivia²³⁷, de uruguayos fuera de Uruguay²³⁸ y de chilenos fuera de Chile²³⁹.

Según Enrique Oteiza y Susana Novick (1998, 1999), hasta alrededor de la década de 1960 aproximadamente, estos porcentajes se mantuvieron asociados a las zonas fronterizas. O sea, la mayoría de los paraguayos en Argentina estaban radicados en el NEA²⁴⁰, los bolivianos en el NOA²⁴¹, los chilenos en la Patagonia y Mendoza, y los uruguayos en Entre Ríos y Buenos Aires. Condición que gradualmente comenzó a cambiar cuando desde la década de los ochenta la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense se volvieron los principales asentamientos del destino migratorio.

Según Alicia Maguid (1995), la preponderancia de la migración limítrofe en Buenos Aires va a coincidir con el declinamiento de la migración europea. Dicha condición, permitió que la migración regional adquiriera progresivamente mayor visibilidad, instaurándose en el imaginario porteño y bonaerense la idea -fuertemente estimulada por los medios de comunicación y algunas entidades del estado en ciertos periodos (particularmente en la década de los noventa)- de que había una "invasión" de migrantes limítrofes. Como contrapunto a estas lecturas sociales, esta migración se mantenía en la misma proporción (2,5% aprox.) desde el primer censo nacional (1869), con un leve aumento en el último.

Como explicité en el capítulo 2, en Argentina al igual que en Bolivia, hubo una política basada en la exclusión, marginalización y exterminio de población indígena. A diferencia de países como México o Perú, donde se persiguió "integrar" a los indígenas y mestizos

²³⁴ En el censo de 1914, se contabilizó 29,9% de población extranjera, de la cual sólo el 2,6% provenía de países limítrofes (la más alta proporción de extranjeros censada de la historia del país).Censo de Población 2010. INDEC. www.indec.gov.ar

²³⁵ Censo de Población 2010. INDEC. www.indec.gov.ar

²³⁶ Información del Ministerio de Relaciones Exteriores del Paraguay. 2010.

²³⁷ Información de la Cancillería del Estado Plurinacional de Bolivia. 2001

²³⁸ Información del "Departamento 20" dependiente de los Consejos Consultivos, Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Oriental del Uruguay. 2009.

²³⁹ Información la Dirección para la Comunidad de Chilenos en el Exterior (DICOEX), dependiente de la Dirección Consular de Asuntos Consulares e Inmigración. Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile. 2010.

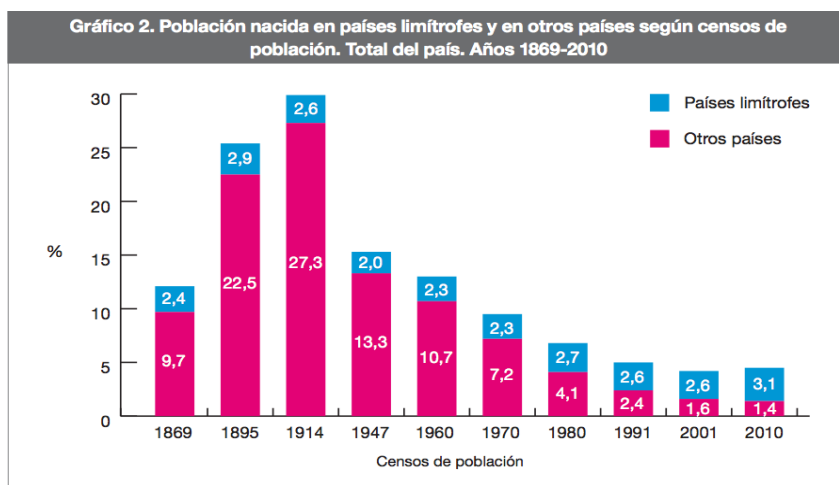
²⁴⁰ Noreste argentino.

²⁴¹ Noroeste argentino.

asimilándolos a las costumbres criollas devenidas de las europeas, consideradas como civilizadas.

En esta línea, la relación entre visibilidades y construcción de imaginarios sociales depende de las formaciones hegemónicas de alteridad y de sus geopolíticas. La idea de “invasión” no tiene que ver con estadísticas reales, sino, por un lado, con el hecho de que estos migrantes limítrofes se habían movido, en gran proporción, desde otras provincias hacia Buenos Aires, donde devinieron repentinamente visibles. Por el otro, los migrantes europeos iban falleciendo, cambiando las configuraciones fenotípicas hasta entonces preponderantes en el espacio bonaerense. Actualmente, el 77,7%, o sea tres de cada cuatro (un millón y medio sobre dos millones aproximadamente²⁴²) de los migrantes en la Argentina son de países fronterizos o del Perú²⁴³, de los cuales, casi dos tercios viven en la capital federal y el gran Buenos Aires.

Las metáforas de la “invasión” sobredimensionaron el número de los migrantes fronterizos. Esta forma abultada de evaluar la movilidad regional se acrecentó en la década de los ochenta, cuando la mayoría de la población migrante ya estaba residiendo en Buenos Aires y cuando la migración fronteriza comenzó a superar a la europea. Esta proporción fue aumentando en las décadas posteriores²⁴⁴, tal cual como lo evidencia el siguiente gráfico, donde durante la década de los ochenta y en adelante, la migración fronteriza superó por primera vez en la historia a la otra (mayoritariamente europea)²⁴⁵.



Fuente: INDEC. Censos nacionales de población. 1969 a 2010.

La quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina (década de los ochenta y principalmente de los noventa en adelante), va a convivir con la formación de un discurso discriminatorio y racializado donde el migrante limítrofe representa una

²⁴² Según los números oficiales del Censo 2010, los extranjeros en la Argentina son 1.764.019 (4,4%) del total de la población nacional: 40.091.359. Aunque, teniendo en cuenta que un número considerable de personas extranjeras no fueron contadas debido a que, pese a que las expulsiones a extranjeros están suspendidas, aun persiste el miedo de otras épocas, se estima que los extranjeros en el país serían alrededor de dos millones.

²⁴³ Censo de Población 2010. INDEC. www.indec.gov.ar

²⁴⁴ Censo de Población 2010. INDEC. www.indec.gov.ar

²⁴⁵ Téngase en cuenta, además, que la in-migración peruana, relevante desde la década de los '90, así como la dominicana y colombiana, entre otras, para esta década y la siguiente, son consideradas en el porcentaje “Otros países”. Condición que aumentaría la proporción de migración de la región latinoamericana en desmedro de la europea. La africana por su parte, cuyos flujos comienzan a ser considerables desde el 2000, también disimularía la merma de los *stock* desde Europa.

“invasión”. Este periodo coincide, además, con la época en que los bolivianos de Buenos Aires superaron a los del NOA²⁴⁶.

Actualmente, según el último censo, el 62% de los migrantes del país viven en la ciudad de Buenos Aires y el gran Buenos Aires. Mientras que el porcentaje de extranjeros para la ciudad de Buenos Aires es del 13,2% y el de la provincia de Buenos Aires ES de 7,5%²⁴⁷.

5.2 LOS BOLIVIANOS EN ARGENTINA Y BUENOS AIRES

Durante el siglo XX, según Alfonso Hinojosa (2006), los procesos migratorios internacionales bolivianos focalizaron como lugares de destino masivo, básicamente a tres países: Argentina, EEUU y Brasil. Lógica que habría cambiado a principios de esta década según datos recolectados por Pereira Morató (2011) donde se contabilizaron 706.000 bolivianos fuera del país (representando el 6,8% del total de la población), de los cuales se mantiene Argentina en primer lugar con casi la mitad, el 48,9% (345.272²⁴⁸), luego España con el 31,5% (222.497) y en tercer lugar EEUU con el 14% (99.210).

Por su parte, a través de la pregunta “departamento de última residencia en Bolivia” de la Encuesta Complementaria de Migraciones Internacionales (ECMI), realizada en Argentina en 2002-2003, los bolivianos en la ciudad de Buenos Aires y gran Buenos Aires²⁴⁹ provienen en su gran mayoría del departamento de Cochabamba, La Paz y Potosí²⁵⁰, tres de los cinco departamentos donde se concentra la mayor parte de la población que se auto-identifica como quechua o aymara en Bolivia, según el “Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia” (2001). A partir de éste último, se sabe que el 38% de quienes se auto-identifican como quechuas en el país vivirían en el departamento de Cochabamba, mientras que el 21% en el de Potosí. Por su parte, el 80% de los aymaras habitaría en el departamento de La Paz²⁵¹.

5.2.1 Las etapas de la migración boliviana a la argentina

De acuerdo con Sassone (1988), existen cuatro grandes etapas de la migración boliviana a la Argentina. Las dos primeras, previas a la década de 1960, se caracterizan por ser migraciones temporales. La primera se remonta al siglo XVIII, cuando Potosí y el actual norte argentino (desde Tucumán hacia el norte) pertenecían al mismo circuito productivo marcado por la zafra azucarera, dándose constantes migraciones estacionarias de mano de obra indígena desde Potosí al NOA. Esta migración fue conocida en aquella época como el “collado” (por colla) (Benencia & Karasik, 1995).

²⁴⁶ Censo de Población 2010. INDEC. www.indec.gov.ar

²⁴⁷ http://www.censo2010.indec.gov.ar/cuadrosDefinitivos/analisis_censo_feb12.pdf / pág. 4 y 6 respectivamente.

²⁴⁸ Censo de Población 2010. INDEC. teniendo un incremento intercensal desde el 2001 de un 47,9%, http://www.censo2010.indec.gov.ar/cuadrosDefinitivos/analisis_censo_feb12.pdf / pág. 3.

²⁴⁹ Contabilizados los 24 partidos de área metropolitana de Buenos Aires (AMBA).

²⁵⁰ http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02

²⁵¹ <http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/3/23263/bolivia.pdf>

Hacia 1920, según Roberto Benencia y Gabriela Karasik (1995), debido a la expansión de la industria azucarera hacia las provincias de Salta y Jujuy (concentrada previamente en la provincia de Tucumán), sumado a la demanda estacional de mano de obra barata para la zafra de caña y la recolección de hojas de tabaco, se incrementó el flujo migratorio desde los valles y sur de Bolivia. Con estas características se iniciaría una segunda etapa de la migración boliviana al país (Sassone, 1988). En consecuencia, en el censo argentino de 1947, casi el 88% de los migrantes bolivianos se establecieron en las provincias de Salta y Jujuy, encontrándose apenas el 7% en la provincia de Buenos Aires (Grimson, 1999)²⁵².



Ingenio azucarero de Ledesma. Jujuy. Foto: Ogando Ariel.

Esta situación perduró hasta el momento en el que se inició el período de sustitución de importaciones entre 1932 y 1952²⁵³, en el cual los flujos migratorios principales comenzaron a dirigirse hacia los centros urbanos donde la demanda de fuerza de trabajo se había visto incrementada por los requerimientos de la naciente industria.

En las décadas del sesenta y setenta aparece también la ciudad de Mendoza como un nuevo espacio de demanda laboral y atracción migratoria por el desarrollo local de la vendimia y las cosechas frutihortícolas, dando paso a la tercera etapa (Sassone, 1988).

Una cuarta etapa, para Sassone, empezaría a partir de la década de 1970, cuando comienza a darse una distribución a otras áreas del territorio argentino, generándose presencia de bolivianos en ciudades del centro y sur del país en búsqueda permanente de empleo y ascenso socioeconómico. A lo largo de estas cuatro etapas, las regiones de origen más significativas son la potosina en primer término, y luego la orureña y cochabambina.

Ya a fines de la década de 1980, y particularmente en 1990, según la información otorgada por los cuatro últimos censos nacionales (1980, 1991, 2001 y 2010) y la encuesta complementaria de migraciones internacionales (ECMI, 2003), identifico una quinta etapa. En ésta adquiere relevancia el hecho concreto de ser Buenos Aires uno de los principales centros de atracción migratoria. Específicamente en relación con la migración boliviana, ésta manifiesta una acelerada relevancia cuantitativa la población proveniente del departamento de la Paz, dentro de la cual se halla, altamente representada, aquella de origen aymara.

²⁵² Según la ECMI, es posible observar que esta relación entre el NOA y el fronterizo departamento de Potosí continúa vigente, siendo los potosinos quienes tienen mayor representación dentro de la migración boliviana en las provincias de Salta y Jujuy. Ver en detalle en: http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02

²⁵³ La primera etapa del período titulado sustitución de importaciones será entre 1932 y 1952 <http://economiaargentinahoy.blogspot.com.ar/2010/03/el-modelo-de-sustitucion-de.html>. Mientras que su segunda etapa es desde 1955 a 1975. http://economiaargentinahoy.blogspot.com.ar/2010/03/el-modelo-de-sustitucion-de_08.html

Esta migración, como ya di a conocer, responde en una enorme proporción a las consecuencias que trajo el decreto 21060 de 1985, el cual entre otras regulaciones, implicaba el cierre de minas. Dicha situación generó una gran deslocalización de los mineros y sus familias, al tiempo que provocó un masivo proceso de migración interna e internacional, con profundas consecuencias durante varias décadas.

En la misma lógica que otros procesos migratorios regionales, y al analizar las cifras de la ECMI, sostengo que esta quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina es mayoritariamente unidireccional, siendo Buenos Aires el destino en casi todos los casos. Según el último censo argentino, el 33,1% de los bolivianos se encuentra en el AMBA, mientras que el 22,2% en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, representando el 55,3% del total del país²⁵⁴.

Por su parte, deduzco de los datos de la ECMI, que se trataría de una etapa protagonizada particularmente por la migración paceña, la cual contaba con una representación menor en el país hasta la década del ochenta. También se trataría de una importante migración cochabambina, pero ésta ya venía siendo la principal migración en Buenos Aires desde el comienzo de los flujos bolivianos hacia esta metrópolis. Más adelante profundizaré en estos datos.

Como destaca Caggiano (2010), a pesar de la crisis económica argentina de 2001 -y su consecuente disminución de los niveles de ahorro y remesas propios del período de la convertibilidad del peso argentino con el dólar, la desocupación y la necesidad de emplearse en condiciones de explotación-, los migrantes bolivianos no tendieron a retornar a su país o a migrar hacia otros países. Según el autor, si bien algunos de ellos volvieron a Bolivia tras la crisis, muchos regresaron en los años posteriores, donde las redes -tras décadas de simplificación" (Massey, 1990)- y los lazos en destino, jugaron un rol fundamental para contrarrestar los efectos de la crisis.

En síntesis, las crisis temporales argentina y boliviana de inicios de siglo XXI provocaron e-migración desde Bolivia pero no así un efecto de migración de retorno desde Argentina a Bolivia.

Para Hinojosa (2006), el caso de la migración boliviana a la Argentina es paradigmático, debido a que se estructuró y definió un tipo de migración bipolar, o sea, los bolivianos dejaban su país para casi exclusivamente ir a la Argentina, durante varias décadas del siglo XX. Aparentemente, este itinerario preferencial se mantuvo sin interrupciones incluso durante las crisis argentinas.

Por su parte, en los nueve años que separan a los dos últimos censos (2001-2010), la población peruana se incrementó en un 78,5%. Lamentablemente, no es viable cotejar los datos censales con los de la ECMI, ya que la migración peruana, de forma injustificada -teniendo en cuenta el incremento de esta migración que, para las últimas décadas, evidenció el censo de 2001-, no fue incluida en esta encuesta.

5.3 LA REPRESENTACIÓN AYMARA-QUECHUA DE LA MIGRACIÓN BOLIVIANA EN ARGENTINA

²⁵⁴ http://www.censo2010.indec.gov.ar/cuadrosDefinitivos/analisis_censo_feb12.pdf / pág. 4.

Como ya he señalado en anteriores capítulos, los aymaras y quechuas son dos de los pueblos indígenas más importantes de la región sudamericana, tanto por la proporción cuantitativa como por su relevancia histórica e influencia sociocultural y simbólica en una vasta superficie del continente. Su migración hacia lugares donde hasta ahora no habían ejercido tal influencia, ha significado nuevas configuraciones culturales, identitarias y étnicas, las cuales han tenido una repercusión particularmente relevante, no sólo en Buenos Aires sino también en otras ciudades, como es el caso de Santa Cruz en Bolivia (Pereira Morató, 2006) y de São Paulo en Brasil (Silva, 2003, 2005, 2007, 2012).



Músicos bolivianos y peruanos en la ciudad de São Paulo, Brasil en el festival de la Yunsa. Abril, 2013. Registro propio.

Según el censo de Bolivia de 2001, los bolivianos que se auto-adscriben como indígenas representan el 62%, cifra que bajó al 41% en el censo de 2012.

Este descenso, según Leonardo Tamburini (2013), ex-director del centro de estudios jurídicos e investigación sociales

(CEJIS), se explicaría debido a que las respuestas censales fueron contradictorias. Y según Alfonso Hinojosa (2013) al hecho de que la demanda étnica estaba en un proceso de crecimiento en 2001, primando hoy demandas diferentes²⁵⁵.

Como sea, haciendo un promedio de ambos censos, 51,5% de los bolivianos se considera indígena, de los cuales el 89% se auto-adscribe como quechua o aymara haciendo un promedio entre los últimos dos censos bolivianos (90% en 2001²⁵⁶ y 88% en 2011²⁵⁷).

Por su parte, ambos censos, además del “Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia de 2001” (basado en el censo de ese año), explicitan que los departamentos de mayor concentración indígena son Chuquisaca, Cochabamba, La Paz, Oruro y Potosí, siendo tres de estos departamentos, Cochabamba, La Paz y Potosí, en ese orden, los más representados por la migración boliviana en Argentina.

Por ende, sin saber exactamente el porcentaje, y sujetos a la auto-adscripción de los bolivianos radicados en Buenos Aires desde hace varias décadas, en esta ciudad encontramos una proporción muy alta de aymaras y quechuas bolivianos, quienes entrelazan la auto-adscripción con ciertos diacríticos de su pertenencia indígena, los cuales van desde el uso de la lengua hasta ciertas prácticas y costumbres que valoran como herencias de sus antepasados. Estas últimas suelen ser evaluadas como quechuas-bolivianos o aymaras-bolivianos, o simplemente como bolivianos.

²⁵⁵ <http://servindi.org/actualidad/91607/>

²⁵⁶ Según el censo de 2001, información procesada por el “Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia de 2001” (pág. 47), el 50% de las personas se autoinscribieron como quechuas (2.530.985) mientras que el 40% lo hizo como aymara (2.001.947) representando el 90% del total de autoinscriptos como indígenas en el país (5.033.814).

²⁵⁷ Según el censo de 2012, el 46% de los bolivianos se autoinscribe como quechua (1.281.116) mientras que el 42% lo hace como aymara (1.191.353), representando el 88% del total de los indígenas del país (2.806.592) <http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf> / pág. 31.

En el caso del Perú, hay poca información respecto a las regiones de las cuales provienen los migrantes. Como ya dije, los peruanos no fueron incluidos en la ECMI, encuesta donde se preguntó “departamento de última residencia”. Tampoco hay información concreta en Perú respecto a las regiones de donde salen sus migrantes. De hecho, es uno de los países con mayor retraso en la incorporación de estadísticas indígenas, las cuales incluso estuvieron ausentes en los últimos censos (Valdivia Vargas, 2012)²⁵⁸. Por otra parte, como mencioné en la Introducción, dentro de la investigación sobre migrantes peruanos en Argentina, ha primado un tratamiento de la categoría estado-nacional.

La aparición de una numerosa población extranjera de origen indígena ha repercutido en la sociedad porteña-bonaerense, así como en otras importantes urbes de Argentina²⁵⁹. Uno de sus efectos ha sido la generación de un discurso discriminatorio donde las categorías de boliviano o peruano, y el uso del apelativo ‘indio’ distribuye a los sujetos migrantes diferencialmente en el espacio social. Estos procesos de diferenciación y de estratificación, con un profundo impacto en los medios de comunicación, promueven situaciones xenófobo-racistas y de abuso socio-laboral.

En este contexto de asimetrías, y en parte como respuesta al mismo, los migrantes fueron habilitando sus propios recorridos y lugares de apego en la ciudad de Buenos Aires, en gran medida, con la intención de hacerse invisibles como estrategia de sobrevivencia y aceptación en un nuevo espacio que se presentó inicialmente -y aun lo hace- como hostil (Albó, 2008). La realización de ritos de origen astronómico-agrícola y de actividades festivas asociadas a la tradición aymara-quechua, con una constante apropiación de espacios públicos, como en los capítulos venideros explicitaré, ha resignificado el uso y los significados de algunas partes de la ciudad (Mardones, 2010) presentándose como un espacio de reconocimiento de su identidad como manifestación política.

Estas prácticas colectivas y la producción espontánea de conocimientos locales sobre ellas, al tiempo que se van inscribiendo en los paisajes ciudadanos, por un lado, facilitan la inserción de los nuevos migrantes venidos desde los Andes centrales y, por otro, ponen en valor y estimulan los procesos de identificación aymara-quechua. Ambos ítems viabilizan un espacio de socialización urbana en el nuevo destino que genera un profundo sentido de pertenencia migrante e indígena.

5.3.1 La llegada de los aymaras a Buenos Aires y su implicancia

A partir de la ECMI de 2002-2003, a través de la pregunta “departamento de última residencia en Bolivia”²⁶⁰, verifiqué un importante crecimiento en la llegada de migrantes del departamento de La Paz al país, departamento que representa el de mayor concentración del pueblo aymara en Bolivia.

Según el “Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia (2001)”, el 68% de los habitantes del departamento de La Paz se considera aymara, y poco más del 7% se considera quechua, sumando un 75% entre ambas pertenencias. Por su

²⁵⁸Una estadística que puede ser útil para el contexto de esta tesis, es que en Puno, departamento de origen de los protagonistas peruanos de esta tesis, se encuentra el 67% de las personas aymaras del país. INE. 2007. <http://www.inei.gob.pe/>

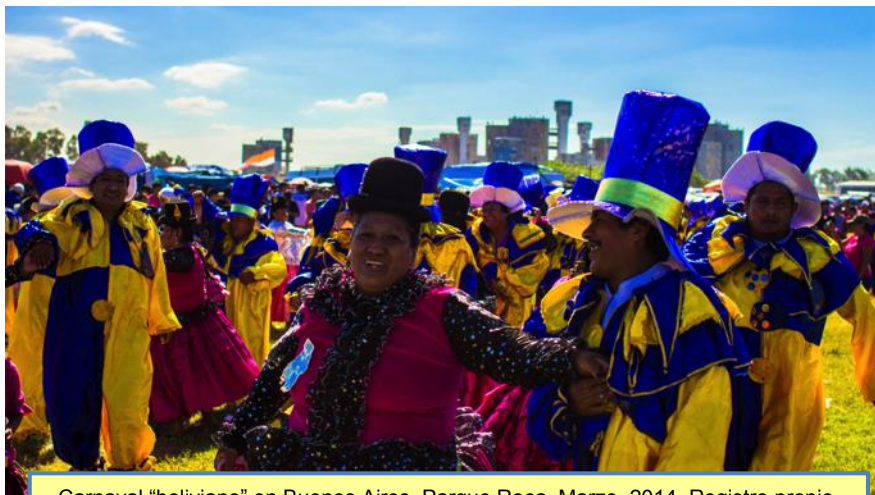
²⁵⁹Aunque no he encontrado investigaciones que específicamente se refieran a la migración aymara y/o quechua en otras ciudades argentinas, algunos trabajos de Brenda Pereira (1999), Cynthia Pizarro (2009, 2011, 2013), Roberto Benencia (2003, 2009), entre otros, pueden dar luces sobre migrantes aymaras y quechuas en otras partes de Argentina que no sea Buenos Aires.

²⁶⁰http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02

parte, según el mismo diagnóstico, un 66% de los cochabambinos se considera quechua, mientras que un 7% de los de este departamento lo hace como aymara, lo que entre ambos suma un 73% de la población.

Al no poder cruzar los resultados de la encuesta complementaria de migraciones internacionales (ECMI) con la encuesta complementaria de pueblos indígenas (ECPI),

particularmente para el caso de la ciudad de Buenos Aires y gran Buenos Aires, debido a que, como especifiqué en el capítulo 2, la ECPI no considera a aymaras o quechuas dentro de los migrantes internacionales, no es posible



Carnaval "boliviano" en Buenos Aires. Parque Roca. Marzo, 2014. Registro propio.

estimar que porcentaje de los paceños radicados en Buenos Aires²⁶¹ se considera como aymara o quechua, ni de cochabambinos u otros, como quechuas. Aunque, teniendo en cuenta los altos porcentajes de auto-adscripción de ambos pueblos y a que, como asevera Albó (2008), el proceso de expulsión fuera de Bolivia afectó particularmente a mestizos e indígenas, es posible aseverar que el porcentaje de migrantes aymaras o quechuas en Argentina tiene una alta incidencia.

Por su parte, hubiera sido de gran utilidad que el "Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia de 2001" hubiera incluido un ítem sobre la migración indígena internacional (sólo lo hizo en relación a la interna), teniendo en cuenta la relevancia de la e-migración internacional desde Bolivia en las últimas décadas.

En síntesis, aseveraré que en un porcentaje considerable -no estimable en forma concreta- dentro de la migración paceña a la Argentina está representada la migración de origen aymara, así como en la cochabambina, aquella de origen quechua.

De hecho, es posible constatar la relevancia que en Buenos Aires ha tenido particularmente la migración proveniente desde el departamento de La Paz. Según la ECMI, en el periodo 1980-2003, la migración paceña creció más de siete veces en la ciudad de Buenos Aires, casi triplicándose en el gran Buenos Aires, mientras que en el gran Salta y en el gran San Salvador de Jujuy, disminuyó²⁶². A su vez, en este mismo periodo, la migración cochabambina, se cuadruplicó en la ciudad de Buenos Aires, creció dos veces y media en gran Buenos Aires y disminuyó en el NOA²⁶³.

²⁶¹ Como paceños me refiero a los oriundos de todo el departamento de La Paz y no sólo de la ciudad de La Paz.

²⁶² Casi el 87% de los bolivianos paceños llegaron a la ciudad de Buenos Aires entre 1980 y 2003, mientras que en el gran Buenos Aires, el 60% habría llegado en este periodo. http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02

²⁶³ Los cochabambinos llegaron en una proporción de un 79% entre 1980 y 2003 a la ciudad de Buenos Aires mientras que un 60% de los paceños arribó en ese periodo al gran Buenos Aires. http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02

A estos datos, hay que agregarle los otorgados por el último censo argentino (2012), donde se evidencia que más de un tercio (36,7%) de los bolivianos radicados en la Argentina, llegaron entre el 2002 y el 2010²⁶⁴, periodo que es coincidente con la crisis política económica de Bolivia de principios del siglo XXI, la cual, según Hinojosa (2006), presionó la salida de personas del país, estimulando intercambios materiales y simbólicos con los migrantes que en décadas anteriores habían salido. Sólo una nueva ECMI podrá darnos información relevante respecto a qué origen y características tiene este nuevo tercio.

El mayor crecimiento de los paceños se dio desde los noventas. Así, el 45% de los actuales residentes del gran Buenos Aires habrían llegado entre 1990 y 2003, proporción que incluso aumenta para el caso de los paceños de la capital federal, quienes en un 54% habrían llegado entre 1990 y 2003. En el caso de los cochabambinos, en este mismo periodo, fue el 30% el que llegó al gran Buenos Aires, mientras que el 57% de los que viven en capital federal llegaron entre 1990 y 2003²⁶⁵.

Esta quinta etapa, se caracteriza por ser una migración rural, semi-urbana y urbana, que migra a Buenos Aires, en una enorme proporción, de forma directa, no escalonada salteándose, en varios casos, los pasos migratorios hacia las ciudades departamentales (Rivera, 2008; Prieto Díaz, 2010).

Por lo tanto, esta migración no escalonada tiene una fuertísima presencia urbana, donde personas provenientes de la ciudad de El Alto y de ciertos barrios de La Paz, con una alta proporción de aymaras, así como personas del departamento de Cochabamba, con alta proporción de quechuas, están hoy radicadas en Buenos Aires.

²⁶⁴ Censo de Población 2010. INDEC. www.indec.gov.ar

²⁶⁵ http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02

EL CIRCUITO MIGRATORIO ENTRE EL DEPARTAMENTO DE LA PAZ Y LA CABA Y AMBA



Gentileza: Sergio Caggiano (2009).

A través de la ECMI, y como también analiza Caggiano (2010), es posible verificar que, en general, esta migración hacia Argentina no es una migración “feminizada”, tratándose más bien de una migración familiar o tanto de hombres solos como mujeres solas, siendo también común la migración de parejas jóvenes.

A través de las estadísticas expuestas, aunque principalmente a través de las conversaciones que he mantenido con miembros de la colectividad, he comprobado que las tres actividades que a continuación describiré, “el *inti raymi - machak mara* (año nuevo), aymara-quechua”, “la contra-marcha del 12 de octubre” y “el día de los difuntos, *almanakan urupa - aya markay*”, sobre todo el primero y tercero, comenzaron a llevarse a cabo y/o a tomar relevancia con la llegada de los aymara a la ciudad de Buenos Aires.

Según Jorge Vargas (2014), nacido en Cochabamba (territorio quechuahablante) y criado en Buenos Aires: “*La forma aymara implica una relación mucho más colectiva*

que implica tomar espacios (...) con su llegada se comienza a ver mucho más presencia en espacios públicos” (Vargas, 2014: min. 19:32).

Por su parte, tal apropiación de espacios públicos comienza a manifestar conflictos que, según Vargas, aparentemente no existían en los flujos migratorios bolivianos anteriores, o que al menos no eran tan evidentes:

“Había una forma de recrear y de relacionamiento con el espacio público desde los quechuas que era mucho más armónica en su despliegue en el territorio, el quechua se integra más. En cambio el aymara es una cosa mucho más cerrada, pero porque es así, no es una crítica” (Vargas, 2014: min. 19:00).

De esta forma, con la llegada masiva de aymaras, así como de nuevos migrantes de regiones quechuahablantes (principalmente de Cochabamba), se consolidarán ciertas prácticas de forma comunitaria, condición que se manifestará tanto el 21 de junio, como el 12 de octubre y el 2 de noviembre. A través de estas instancias anuales, he podido comprobar un proceso creciente de auto-identificación de sus protagonistas como aymaras o quechuas, así como de qollas por parte de migrantes internos del noroeste argentino, principalmente de la provincia de Jujuy.

5.4 CARACTERÍSTICAS SOCIO-DEMOGRÁFICAS Y ECONÓMICAS DE AYMARAS Y QUECHUAS EN BUENOS AIRES

En la ciudad de Buenos Aires, los migrantes aymaras y quechuas dentro de la colectividad boliviana, y en gran medida también la peruana, se distribuyen en “la zona oficialmente reconocida como la más pobre de la ciudad” (Canelo 2006). Se trata de una amplia porción delimitada en el suroeste de la urbe, principalmente, según los datos del último censo nacional para los bolivianos y peruanos (2010)²⁶⁶, entre las comunas 7 (barrios de Flores y Parque Chacabuco), 8 (Flores de Villa Soldati, Villa Riachuelo y Villa Lugano) y 9 (barrio de Liniers, Mataderos y Parque Avellaneda), entre otros barrios colindantes a éstos, como es el caso de Nueva Pompeya en la comuna 4. Mientras la comuna 8 es la segunda con mayor representación de extranjeros, la siete es la tercera²⁶⁷. La comuna 8 tiene 23,4% de extranjeros, donde casi la mitad, el 46%, son de Bolivia, el 37,9% de Paraguay, 6,2% de Europa y 5,2% de Perú. En la comuna 7, por su parte, un 18,6% son extranjeros, de los cuales el 47,8% son bolivianos, 12,9% peruanos, 12,1% paraguayos, 9,5% europeos y 8,6% asiáticos.

Además de ser la zona pobre de la ciudad, se trata de un área que, justamente por su pobreza material, es, en palabras de Margulis y Urresti (1998), frecuentemente “racializada”. Según Grimson (1999), se trata de barrios donde opera un estigma racial o étnico, en los cuales nacionalidad, etnia y raza, se conforman como marcas de alterización, presentes tanto en el espacio de residencia como en los espacios públicos.

²⁶⁶ <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>

²⁶⁷ La primera es la comuna 1 con 24,7% de extranjeros, siendo la única de las tres con mayor porcentaje de migrantes donde los bolivianos no son el primer grupo (24,2% son paraguayos, 19,6% peruanos). <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>



Tal concentración de migrantes en estos barrios del suroeste de la ciudad, responde tanto a la presencia de redes de parentesco, paisanaje y vecindad que facilitan el acceso al trabajo y a la vivienda en estas zonas (Benencia y Karasik, 1995), como a la segmentación del espacio porteño en barrios donde la riqueza se distribuye en forma desigual, afectando tanto a migrantes como a nativos.

Como mencioné en el capítulo 2, en relación a las redes sociales, los primeros migrantes carecían de lazos sociales, pero con el tiempo, tal como otras colectividades, aunque en base a los consistentes mecanismos comunitarios propios de los venidos desde los Andes centrales, se crearon profundos lazos de solidaridad a través de las estructuras de parentesco y un sentido de pertenencia estado-nacional. Por su parte, con mucho vigor, se consolidó uno étnico-nacional, solidificado por el proceso creciente de auto-adscripción así como por la discriminación tanto interna como externa hacia los diacríticos indígenas. Dichos mecanismos, han empujado a que esta migración se auto-perpetúe en el tiempo, independizándose de las causas que inicialmente la empujaron.

He podido comprobar esta situación en diferentes oportunidades al conversar con amigos y conocidos aymaras y quechuas, donde me cuentan como uno llegó primero, llamó a sus familiares diciéndoles que había oportunidades laborales, que había espacio en la casa, etc. Así, fueron llegando hermanos, tíos, primos, compañeros de comunidades, amigos, vecinos, etc. Incluso, algunas personas de bandas musicales han sido alentadas a venir a Buenos Aires para engrosar los grupos de música, lo que podría definirse como una “migración artística o musical”.

Los protagonistas de esta investigación, los cuales en su mayoría viven en la capital federal, habitan en una enorme proporción en los barrios recién citados.

Por su parte, en el caso de aquellos que viven en el gran Buenos Aires, los mismos residen en diversos partidos, particularmente del oeste y sur del conurbano bonaerense,

como Morón, La Matanza o Lomas de Zamora. Estos últimos dos con la mayor proporción de extranjeros, con un 9,7% y 9,2% respectivamente²⁶⁸.

Por lo general, en el caso de los aymaras, así como de los quechuas, se trata de una migración endógama, donde hombres y mujeres que han migrado solos o con sus padres tienden a emparejarse entre aymaras y quechuas, o aymaras con quechuas, así como con argentinos de origen qolla. Entiendo aquí la endogamia en términos estrictamente locales y contextuales, es decir, como alianzas realizadas al interior del grupo de migrantes auto-adscritos como indígenas.

Los bolivianos radicados históricamente en el NOA, principalmente potosinos, se dedicaron principalmente a la zafra azucarera o como empleados en la industria tabacaleras. Por su parte, los actuales migrantes del gran Buenos Aires, un ejemplo es el caso de aquellos radicados en el partido de Escobar, así como de las provincias de Buenos Aires, Mendoza, Córdoba, Neuquén, Santa Fe y Ushuaia, entre otras, - principalmente potosinos y cochabambinos- fueron reconocidos por ser los creadores de los cinturones hortofrutícolas (Benencia & Karasik, 1995; Benencia, 1997). A diferencia de estas migraciones, los aymaras, y muchos quechuas, no se dedican al rubro de la producción o venta de frutas y verduras, ya sea en la cosecha como en la comercialización (verdulerías). Esto se explica porque el trabajo agrícola es, por lo general, ajeno a la población aymara y quechuahablante del altiplano, la cual se concentra mayoritariamente en el ámbito comercial y textil.

En general, estos migrantes no ocupan un nicho laboral único ni exclusivo, aunque un porcentaje significativo trabaja en el rubro textil y, en menor medida, en la construcción. Muchos se inician como costureros en algún puesto de la jerarquía de los talleres textiles familiares o pequeños, generalmente informales.

Después de un periodo, muchas veces estas personas dentro de los talleres textiles pueden pasar de empleados en 'negro a blanco'²⁶⁹, lo que supone mejores condiciones y menos horas de trabajo. Horas que, según lo que investigó Caggiano (2010), son aprovechadas en otros trabajos, como costura en máquinas en su propio domicilio, en albañilería o en pintura, entre otros.

También es relevante la existencia en Buenos Aires de empresas aymaras, y en menor medida quechuas, íntimamente ligadas a la circulación de productos textiles en el mercado local, nacional e internacional. En esta práctica, se fueron evidenciando procesos de acumulación de algunas personas de la colectividad revelando que también están insertos dinámicas capitalistas de producción y distribución (Caggiano, 2010).

Las mujeres, en general, cuando no se encargan del hogar, se emplean como trabajadoras en comercio, pero no es tan común que lo hagan como empleadas domésticas. Asimismo, prima el comercio callejero, en rubros de comida, ropa o artículos importados (Caggiano, 2010).

Específicamente, el grupo con el que trabajo tiene una composición socioeconómica diversa. Muchos tienen empleos informales o independientes y, en algunos casos, constan de ayuda social alimentaria. No hay puestos de jefatura, sobresaliendo el trabajo no formal y, muchas veces, precarizado. Hay una minoría que es profesional, aunque pocos ejercen como tales; entre éstos predominan docentes de música y artes,

²⁶⁸ <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>

²⁶⁹ Se llama trabajo coloquialmente en blanco al trabajo formal o regular, y en negro, a aquel que es irregular ya que no está registrado o bien no está registrado de forma adecuada.

así como profesores de lenguas (no todos con título). Un amplio sector se desempeña en talleres textiles así como en cualquier tipo de trabajo que pudiesen surgir por demandas estacionarias. La inmensa mayoría se dedica a la música, aunque no como actividad laboral. Sólo un conjunto pequeño se sustenta económicamente de este rubro, así como también es pequeño el grupo que lo hace de la confección y comercialización de artesanías en ferias porteñas.

En general, en las conversaciones, charlas grupales o entrevistas, el tema del empleo suele aparecer de forma desapercibida. No en pocos casos me he enterado después de



Carnaval "boliviano" en Buenos Aires. Parque Roca. Marzo, 2014. Registro propio.

mucho tiempo cuál es la ocupación laboral de las personas con las que compartí estos años. Considero que esto se debe al contexto particular en el cual yo me he encontrado con ellos, uno en el que las prácticas culturales-políticas-identitarias no sólo demandan el grueso de su tiempo sino que devienen centrales como tópicos de los encuentros. En

todo caso, en ciertas ocasiones, cuando las actividades

productivas pasan a formar parte de la orgánica y sustento ideológico de las agrupaciones, éstas tienden a volverse protagónicas en el discurso.

Como explicité en el capítulo 2 y 3, la organización social y económica consta de ciertas características, las cuales fueron denominadas como "cultura de movilidad" histórica (De La Torre, 2006; Hinojosa, 2006b). Esta experiencia sociocultural -y también impuesta-, ha orientado, en gran medida, las prácticas económicas en el contexto migratorio internacional.

De esta forma, en Buenos Aires, además de los rubros económicos donde tradicionalmente los migrantes de países limítrofes se emplean, es posible encontrar la presencia de organizaciones socioeconómicas autónomas que descansan en su sustrato indígena. Este es el caso, por ejemplo del *pasanaku*, mecanismo que según los mismos migrantes me han contado, es uno de los más utilizados por los aymaras y quechuas en Buenos Aires, y posiblemente entre los migrantes que abandonaron los Andes centrales. Se trata de un sistema de crédito de ahorro, el cual se configura de forma rotativa, ya que cada participante aporta un monto previamente estipulado cada cierto plazo, generalmente mensual, siendo uno de los participantes el que recibirá cada mes el monto reunido. Así, a modo de ejemplo, si son doce los que participan, cada uno aporta 1.000\$ mensuales y una vez al año recibe 12.000\$, "*contando de esta forma con montos considerables que de forma individual no podrían alcanzar, los cuales les permiten realizar pequeños emprendimientos comerciales*" (Lomnitz, 1975; en Benencia & Karasik, 1995; 56).

Además del *pasanaku*, los aymaras y quechuas se basan en lógicas comunitarias de trabajo, las cuales se manifiestan en varias cuestiones que he podido ver personalmente o conversar con algunos de ellos. Muchas veces, debido a las redes, al

igual que bolivianos o peruanos que no necesariamente se auto-identifican como indígenas, se emplean en un mismo trabajo. Esta condición es aprovechada para generar ahorros compartidos de los mismos salarios, los cuales utilizan en forma comunitaria para financiar fiestas patronales, campeonatos de fútbol, “traída de parientes” o grupos musicales de Bolivia o Perú, ayuda a familias por diversas razones, etc. A veces, dichos gastos son financiados por uno o varios de ellos para otro compañero o la familia del mismo, cuestión que se espera que será retribuida en similar condición. Esta lógica de reciprocidad, como ya explicité, se denomina *ayni*.

Muchos de ellos, generalmente después de un tiempo, forman su propio negocio, generando cooperativas u otras formas de trabajo, donde maximizan las ganancias, manteniendo a su vez las formas de ahorro y gasto compartido. Por lo general, realizan actividades, las más reconocidas son las fiestas patronales, donde una de estas personas con su familia serán pasantes o alférez de tal o cual santo/a o patrono/a, y varios de los demás compañeros, parientes, amigos, etc., apadrinarán esta festividad supliendo diferentes roles y necesidades. Así, existirán los padrinos de agrupaciones de música y de baile, de bebidas, de comidas, de cámara, etc.

Es común que estas personas vivan de forma austera durante largos periodos del año, ahorrando lo que pueden, para poder ser pasantes o alférez, ocasión en la que gastarán sumas, por lo general, muy elevadas. Asimismo, muchas veces ahorran para poder bailar en fraternidades de caporales y principalmente de morenadas, donde además del traje que es bastante costoso y no puede repetirse de un año a otro, deben pagar una inscripción para poder bailar. A través de esta actividad se habilita un lugar social de orgullo y privilegio para estas personas. Como dice Vargas (2014):

“Los talleristas aymaras se matan trabajando todo el año, para un vez al año gastar fortuna en las morenadas en Charrúa. En términos de pura ortodoxia económica capitalista, es pérdida, tirar el dinero. Como vas a gastar en bailar, en tomar, en divertirse, no entra en esa lógica económica” (Vargas, 2014: min. 22:45).

El aparente comportamiento irracional -ante los ojos de la economía de mercado- de este colectivo, debido a los gastos “desmedidos” en festividades y eventos culturales, puede ser leída desde la óptica de economistas como Karl Polanyi (1975), como una mecánica armónica interna que se sustenta en la quema de excedentes, la cual procrea la equidad y genera un amplio sistema de auto-identificación.

Con esta cita no sostengo una visión romántica, donde aymaras y quechuas, y también bolivianos que no se reconocen como indígenas, gastan todos sus ingresos en fiestas con el fin de dilapidar el excedente como forma, en palabras de Foster (1972), de regulación social. Sino más bien, considero que ese gasto –visto desde una “visión occidental” como desmedido- opera como una inversión social que se traducirá en beneficios sociales, religiosos y económicos, a través del prestigio, la fe y nuevas alianzas laborales y culturales.

Los aymaras y quechuas –tanto en su lugar de origen como fuera de él- articulan de modos socioculturalmente significativos las prácticas económicas capitalistas con aquellas experiencias sociales percibidas como indígenas. Estas últimas son las prácticas que suelen definirse como estando asociadas a las dinámicas comunitarias y antiguas de los *ayllus*. Con sus particularidades contextuales, esta articulación también es puesta en práctica actualmente en Buenos Aires por la colectividad de migrantes.

5.5 FORMAS LOCALES DE HABILITAR LUGARES COMO COLECTIVO AYMARA-QUECHUA

La perspectiva religiosa de los aymaras y quechuas también es el resultado de una articulación específica entre “creencias occidentales” (particularmente el catolicismo) y otras sentidas como propias, es decir, como heredadas de sus antepasados y/o lugares de origen. Con el tiempo fui percibiendo que muchas personas y organizaciones aymaras-quechuas de Buenos Aires rechazaban la presencia de la iglesia católica y, por ende, las actividades que sus instituciones llevaban a cabo. Comencé entonces a darme cuenta que era justamente en las fiestas patronales donde ellos buscaban objetivar ciertos conocimientos y prácticas rituales como propias de sus pueblos aymaras y quechuas, en las que encontré mucha similitud con aquellas de las que hablaban cronistas, historiadores y antropólogos²⁷⁰. Sin embargo, y debido a que el catolicismo se impuso a lo largo de muchos años en la religiosidad centroandina, las equivalencias y las resignificaciones constituyeron una estrategia para la continuidad, incluso, de sus propias prácticas. Esto fue así tanto porque al ser cristianizadas las fiestas fueron permitidas por los dominadores españoles, como porque los indígenas entendieron que la única opción era cristianizarlas (Albó, 1974; Montes Ruiz, 1999).

De esta manera, en las distintas festividades el halo católico suele representar “una delgada capa ritual”, la cual al traspasarse da cuenta de códigos culturales propios que acreditan

muy antiguas, las cuales sobrevivieron, justamente, por la instauración de un sistema de dominación mítico-religioso basado en la extirpación de idolatrías impuesta por la corona en América desde el siglo XVI.



Ceremonia de corte de pelo (*rutuchiku*) de Ara y Wari. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Foto: facebook de la banda de sikuris *Ayllu Sartañani*.

En este sentido, mucho de los protagonistas de esta investigación, los cuales desde un discurso político rechazan a la la iglesia denunciándola como cómplice y protagonista del genocidio de América –coexistencia expresada en la frase “con la cruz y la espada”-, no practican ciertas dinámicas festivas por considerarlas permeadas por el catolicismo. Otros, por su parte, las aceptan como tradición familiar, mientras algunos manifiestan que, particularmente en las festividades dedicadas a vírgenes, le guardan culto a la *pachamama*. Eso no quiere decir que no lleven a cabo lógicas de *padrinazgo* o *ayni*, entre otras, sino que las mismas operan en otro tipo de rituales, tales como el “corte de pelo” (*rutuchiku*), “cambio de nombre”, ceremonia de liberación de cóndores, así como aplicándolo a aniversarios de grupos, cumpleaños de personas, entre los que destacan fiestas de quince, entre otros.

²⁷⁰Verificación que no sólo llevé a cabo en Buenos Aires, sino también participando de fiestas patronales en el altiplano de Bolivia, Chile y Perú.

La tradición del corte de pelo consiste en cortarle el cabello a un niño cuando cumple los cuatro o cinco años, el cual se le ha dejado crecer desde su nacimiento. En las ceremonias que me ha tocado presenciar (en una de ellas fui padrino de cámara), los participantes van pasando uno a uno, primero los familiares más cercanos, luego los demás parientes, y finalmente los amigos de la familia, y se les va cortando un pequeño mechón de cabello. Muchas veces, la madre, la tía o la hermana le hacen previamente unas trencitas al niño para facilitar la elección del mechón y así ordenar el proceso. Estas fiestas, a veces, se hacen por la tarde, otras por la noche, y siempre son acompañadas por grupos de música, y por banquetes de bebida y comida, generalmente divididos en sectores para niños y para adultos. Esta tradición del *rutuchiku* o *rutichico*, o *chujcharrutu*, es propia también del NOA (Lamounier, *et. al.*, 1983).

En 2007, los miembros de la agrupación de *sikuris* Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* se colocaron nombres aymaras en una “carrera espiritual ancestral”, llamada *warachikuy*, la cual consistió en una carrera desde la ciudad de La Plata hasta la ciudad de Buenos Aires en forma de postas abarcando una distancia de aproximadamente 60 kilómetros. Una persona comenzaba a correr un trecho y luego se reemplazaba por



Lautaro. Marcha del 24 de marzo en repudio a la última dictadura en Argentina. 2014. Ciudad de Buenos Aires. Registro propio.

otra, pasando por la *wak'a* o *kallasaya*²⁷¹ de La Plata (la cual tiene una construcción moderna encima y por ello es muy poco conocida), por la de Quilmes y finalmente por la de Parque Avellaneda. En esta fiesta los aymaras y quechuas que participaron dejaron de lado sus “nombres occidentales”, “dando de baja” un nombre que puede ser incómodo en el activismo en torno a la identidad que desarrollan.

El nombre elegido tiene características de la persona. “*Por ejemplo, si siempre va a buscar agua tendrá un nombre en particular, el cual no necesariamente debe ser dado por un tercero sino que uno ya lo tiene pensado*” (Aymatha Estrada, 2009)²⁷².

La actividad de cambio de nombre es una búsqueda, en sus propias palabras, por descolonizarse, proceso que tiene como referente el calendario *mara wata* creado en Bolivia durante el siglo XX, el cual en el próximo capítulo explicaré.

“*En el calendario gregoriano sale la fecha de nacimiento y el nombre, pero nosotros tenemos un calendario aymara. Y en el calendario aymara ahí tienes tu nombre vos, el día que naciste y tu nombre en aymara y en quechua. Entonces, yo tengo mi nombre en aymara y mi nombre en quechua*” (Lourdes Quisbert, 2009, min.: 4:30).

Mucho más común es la nominación con nombres originarios por parte de ellos a sus hijos, los primeros aymaras-quechuas porteños, práctica que inclusive han adoptado los grupos no indígenas cercanos a ellos y a los movimientos indígenas en general. Se

²⁷¹ El primero, mucho más usado, el nombre quechua, el segundo, el aymara.

²⁷² Invitación a la actividad: https://docs.google.com/document/d/1R7rHR6_-5w4OzN3rERRdgagiXJiRuuW6XEZjrxulxy/edit

trata de una “opción de recorrer ese camino en dirección inversa y escoger para sus hijos, nombres que marquen, precisamente, esa pertenencia que persiguen” (Caggiano: 2010; 23).

Otra ceremonia que los aymara y quechua han comenzado a actualizar en los últimos años es llamada “liberación de cóndores”. Según lo que me cuenta Aymatha (2009), ésta consiste en liberar a cóndores que han estado mucho tiempo en cautiverio o que han permanecido en cuidado debido a que se han herido. Esta actividad forma parte del reconocimiento del cóndor como un animal mítico de gran relevancia en los Andes centrales, y es por ello que la participación de algunos referentes aymaras y quechuas en estos programas ha sido relevante. Así, se han llevado a cabo actividades de liberación en el zoológico de Buenos Aires, y en otros de varias provincias, donde algunos miembros han viajado para participar de estas actividades. Así fue en mayo de 2014, cuando viajaron Carmelo “Tayta Ullpu” Sardinias y Rumi Kuchuna Ullpu a la provincia de Río Negro.

Además de cumpleaños y varios aniversarios de agrupaciones, he tenido la oportunidad de participar en algunos matrimonios y “fiestas de 15”, en algunas incluso fui contratado como camarógrafo. La fiesta que conmemora el aniversario de quince años de las adolescentes es muy importante en Argentina, aunque no tanto en Bolivia ni Perú. Aquí, debido en gran medida al proceso de escolarización, las familias migrantes, muchas de origen aymara y quechua, lo han comenzado a festejar, convirtiéndose, como ya denotaban Lamounier, *et. al.* (1983) en la década de los ochenta, en un evento social relevante.



Tayta Ullpu y Rumi Kuchuna Ullpu. Ceremonia de liberación de cóndores. Provincia de Río Negro. Foto en *facebook* de Anka Ullpu.

En 2010 me llamó un amigo aymara boliviano, activista de la causa pueblos originarios. Me contrató para que grabara completa la fiesta de quince años de su hija, nacida en Buenos Aires. Mis honorarios serían abonados por un padrino que, entre otros ítems, costearía la grabación de la misma.

Una de las cosas que más me llamó la atención fue la dualidad dentro de la celebración, donde parecían convivir en armonía los usos rituales porteños con los de los Andes centrales. De esta forma, podía observarse un espacio reservado a los jóvenes, compañeros y amigos de la festejada, en oscuridad, con música rock o pop, entre otras, dispuesto con mesas donde los jóvenes bebían cerveza y comían papafritas y palitos. Y otro contiguo con una fuerte luz de tungsteno, donde estaban los adultos, tíos, padrinos y amigos del padre y de la madre de la festejada.

Era en este segundo espacio donde iban sucediendo los distintos tiempos de la fiesta, ahí se servía la comida, típica del altiplano, abundaban las guirnaldas, el baile circular tomados de la mano, la música en vivo, se manifestaban palabras de agradecimiento y conmemoración a la festejada, se presentó una banda de *sikuris* y otra de música “andina” criolla. En un momento, la cumpleañera tomó el micrófono y, de forma muy sensible, comenzó a agradecer a personas y grupos, quienes iban paulatinamente pasando hacia delante, aludiendo a estos “dos universos” en los cuales se hallaba. Ahí pude confirmar como costumbres y sus portadores convivían en el mismo ritual.

Cerca de las cuatro de la mañana, los adolescentes se fueron retirando, mientras que los adultos, quienes había presumido que se irían más temprano que los primeros, se quedaron festejando. La música era fuerte y había mucha bebida, todos bailaban. El espacio “argentino” quedó sin vida, reservado para algunos, que “pasados de copa”, lo usaron para pernoctar.

5.6 MIGRAMOS Y NOS DIMOS CUENTA QUE ERAMOS INDIOS

Con prácticamente el total de las personas con las que me he encontrado en mi trabajo etnográfico, pertenece a alguna organización. Se trata de agrupaciones políticas y culturales, aunque también laborales, las cuales, además, están en general compuestas por varios miembros de una misma familia. Dicha condición manifiesta, citando a Ana María Oyarce (2006), las oportunidades que presentaría la migración familias y/o comunitaria versus la individual. La primera, se traduce en una recreación de los lazos de solidaridad -particularmente activos para el caso de esta migración como ya he



Fila de migrantes frente a la Dirección Nacional de Migraciones. Ciudad de Buenos Aires. 2009. Registro Propio.

denotado- desplegándose como factor de revitalización cultural. La segunda, muchas veces, promulga una invisibilización del migrante en la ciudad, enfatizado, debido al racismo, en el caso del indígena (Albó, 2008).

Dicho factor de revitalización cultural parece haber operado en la migración desde los Andes centrales. Es así, que muchos de los protagonistas de esta investigación, cuando arribaron a Buenos Aires no se reconocían como indígenas u originarios,

operando la diáspora como disparador de un proceso de concientización, el cual consta de elementos insertos en la “bolivianidad”, y en menor medida de la “peruanidad” que son resistidos como formas indígenas. Y es que la migración, no necesariamente implica -como se ha tendido a entender desde un enfoque clásico de los estudios migratorios- dejar o desapegarse de usos culturales locales, sucediendo muchas veces todo lo contrario, gatillando un refuerzo, construcción y recreación de los sentidos identitarios que se consideran como propios (Kyle, 2002; Kearney & Besserer, 2004).

Producto de esta reconfiguración identitaria, se produce un distanciamiento metacultural entre “lo boliviano y peruano” y lo “aymara y quechua”, donde mientras algunos enfatizan su identidad estado-nacional, otros comenzaron a darle más prioridad a su identidad “étnica-nacional”.

Dicha elección, por lo general, es contextual, es decir, determinada por la situación en la que se encuentran o desarrollan sus actividades culturales, sociales y políticas. Por ejemplo, miembros del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* han sido a su vez parte de la Coordinadora de la Colectividad Boliviana (CO.CO.BO.), organización que fue parte del equipo de trabajo implementado por la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) para la gestión del “Plan Patria Grande” en la tramitación de residencias y DNI para miles de bolivianos desde 2006 a 2010.

En este último espacio, como adelanté, los aymaras-bolivianos desarrollaron un servicio para su comunidad estado-nacional, desplegando redes de socialización a través del ‘paisanazgo boliviano’ hacia personas que se reconocen como aymara o quechua, hacia otras que no colocan énfasis en dicha identidad pero provienen de regiones consideradas como aymaras o quechuas, y hacia otros bolivianos no indígenas. A través de esta institución, estos activistas generaron vínculos como colectividad migratoria con su comunidad de origen estado-nacional, proceso que difiere de la reivindicación y reconocimiento que proyectan a través de las actividades impulsadas desde *Wayna Marka*. En ésta, el énfasis está puesto en el discurso aymara-quechua, el cual se fue entramando con los discursos de los pueblos originarios en general. Se trata de las mismas personas que articulan un discurso identitario divergente, el cual, sin ser contradictorio, está anclado al contexto al que se confían, condición que persiste en algunas de las distintas agrupaciones con las que he trabajado (Mardones, 2010).



Actividad realizada por el Consulado General de Bolivia y la Dirección Nacional de Migraciones para radicar personas en terreno. Localidad de Morón. Partido de la Matanza. AMBA. 2009. Registro

Estos procesos, que a veces parecen contradictorios, en gran parte de los casos se generan en contextos similares y de forma paralela. Es así que muchas veces la producción y actualización de *bolivianidad*, *neobolivianidad* o *peruanidad*, articula sentidos con aquellas de *centro-andinidad*, *aymaridad*, *quechualidad*, entre otras identificaciones posibles.

Como explicité en el capítulo 3, la formación del estado boliviano está sostenida en base a formas de organización social, cultural y política indígena, donde mártires indígenas, como Tupaj Katari y Bartolina Sisa (1781), entre muchos otros, son hoy reivindicados desde las esferas más altas de la política de Bolivia y varios otros países de la región. La historia de Bolivia -estado que fue el primero de la región en cumplir

200 años²⁷³- está permeado en gran medida por el rol trascendental que ha ejercido la cultura aymara y quechua en la formación y devenir del país (Mardones, 2010).

Esta formación discursiva nacional permitió que, bajo el nuevo contexto de migración, y convencidos de la relevancia de mantener y reproducir su identidad, aymaras y quechuas fueran ejerciendo paulatinamente una auto-identificación como indígenas a través del desarrollo de prácticas culturales, sin necesariamente *desbolivianizarse* o *desperuanizarse*.

En este marco histórico de definiciones metaculturales, nombraron a muchas de sus agrupaciones como *ayllus*, y comenzaron a conformar una serie de espacios para estimular el aprendizaje y la transmisión de valores que consideran como ancestrales, tales como el respeto a la *pachamama*, la lógica de los opuestos complementarios, la importancia de símbolos centro-andinos como la *chakana*²⁷⁴ o la *whipala* o, la concepción de *Abya Yala*²⁷⁵, valores de reciprocidad como la *minga* o el *ayni*, el *ama sua* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso), *ama quella* (no seas flojo), el *sumak kawsay - suma qamaña* (vivir bien), entre otros. En el contexto migratorio urbano, como mencioné en el capítulo 2, estas instituciones y valores han adquirido nuevas características, adaptándose y re-inventándose políticamente, donde han surgido nuevas lógicas éticas, las cuales responderían a la relación permanente y subordinada con la cultura cristiana-hispánica.

A través de este proceso, desde sus propias palabras, aseguran la continuidad de sus expresiones culturales así como el proceso de reconocimiento de su identidad, propósitos que van de la mano de un ejercicio de territorialización y apropiación de espacios públicos de forma concreta y permanente. Así, además de las tres actividades que describiré y analizaré en los próximos capítulos, se encuentran muchas festividades rituales donde conviven distintos sentidos de pertenencia, incluyendo aquellos que emergen de prácticas valoradas como “bolivianas”.

Entre éstas, encontramos principalmente a las fiestas religiosas, en la mayoría de los casos hacia la virgen de Copacabana²⁷⁶, aunque también a la de Urkupiña, y a diversos santos patronos. Los principales ejemplos en Buenos Aires son los de la festividad a la virgen de Copacabana, festejada el segundo y tercer domingo de octubre desde 1972, en la villa 1.11.14, antes barrio de Soldati y actualmente en el barrio de Flores²⁷⁷, más conocido como el barrio de Charrúa por el nombre de la calle principal del mismo,

²⁷³El 16 de julio de 1809 en La Paz, se levantan Pedro Domingo Murillo y otros criollos locales contra el imperio Español instaurando el primer gobierno libre de Hispanoamérica, formando una Junta Tuitiva el 22 de julio del mismo año. En Julio de 2009, Bolivia se constituyó en el primer país de América latina en cumplir los 200 años (Mesa Gisbert, Mesa & Gilbert, 1999).

²⁷⁴*Chakana*, en quechua cuatro escaleras, en aymara cuatro puentes, <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/> Traducidos como cruz andina. Ícono sagrado de los Andes centrales, representado por las cuatro estrellas que forman la constelación de la cruz del sur. *Whipala*, como antes explicité, es traducido como bandera del *tawantinsuyu* (Imperio incaico). <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/>

²⁷⁵Concepto propio de la cultura k'una (habitantes del archipiélago de San Blas, hoy Panamá y Colombia). Tiene distintos significados, como: *tierra en plena madurez o tierra de sangre vital*, *'continente rodeado de mar'*, o *según algunos tierra viva o tierra en florecimiento* (López Hernández, 2004). Actualmente, es utilizado por muchas organizaciones indígenas de la región para denominar a América o Sudamérica, rechazando estos últimos nombres impuestos con la dominación (América proviene de Américo Vesputio, quien “descubrió” que este era un continente propio y no “las indias”).

²⁷⁶La cual tiene como principal lugar del culto en la Argentina a la localidad de Punta Corral y Abra de Punta Corral en Tumbaya y Tilcara respectivamente, en la quebrada de Humahuaca provincia de Jujuy (Machaca, 2004).

²⁷⁷En 2006, la villa 1-11-14, que hasta ese entonces estaba en el barrio de Nueva Pompeya, quedó integrada por completo en el barrio de Flores según lo aprobó la Legislatura porteña el 21 de septiembre de ese año. <http://www.comunas.org.ar/comunas/comuna-7-flores-parque-chacabuco/>

seudónimo que también fue quedado para esta festividad. Además de la festividad de Villa Celina en el partido de la Matanza en septiembre.

Dentro de las fiestas consideradas “bolivianas”, está también el carnaval (entre febrero y marzo, cuarenta días antes de semana santa) y, recientemente (desde 2009), el desfile de la colectividad boliviana por Avenida De Mayo, entre la Avenida 9 de julio y la Plaza de Mayo (también en octubre y en general coincidente con la fiesta de “Charrúa”).

Tanto en esta última como en Charrúa y Villa Celina, participan cientos de agrupaciones de diversos ritmos, bailes y géneros, algunas de los cuales viajan desde Bolivia para participar, representando algunas de las celebraciones más grandes de todo el país.

Por otro lado, están los eventos considerados como indígenas, eventos de música autóctona como los encuentros de *sikuri mathapi-apthapi-tinku* y *juchu wayra*²⁷⁸, el festejo de algunos equinoccios y solsticios, además del *inti raymi – machaq mara* (año nuevo), el día o mes de la *pachamama* (el primero de agosto y/o todo el mes) y el día de las *alacitas* cuando se festeja el *ekeko*²⁷⁹. Estos últimos dos, también tienden a ser considerados como “bolivianos”, y el último en particular, como paceño.

Así, el migrante aymara-quechua, actual habitante porteño, construye formas disímiles de relación con el territorio de acuerdo a las formas locales de practicar el espacio social y de interpretar sus formas de habitar desde sus concepciones de naturaleza-mundo. Las diversas festividades territorializan, de maneras sociohistóricas específicas, el carácter holístico, recíproco y cosmocéntrico de su cultura, donde lo boliviano/peruano y lo aymara-quechua se distinguen tanto como se articulan.

En dicha situación, muchas veces quienes se definen como mestizo en oposición a ‘lo indio’, permanecen en una contradicción, que Rivera Cusicanqui (2011) llamo *cheje*. Dicha condición según la autora, posiciona a estas personas en un intermedio no definido debido a que, como explicité en el capítulo 2, la cosmovisión centroandina no cree en la síntesis constante, constituyéndose lo mestizo un conflicto en lógica complementaria permanente, el cual no lograría resolverse. De esta manera, en la auto-



Carnaval “boliviano” en Buenos Aires. Parque Roca. Marzo, 2014. Registro propio.

adscripción indígena podría radicar también la elección a no quedar en una posición no definida entre lo blanco e indio, prefiriendo una adscripción en clave de tesis o de antítesis pero nunca de síntesis,

²⁷⁸ *Juchu wayra*, niños del viento en lengua aymara. <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php> Encuentro de música autóctona pensada para niños y adolescentes que se lleva a cabo todos los años en el mes de noviembre Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires.

²⁷⁹ Todos los años, el día 24 de enero, se realiza en el departamento de La Paz y otros parte de los Andes centrales, además de los territorios donde actualmente hay migrantes de los Andes centrales, el día de *alacitas*, donde se festeja al *ekeko*. *Alacitas*, vendría de un verbo en aymara traducido como comprar, significándose: cómprame. *Ekeko* por si parte, cuyo origen se presume como prehispánico, es definido como una divinidad de la fortuna y la prosperidad (Cavour, 1982).

posición que es reusada.

Tal como manifiesta Vargas (2006), en este habitar subyace una concepción interactiva humano-territorio, la cual se pone en tensión desde la misma decisión de migrar. Es a través del ritual que esta relación se recompone, recontextualizando sus significados en el nuevo escenario. La migración opera como extrañamiento de las prácticas localizadas en los lugares de origen, activando procesos de reflexión metacultural y nuevas formas de comunalización. Entre los aymaras y quechuas que comenzaron a habitar el espacio porteño, estos procesos devinieron en subjetividades colectivas donde el “ser indígena” condensó afectos, trayectorias personales y familiares, y proyectos políticos compartidos.

5.6.1 La bolivianidad y sus invisibles

En general, como ya especificué en la Introducción, desde la academia argentina se ha reconocido a los indígenas como implícitos dentro de la categoría del migrante boliviano, al atribuirle al colectivo general ciertas particularidades culturales. Para el caso de la migración desde Perú por su parte, son muy escasos los trabajos en Argentina que especifican el tema de lo indígena en este flujo.

Ya desde los primeros estudios sobre migrantes bolivianos en Buenos Aires, aparece la categoría de “andino”. Es así que en un trabajo de principios de la década del ochenta, Isabel Lamounier, Manuel Rocca y Eleonora Smolensky (1983), definen lo “andino” desde el título mismo del trabajo: *Presencia de la tradición andina en Buenos Aires*. Los autores definen un “área cultural andina” en relación a la expansión incaica y a la conquista española, la cual habría resultado en ciertas características bastante homogéneas, adjudicadas a la parte central de los Andes (desde el sur de Colombia hasta el centro de Chile y gran parte de “nuestro” noroeste). En una dirección similar, y basado en el concepto de “cultura de conquista”, Foster (1961) refiere a los elementos culturales que habrían llegado en la primera etapa de la colonización, expandiéndose

rápidamente y resistiendo a posteriores influencias culturales.

Aunque el trabajo de Lamounier, Rocca y Smolensky (1983), está centrado en la colectividad boliviana, usa “lo andino” para referir a la asociación de prácticas culturales de estos migrantes internacionales con las de “nuestro”



Fiesta de Alacitas. Parque Avellaneda. Enero, 2013. Registro propio.

noroeste. De esta manera, se deja sin problematizar la agencia de los mismos migrantes y los procesos de auto-adscripción como indígenas dentro de la colectividad boliviana.

Más de quince años después, aparece el libro de Alejandro Grimson (1999), el cual, hasta la actualidad es uno de los trabajos más reconocidos sobre los bolivianos en Buenos Aires. En el mismo, aparece el tema de lo indígena como auto-adscripción,

entendido como un proceso propio de un grupo minoritario dentro de la colectividad boliviana, el cual según el autor, se sentiría “cómodo” siendo reconocido como quechua.

Ya en la década siguiente, Brenda Canelo (2008) y Sergio Caggiano (2010) ponen en primer plano el tema del *nacionalismo metodológico* (Wilmer & Clic Schiller, 2002), a partir del cual se cuestiona que desde la investigación argentina, los fenómenos internacionales han sido comprendidos como protagonizados exclusivamente por sujetos estado-nacionales (Caggiano, 2010).

De esta forma, Canelo (2009) examina lo “andino” como una categoría nativa, que es usada como un proceso de nominalización por algunos dirigentes sociales para definirse como sujetos políticamente activos en la ciudad. Lo interesante y provocador para la autora es que esta categoría incorpora a migrantes bolivianos, peruanos y jujeños, erigiendo un espacio de cohesión social y una posibilidad de fortalecer el sentido de pertenencia con el propósito de “*ser reconocidos como un sujeto político y no como una mera suma de individualidades*” (Canelo, 2009: 53). Como categoría nativa, “lo andino” propone una lectura de un pasado común basado en el *tawantinsuyu* y en su condición de “Pueblos Originarios”.

Por su parte, Caggiano (2010) caracterizó la migración de una región particular de Bolivia, el departamento de La Paz, hacia el Río de la Plata, y la definió como propiamente aymara. Este autor describe las particularidades de estos migrantes que se auto-adscriben como indígenas y cuestiona, tal como me propongo también hacer aquí, el tratamiento y las definiciones estatales de “indígenas” y “migrantes internacionales”.

Fuera de estas excepciones y algunas otras, dentro del enorme abanico de investigaciones sobre la migración boliviana a la Argentina, los trabajos académicos tienden a resaltar y describir ciertas particularidades sociales, culturales y políticas que podrían ser consideradas como indígenas, y particularmente como aymaras y/o quechuas. Pero los usos y sentidos que éstas adquieren para los mismos agentes migrantes en sus procesos de identificación son subsumidos en el colectivo invisibilizador de “migrantes limítrofes”.

Benencia y Karasik (1995), tomados aquí como ejemplos de esta última perspectiva, mencionan que aunque diversas formas de apoyo económico y social han sido detectadas entre migrantes de diversos orígenes, éstas parecen estar más institucionalizadas socialmente entre los bolivianos, a través del *ayni*, la *minga* o el *pasanaku*. Asimismo, estos autores señalan que la colectividad boliviana es una de las que construye redes sociales más permanentes y activas, hecho que, según ellos, se asocia a una relación estrecha con el lugar de origen y con una “matriz cultural común” que se diferencia de la población receptora.

De este modo, Benencia y Karasik (1995) no explicitan el modo en el cual entienden la noción de matriz cultural común, así como tampoco especifican los criterios de diferenciación que se ponen en juego con respecto a la población que definen como argentina. En este tipo de planteos, se deja sin problematizar el presupuesto que asocia la “matriz cultural común” con lo que se suele denominar “legado indígena de lo boliviano”, y “lo argentino” con “lo occidental”.

Otra de las relaciones presupuestas entre algunos investigadores que trabajamos la migración boliviana es la correspondencia entre cultura migrante y una preponderancia a la realización y práctica de celebraciones cristianas, como bautismos, velorios, déjame y prestes.

Como ya explicité, las celebraciones católicas son un espacio de agencia donde los usos nativos de ciertas prácticas tienen como propósito la recreación de la ritualidad aymara y quechua, y donde los procesos de subjetivación que se ponen en marcha en los nuevos contextos de migración hacen confluír ceremonias comandadas por la iglesia con tradiciones y prácticas experimentadas como indígenas. Considero que, detrás de estas fiestas religiosas “bolivianas”, se encuentra, en gran medida, la agencia de los migrantes en torno a la religiosidad y espiritualidad aymara y quechua, como lugar de producción de conocimientos relocalizados.

Leonardo De la Torre (2006) apela al carácter comunitario de la migración boliviana, el cual entiende como cargado de lógicas solidarias, tanto con quienes migran como con quienes se han quedado en los lugares de origen. El autor, aunque reconoce a aymaras y quechuas en la conformación de esta cultura del movimiento a través de la hipótesis de “la teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica” de Murra y Condarco Morales (1987), se refiere específicamente a la *bolivianeidad*. La lógica comunitaria y solidaria de los migrantes bolivianos cochabambinos es explicada fundamentalmente para afirmar que las personas no abandonan su *bolivianeidad* en el extranjero. Natalia Gavazzo (2003) igualmente, plantea que estos espacios religiosos, los cuales según la autora se constituyen como un marco de referencia poderoso hacia el interior de la propia comunidad, representan ámbitos privilegiados de reproducción de la cultura de “los bolivianos”.

Grimson (1999) va más allá de estos presupuestos al identificar ciertos discursos diferenciadores entre los migrantes, como el de los bolivianos que rechazan a un sector



Rumi Barragán. Déjame de Santa Cecilia. Octubre, 2005.
Registro propio.

denominado pro-boliviano al que se le adjudica un tinte folclorista, andinista o indigenista. Desde los mismos discursos de los migrantes, Grimson insta la presencia de procesos diferenciales en la migración boliviana.

En general, no es que estos autores ignoren la presencia de indígenas aymaras o quechuas en Argentina y/o Buenos Aires, sino que sus énfasis analíticos están puestos en la categoría

de “lo boliviano” sobre otras. Tratamiento que a mi juicio, aun cuando es invisibilizador de los procesos identitarios, resulta coherente si consideramos que el cruce y frontera estado-nación como territorio es el que otorga el calificativo de internacional al proceso migratorio. Por su parte, los riesgos que esta perspectiva conlleva son especificados por el mismo Grimson (1999):

“(...) mientras que en Bolivia y entre los bolivianos hay quechuas, aymaras, guaraníes, cholos, criollos, cochalas, cambas, paceños, mineros, campesinos, empresarios y una lista interminable de distinciones vinculadas a la apariencia física, a la vestimenta, a las lenguas, las comidas, y las posiciones económico-sociales, desde

un amplio sector de la sociedad receptora se construye un estereotipo que incluye a todos los bolivianos definidos por su nacionalidad” (Grimson, 1999: 50).

Las divergencias entre naciones indígenas y los estados-naciones es, como ya he dicho, un tema complejo. En general, los estados-naciones, en procura de darse a sí mismos antigüedad en el territorio, se vieron en la obligación de generar sentidos de identidad apropiándose de prácticas y costumbres que, en general, eran propias de las naciones indígenas. De esta forma, muchas veces negándolas o “ecualizándolas” (Canclini, 1999), las hicieron propias²⁸⁰.

Hasta la llegada masiva de los aymaras a Buenos Aires, hacia fines de los ochenta y hasta la actualidad, la “identidad boliviana” parece haber aglutinado a “la indígena” dentro de su categoría desde el discurso de la academia y el imaginario social. Dicha condición sigue prevaleciendo, aunque cada vez más -sin necesariamente entrar en conflicto- estas categorías comienzan a ser objeto de reflexión por los mismos migrantes. Cuando un militante aymara-quechua opta por no participar de una fiesta religiosa o cuando lo hace resignificando el valor de sus diacríticos, la subsunción pasiva de la categoría indígena en la de boliviano comienza a cuestionarse.

Hasta hace algunos años (Mardones, 2010), entendía como un proceso de *indigenización* –llevado a cabo por parte de la colectividad boliviana de Buenos Aires- al conjunto de los eventos de contra-festejo de los quinientos años de 1992. Mi énfasis estaba puesto en la relevancia adquirida por los indígenas en la política boliviana, que finalmente llevarían al MAS y a Evo Morales al gobierno (2006). Pero entonces no había prestado atención a ciertos procesos previos y particulares que se inauguraban con la quinta etapa de la migración boliviana en Argentina, es decir, con la migración aymara y la nueva quechua. Ésta coincidía temporalmente con la inauguración del contra-festejo (1992), y en gran medida con el surgimiento de los movimientos sociales indígenas en los Andes centrales, particularmente con la marcha indígena “por el territorio y la dignidad” desde tierras bajas a la ciudad de La Paz en Bolivia y la protagonizada en Ecuador, titulada “Marcha por la defensa territorial de las nacionalidades”, ambas en 1990. Sin negar las influencias de estos últimos hechos en los reposicionamientos políticos de los migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires, hoy considero que los procesos de auto-adscripción como indígenas responden también a sus propias trayectorias sociales como migrantes.

De esta manera, y teniendo en cuenta las experiencias de estas personas, me siento más cómodo sosteniendo que fue la llegada de los aymaras y nuevos quechuas a Buenos Aires, en este contexto político, lo que motivó el proceso de *aymarización* de la migración boliviana con efectos también sobre la *quechuización* de la misma. O sea, personas quechua-hablantes o provenientes de zonas quechuas comenzaron a revalorar su legado étnico y consecuentemente a auto-adscribirse como quechuas.

Me inclino a pensar, entonces, que fueron los aymaras venidos de diversos pueblos y comunidades -del departamento de La Paz, de la ciudad de La Paz y de El Alto y del norte del departamento de Oruro-, quienes influenciados de forma directa o indirecta por

²⁸⁰ Es por ello que en los procesos de construcción de *argentinidad*, *paraguayidad*, *peruanidad*, *bolivianidad*, etc., las formas indígenas han sido históricamente resitadas como tales. Así, el rito del día de los muertos en México es patrimonio nacional, cuando el mismo tiene mucho más años que el propio país, el mate es argentino, brasilero, paraguayo o uruguayo, antes que guaraní, el charango es boliviano o peruano, sólo por nombrar algunos ejemplos. Cuando las creaciones culturales son modernas, esta situación se acrecienta, ya que se tiende a sobre-entender que una vez constituido los estados-naciones no es posible que las naciones que han quedado incorporadas, innoven, así, por ejemplo, la morenada, baile del siglo XX practicado por los migrantes aymaras en la ciudad de La Paz, es, en general, considerada una expresión boliviana, o en el mejor de los casos, paceña, pero difícilmente aymara.

el movimiento katarista, trajeron el discurso de revalorización de lo aymara y lo quechua, la relevancia de la *whipala*, del culto a la *pachamama*, y de muchas otras prácticas.

Esto se puede evidenciar en las letras de los *sikuris*, particularmente en aquellas creadas por quienes llegaron a Buenos Aires en la década de los ochenta desde el departamento de la Paz. La letra del tema "*whipalas*" tocado por varias agrupaciones en Buenos Aires y por el conjunto de las mismas en marchas, así lo manifiesta: "*Cruzando ríos, montañas, lejos de mi pueblo, que bellos recuerdos los llevó dentro (bis). Yo nunca te olvidaré, un día regresaré. Aymaras, quechuas, juntos por siempre (bis). Levanten whipalas, del tawantinsuyu (bis)*".

Según Vargas (2014), como antes adelanté, con el arribo de los aymaras comenzaron los conflictos por la apropiación de espacios públicos. Con su llegada, empezaron a realizarse nuevas actividades, así como a reconfigurarse algunas ya existentes. En los noventa, y partir de 1992, los aymaras tuvieron un rol importante en las marchas del 12 de octubre, principalmente a través de su expresión como *sikuris*, preponderancia que sigue hasta la actualidad. En estos últimos años, además, empezaron a incorporar a porteños, bonaerenses y otros en esta marcha, así como en diferentes manifestaciones²⁸¹.



Fiesta de Charrúa. Octubre, 2005. Registro propio.

Asimismo, según el mismo Vargas (2014), los migrantes aymaras fueron los principales responsables de la masificación del festejo del día de los difuntos en el cementerio de Flores en el segundo lustro de la década de los noventa, y quienes, además, revitalizaron usos y prácticas indígenas por igual o sobre aquellas católicas. Es, sin duda, por ello, que Lamounier, Rocca y Smolensky (1983) no mencionan al cementerio de Flores cuando se refieren al culto de los muertos dentro de la colectividad boliviana, espacio que aún no era usado - al menos de forma masiva- a principio de los ochenta cuando llevaron a cabo su investigación. Especificando, simplemente, que dicho festejo asume "*un carácter privado por disentir con la tradición oficial*" (Laumonier, et. al., 1983: 47)²⁸².

En las décadas siguientes aparecieron nuevas actividades, como el festejo del *inti raymi* – *machak mara* (año nuevo) festejado desde el año 2000, el día de las alasitas desde 2003, el encuentro de *sikuris mathapi-aphapi-tinku*, desde 2004, el encuentro infantil de bandas *juchu wayra*, también desde 2004, entre otras. Asimismo, revitalizaron otros espacios ya existentes, como el ya nombrado carnaval y la fiesta de "Charrúa", entre muchas otras.

²⁸¹Ver en detalle en el capítulo 7.

²⁸²Lo mismo sucede con otras actividades que descritas por estos autores, como es el caso del Carnaval, hoy masivamente festejado por la colectividad boliviana de Buenos Aires en el Parque Roca (Villa Lugano), el cual, por lo que relatan estos autores, no era celebrado por estos migrantes salvo con la participación de algún grupo de baile en corsos oficiales.

Una de las innovaciones más significativas de este proceso fue la interpretación del *siku* como expresión y símbolo del reconocimiento aymara-quechua, y como “originarios” en Buenos Aires, particularmente, debido al hecho de que la ejecución de este instrumento se lleve a cabo de forma dialógica, o sea que para interpretar una melodía se necesiten dos personas (Valencia Chacón, 1989), cristaliza el principio cosmogónico fundante de la reciprocidad y oposición complementaria de los Andes centrales²⁸³ (Turino, 1989; Gallegos, 2006; Ticona, 2014).

Las primeras agrupaciones *sikuris* en Buenos Aires, fueron *Tawantinsuyu* (1979), *Huiñay Llajta* (1980) y *Markasata* (1984), las dos primeras ya desaparecidas (Barragán, 2005). Éstas, junto a otras, participaron en la festividad de Charrúa durante los ochenta



y noventa, donde resalta la presencia de *Qolque Mayu*²⁸⁴. Esta última, una de las primeras bandas de *sikuris* en participar de esta festividad, se caracteriza por ser la primera agrupación conformada, en gran proporción, por porteños y bonaerenses sin vinculación de parentesco

con los Andes centrales, condición que hizo que fueran víctimas de discriminación en esta festividad (Otero, 2013, en conversación personal).

En el año 2001, comenzaron a participar en esta festividad la agrupación COCA (centro organizativo de comunidades andinas) que agrupaba a cuatro bandas, *Wayna Marka* (Pueblo Joven), *Ayllu Sartañani* (levantémoslos), *Malku Katari* (cóndor y serpiente) y *Chasqui Wayra* (mensajero del viento), las cuales funcionaron algunos años articuladas.

Las comparsas, bandas, confraternidades, etc., tienen sus recorridos, usos, costumbres dentro de la festividad, realizando un particular uso y apropiación del espacio festivo. Es así como los *sikuris* desde hace más de una década, se han instalado en una plaza en la intercepción de las calles Itaquí y Charrúa. La cual en 2007, considerándola como lugar de referencia y reconocimiento de los *sikuris* y de los pueblos aymara y quechua en esta festividad, fue fundada simbólicamente con el nombre de Tomás Katari²⁸⁵⁻²⁸⁶, en

²⁸³ Esta práctica es conocida en lengua aymara como *jastasiña* (Turino, 1989; Ticona, 2014).

²⁸⁴ Río de la Plata en lengua quechua.

²⁸⁵ Ya había sido fundada con ese nombre de forma legal, a principios de ese año. Ley n° 2.730. Sanción: 29/05/2008 Promulgación: Decreto N° 766/008 del 25/06/2008. Publicación: BOCBA N° 2962 del 1º/07/2008. http://www.barriocharrua.com.ar/actualidad/Plaza_Tomas_Katari1.html

²⁸⁶ Tomás Katari fue un curaca aymara de Chayanta (Potosí). Al reclamar sus derechos generó y lideró una insurrección popular en el siglo XVIII. En la década de 1770 hubo varias manifestaciones producto de las condiciones de sometimiento de los y las aymaras, hasta que en 1780 los levantamientos se generalizaron. El cobro excesivo de tributos, la mita, y el desconocimiento de su título de curaca movió en 1777, a Tomás Katari a viajar 600 leguas a pie hasta Buenos Aires para exigir ante las autoridades del virreinato el respeto de sus derechos. Una vez de regreso a su región, y a pesar de traer un decreto de reconocimiento de los derechos de los indios y de su estatus como cacique firmado por el virrey Juan José Vértiz, el 15 de enero de 1779 fue detenido, circunstancia aprovechada por el corregidor Joaquín Alois para reiniciar los repartos forzosos que expropiaban gran cantidad de tierras a los y las indígenas. Los aymaras se rebelaron reclamando la libertad de Katari, contra el que se abrió un juicio en la Audiencia de Charcas (actual Sucre), capturaron a Alois y sitiaron la ciudad en dos oportunidades durante 1780. Tras su liberación, Tomás Katari

honor a la unión ancestral entre los territorios que luego fueron Argentina y Bolivia (Vargas, 2008²⁸⁷). En dicha ocasión, aprovechando un mástil que se encuentra en la misma plaza, se izó una *whipala*, lo que generó discrepancias, ya que algunas personas no estaban de acuerdo, señalando que esa es una “tradición occidental” y que ésta no debiese izarse sino que portarse (Mardones, 2010)²⁸⁸.

Retomando el argumento anterior, en distintos trabajos previos sobre la migración boliviana –y particularmente cuando recién comenzaba la llegada de aymaras- se identificaba la migración boliviana en Buenos Aires con la indígena, pero siendo esta

última un epifenómeno de la primera. Así, Grimson (1999), en el contexto de la fiesta de Charrúa, planteaba que se empezaba a ver el desarrollo de una *etnización* mediante la cual se generaba una nueva *bolivianidad*, que para el autor resultaba en muchas formas del “ser boliviano” -como el católico, el bailarín, o el quechua-aymara.



Plaza Tomás Katari (barrio Charrúa). Lugar de ensayo durante varios años de los *sikuris* *Jacha Marka*. Octubre, 2009. Registro propio.

“Mientras algunos actores sostienen que la fiesta es exclusivamente un acontecimiento religioso, católico otros afirmarán que la Virgen es una simple concesión de la época de la colonia española y que, en realidad, el sentido profundo de la fiesta se vincula a la Pachamama (la Madre Tierra) y la cosmovisión aimara y quechua” (Grimson, 1999: 63).

Aseverando más adelante:

“(...) hay también otro grupo de jóvenes, mucho más pequeño pero importante, que hace hincapié en la presencia de la tradición aimara-quechua en la fiesta (...) Casi todos cursan estudios universitarios y utilizan su conocimientos para difundir su cultura o concientizar a los bolivianos y a la sociedad argentina. Algunos que han nacido en Buenos Aires se identifican de todos modos como bolivianos y la mayoría de ellos se sentiría cómodo definiéndose como quechua e incluso como indigenista. Aunque no todos piensan del mismo modo y explican de modo diverso la presencia de la virgen y de la Iglesia (unos como imposición de la colonia, otros como un engaño de los indios a los españoles que lograron mantener su cultura sin que estos se dieran cuenta), todos ellos reivindican e rol indígena en la construcción de Bolivia. Además explican en gran medida el rechazo a los bolivianos por la sociedad porteña como parte de una negación de la Argentina a formar parte de América Latina y a reconocer su verdadera historia” (Grimson, 1999: 69).

fue apresado nuevamente y finalmente asesinado el 15 de enero de 1781, antes de ser puesto a disposición judicial en Chuquisaca (Montes Ruiz, 1999).

²⁸⁷ Nota en el periódico Renacer. 2008. <http://www.renacerbol.com.ar/edicion171/cultura05.htm/> Actualmente la página no se encuentra disponible.

²⁸⁸ Quien quiera profundizar sobre los *sikuris* en Buenos Aires, recomiendo leer “*CHE SIKURI. La expresión del siku en el contexto porteño. Su rol en las dinámicas de reproducción aimara-quechuas y su constitución como parte de la identidad cultural de la Ciudad de Buenos Aires*” (Barragán & Mardones, 2015).

Según lo que este autor da a conocer, podemos saber que ya en la década de los noventa había grupos de bolivianos identificados con su origen indígena. Si bien su aseveración (“la mayoría de ellos se sentiría cómodo definiéndose como quechua”)



Desfile de Av. de Mayo. Oct., 2010. Registro propio.

pueda estar excluyendo a los aymaras, ésta se entiende en el contexto en el que Grimson hizo trabajo de campo, cuando la migración aymara aún era incipiente. Este párrafo, a su vez, me permite pensar que las corrientes de auto-identificación política indígena dentro de la comunidad boliviana migrante no aparecen

exclusivamente con los aymaras, aunque desde mi perspectiva es con la quinta oleada migratoria cuando adquiere un primer plano en los procesos de identificación.

Al parecer, en la década del noventa, los agentes de esta militancia serían grupos poco numerosos de personas jóvenes y universitarias, mientras que, con la migración de fines de los noventa y principios de los dos mil, los grupos son más numerosos, no todos son jóvenes y en su mayoría no son universitarios.

Más adelante, Grimson (1999) agrega:

“Los indigenistas en lugar de acentuar la igualdad hacen hincapié en la diferencia, en el carácter autóctono de su cultura. Los indigenistas, pueden preferir afirmar que su derecho se sustenta en que no son migrantes, sino nativos: los verdaderos migrantes no son ellos, sino los argentinos. Sus ancestros nacieron en esta tierra, en cambio la mayoría de los porteños se bajaron de los barcos (...) Es importante señalar sin embargo, que en la actualidad estos razonamientos generalmente son utilizados más para fundamentar sus derechos y por qué no deben ser discriminados, que para proponer organizadamente una transformación que invierta étnicamente las relaciones de dominación” (Grimson, 1999: 71-72).

Considero que los trabajos de este autor han sido los primeros en reconocer la emergencia de nuevas subjetividades políticas en el marco de la migración boliviana. Aun así, la utilización del término indigenista en reemplazo de la membresía indígena, y la forma de describir su posicionamiento político como “acentuación de las diferencias” resulta, actualmente, insuficiente para dar cuenta de estos nuevos agentes. Más que conformarse como un sector separatista -esta pareciera ser más bien la postura de quienes se reivindican exclusivamente como “bolivianos”-, estos primeros militantes fueron ampliando los modos de circular el espacio social, creando nuevos posicionamientos y discusiones en torno a los procesos en marcha.

Me detendré en un ejemplo para profundizar la idea anterior. Las autoridades de esta fiesta, así como las confraternidades de las llamadas danzas pesadas (caporales y morenadas), tienden a rechazar a las agrupaciones de *sikuris* bajo el argumento de la desorganización que los caracteriza, diciendo que éstos no participan de las reuniones, lo cual en gran medida es cierto. Aunque tras este argumento se esconde el hecho de que los *sikuris* no aportan económicamente a la fiesta, a diferencia de las danzas pesadas que contribuyen con recursos extraordinarios para poder bailar en la misma. Esta condición se manifiesta en una anécdota que ocurrió hace algunos años en la fiesta, cuando un caporal le dijo a la banda de *sikuris ayllu Sartañani* que su traje valía más que todo su grupo de *sikuris*, a partir de lo cual esta agrupación decidió no participar más de la misma²⁸⁹.



Caporales en la fiesta de Charrúa. Octubre, 2005.
Registro propio.

Los *sikuris* se confieren la simbolización de la música y cultura ancestral del territorio de los Andes centrales, versus la danza de los caporales que encarnan a los capataces de los esclavos negros en las zonas cálidas de Bolivia, especialmente de la región de Los Yungas de La Paz. Esta representación de los caporales es siempre “recordada” por los *sikuris*, que en general se sienten disminuidos por el poder y fama de los caporales tanto en Bolivia como en Buenos Aires, así como en cierta medida violentados por el rol histórico de estos²⁹⁰.

Nuevas presencias, o ausencias transitorias, criterios institucionalizados y modos alternativos de circular los lugares sociales ya habilitados, confluyen en la formación de una nueva arena de disputas. Los distintos posicionamientos de quienes participan de los eventos colectivos, pugnan por los sentidos del evento mismo. Así como para algunos serán los criterios de cooperación económica los que dirimen las legitimidades en la fiesta conocida como Charrúa, para otros serán centrales los usos estratégicos que se hagan de la misma. En esta última dirección toma fuerza el postulado de Jorge Vargas (2008), quien plantea que:

“Esta formidable fiesta de la cultura popular en Buenos Aires, debiese ser transformada en una herramienta de integración, de dignificación del migrante, del reconocimiento de los pueblos originarios, donde sobre todo los pueblos quechua y aymara encuentran su vigencia y expresión en estas calles del sur porteño” (Vargas, 2008: 1)²⁹¹.

²⁸⁹ La danza de los caporales es una recreación mestiza y urbana surgida en la década de 1970 en la ciudad de La Paz, nacida al calor de las entradas del Gran Poder (Rossells, s/a).

²⁹⁰ En 2009, consensué encontrarme durante la fiesta con mi colega Natalia Gavazzo, tal como lo había hecho durante otros años. Como el espacio de encuentro de los *sikuris* es “más delimitado”, acordamos hacerlo en la plaza Tomás Katari. Asombrados quedaron mis compañeros *sikuris* al ver a un alto y “blanco” caporal que llegó junto a ella a la plaza. En seguida, desinhibidos por el alcohol, afloraron miradas y comentarios de rechazo.

²⁹¹ Nota en el periódico Renacer. 2008. <http://www.renacerbol.com.ar/edicion171/cultura05.htm/> / Actualmente la página no se encuentra disponible.

Por su parte, el argumento sobre ¿quiénes son los migrantes? Si los indígenas de América, aunque provengan de otros países, o los porteños, que en su mayoría “habrían bajado de los barcos”, es un argumento que, tal como explicité al principio de esta tesis, aparece en muchos de los testimonios que escuché durante mis trabajos de campo. De todas formas, me parece un tanto despectiva y generalizable la aseveración de Grimson (1999) respecto a que este argumento serviría más para no ser discriminados que para “*proponer organizadamente una transformación que invierta étnicamente las relaciones de dominación*”. No sólo considero que el propósito político de impugnar la discriminación no es uno aislado de otros que buscan revertir las desigualdades sociales, sino que, además, la misma historia fue demostrando que con estas posiciones políticas también se fueron gestando procesos organizativos de gran importancia.

En diversas charlas -tanto públicas como privadas- los aymaras y quechuas de Buenos Aires han planteado la necesidad de generar propuestas concretas de inclusión de los indígenas en la sociedad, no sólo para evitar todo tipo de sectarismos, sino principalmente para articular la movilización social y política que ellos están encarando con otros sectores subalternos. Esto último tendría como objeto, justamente, cambiar las relaciones de dominación “étnicas” e históricas.

A diferencia de gran parte de los autores citados en este apartado, mi investigación sobre la migración desde Bolivia y Perú ha buscado poner en primer plano los procesos de auto-adscripción y hacer visible particularmente aquellos en los que las personas supeditan su condición estado-nacional para construir y resignificar una como aymaras o quechuas.

Parafraseando a Susan Wright (1998) en su trabajo sobre la politización de la cultura, esta *aymarización-quechuización* es edificada a partir de un desarrollo conflictivo, donde del “ser boliviano o peruano”, en tanto categorías que comprenderían dentro de sí mismas a lo aymara o quechua, devienen espacios de disputa. Estas contiendas por definir pertenencias y orientar las prácticas colectivas, son parte de las luchas sociales por el poder y el reconocimiento. Así, lo aymara-quechua se exterioriza como una identidad en proceso, no inherente, ni definida ni estática, sino dinámica, fluida, y construida situacionalmente. Esta condición contribuye, complejiza y enriquece –como he intentado graficar en estas páginas- el rol que ejerce el contexto migratorio donde la “resignificación identitaria” se manifiesta.

Esta construcción no significa que aymaras o quechuas nacidos en Bolivia o Perú, nieguen su ‘identificación’ como bolivianos o peruanos. Se trata más bien de una negociación, de un juego de consensos, donde, dependiendo de la ocasión, circunstancia o contexto, operan con mayor o menor fuerza los clivajes de estado-nación, étnicos-nacionales y/o indígenas u originarios, o como ocurre la mayor parte de las veces, como una combinación de todos ellos. Al circular una variedad de contextos - en los que se ponen en juego distintos intereses concretos y formas también distintas de negación- se va conformando, de forma paulatina, una ‘elección identitaria’ por sobre otra. Pero aún cuando ésta se vuelva más general y perdurable, es siempre concebida como una búsqueda política y no esencialista (Mardones, 2010).

En conversación con amigos y cercanos aymaras y quechuas sobre el “ser” boliviano, peruano o indígena, aparece el tema de jerarquizar las características étnicas por sobre las estado-nacionales, las cuales, ellos arguyen, fueron impuestas a través de mecanismos de dominación desde el estado, tales como el servicio militar obligatorio, la religión católica, la escuela, entre otros.

Las personas y familias con las que trabajó Grimson (1999), subordinan -o subordinaban en los años en que fueron entrevistados- los regionalismos a una identidad más abarcadora, dando lugar a la construcción de una dinámica identitaria vinculada al estado-nación. Los y las protagonistas de esta investigación, a diferencia, suelen reconstruir su identidad regional en paralelo a una des-identificación estado-nacional.

Así, en ciertos momentos, o ante determinadas circunstancias, estas personas tienden a priorizar su identidad como aymaras o quechuas. Este juego de identidades es subjetivo, consensuado y a veces paradójico, gozando de una amplia gama de posibilidades al manifestarse. Es así que, por un lado muchos aymaras-quechuas reivindican el proceso político en Bolivia celebrando al MAS y a Evo Morales, sintiéndose no sólo 'más indígenas' sino simultáneamente 'más bolivianos', y por otro, desdeñan la construcción y el valor de las fronteras estado-nacionales, arguyendo que éstas son fruto de la dominación histórica hacia los 'originarios' que impuso límites artificiales entre pueblos. Es entonces cuando prefieren ser denominados por su origen étnico y no por su país de nacimiento.

5.7 EL DESPLIEGUE IDENTITARIO DE LA COLECTIVIDAD AYMARA-QUECHUA PORTEÑA

El Centro Cultural *Wayna Marka*, el *ayllu Sartañani*, el *ayllu Kaipachamanta*, los Intercontinentales Aymaras de Huancané (Base Provincia), la Coordinadora de la Colectividad Boliviana (COCOBO), el colectivo *Qhapaj Ñam*, entre otros, han desplegado en el contexto migratorio una importante trama de relaciones que sostienen y (re)construyen prácticas comunitarias, las cuales son reafirmadas a través del discurso "Pueblos Originarios". Son ellos los principales responsables, junto a otros, de una serie de actividades y apropiaciones de espacios públicos que han enriquecido el calendario ritual artístico-cultural-político centro-andino en esta *jacha marka*, traducido como gran ciudad o metrópolis.

Tras su proyecto político, en palabras de Elsa Flores Ballesterero (1998), persiguen el debilitamiento de una serie de hegemonías así como superar el mero interés folklórico por la otredad. El proyecto busca deconstruir una hegemonía sostenida en estereotipos de lo 'típicamente americano' y rechaza el criterio impuesto de que la identidad colectiva pudiese estar congelada a través de las formas de expresión. En este sentido, rechazan la visión esencializada que los sospecha -o simplemente niega- como indígenas por no ser sujetos rurales, pese a que, como ya mencioné, desde hace varias décadas, los pueblos indígenas han debido migrar de sus territorios de origen hacia las grandes ciudades o al extranjero. Estigma que igualmente está presente en la academia argentina, que suele ver a los migrantes de países limítrofes como no indígenas, estereotipo extendido a sus hijos, por el hecho de haber nacido o vivir hace mucho tiempo en la ciudad.

Su proceso de reivindicación, así como los valores y forma de vida que proponen, son además reproducidos al interior del colectivo, y repercuten en el seno de la lucha de otros pueblos indígenas en Buenos Aires y en todo el país. Así, muchas de las prácticas propias de los Andes centrales -quizás la más evidente es el icono de la *whipala*, la bandera del incanato, en gran medida *aymarizada* por el katarismo boliviano, y hoy reconocida por el imaginario social como la bandera de los pueblos indígenas de América

latina- son propagadas en el contexto urbano hacia los indígenas de otros pueblos (diaguitas, qollas, vichís, mapuches, entre otros). Asimismo, son difundidos hacia el universo porteño no indígena, el cual, a través principalmente de la cultura – primordialmente de la música- tiende a ingresar a este territorio, donde a veces, después de un tiempo, llega a cumplir roles de liderazgo cultural y/o político.

La existencia de un robusto árbol de valores, sustentado en una sólida cosmovisión, posiciona a los aymara-quechua como moralmente congruentes, con un discurso crítico al modelo de consumo exacerbado, enajenador del medioambiente e individualistamente egoísta con que el imaginario identifica al “mundo occidental” actual. Esta condición posiciona a muchos porteños y no originarios en general, del “lado de los y las aymaras y quechuas” en su lucha política de reconocimiento (Mardones, 2010).

En general, aunque no en todos los casos, estos migrantes gozan de una constante y permanente relación con sus pueblos o comunidades de origen, lo que evidencia una dinámica migratoria transnacional con intercambios simbólicos y materiales, conexiones y prácticas a través de dos o tres fronteras. Dicha dinámica, con la masificación de internet y el abaratamiento de los costos de viaje entre Bolivia, Perú y Buenos Aires, se ha visto profundizada en el último tiempo.

Así, en muchos casos, han contado con la presencia de personas que se trasladaron especialmente a Buenos Aires para ciertas actividades, como por ejemplo cuando vino el *amauta*²⁹² Tupakusi para bendecir la *w`aka* que se colocó en el Parque Avellaneda en el año 2003, o cuando han venido algunas agrupaciones de música autóctonas como la agrupación de mujeres *Arawimanta* de El Alto, que vino en 2008 para el *Juchu Wayra*, así como el grupo *Ayllu* Perú, venidos desde el Cuzco al encuentro de *sikuris mathapi-apthapi-tinku* en 2012, por nombrar sólo algunos.

Otro ejemplo del modo en el que operan las redes internacionales, es el caso de las bases de *sikuris* de los aymaras peruanos. Esta modalidad aparece con la migración puneña a Lima y otras ciudad de Perú, y luego al extranjero. En contexto migratorio se forman agrupaciones con el mismo nombre, las cuales solicitan formalmente su creación a la agrupación central (madre o originaria)²⁹³, quien decide si los habilita o no para conformarse como base.

En 2011, gracias a una invitación que me hicieran, tuve la oportunidad de acompañar a las bases Argentina y Provincia de Buenos Aires de la agrupación Intercontinentales Aymaras de Huancané, justamente, al pueblo de Huancané (departamento de Puno, Perú), cuando fueron contratados para tocar en la Fiesta de la Cruz de Mayo (*chakana*²⁹⁴) que se festeja todos los años la primera semana de mayo. En dicha oportunidad, en la cual conjuntamente realizamos el documental “Noble Corazón, Alma de Acero, Sangre Rebelde”²⁹⁵, pude apreciar el compromiso que significó tal viaje. Los migrantes que residían en Buenos Aires se sentían honrados a la vez que sobre-exigidos a cumplir las expectativas que había sobre ellos, respecto a si estaban interpretando la música *sikuri* como “es debido” en el extranjero. Por su parte, fui testigo

²⁹² Amauta o *amawt`a*: maestro o sabio en lengua quechua / <http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=term&d=6&t=979> También traducido como *shamán* o chamán (del idioma tungu de Siberia, actual Rusia) / http://www.diclib.com/cham%C3%A1n/show/es_wiki_10/30956#.VkHy62Qvdcw . Tupakusi es un *amawt`a* aymara boliviano, que ha venido especialmente desde Bolivia para avalar, ciertas actividades rituales en Buenos Aires desarrolladas por el centro cultural autóctono *Wayna Marka*.

²⁹³ La agrupación que surge en el lugar de origen.

²⁹⁴ Se trata de una de las fiestas más importantes del calendario festivo de los Andes centrales, la misma da inicio a la temporada masculina y al invierno, siendo la más relevante del pueblo de Huancané, conocido en Perú como la “cuna del *sikuri*”.

²⁹⁵ El mismo puede verse completo en: <http://alpacaproducciones.com.ar/Noblecorazon.html>

de cómo los integrantes no aymaras o quechuas de este grupo (porteños, bonaerenses, entre otros), quienes se habían integrado ya en Buenos Aires a esta bases, podían conocer la música y el contexto de la música que interpretaban. Fue entonces que evidenció la complejidad de los intercambios simbólicos así como sus efectos performativos en la creación de lazos sociales transnacionales entre dos territorios distantes, de los que forman parte también migrantes y nativos.

Por un lado, dichos “viajes al origen”, y la constitución de lazos sociales, han generado que incluso jóvenes del altiplano andino migren, de forma temporal o permanente a Buenos Aires, con la intención de reforzar estas agrupaciones, lo que, como adelanté, podría denominarse como un tipo de migración artística o musical.

Por otra parte, dentro de las agrupaciones centroandinas, además de bolivianos y peruanos aymaras y quechuas, hay porteños, bonaerenses, jujeños, chilenos y de otras nacionalidades del continente, implicando también una permanente relación transnacionalizada.



Encuentro infantil *Juchu Wayra*. Noviembre, 2012.
Registro propio

Finalmente, algunas personas de estos grupos, particularmente ciertos miembros del colectivo *Qhapaj Ñam* y otras organizaciones que han conformado dichos miembros, suelen circular a

través de Sudamérica, sustentándose a través de la venta de artesanías y participando de diversos encuentros de “Pueblos Originarios”, dinámica que desde el planteamiento de Alain Tarrius (2000), puede leerse como una “circularidad migratoria”, donde grupos móviles rompen la lógica e idea de colectivos atados a ciertos territorios. En este caso se trata de aymaras, quechuas, además de mapuches, wichís, entre otros, que habitan hace muchos años en Buenos Aires, incluso algunos nacieron en la ciudad. Por estas dinámicas, no resulta exhaustivo identificar a las personas exclusivamente con los Andes centrales, ya que además de no vivir allí, se mueven por diversos espacios, trascendiendo la noción estática de un pueblo igual a un territorio. En palabras de este autor, la cultura de la movilidad crea un territorio circulatorio y pertenencias que desbordan los usos culturales restringidos a comunidades étnicas.

5.8 LOS AYMARAS Y QUECHUAS: NUEVOS ACTORES INDÍGENAS DE BUENOS AIRES

Para cerrar este capítulo, y a modo de síntesis, subrayo el hecho de que a través de ciertas agrupaciones culturales, artísticas o políticas, y de ceremonias, rituales y festividades patronales, aymaras y quechuas han estado inscribiendo, al menos desde hace 25 años, sus múltiples expresiones identitarias-culturales en los paisajes de la

ciudad Buenos Aires²⁹⁶. Estos grupos y personas, involucradas en el proceso, ejercen voluntariamente una búsqueda de reconocimiento, logrando paulatinamente establecerse como parte del “mapa cultural” de los barrios porteños donde se han asentado.

A su vez, con el despliegue de sociabilidad que fueron desarrollando, conformaron, como ellos lo expresan, un marco de referencia para sus hijos y nietos. Dentro de estas generaciones jóvenes, hoy cada vez más numerosas en Buenos Aires, se hallan algunos de los principales agente de auto-reconocimiento aymara-quechua. Son ellos quienes, en gran medida, están “levantando las banderas” de la identidad indígena junto a los pueblos indígenas en Argentina.

Los aymaras-quechuas se conforman como una comunidad a través de la producción de distintos espacios de identificación. En éstos pueden desarrollarse disputas metaculturales y políticas sobre los modos de gestionar las visibilidades y los modos de vincularse con la sociedad porteña-bonaerense. En las relaciones con su endogrupo de pertenencia, de ritual, de cultura y/o de política resignifican y reafirman su identidad indígena, pero también en aquellas relaciones con el exogrupo, representado por los vecinos o el estado a través de funcionarios. En esta circulación espacial más amplia ellos fueron identificando determinadas apreciaciones y estereotipos sobre ellos, los cuales también determinaron como ellos mismos se ven y comprenden, y, particularmente, las maneras de poner en acto sus visibilidades.

Otra de las relaciones que forman el entramado en el que los migrantes se posicionan, es la que se fue demarcando entre los aymaras y quechuas, con el resto de la colectividad boliviana o peruana migrante. Algunos migrantes bolivianos y peruanos no indígenas a veces discriminan a los aymaras y quechuas por ser los portadores de lo antiguo, lo incivilizado, lo bárbaro. Un amigo del grupo *Wayna Marka* me comentaba:

“Sufríamos discriminación de nuestros propios pares (...) nos decían: -estos indios nos hacen quedar mal hasta acá, porque caminamos con las abarcas, con los ponchos, los bombos (...) No sentir vergüenza de lo que somos nos hacía caminar así” (Wayra, 2009).

No obstante, algunas personas de la colectividad “boliviana” se sienten admiradas del accionar indígena, forjando a través de “ellos”, los aymaras-quechuas auto-identificados, un vínculo con su lugar de origen.

“Nos veían así tocando y bailando con nuestras ropas típicas, y nos aplaudían, se notaba que estaban emocionados. Después un señor me decía: -esto es lo que hay que hacer, mostrar lo que realmente es Bolivia, la Bolivia india, aymara y quechua, la Bolivia de nuestros abuelos” (Edgar, 2008).

En síntesis, los aymaras-quechuas de Buenos Aires están construyendo sus propias narrativas identitarias y, paralelamente, posicionándose en una red compleja de vínculos, relaciones y diferencias, para dar sentido a la subjetividad emergente. Es por ello que su presencia, y sobre todo sus usos festivos de los espacios públicos, como describiré en los siguientes capítulos, generan conflictos identitarios (Grimson, 1999).

En las fiestas públicas se ponen en escena prácticas interculturales que suelen estar ocultas en el imaginario porteño, particularmente en sus matrices hegemónicas de alteridad. Y es también en estas fiestas donde, en palabras de Albó (1999), los aymaras y quechuas, ahora en un contexto migratorio, constan de un poder transitorio. La

²⁹⁶ Aunque muchos residan en el AMBA.

abundancia de música, danza, coca, comida, y sobre todo, de bebida, así como de un ambiente de euforia y hasta de éxtasis, propicia los intercambios de generosidad y reciprocidad, y en consecuencia, la constitución de pertenencias nuevas y de subjetividades emergentes. Estas fiestas constituyen un lugar privilegiado para el análisis, puesto que a partir de ellas es posible comprender no sólo las prácticas socioculturales que llevaron a aymaras y quechuas a adaptarse a Buenos Aires sino también cómo este territorio fue cambiando con estas nuevas formas de recorrerlo y habitarlo (Turner, 1997).

Es en este contexto, donde se denota como la migración ha favorecido –incluso arriesgaría a decir que ha viabilizado- el proceso de *desencialización* de los clivajes de cultura, identidad y etnia, donde la propia experiencia migratoria colaboró en evidenciar la construcción política de estos clivajes, quedando totalmente marginado el “sesgo sedentario”, mediante el cual los grupos sociales parecían permanecer inalterados a pesar de las migraciones (Brettel, 2008). Asimismo, a través de la lectura de los eventos que a continuación describiré y analizaré, se manifiesta que la diferencia cultural, y por ende la identidad cultural, no se explica por el aislamiento de ciertos grupos étnicos, sino todo lo contrario, por su interacción. En otras palabras, las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información sino viceversa (Barth, 1976).

RECONOCIMIENTO DESDE EL ESTADO A ACTIVIDADES QUE INVOLUCRAN A LA COLECTIVIDAD AYMARA-QUECHUA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Nombramiento del gobierno de la ciudad de Buenos Aires de ‘Interés Cultural’ a la Fiesta boliviana de la Virgen de Copacabana, celebrada todos los segundos y terceros domingos de octubre en el barrio conocido como Charrúa. 2004.
Exención a niños y docentes indígenas de asistir a la escuela al día siguiente 21 de junio) del año nuevo, <i>inti raymi, machak mara</i> . Ley N° 1.550. Sanción: 09/12/2004. Promulgación: Decreto N° 36 del 11/01/2005. Publicación: BOCBA N° 2111 del 18/01/ 2005 . Artículo 1º.- Institúyase el día 21 de junio como "Año Nuevo de los Pueblos Originarios" de la ciudad de Buenos Aires, y el Decreto 865 de la Ciudad de La Plata, 26 abr. 2006 . Visto el expediente N° 2100-6883/05, que instituye el día 21 de junio como inicio del Año Nuevo de los Pueblos Originarios en la provincia de Buenos Aires.
El nombramiento del parque los Andes (Chacarita) como parque temático de los “Pueblos Originarios” en la ciudad de Buenos Aires. Artículo 75 y a la Ley Nª 2263 de la Constitución Argentina. 2006.
Nombramiento de la plaza Tomás Katari, izándose una <i>whipala</i> (bandera del incanato, hoy reivindicado como de los pueblos originarios) en la intersección de las calles Itaquí y Charrúa Barrio Charrúa, villa 1.11.14, barrio de Flores). Octubre 2008. Ley n° 2.730.Sanción: 29/05/2008 Promulgación: Decreto N° 766/008 del 25/06/2008. Publicación: BOCBA N° 2962 del 1º/07/ 2008 .
Reconocimiento del predio la <i>wak`a</i> como área de protección histórica del Parque Avellaneda. Ley 3042. 2009.
Cambio de nombre de la Plaza Virreyes por Túpac Amaru ubicada entre la Av. Eva Perón y Lafuente. 2011. Decreto N° 579 del 03/11/2011. Publicación: BOCBA N° 3787 del 09/11/ 2011 .

CAPÍTULO 6

EL FESTEJO DEL *INTI RAYMI - MACHAQ MARA* (AÑO NUEVO) QUECHUA-AYMARA EN EL PARQUE AVELLANEDA DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES²⁹⁷



Fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Registro propio.

“Mañana el inti raymi como siempre en parque Avellaneda ... hasta la salida del sol. Dejame tomar tu luz de un nuevo ciclo así tendré fuerzas para poder seguir... quiero verte salir una vez más... tocaremos, bailaremos, seguiremos nuestra tradición milenaria de mi raza quechua aymara”²⁹⁸.

El cambio o paso hacia un “nuevo” año es una interpretación cultural basada en el fenómeno del solsticio de invierno, periodo conocido desde la antigüedad y que muchas culturas consideraron como el momento más importante del año, festejando dicho acontecimiento.

Por su parte, la convergencia de diversos calendarios “occidentales” a través de la historia (con la preeminencia hegemónica actual del gregoriano), los profundos cambios

²⁹⁷ Como explicité en el cap. 2, en el presente capítulo antepondré el título quechua al aymara debido a que el mismo goza de mayor popularidad y uso entre los migrantes centro-andinos de Buenos Aires.

²⁹⁸ *Posteo en facebook*. Junio de 2014.

en el sistema productivo mundial, la migración rural-urbana y su consiguiente des-campesinización, llevaron a un paulatino proceso de distanciamiento y desinformación respecto a la relación de nuestra vida y rutina con los ciclos astronómicos y agrícolas existentes. Sin embargo, esto no significó la desaparición de las festividades anuales que marcan solsticios y equinoccios, entre otros, así como inicios o términos de siembras y cosechas, celebradas desde tiempos atávicos. Estas fechas fueron más bien resignificadas, quedando ‘camufladas’ en las principales religiones y más actualmente, con la secularización de las sociedades modernas, aprovechadas por el mercado y/o turismo. Paralelamente, producto de procesos de reconocimiento social y político, algunas de estas conmemoraciones fueron re-vitalizadas o re-creadas, llegando incluso a su estado-nacionalización. Dicha condición, en el contexto migratorio, ha dado lugar a nuevas lecturas de re-significación y sentido. Este es el caso del festejo del *inti raymi - machaq mara*, el “año nuevo” de quechuas y aymaras en la ciudad de Buenos Aires.

Desde muy joven me he preguntado -consultado a familiares, amigos, cercanos, colegas, etc.- qué celebramos específicamente el 1 de enero²⁹⁹, pululando las respuestas sin horizonte. Festejamos el fin del año, ¿pero porqué en esa fecha? Si el calendario gregoriano se basa en el natalicio de Cristo, ¿no debería ser el 25 de diciembre el año nuevo? Sin existir consenso, todo apunta a un paulatino desfase en el traslado de los últimos dos calendarios “occidentales” post-Cristo.

En 2006³⁰⁰ comencé a investigar cómo el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* llevaba a cabo, en sus propias palabras, “*un proceso de rescate de la identidad aymara*”, donde una de las actividades más importantes era la celebración del *inti raymi*³⁰¹ (quechua) - *machaq mara*³⁰² (aymara). Desde entonces en adelante fui paralelamente conociendo la fiesta y a sus protagonistas, a la vez que estudiando la significación del solsticio de invierno-año nuevo. De esta forma, en este capítulo, analizando y reflexionando sobre esta celebración en la ciudad de Buenos Aires, pretendo abrir el debate sobre el uso del calendario en Sudamérica y su contraposición con el llamado “mundo occidental” y las consiguientes implicancias de su re-creación a nivel simbólico para los propósitos de reconocimiento social y político que sus protagonistas ambicionan.

En un primer apartado, I) titulado “El culto al sol y el festejo del año nuevo”, a partir de ciertas pistas conceptuales para abordar el tema desde la antropología, describiré el proceso de adoración al sol y la historia de celebración de la fecha en Europa, con su consiguiente cristianización; así como, volviendo a la región de los Andes centrales, analizo luego el proceso de sincretización y su contemporánea reinención (Hobsbawm, 1983). En un segundo apartado, II) llamado “El “año nuevo” aymara quechua del Parque Avellaneda de la CABA”, describiré y analizaré la fiesta del *inti raymi - machaq mara* celebrada en la chacra de los Remedios del Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires, dando a conocer su origen y contexto, sus características e implicancias sociales, además de narrar la experiencia de la realización de un cortometraje documental con la agrupación organizadora, haciendo hincapié en las complicidades simbólicas de tal proceso. Finalmente, en un tercer apartado, III) nombrado “La relevancia de los calendarios y sus posibilidades políticas”, sintetizaré, sobre la base del proceso que lleva a cabo la comunidad aymara-quechua, particularmente en el hecho de la realización de esta festividad, algunas ideas sobre la relevancia de los calendarios para

²⁹⁹ Prefiero usar “uno” en vez de “primero” (anglismo, *first*, *1st.*) para referirme al primer día de un mes, ya que es un adjetivo numeral, no siendo lo apropiado usar un adjetivo numeral ordinal: p.e. primero de enero, segundo de enero, etc.

³⁰⁰ En el contexto de mi trabajo de campo para mi tesis de magíster en políticas de migraciones (UBA).

³⁰¹ Fiesta del sol. <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php>

³⁰² Traducción literal de año nuevo. También se usa *wilka kuti* (regreso del sol). <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php>

los procesos de resignificación identitaria-política. La disputa emerge cuando el año nuevo del hemisferio norte (solsticio de invierno y nacimiento de Cristo) es percibido como imposición por un discurso contra-hegemónico que combina a lo indígena con la lucha de los pueblos del sur.

6.1 EL CULTO AL SOL Y EL FESTEJO DEL AÑO NUEVO

Desde tiempos pretéritos el sol ha sido adorado. Algunas culturas lo convirtieron en dios, incluso antropomorfizándolo, otras, simplemente lo adoraron. Todas fueron consientes de su importancia, entendiendo que sin él las cosechas no crecerían y la vida sobre el planeta no sobreviviría (Rivas, 2008).

Es por ello que el solsticio de invierno, el cual indica que posteriormente a esa noche, la más larga del año, las noches se comenzarán a acortar, acercándose y dando paso a la época de siembra, ha sido generalmente marcado como sagrado. Este fenómeno se da entre el 20 y el 23 de diciembre en el hemisferio norte (en adelante HN) y el 20 y 23 de diciembre en el hemisferio sur dependiendo del año³⁰³. El ciclo astronómico anual de la tierra está determinado por la traslación e inclinación del eje de giro del planeta respecto de su órbita³⁰⁴, la cual, a su vez, determina el ciclo agrícola, dividiendo el año en cuatro estaciones y dos épocas principales, seca y lluviosa, las que clasifican el período de siembra y de cosecha³⁰⁵. Este fenómeno, conocido por los humanos desde hace miles de años e interpretado de variadas formas por distintas culturas, fue reconocido como un período de renovación. Esta asociación de la experiencia sensible, posiblemente, haya sido la razón por la cual se lo haya comprendido como el inicio de un año nuevo y como un periodo de festividad.

6.1.1 Algunas conceptualizaciones sobre el uso del tiempo-espacio y el calendario³⁰⁶ en antropología

La producción de calendarios y la comprensión y uso del tiempo, han sido temas ampliamente desarrollados por la antropología como disciplina. Su abordaje, por ende, amerita extensas páginas para poder exponer sus lineamientos principales. Merced del espacio, aquí haré mención a algunas cuestiones que me serán útiles para abordar el capítulo, sosteniéndome en los planteamientos de algunos autores (Durkheim, 1980 [1912]; Brown, 1979 [1922]; Mauss, 1991 [1925]; Evans-Pritchard, 1984 [1940]; Malinowski, 1993 [1948]; Mathess, 1971; Geertz, 1973; Levi-Strauss, 1987 [1977]; Atalli, 1991; Gell, 1992) que conceptualizan el calendario en relación con las ideas de mito y religión.

³⁰³ *Astronomical Institute University of Bern*, http://www.aiub.unibe.ch/content/research/index_eng.html

³⁰⁴ Esto hace que algunas regiones reciban distinta cantidad de luz solar según la época del año, debido a la duración del día y con distinta intensidad según la inclinación del sol sobre el horizonte. He explicado en este fenómeno de forma sintética y sin entrar en profundidad, con el fin de no alargarme en demasía / http://www.aiub.unibe.ch/content/research/index_eng.html

³⁰⁵ Así como de otros procesos intermedios, condicionados a su vez por movimientos lunares / http://www.aiub.unibe.ch/content/research/index_eng.html

³⁰⁶ La palabra calendario proviene del Latín *calenda*. Se trata de un concepto fundamental para prácticamente todas las culturas, ya que 'culturalmente' (valga la redundancia) permite determinar las actividades humanas en un periodo de tiempo, ordena el ciclo de la vida y da sentido a la misma a través de la repartición del tiempo. <http://etimologias.dechile.net/?calendario>

La antropología, en tanto ciencia moderna que nace en Europa y en el seno de la religión cristiana y la “cultura occidental”, se halla teñida de una perspectiva *cristianocéntrica*. Así, muchas de las consideraciones de diversos antropólogos suelen presuponer argumentos de una “racionalidad académica occidental”, hondamente intervenidos por su religiosidad judeo-cristiana.

Teniendo en cuenta la interpretación cultural del cosmos y su correlato en las estaciones -y por ende en el ciclo agrícola-, la antropología ha investigado la noción de tiempo y espacio, y su materialización en los calendarios locales, de una diversidad de grupos “no occidentales”. La perspectiva antropológica ha puesto en primer plano la relación entre el calendario y las formas de ver y entender el mundo de los humanos. En esta línea, y a través del tiempo, algunos investigadores –p.e. Brown 1979 [1922]); Evans-Pritchard (1984 [1940]); Gell (1992), entre otros- se detuvieron en el estudio de los calendarios para dar cuenta de las ideas temporario-espaciales de los grupos humanos con quienes realizaron trabajo de campo.

Como da a conocer Jack Atalli (1991), desde la prehistoria los humanos quisieron medir el tiempo y, para esto, generalmente recurrieron a las relaciones observables entre los fenómenos astronómicos y los que sucedían en su medio ambiente. La doble motivación, por un lado, de organizar el encuentro de trayectorias y ritmos diferentes en un determinado lugar, y por el otro, de habitar este lugar de encuentro como un espacio social organizado en el tiempo compartido, se objetiva, generalmente, en la noción de “calendario”. Por lo tanto, entiendo el calendario como un modo particular de inscribir, en patrones comunes, los ‘tiempos culturales’ en los que los seres humanos organizan las relaciones entre sí.

A través del estudio de religión o religiosidad, de los mitos y de las creencias populares, los estudios sociales se preguntaron tempranamente acerca del origen, desarrollo y evolución de estos procesos en grupos y sociedades distintas. Durkheim (1980 [1912]), por ejemplo, estudiando el totemismo concibió a la religión como un sistema solidario de creencias inseparable de la organización social. Malinowski, (1893 [1948]) por su parte, comprendió al mito religioso como el sistema central de creencias de una cultura, el cual se constituye por las narraciones fundamentales –o explicaciones culturales- que responden a las preguntas básicas de la existencia humana.

La corriente estructural, y con mayor énfasis la funcionalista, propusieron desplazar la pregunta acerca de qué es lo religioso hacia el para qué, cuál es el objetivo del hecho religioso (Malinowski, 1993 [1948]; Geertz, 1973). Centrándose en la acción, la estructura social y los aspectos simbólicos que operan detrás de los procesos rituales y las creencias.

En el marco de estos paradigmas, y volviendo al estudio del calendario, Edward Evans-Pritchard (1984 [1940]) fue uno de los investigadores que, desde el principio de sus estudios con la sociedad nuer del sur de Sudán, abordó el tema. En su análisis realizó una distinción entre tiempo ecológico y estructural, definiendo al primero como la relación temporal entre las actividades cotidianas y su distribución anual. Como relata el autor, como sucede en muchos pueblos, los nuer dividen el año en dos estaciones, una de lluvia y la otra seca. Estas estaciones están condicionadas por un tiempo estructural que, según Pritchard, es equivalente a la noción “occidental” de tiempo histórico, donde el tiempo es entendido como algo que sucedió en el pasado.

Asimismo, Radcliffe Brown (1979 [1922]) identificó en las Islas Andamán un calendario sensorial. De acuerdo con el relato etnográfico de este autor, en estas islas el tiempo se divide y clasifica de acuerdo con los aromas del paisaje. Según la época del año los

árboles emiten distintas flores odoríferas, generando de esta forma un calendario basado en los aromas.

Estudios más recientes revisan las aproximaciones clásicas pero introducen un nuevo desplazamiento: el calendario ya no sólo es una visión del mundo, sino una práctica social y política. Así, por ejemplo, Alfred Gell (1992) realiza un análisis de los usos del calendario ecológico trobiandés, relacionando a éste con la autoridad y el poder local. Este pueblo consta de dos calendarios, uno con un origen astronómico (la aparición de la estrella Altair) y el otro relacionado con la desovación de los anélidos³⁰⁷, fundamentales en la dieta trobiandés. Mientras el primero es exacto, el segundo, mucho más usado, no lo es. Éste varía de año a año según las particularidades ambientales³⁰⁸, operando de forma funcional a los intereses de las élites -quienes se hallaban en una localidad donde los anélidos desovaban antes, pudiendo así asegurar la acumulación de grandes excedentes después de la cosecha. Según Gell, dicha flexibilidad en el calendario, respondía al poder ejercido de forma colectiva por un grupo político determinado sobre otros del archipiélago, evidenciando un nexo entre el control del calendario y el poder.

El estudio de los calendarios de las antiguas civilizaciones se ha fundamentado tradicionalmente en el trabajo con fuentes y registros históricos que fueron documentando su forma y uso. Particularmente, la arqueoastronomía se ha centrado en la comparación de los calendarios con los eventos astronómicos reales, analizando matemáticamente la presencia de periodos astronómicos y la posible incidencia de fenómenos particulares como es el caso de los eclipses. Esta disciplina, también llamada recientemente como astronomía cultural, ha buscado entender cómo las diferentes culturas entendieron el cielo y sus fenómenos, integrándolo en sus visiones del mundo³⁰⁹ (Lehmann-Nitsche, 1907; Belmonte, 1994; López & Giménez Benítez, 2010).

En el estudio del calendario, la conjunción entre los usos políticos y el carácter estructurante de una visión del mundo (epistemología o conocimiento), es clave en el campo de los estudios de memoria. Entre los marcos sociales de la memoria, compartidos por los miembros de un grupo, Halbwachs (2004) distingue centralmente los temporales, aquellos que dividen y reconocen en formas particulares la duración del acontecer. Determinadas fechas, nacimientos, defunciones, aniversarios o cambios de estación funcionan como puntos de referencia comunes, como mojones disponibles de significación para evocar los recuerdos -ya sea en autobiografías o en memorias históricas (Ramos 2011). En esta dirección, *“no hay un tiempo universal y único, sino una multiplicidad de calendarios con sus propias duraciones, direcciones, inmovilidades, aceleraciones y profundidades en el pasado”* (Halbwachs, 2004; en Ramos, 2011: 133). Pero también, y como menciona Foucault 1997 [1976]), la noción de tiempo, organizada a través del calendario, es uno de los marcos fundamentales en la producción de conocimiento. Por lo tanto, el calendario también es *“un símbolo de las disputas políticas y de los procesos de formación de grupos de pertenencia, es un modo de posicionar la lucha en la contienda más general del interjuego entre saber y poder”* (Foucault, 1997 [1976]: 14), cuestión que explicitaré a continuación al revisar los procesos de imposición, significación y re-invencción de calendarios y fechas relevantes como el solsticio de invierno-año nuevo.

En este breve recorrido he querido introducir cómo, a través de diversas reflexiones sobre experiencias cotidianas, prácticas culturales-políticas e imaginarios religiosos, el

³⁰⁷ Cuando ponen huevos la familia de animales invertebrados como los gusanos y las lombrices.

³⁰⁸ Se puede incluso extender dos meses.

³⁰⁹ Persiguiendo entender los lazos existentes entre la astronomía y la cultura.

calendario ha sido entendido por la antropología y las ciencias afines como una estrategia epistémica y política para reunir, seleccionar y organizar una visión de 'nuestro' lugar en el mundo y el universo.

6.1.2 El año nuevo europeo y el nacimiento de Cristo

En el HN, el solsticio de invierno antiguamente fue celebrado como año nuevo, proviniendo el festejo de la navidad (nacimiento de Jesucristo) y el actual año nuevo (1 de enero) de la conmemoración a ese hito astronómico. Tanto la navidad como el presente año nuevo, producto de la cristianización y las disposiciones político-administrativas así como por el consiguiente desfase de la transmisión de los últimos tres calendarios imperantes en Europa (romano, juliano, y el actual gregoriano), fue separándose del solsticio invernal hasta las distancias actuales entre éste (20 al 23 de dic.), la navidad (25 dic.) y el "año" nuevo (1 ene.).

En el calendario juliano, impuesto en el año 45 antes a.C., el festejo por el nacimiento de Jesús y el solsticio de invierno del HN coincidían en el 25 de diciembre. Con el cambio al calendario gregoriano, impuesto por el concilio de Nicea en el año 325, este solsticio, hasta la actualidad, "quedó" el 21 de diciembre (Corbin, 2008). Fue así que la instauración del calendario gregoriano, impuesto para eliminar el desfase provocado por el calendario juliano, provocó que el solsticio de invierno quedara cronológicamente separado de la festividad navideña.

Con este último calendario, lo que se hizo fue fijar el momento astral en que debía celebrarse la pascua, domingo siguiente a la luna llena (plenilunio) posterior al equinoccio de primavera en el HN, y en relación con ésta, las demás fiestas religiosas. Con el mismo, dicho equinoccio ocurrió el 21 de marzo, pero con el paso del tiempo la fecha del acontecimiento se fue adelantando hasta el punto que, alrededor de 1200 años después, en 1582, cuando se instauró el calendario gregoriano, el desfase era ya de 10 días³¹⁰.

En base a esta explicación, es posible aseverar que, primero el 25 de diciembre con el calendario juliano, y luego el 21 de diciembre con el gregoriano, marcaron el solsticio de invierno en el HN. ¿Pero desde cuando se asocia al solsticio con la navidad-nacimiento de Cristo? Al parecer, según Alain Corbin, desde aproximadamente el año 336 después de Cristo, y la razón fue, justamente, porque era la fecha tradicional de la fiesta invernal pagana.

Dicha fiesta habría sido cristianizada a partir de festividades como la del *meán geimhridh* celebrada por los celtas, quienes creían que el dios del sol había nacido el actual 21 de diciembre, el día más corto del año. De esta forma, el festejo del solsticio de invierno ha sido ancestralmente relevante para las cultural del HN. Por ello, ha sido conmemorado por distintos pueblos septentrionales en diferentes continentes: p.e. kurdos (*zistanê seva*), letonios (*ziemassvētki*), hopis (*soyalangwul*, actual EEUU), eslavos (*rozhanitsa*), sami (Festival *Beiwe*; actual Finlandia, Suecia y Noruega), kalash (*Choimus*, actual Pakistán), entre muchos otros. Así, la fiesta pagana más popular del HN se convirtió en la fiesta cristiana más importante en conjunto con la pascua de resurrección, coincidente con el equinoccio de primavera (Corbin, 2008).

³¹⁰ El desfase provenía de un inexacto cómputo del número de días con que se contó el año trópico; según el calendario juliano que instituyó un año bisiesto cada cuatro, consideraba que el año trópico estaba constituido por 365,25 días, mientras que la cifra correcta es de 365,242189, o lo que es lo mismo, 365 días, 5 horas, 48 minutos y 45,16 segundos. Esos más de 11 minutos contados adicionalmente a cada año habían supuesto en los 1257 años que mediaban entre 325 y 1582 un error acumulado de aproximadamente 10 días (Corbin, 2008).

El 1 de enero como fecha del año nuevo también fue impuesta por el calendario gregoriano. El calendario romano comenzaba el primer día del mes de marzo, sin embargo, era en el mes de enero (el undécimo mes) cuando los cónsules de la antigua Roma asumían el gobierno. Por eso Julio César modificó el comienzo del año de marzo a enero, el cual, con la modificación de los diez días del calendario gregoriano, se estableció en el actual 1 de enero.

Como es posible observar, el cristianismo es producto de una hibridación de creencias, ritos y cultos paganos, que en Europa, al igual que posteriormente en América, sus agentes supieron adaptar-sincretizar-fagocitar, permitiendo la subsistencia y la masificación progresiva de sus propias ideologías religiosas.

La hegemonía impuesta por el calendario juliano y gregoriano en América resultó en un sincretismo forzado de las fiestas populares, y en la imposición, entre otras, del año nuevo “occidental”. Es así que actualmente los sudamericanos³¹¹, celebramos el solsticio de verano como el año nuevo y no el de invierno como lo hacían nuestros antepasados de la región, en una “imposición calendárica” norte-sur.

Por su parte, las distintas resignificaciones políticas modernas en búsqueda de reconocimiento, han permitido un impulso para re-instituir los calendarios locales, en este caso el quechua-aymara (en 1944 en Perú y en 1979 y 2009 en Bolivia).

De esta manera, el año nuevo de los Andes centrales, así como otras fechas cosmogónicas relevantes, se presentan como sub-alterizadas, siendo su relectura fundamental para quienes se auto-adscriben actualmente como indígenas. Las disputas en torno al calendario se volvieron una arena de contienda entre quienes decidieron abordar un proceso de vitalización y revalorización de la cultura ancestral para repensar sus identidades sub-alterizadas.

6.1.3 El calendario aymara-quechua. Una historia de sus usos

El solsticio de invierno en el hemisferio sur (en adelante HS), entre el 20 y el 23 de junio según la rotación de la tierra, corresponde al instante en que la posición del sol se encuentra a su mayor distancia angular al otro extremo del plano ecuatorial del observador³¹². Al igual que ha sucedido en el HN, para muchos pueblos amerindios, esta fecha representa el comienzo del nuevo año. Además del quechua (*inti raymi*) y aymara (*machaq mara* o *wilka kuti*) el qolla (*huata mosoj*), el mapuche (*we tripantu*) y el rapanui (*aringa ora* o *koro*)³¹³, entre otros, así lo han considerado. Se trata del día más corto y la noche más larga del año, simbolizando una época de purificación y renovación que da paso a un nuevo ciclo agrícola (Beltrán, 2003). Luego de esta noche, los días se empiezan a alargar lentamente, lo que significa que la tierra se prepara nuevamente para el cultivo. Las sociedades originarias de la región fueron durante muchos miles de años campesinas y, por ende, esta fecha era sagrada. Hoy, la misma se ha resignificado, re-inventándose la tradición (Hobsbawm, 1983) en aras del reconocimiento cultural, social y político de prácticas y costumbres ancestrales.

En el mundo andino central, es probable que el rito haya sido transmitido por las diferentes culturas que poblaron los Andes centrales. Así lo evidencia, por ejemplo, el trabajo arqueológico de Josef Sterman (1996) sobre el caso de la ciudad de Tiwanaku, abandonada aproximadamente en 1200 d.C. Según este autor, la diagramación de

³¹¹ Con excepción de Colombia, Venezuela y las Guyanas que están en el HN.

³¹² http://www.aiub.unibe.ch/content/research/index_eng.html

³¹³ Los maoríes de Nueva Zelanda para este evento celebran entre el 20 y el 22 de junio, el *maruaroa* o *takuruu* considerado como la mitad de la temporada de invierno.

Tiwanaku muestra un gran conocimiento del calendario al usar los solsticios y equinoccios para inscribir sus sentidos religiosos en el espacio. La ubicación del Templo de *kalasasaya*, y la de algunos elementos en su interior, responden a las variaciones en la trayectoria del sol con respecto al planeta, marcando los cambios de estación y controlando, de esta manera, la emanación de diferentes tipos de energía generados por este astro.

Asimismo, Sterman (1996) explicita que el calendario tiwanakota es luni-solar, esto es, que se rige bajo el movimiento y orden tanto de las fases del sol como de la luna, estando dividido en trece meses de 28 días cada uno, con cuatro semanas de siete días, lo que corresponde a las cuatro fases de la luna. Esto suma 364 días en total conformando un año, siendo el que falta para completar los 365 días el dedicado al sol.

Además del registro arqueológico, el conocimiento más antiguo que tenemos respecto a esta festividad en los Andes centrales, es aquel transferido por las crónicas referentes al imperio inca.

6.1.3.1 El inti raymi inca

Gran parte de la información relevante acerca de la realización histórica de esta festividad en los Andes centrales se encuentra en las crónicas realizadas en la ciudad del Cuzco en relación a la cultura inca, así como en trabajos etnohistóricos posteriores que examinaron y compararon las mismas.

En este apartado analizo, por un lado, la información brindada por diferentes cronistas del siglo XVI y XVII, como Cristóbal de Molina “El Almagrista” (1965 [1556]), Juan de Betanzos (1968 [1557]), Juan Polo de Ondegardo (1968 [1559]), Cristóbal de Molina, “El Cuzqueño” (1959 [1583]), Joseph de Acosta (1968 [1590]), Inca Garcilaso de la Vega (1991 [1609]), Martín de Murúa (1986 [1613]), Pablo José de Arriaga (1968 [1621]) y Bernabé Cobo (1956 [1653]). Por el otro, incluyo en la discusión sobre el *inti raymi* algunos de los trabajos realizados, en base a éstos y otros cronistas, como los de Luis Guzmán Palomino y Juan José Vega (1995), Carolyn Dean (1999), Ian Maclean y otros (2001) y Carlos Choque Mariño, (2008). A partir de estas lecturas, presento a continuación una síntesis sobre la fiesta del *inti raymi* durante el imperio incaico.

Con el fin de sistematizar esta reconstrucción histórica, me centraré en las siguientes ideas principales: I) La fiesta era un evento móvil dependiente de la cosecha, y por ende, no necesariamente circunscripta al fenómeno astronómico; II) Bajo un control social imperial, el *inti raymi* operó como fiesta pluricultural de los pueblos del *tawantinsuyu*; III) Su coincidencia de fecha con el *corpus christi* europeo favoreció el proyecto colonizador de sincretización al tiempo que su resignificación posibilitó la continuidad de su transmisión a través del tiempo; IV) La prohibición conllevó a ‘su’ popularización, pasando de ser un rito preeminentemente aristocrático a uno clandestino y popular.

El *inti raymi*, la fiesta grande del sol, con precedentes en las anteriores civilizaciones centroandinas, existió durante todo el estado incaico. La misma, festejada cerca del solsticio de invierno, indicaba la mitad del año (junto con el solsticio de verano³¹⁴) y el inicio de uno nuevo, así como el origen mítico del inca. Duraba varios días, que varían según las crónicas entre nueve a 15 días y hasta un mes, en los cuales había bailes,

³¹⁴ Donde se festejaba el otro gran *raymi*, en el mes de diciembre, *kápaj raymi* que se hacía en honor al supremo dios Viracocha, Pachacámac o Pachayacháchic (Polo de Ondegardo, 1968 [1559]).

danzas, sacrificios, ingesta de comida y bebida, y diversas *performance* de adoración al sol.

Garcilaso de la Vega (1991 [1609]) cuenta que, reinando Yahuar Huacca, el *inti raymi* era ya la principal festividad del estado cuzqueño, teniendo lugar una sola vez al año. Bajo el imperio del inca Pachakuti, la conmemoración fue reorganizada estableciéndose cuatro grandes fiestas anuales, el *kápaj raymi*, el *situay*, el *aymoray* y la más importante, el *inti raymi*. El último de los *inti raymi* festejado con la presencia del inca fue el de 1535. Casi cuarenta años después, en 1572, fue prohibida por el virrey Francisco Álvarez de Toledo, por considerarla una ceremonia contraria a la fe cristiana (Garcilaso de la Vega, (1991 [1609]), pasando a la clandestinidad, donde se mantuvo hasta el siglo XX cuando fue 'nacionalizada' por el estado peruano (Dean, 1999; Mclean *et. al.* 2001).

I) Pese a la correspondencia de la festividad con el solsticio de invierno, la fecha era movable, dependiendo de los tiempos de cosecha que cambiaban año a año según la cantidad de lluvia y otros factores climáticos. Es por ello que ésta varía, según el cronista que la vivió, entre abril (Molina "El Almagrista", 1965 [1556]), mayo-junio (Betanzos, 1968 [1557] y Molina "El Cuzqueño", 1959 [1583]) o junio (los demás).

Al principio no había consenso por parte de los cronistas sobre el hecho de que esta festividad diera inicio al año nuevo. Es así que muchos, debido a una confusión u óptica eurocéntrica, consideraron que el año incaico empezaba en el mes de diciembre (Molina "El Almagrista" (1965 [1556]); Betanzos (1968 [1557]); Murúa (1986 [1613]). Tiempo después, sujeto a los testimonios de sus informantes, y sobre todo a Cristóbal de Molina "El Cuzqueño" (1959 [1583]), quien, según Guzmán y Vega (1995), fue de los cronistas mejor informados en cuestiones de indios, quedó evidenciado que el *inti raymi* marcaba el año nuevo de los incas.

II) A través de lo que relata Polo de Ondegardo (1968 [1559]), es posible asegurar que el *inti raymi* funcionaba como espacio de intercambio dentro de la lógica del estado inca, único capaz de generar tal dinámica y con la motivación económica de acopiar los excedentes, primordialmente para el sostenimiento de los privilegios aristocráticos imperiales. Hay que tener en cuenta que el comercio estaba centralizado en el trueque a nivel personal, familiar o comunitario, y no como una actividad independiente con posibilidades de acumulación privada. Por ello, el estado, que tenía la capacidad de controlar áreas de cientos de kilómetros, centralizó el trueque a lo largo del imperio (Rostworowski, 1983).

Además de los orejones (nobleza inca), al *inti raymi* concurrían personas de hasta trescientas naciones, entre curacas provincianos, gobernadores de *suyus*, huncuracas o grandes caciques y hatunhuamincas o jefes de las plazas militares. Pero, aún así, en la festividad no se mezclaban, manteniendo su lugar, de acuerdo a una jerarquía social bien estratificada. Por su parte, en la periferia de la ciudad, festejaban de forma mucho más modesta. Las vestimentas eran variadas y en general coloridas y con metales preciosos, tales como plata, turquesa y esmeralda, las que contrastaban con el traje totalmente negro del inca, color más estimado por su pureza (Guzmán & Vega, 1995). Tres días antes del inicio de los festejos, a manera de purificación, se debía evitar el contacto sexual y sólo se podía comer maíz blanco crudo acompañado de una hierba llamada *chucam*. Por su parte, todos los rituales estaban acompañados por danzas y *pututus*³¹⁵ (Choque Mariño, 2008).

³¹⁵ Conchas marinas que se usan como instrumentos musicales de viento generalmente como llamadas en los comienzos de los temas. <http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=term&d=6&t=979>

Aunque no era obligatorio asistir al *inti raymi*, los invitados se sentían exigidos a participar. Por un lado, para congraciarse al inca y a la nobleza cuzqueña, por otro, por las conveniencias que podría traer tal asistencia y los contactos que en ella podrían generarse. Se trataba, en palabras de Guzmán y Vega (1995), de una peregrinación religiosa y de una suerte de día nacional. Por su parte, para el inca era un día crucial para generar alianzas estratégicas generando fidelidad entre los asistentes. Así, él personalmente recibía a los *tocricos* (funcionarios de estado) con el fin de advertir posibles conflictos entre éstos, y, consiguientemente, subsanarlas.

“Debajo de la pompa del Inti Raymi yacía el vigorizamiento de la formidable estructura imperial en su fibra más importante: la tributación general de todos los pueblos. Estas contribuciones a la nobleza, esencialmente en trabajo pero también en productos y seres humanos, ha sido recubierta con frecuencia bajo los sonoros conceptos de redistribución y reciprocidad” (Guzmán & Vega, 1995: 46).

Varios cronistas (Molina, “El Almagrista”, 1965 [1556]; Betanzos, 1968 [1557]; Polo de Ondegardo, 1968 [1559]) aseveran que el *inti raymi* se prolongaba aproximadamente un mes, durante el cual se repetían, inclusive diariamente, distintos ritos y ceremonias, tales como *“la adoración al Sol, los coros sacros, el sacrificio de auquénidos (especialmente negros) y danzas por las tardes”* (Guzmán & Vega, 1995: 37).

En relación a los sucesos y tiempos de la fiesta, hay varios testimonios ricos en descripción. Uno de ellos es el de Bartolomé de las Casas (1553), quien citado por Guzmán y Vega (1995), asevera:

“Cuando el Sol había llegado al mediodía, las voces hacían gran estruendo, e iba en seguida bajando a medida que el Sol descendía. Era pues, perfecta la correspondencia entre el canto y el camino que seguía el Sol. Al atardecer, el canto hacía lento y triste, con voces cada vez más débiles, hasta que cesaban con el último resplandor solar, lo cual coincidía con las expresiones de humildad y acatamiento que eran las continuas reverencias que todos le hacían” (Bartolomé de las Casas, 1553; en: Guzmán & Vega, 1995: 36).

Por su parte, Molina “El Almagrista” (1965 [1556]) relata que: *“de mediodía abajo los iban menguando, teniendo gran cuenta con lo que el Sol caminaba”*. Mientras que De la Vega (1991 [1609]) explicita que:

“Cuando a la tarde el Sol se quería cubrir, ellos, en el canto y en sus personas, mostraban gran tristeza por su ausencia y enflaquecían mucho las voces, y ya cuando de todo se entraba el Sol que se desaparecía de la vista de ellos, hacían una gran admiración, y puestas las manos, le adoraban con profundísima humildad y alzaban luego todo el aparato de la fiesta y se quitaba la todería y cada uno se iba a su casa y tornaban aquellos bultos y reliquias a sus casas y adoratorios” (De la Vega, 1991 [1609]: 68).

Al atardecer del último día, por última vez se repetía este rito de inclinación de los cuerpos y alzamiento de los brazos, simbolizando el final de la fiesta. Después de esto, el inca retornaba a su palacio, recorrido en el cual varias mujeres arrojaban flores rojas y plumas multicolores antes y después de que éste pasara (Choque Mariño, 2008).

III) Varios fueron los cronistas que notaron la peculiar coincidencia de fechas entre el *inti raymi* y el *corpus christi*, lo que contribuiría al sincretismo religioso que se daría a partir de su prohibición (Polo de Ondegardo, 1968 [1559]; Acosta, 1968 [1590]; Garcilazo de la Vega, 1991 [1609]; Murúa, 1986 [1613]; Calancha, 1638; Bernabé Cobo (1956 [1653])).

El *corpus christi* (cuerpo de Cristo en latín) es una fiesta de la Iglesia católica destinada a celebrar la eucaristía. Se festeja 60 días después del domingo de resurrección (equinoccio de primavera) que coincide con la aparición o 'salida' (orto heliaco) de las estrellas pléyades o siete cabrillas que ocurre aproximadamente entre 13 y 15 días antes del solsticio de invierno (Corbin, 2008).

A partir de lo que esgrime Guzmán y Vega (1995), es posible saber que no fueron pocos los españoles y cronistas que pensaron que los indios honraban con profunda devoción el *corpus christi*, aunque detrás secretamente evocaran el *inti raymi*, en palabras de estos autores, ahora con tristeza pero con esperanza mesiánica. De esta forma, Murúa (1986 [1613]) exponía: "*Esta fiesta cae al mismo tiempo que la nuestra tan celebrada del Corpus Christi (...) y a vueltas de las solemnidades que hacen para ella, los indios mezclan ceremonias y ritos antiguos, de los que solían hacer*" (Murúa, 1986 [1613]: 12-13), mientras que Acosta (1968 [1590]) aseveraba "*los indios usan el Corpus Christi para festejar su Inti Raymi*" (Acosta, 1968 [1590]: 3).

Por su parte, Polo de Ondegardo (1968 [1559]) sostuvo:

"Háse de advertir que esta fiesta en algunas cosas tienen alguna apariencia de semejanza, como es el caso de las danzas, representaciones o cantares, y que por esta causa ha habido y hay hoy día entre los indios que parecen celebrar nuestra fiesta del Corpus Christi, mucha superstición de celebrar la suya antigua del Inti Raymi (Polo de Ondegardo, 1968 [1559]: 19).

Por último, el padre Antonio de la Calancha (1638), citado por Guzmán y Vega (1995), mencionaba:

"Háse de advertir que esta fiesta cae al mismo tiempo que los cristianos celebramos el Corpus Christi, y los más de los indios celebran con bailes y danzas no a nuestra fiesta católica, sino a la de su Inti Raymi de su antigua idolatría" (Calancha (1638); en Guzmán & Vega, 1995: 11).

Tanto Molina ("El Cuzqueño") (1959 [1583]) como Acosta (1968 [1590]) argumentan que, ante la organización del *corpus christi* por parte de los españoles, los indios oprimidos vestían de gala inca. Ocasión en la cual, según Guzmán y Vega (1995) - basándose en lo que sucede en la festividad moderna del distrito de Taurija (provincia de Pataz, Perú)-, "*entonaban melodías netamente autóctonas, al compás de flautas nativas de sonidos agudísimos*" (Guzmán & Vega, 1995: 9-13).

Con el tiempo, simbolismos incas y cristianos se fueron mezclando, lo que es posible comprobar en las crónicas de Garcilazo de la Vega (1991 [1609]), las cuales revelan las similitudes entre la fiesta del *corpus christi* y la antigua celebración del *inti raymi*, haciendo referencia al vestido de los participantes incas y otros numerosos detalles que se mantuvieron en las fiestas de *corpus christi* durante la colonia (McClean, *et. al.*, 2001).

IV) Según Guzmán y Vega (1995), el *inti raymi* incaico era una fiesta aristocrática pero con dejos populares. El pueblo asistía sólo en calidad de lejano espectador al fastuoso espectáculo. La idea era precisamente mostrarle al pueblo cuán distante se hallaba de la clase gobernante, de la que empero parecía recibir beneficios. Esto es posible de conocer a través de las crónicas de Betanzos (1968 [1557]), quien a mediados del siglo XVI, a veinte años de la caída del imperio inca, relata como el *inti raymi* continuaba siendo celebrado: "*Las suelen hacer ellos (los indios) secretamente, en los pueblecillos que están en torno de la ciudad del Cuzco*" (Betanzos, 1968 [1557]: 23-24).

Fue Arriaga (1968 [1621]) uno de los principales cronistas contra las manifestaciones de las culturas nativas. Este jesuita denunció que el antiguo *inti raymi* había devenido *onccoy mita* (tiempo del dolor), pasando de fiesta en gratitud al Sol a rito de dolor y protesta, y siendo secretamente celebrado en las alturas por sacerdotes nativistas y por un incipiente movimiento inca de liberación. Este movimiento ya no pretendía enaltecer a los dioses, sino que su propósito era, según el cronista, generar el caos para revertir la desgracia causada por los españoles (Guzmán & Vega, 1995).

Y es que luego de la invasión y conquista del *tawantinsuyu*, según José de Arriaga (1968 [1621]), los españoles consintieron la celebración en el Cuzco, pero no por mucho tiempo, ya que terminaron prohibiéndola al percatarse que resultaba perjudicial para sus intereses de dominación. Es así que la cristianización de Paullo Inca en 1543, tuvo por correlato la abolición de esta festividad. Posterior a dicha prohibición, siguió celebrándose secretamente, siendo sustituida por una ceremonia que, a partir de lo que éste y otros cronistas relatan, adquirió un carácter diametralmente opuesto al que antes había tenido, transformándose de una fiesta de gratitud a la divinidad a una de protesta por la llegada de los españoles y el caos por éstos generado. De esta forma, la celebración nunca se perdió, sino que dejó de ser un festejo imperial para ser uno popular campesino e insurreccional bajo la clandestinidad. Con este desplazamiento, pasó a llamarse *onccoy mita*, revitalizándose su celebración en relación al rito agrario a partir de las conexiones helíacas que siguieron manteniendo las comunidades (Guzmán & Vega, 1995).

6.1.3.2 La reinención moderna del *inti raymi* en Perú

En 1944, el quechua Faustino Espinoza Navarro, miembro fundador de la “Academia Peruana de la Lengua Quechua”, en conjunto con el periodista cuzqueño Vial Unda, impulsaron la recuperación histórica de la festividad del *inti raymi* en Perú (McClean, *et. al.* 2001). Mientras el primero ejecutó una reconstrucción teatral de la fiesta, basándose en las crónicas de Garcilaso de la Vega de principios del siglo XVII³¹⁶, el segundo describió la festividad con el propósito de cimentar el orgullo nacional por un pasado común, fusionándola con el aniversario de la ciudad de Cuzco. Fue así que, el 24 de junio de 1944, se llevó a cabo el primer ‘nuevo’ festejo del año nuevo, a nivel oficial, contando con la presencia del presidente de la República de Perú de aquel entonces, Manuel Prado Ugarteche.

Según McClean *et. al.* (2001), este hecho tuvo relación e influencia del movimiento indigenista de la generación de “los novecientos”. Esta última, como ya adelanté en el capítulo 3 fue una corriente comandada por no indígenas de reivindicación étnica y cultural que convulsionó las artes, letras, y vida social y política del Perú y en menor medida de Bolivia a lo largo del siglo XX, siendo sus principales exponentes José Carlos Mariátegui y José María Arguedas. El festejo del nuevo *inti raymi*, generó una progresiva ‘reactivación’ de la ceremonia, la cual con el tiempo comenzó a transformándose en un evento público. Según McClean *et. al.*, los intelectuales peruanos de comienzos del siglo XX forjaron un renacer del pasado pre-hispánico viendo el *inti raymi* a través de la descripción del *corpus christi* que hiciera Garcilazo de la Vega. Con estas miradas superpuestas, se ‘resucitó’ la fiesta conceptualizándola como una celebración del espíritu nacional.

³¹⁶ Con estas crónicas elaboró el primer guión teatral para seiscientos actores con el objetivo de escenificación el *inti raymi* en el Cuzco.

Dicha construcción subrayaba el pasado “glorioso” del imperio incaico con un evidente carácter elitista. Es por ello que se resucitó el *inti raymi*, y no por el contrario, el *onccoymita* (tiempo del dolor), el cual con tristeza pero con esperanza mesiánica (Guzmán & Vega, 1995), como narré, fue un rito clandestino, protagonizado, ya no por la aristocracia cusqueña, sino por el pueblo (Arriaga, 1968 [1621]).

Fue tanto lo que esta festividad creció en aquellos setenta años en el Cuzco, que hacia finales de siglo XX, la misma se convirtió en una producción civil importantísima, mientras que el *corpus christi* se mantuvo restringido a las parroquias locales (McClean, *et. al.*, 2001).

Dean (1999), describiendo la fiesta de 1996, declara de forma crítica que los promotores e historiadores a su servicio, investigaron las descripciones de la fiesta de *corpus christi* con el fin de encontrar pistas para producir el espectáculo actual. Sin embargo, asumieron una identificación simplista de ambas festividades, equivocándose



al no reconocer las diferencias, así como no identificando los elementos triunfalistas cruzados del *corpus christi*. Adicionalmente, según esta autora, fallan al no señalar las fracturas existentes en la sociedad inca temprana, presentando un pasado homogeneizado y antiséptico. A partir de estas articulaciones entre pasado y presente, la fiesta es presentada como “una transmutación de las creencias pre-hispánicas y coloniales en el “Aka rei” o “Rey inca” y en la leyenda de una edad dorada en el futuro en un mensaje nacionalista perseverante” (McClean, *et. al.*, 2001: 172).

Aunque las crónicas resaltan el sincretismo entre el *inti raymi* y el *corpus christi*, otra festividad cristiana-europea jugó un papel muy importante en la celebración amerindia del solsticio de invierno. Se trata del festejo a San Juan Bautista, celebrado el 24 de junio, heredero de las fiestas paganas de la celebración al solsticio de verano en el HN en las que se rinde culto al sol y se purifican los pecados a través del encendido de hogueras. Actualmente, el festejo de San Juan se realiza en varios lugares de Europa, como España (San Juan), Portugal (*foguerias de São João*), Noruega (*Jonsok*), Dinamarca (*Sankthans*), Suecia (*Midsommar*), Finlandia (*Juhannus*), Estonia (*Jaanipäev*), Reino Unido (*Midsummer*), entre otros, siendo, igualmente, introducida su celebración en el HS³¹⁷.

En Sudamérica, esta festividad también se fue intersectando con el festejo del solsticio de invierno, ignorándose muchas veces que se trataba de la transmutación de un solsticio por el otro. Hoy en día, en muchos casos, se habla de la fiesta de San Juan y año nuevo indígena como una sola. En Ecuador, específicamente en la región de Imbabura, se tocan *san juanitos* en esta fecha con el fin de demostrar que eran y son ritmos dedicados a la fiesta de San Juan (Ignacio, 2004), siendo que dicho ritmo, o el

³¹⁷ En Brasil se la conoce como fiestas *juninas* (por el mes de junio).

antecesor de éste, es probablemente anterior a la devoción por San Juan en el continente.

La oficialización del *inti raymi* como día feriado en el departamento de Cuzco se logró mediante el decreto ley 21860 de 1977 y luego con la ley 21106 de 1982 que declaran día feriado no laborable en Cuzco y Cajamarca el jueves de *corpus christi* de cada año³¹⁸. De esta forma fue institucionalizada la sincretización de ambas festividades. Actualmente, la celebración del *inti raymi* es explotada como atractivo turístico y, en consecuencia, abundan las ofertas para participar del evento incluyendo en ellas los traslados, excursiones, guías, *ticket* de ingreso y comidas. Es así que la fiesta, al mismo tiempo que representa una evocación de un pasado glorioso, sirve como estrategia de *marketing* o mercadeo para las industrias locales (Dean, 1999).

6.1.3.3 La reinención moderna del año nuevo aymara y andino-amazónico en Bolivia

En lengua aymara existen dos nombres para definir tanto el fenómeno como la festividad del solsticio de invierno. Por un lado, está *machaq mara*, que quiere decir literalmente año nuevo³¹⁹, y por otro está *vilka kuti*, que significa el retorno del sol.

Según lo que me cuenta Elizabeth Andia (2014) en una conversación vía *skype*, este segundo término podría haber sido influenciado por el quechua en las última décadas, ya que el calendario de los incas era solar, a diferencia del aymara que según esta autora sería lunar. A partir de esta versión, el mismo sería una asimilación con *inti raymi*, traducido como fiesta del sol, producto de un proyecto político que buscó asociar a los aymaras con el *tawantinsuyu*. Por su parte, la referencia de tiwanaku como predecedora de los actuales aymaras ofrece una lectura diferente, ya que el calendario tiwanakota era luni-solar.

Actualmente, en la prensa, *e-mails*, *blogs* y trabajos académicos suelen aparecer indistintamente uno u otro término, aunque generalmente traducido como “año nuevo aymara” y, últimamente en Bolivia como “año nuevo andino-amazónico”. Por su parte, el discurso aymara de las organizaciones con las que trabajé, suele remitir a Tiwanaku - donde hay evidencia que se celebra el solsticio de invierno desde al menos la primera mitad del siglo XX (Andia 2012, 2014)- como referente cultural propio de la *aymaridad*³²⁰. Esto, a pesar de que desde el registro arqueológico no hay pruebas concretas que la cultura aymara provenga de los tiwanakota (Sterman, 1996).

A partir de lo que relata Andia (2012) y Silvia Rivera Cusicanqui (2012a; 2012b), fue en 1979 el año donde esta festividad se “inventó” o “re-significó” en el departamento de La Paz, Bolivia. Según ambas autoras, el año nuevo aymara fue ‘inventado’ por el naturista aymara Rufino Phaxsi en el contexto del resurgimiento étnico indianista que promulgaba el movimiento katarista, el cual tenía como eje principal la revalorización de la cultura aymara.

De esta forma, desde 1979 en adelante, según cuentan estas autoras, todas las noches del 20 de junio en la casa de Phaxsi se reunía un grupo de intelectuales indígenas, en su mayoría residentes en la ciudad de La Paz, además de algunos *yatiris* (curanderos) de algunas comunidades, con la intención de llevar a cabo un ritual de “inicio de año”. El mismo consistía en velar toda la noche para iniciar antes del alba una caminata de

³¹⁸ http://emufec.gob.pe/programa_emufec.pdf

³¹⁹ <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php>

³²⁰ Es así que la contabilidad de los años del calendario aymara actual está realizada en relación al supuesto inicio de la cultura tiwanakota.

cinco kilómetros hasta las ruinas de la antigua ciudad/santuario Tiwanaku, donde se oficiaba una *wajta* o *waxt'a*³²¹ esperando la salida del sol.

Andia (2012) y Silvia Rivera Cusicanqui (2012a; 2012b) cuentan que, en 1986, el evento fue abierto al público y al turismo, con lo que, paulatinamente, desde ese año hasta 1989, se fue masificando, dando paso al protagonismo mediático de sus propulsores, quienes además hicieron negocios con esta festividad. La percepción de estos intereses particulares generó un serio conflicto entre la población local de Tiwanaku y el grupo de Phaxsi. Este último fue expulsado por las 23 comunidades que conforman el actual pueblo de Tiwanaku. Posteriormente, en 1990, dichas comunidades conformaron el “Consejo de *Jayi Amawt'as*”, donde se reconocían no como aymaras sino como tiwanakeños (Andia, 2012).

Por su parte, la Revista Pucará (2012) ha presentado su propia versión. Aunque en ella concuerda la fecha de inicio del año nuevo aymara, la misma disiente en lo relativo a los fundadores de esta celebración. Según esta revista, a fines de la década del setenta, un grupo de jóvenes indianistas liderados por Germán Choque Condori, decidieron



Tiwanaku. 21 de junio, 2010. Foto: www.jornadanet.com

reconstituir el *inti raymi* como año nuevo del *tawantinsuyu*. Puesto que para ello era necesario instaurar una nueva cronología, Choque Condori elaboró un nuevo calendario denominado *mara wata*. Un año después, en 1980, Germán Choque, Ramón Calamani, Eloy Chávez, Dionisio Laruta y otros

militantes de varias agrupaciones, como el movimiento indio Tupak Katari, el partido indio y el movimiento universitario Julián Apaza, viajaron a Tiwanaku para celebrar lo que ellos denominaron el primer año nuevo aymara. En aquella oportunidad se debieron evadir a los administradores del sitio arqueológico Tiwanaku y enfrentarse con la incredulidad de los mismos pobladores aymaras del lugar. Según Pucará (2012), el objetivo de esa celebración era militante y consistía en “rescatar prácticas y conmemoraciones esenciales en un proceso de concientización política que tenía como objetivo final la restauración del Qullasuyu” (Pucará, 2012: 2). De esta forma, se usaba un discurso basado en la “transformación descolonizadora, que recuperara la conciencia histórica identitaria, como preámbulo para la lucha política” (Pucará, 2012: 2).

Esta nota pone en un primer plano el hecho de que el año nuevo aymara surgió como un proyecto político, acorde con el ideario katarista (ver capítulo 3) de amalgamar a la cultura aymara con el imperio incaico. Por eso, este extracto habla de “reconstituir el *inti raymi* como año nuevo del *tawantinsuyu*” y del “primer” año nuevo aymara, evidenciando que se trataba de algo novedoso.

³²¹ Se lleva a cabo en actividades sagradas que guardan relación con el ciclo agrícola como ofrenda a la *pachamama* (Montes Ruiz, 1999).

Asimismo, este argumento plantea que el proyecto surgió desde la ciudad, ya que ni los mismo “incrédulos” habitantes de Tiwanaku estaban al tanto de dicho propósito. Esto explica, en gran medida, que con el tiempo, tal como denota Andia (2012), éstos se reconocieran como tiwanakotas y no así como aymaras.

Además de Andia (2012, 2014), quien cuenta que existen registros de que en Tiwanaku se celebraba el solsticio de invierno en la primera mitad del siglo XX, Eulogia Quispe Cabrera, ex Alcaldesa de Tiwanaku (2005-2010), me ha comentado en una entrevista vía skype, que, en este territorio, el festejo es previo a 1979:

“Antes de que se hiciera como ahora, esta celebración en Tiwanaku era muy pequeña y contaba con la presencia de otras comunidades cercanas, no era de gran impacto, más bien a nivel local (...) Se ha festejado desde hace muchos años atrás no sólo en mi generación o en la anterior sino también nuestros abuelos, bisabuelo y tatarabuelos siempre festejaron estos eventos (...) los mismos amawt`as. Los que celebran estas ceremonias eran grupos más concentrados solamente en estas regiones (...) en otras comunidades no es seguro que se hiciera, venían a Tiwanaku, no lo hacían en sus propias comunidades” (Quispe Cabrera, 2013: min.: 4:20).

En 2009, treinta años después del supuesto “primer festejo”, el Gobierno del MAS y Evo Morales instituyeron el 21 de junio como feriado nacional inamovible, nombrándolo inicialmente año nuevo aymara y al año siguiente como año nuevo andino amazónico³²², a través de un decreto que afirma que:

“La celebración es un factor de identidad nacional”, enmarcándose la fecha festiva en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia en los artículos vinculados al régimen cultural,

“donde se establece la recuperación y el respeto de los mitos, valores y tradiciones culturales de los pueblos indígenas, originarios y campesinos, siendo un deber fundamental del Estado su preservación, promoción y difusión” (supremo 173. 17 de junio de 2009).

Para 2010, la ministra de cultura Zulma Yugar, señalaba:

“El lunes 21 de junio se celebrará el año 5518 de la cultura aymara. La ceremonia central se realizará en Tiwanaku, sitio que será promovido a través de una campaña impulsada por el Ministerio de Culturas con un amplio despliegue para la recuperación de esta ceremonia. Además de las tradicionales celebraciones en Tiwanaku, Incallajta y Samaipata, este año se suma un acto que se llevará a cabo en el Salar de Uyuni. Esta ceremonia se desarrollará en la población de Taha, ubicada a



³²² El 21 de junio de 2010, Evo Morales declararía: “Quiero aclarar a ustedes, al pueblo boliviano y al mundo entero, que el 21 de junio no es Año Nuevo Aymara, sino es Año Nuevo Andino Amazónico”. <http://www.jornadanet.com/n.php?a=49271-1>

orillas del volcán Tunupa, en la provincia potosina Daniel Campos, que alberga a la etnia del mismo nombre” (Zulma Yugar, 2010: 1³²³).

En relación al festejo de Tiwanaku, Quispe Cabrera (2013) también me cuenta en el marco de la misma entrevista que:

“Este día se celebra con el objetivo de recibir los primeros rayos del sol, para renovar la parte espiritual de cada persona, sobre todo las personas que creen en esto (...) en ese momento los amawt`as acompañados de las autoridades locales piden al sol, iniciándose un nuevo año, el Vilkakuti, donde se espera que halla prosperidad en la producción agraria y ganadera, que este año no exista sequía o inundación, que la madre tierra y el dios sol nos proteja de cualquier mal y también para que las familias tengan salud, en definitivas que no halla problema y que no halla dificultad en sus vidas (...) una vez que concluye la ceremonia, los amawt`as o padres espirituales realizan el aculliku³²⁴. Una vez que terminan, se organiza una celebración con danzas autóctonas que no es al azar, que corresponde a época de invierno, y finalmente con un apthapi compartiendo todas las personas. El 21 de junio es un día especial para la cultura aymara, para la cultura tiwanakota. Un día antes, prepararan unas misas donde dan como ofrenda ¿Por qué con una noche de anticipación? Para que cada persona tenga tiempo para pedir un deseo. De esa manera durante toda la noche se van haciendo una serie de preparativos para el próximo día a las 5 de la mañana trasladarse al templo de Kalasasaya ¿Por qué en ese templo? Porque según nuestros antepasados y el conocimiento de nuestro amawt`as, el lugar adecuado de la ceremonia es el centro de la plaza principal dentro de la pirámide de akapana” (Quispe Cabrera, 2013: min.: 6:00).

Con respecto a la oficialización de dicho festejo agrega:

“En estos último años, el 21 de junio ha tomado una posición de reconocimiento nacional y por eso es feriado nacional. Más cuando el presidente Morales ha tomado el primer mando siendo trasladado a esta población para recibir la bendición o la fuerza espiritual de lo que es la cultura tiwanaku, por eso también en los últimos años hay bastantes personas que visitan el lugar y ante todo van a recibir la energía cósmica solar. Hay tres tipos de visitantes que hemos identificados, unos que realmente van por el significado de recibir la energía cósmica solar, unos que van a conocer o ver que tal la ceremonia y un tercer tipo que va con el motivo de disfrutar” (Quispe Cabrera, 2013: min.: 6:50).

Por su parte, Consuelo Tapia Morales (2013), quien profundizó en este tema, me contó en entrevista personal su experiencia en el festejo del año 2006 en Tiwanaku:

“(...) parecía una Creamfields [un conocido espectáculo de rock] versión indígena. Pusieron un escenario enorme en la puerta de la alcaldía con parlantes y una escenografía tiwanakota, con monolitos gigantes, toda la organización a cargo de Kalamarka³²⁵ (...) la clase media acomodada no es la que va, va la gente de los barrios y la gente joven, estudiantes secundarios y de la universidad, grupos de danza. La gente empieza a llegar desde las siete de la tarde del día 20 [de junio] y otras que tienen auto a las cuatro de la madrugada (...) las autoridades, el Ministro de Cultura, el Evo [Morales] y demás, llegan tipo 5.30, 6.00 (...) había mucho consumo de alcohol y se hacían fogatas improvisadas, hace mucho frío (...) como recién ese año había

³²³ <http://www.coincabol.org/sitio.shtml?apc=K1-1--&x=1362642>

³²⁴ Práctica de mascar o más bien “rumear” hoja de coca. Al convidar coca no hay que dar una porción, sino que se debe entregar la *ch`uspa* o bolsa entera a fin de que el otro se sirva lo que quiera. Si no se desea coca, hay que besar la *ch`uspa* por respeto. El intercambio de *ch`uspas* es muestra de afecto y confianza (Montes Ruiz, 1999).

³²⁵ Conocido conjunto de música ‘aymara’ moderna de Bolivia.

asumido Evo [Morales] había toda una movida internacional, las entradas al templo de Kalasasaya que usualmente son de 80 [pesos]³²⁶ bolivianos, ese día estaban a 200. Ese día el lugar abre a las cuatro de la madrugada (...) pero como es un templo, y es muy chiquito, no alcanza a entrar casi nadie (...) a las 6 de la mañana se hace el ritual y la gente ahí ya se empieza a ir, la mayoría a [la ciudad de] La Paz” (Tapia Morales, 2013: min.:11:40).

Tanto Rivera Cusicanqui (2012b) como Andia (2012) son sumamente críticas respecto a esta reconstrucción a la que denominan “invención”. Para estas autoras, los impulsores del evento, con el supuesto propósito de restablecer los valores éticos y las significaciones cósmicas de los rituales ancestrales, reprodujeron el colonialismo interno y la persistencia de “valores occidentales” e individualistas. Consideran que la imposición de formas y contenidos por parte de un sector urbano responde al hecho de que las prácticas abigarradas de catolicismo que realizan los *yatiris* comunarios (llamados los ‘mayores’), sumadas al monolingüismo aymara de la mayoría en ámbitos rurales, se convirtieron en desventajas estratégicas frente a los “advenedizos” de la urbe (denominados los ‘menores’). Ante estas desventajas, sostienen, los intelectuales de la ciudad optaron por controlar la organización, la realización del evento y sus discursos.

Como relata Andia (2012), algunos originarios de Tiwanaku que vuelven temporalmente a la comunidad, otros aymaras y quechuas de otras regiones, ONGs³²⁷ y otros considerados intelectuales aymara ciudadanos, son quienes propician el evento, imponiendo un discurso dominante. Ideas del katarismo, de rescate de las culturas originarias, del retorno al *pachacutik*, de valores políticos como *suma qamaña* (vivir bien), y la descolonización, mezclados con corrientes místicas esotéricas de la nueva era (que intentar aplicar una suerte de “purificación” casi extirpatoria de la religiosidad practicada en las comunidades), son algunos de los elementos constitutivos de un discurso orientado hacia audiencias nacionales e internacionales más amplias, que intenta restituir imaginariamente la autonomía religiosa perdida con la colonización cristiana.

Andia (2012) y Rivera Cusicanqui (2012b) argumentan que tal mecanismo se nutre fundamentalmente en base a las crónicas sobre el *inti raymi* realizadas por Guamán Poma de Ayala (1980 [1615]) y otros, en las elucubraciones del arquitecto peruano Carlos Milla Villena³²⁸ y en un intenso contacto con círculos políticos y religiosos urbanos en Bolivia y otros países, donde ha primado la idea de una religión “cósmica telúrica” así como la de una religión “tawantinsuyana” estadocéntrica. Esta perspectiva se nutre de las propuestas de intelectuales aymaras urbanos y dirigentes político/religiosos indianistas que han tendido a imponerse sobre los discursos ritualistas tradicionales. En dicho proceso, las autoras advierten rasgos de autoritarismo y discriminación.

En esta misma argumentación y en base a la investigación de Andia (2012), Rivera Cusicanqui (2012b) plantea que los *amawt’as* menores, como se denomina a los “sabios” que habitan en la ciudad de La Paz, operan como agentes de una nueva forma

³²⁶ Aproximadamente diez uss.

³²⁷ CTP (católicos), CEPITA (evangélicos), así como el actual UDAM dependientes del Estado (Andia, 2012).

³²⁸ En 1980 este arquitecto publicó uno de los considerados como de los más importantes descubrimientos y aportes a la historia y la cultura de los Andes centrales: la decodificación del geoglifo de la *chakana*, cruz del sur, y de la ley de cuadratura de la circunferencia de la *chakana* cruz escalonada andina. Su libro “*Génesis de la arquitectura andina*”, fue premiado por la bienal de arquitectura del Colegio de Arquitectos de Perú y Quito, así como reconocido por el congreso peruano como uno de los 100 libros más importantes del siglo XX. <http://genesisdela-cultura-andina.blogspot.com.ar/2010/07/genesis-de-la-cultura-andina-carlos.html>

de colonialismo interno, que configura un nuevo sistema de dominación. Al instrumentalizar un discurso de lo indígena para ejercer el poder sobre sus iguales y seducir a una sociedad criollo mestiza desorientada, hace uso de las ventajas como habitantes de la ciudad y del contacto con el mundo político e intelectual, subordinando a los ‘mayores’, como se denomina a los *amawt’as* de Tiwanaku, para utilizarlos de forma ornamental³²⁹.

En relación a esto, Tapia Morales (2013) me cuenta:

“Para la gente comunaria que vive en Tiwanaku, ésta es casi la única oportunidad que tienen de vender cosas, entonces todos venden comida, bebida, te y cuando todos los paceños [se refiere a los habitantes de la ciudad de La Paz] se van, ellos se ponen a festejar (...) como a las 11 empieza todo un ritual de las comunidades de Tiwanaku, Tillapi, Tarako, Chiripa, etc. Aunque ya desde las seis de la mañana del 20, las autoridades del consejo comunario van recorriendo varias comunidades y sus respectivas apachetas hasta el mediodía del 21” (Tapia Morales, 2013: min.:13:20).

Por su parte, la Revista Pucará (2012) esboza que paulatinamente esta festividad se fue deformando, puesto que pasó a ser cooptada por religiosos ligados a la teología de la liberación, además de empresas de turismo y, por último, grupos políticos oficiales que terminaron adquiriendo protagonismo político a través de esta conmemoración.

*“Hoy día el 21 de junio sancionado por el actual gobierno primero como Año Nuevo Aymara y luego como Año Nuevo Andino Amazónico es, en Tiwanaku, una mezcla de espectáculo comercial, misticismo new age y desborde alcohólico. Hay de todo, menos la conciencia emancipatoria de sus iniciadores. ¿El Machaq Mara está condenado a fijarse en esa posmoderna forma de celebración o retomará la vocación liberadora con la que fue inicialmente rescatada?”*³³⁰

Mientras Rivera Cusicanqui y Andia critican el surgimiento de un movimiento indigenista urbano que desplaza a la comunidad local aymara tanto en 1979 como 2009, la Revista Pucará valoriza la re-invencción de esta festividad con fines políticos de reconocimiento y ‘rescate’ identitario de 1979, aduciendo que fue en el camino donde éste sentido se fue desvirtuando, perdiendo finalmente todo *“sentido emancipatorio con su nacionalización”* (Revista Pucará, 2012: 2).

Asimismo, como me cuenta Quispe Cabrera (2013), los espacios de celebración se han diversificado:

“El lugar central de festejo es Tiwanaku, pero desde hace unos tres años se ha empezado a festejar en varias otras regiones de Bolivia, como también en diferentes ciudades de Bolivia. Eso significa que en la celebración del wilka kuti o el 21 de junio, mucha gente ha tomado conciencia que se trata de una fecha importante para la cultura aymara y la cultura quechua (...) incluso en la misma ciudad de La Paz” (Quispe Cabrera, 2013).

³²⁹ El trabajo de Elizabeth Andia sobre los *amawt’as* celebrantes del año nuevo aymara en Tiwanaku fue inicialmente una tesis de licenciatura en la carrera de Sociología de la UMSA (2009), y profundiza las reflexiones de una tesis anterior en la que Sandra Cáceres indagaba sobre la naturaleza “inventada” de esta tradición —que se comenzó a celebrar a fines de 1970— y sobre las divergentes significaciones que tuvo para sus heterogéneos actores sociales. La tesis de Andia se inspiró también en el trabajo pionero de Tomás Huanca sobre El *yatiri* en la comunidad aymara, que sienta las bases para la comprensión de los procesos de construcción del saber de los *yatiris*, portadores de códigos rituales ancestrales y señalados por el rayo. Sobre este telón de fondo, Andia enfoca su mirada en la construcción de la identidad de los protagonistas centrales del acto desde 1991: el Consejo de *Amawt’as* de Tiwanaku (Rivera Cusicanqui, 2012b).

³³⁰ <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-70.pdf> / Junio de 2012.

Esta diversificación también es notada por Tapia Morales (2013), quien describe:

“También se hacen en otros lugares, como en Viacha³³¹ que fui en el 2009, que está como a unos 20 minutos de [la ciudad de] El Alto, en la apacheta que está en el cerro de Letania que es alejado, como a unas 30 cuadras para arriba (...) a mi el de Viacha me pareció hermoso porque a diferencia de la movida mercantilista de Tiwanaku, en Viacha que es una zona bastante rural, donde la gente vive de la cosecha y de la ganadería, todos los comunarios se organizan y se hace la ceremonia a los apus. Aquí los comunarios no están disfrazados como en Tiwanaku, sino sólo con poncho, chullo y algunos con sombreros y sus abarcas y nada más. Se hace el ritual de la Pachamama, con el alcohol, la azúcar, hay borrachera pero por el frío mismo, no show ni mercantilismo. La otra experiencia fue aquí en el Stadium de [La ciudad de] La Paz, fuimos el 2012. Eran 20 personas de aquí de la ciudad, indígenas pero que ya ha perdido toda esa cuestión de hacer rituales, ha perdido el contacto, quizás su mamá o su abuela o alguien, pero tampoco tiene esta cuestión de valorizarlo porque priman más otras cosas ” (Tapia Morales, 2013: min.: 17:30).

6.1.3.4 La tradición inventada

Tanto en el caso del *inti raymi* como en el del año nuevo aymara o andino-amazónico para Perú y Bolivia en el siglo XX, es posible aplicar el concepto de tradición inventada de Eric Hobsbawm (1983). Éste refiere a *“un grupo de prácticas de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su continuidad con el pasado”* (Hobsbawm, 1983: 8).

A éstas, Hobsbawm las divide en dos, las tradiciones ‘realmente inventadas’, construidas y formalmente instituidas, y las que emergen desde un pasado histórico, donde su continuidad con éste es en gran parte ficticia. Las aquí analizadas se posicionan en esta segunda categoría.

De todos modos, más que evaluar valorativamente el carácter de (re)invención, se trata de analizar los motivos y circunstancias que llevaron a sus protagonistas a actualizar una práctica determinada, los sentidos que adquiere para quienes la reelaboran y reflexionan sobre su mismo carácter ficcional. Es así que, según sea el caso, se usan verbos afirmativos -“rescatar, resucitar, resignificar, reactivar, reconstruir” -o con una carga más bien despectiva- “transmutación, invención, invento”. Los primeros tienen el sufijo *re*, que implica hacer de nuevo algo que ya se hizo. Los segundos, aluden a algo totalmente nuevo, que no existía, propio de algo ficticio (fingido o inventado en *latín*), así como en la conversión de un elemento a otro³³².

Entre los actores que son señalados por otros como los que viabilizaron la invención de estas tradiciones, encontramos frases como: *“reivindicar el pasado indígena”*; *“rescatar prácticas y conmemoraciones esenciales en un proceso de concientización política”*; *“restauración del Tawantinsuyu, o del Qullasuyu”*; *“transformación descolonizadora que recuperará la conciencia histórica identitaria”*; *“recuperación y respeto de los mitos, valores y tradiciones culturales de los pueblos indígenas, “la celebración es un factor de identidad nacional”*; *“deber fundamental del Estado su preservación, promoción y difusión”*. Estas frases contextualizan una posición política particular. Se trata de motivaciones políticas donde el reconocimiento identitario juega un papel central y donde se compromete al estado republicano en dicha tarea, llegándose inclusive a la

³³¹ Ciudad y municipio del Departamento de La Paz, capital de la Provincia de Ingavi.

³³² En el caso de transmutación. un término relacionado con la alquimia, física y química que consiste en la conversión de un elemento químico en otro.

invención de un nuevo calendario, *mara wata*. Este término, escrito en lengua aymara y quechua, es traducido al castellano como año³³³, denotando su resignificación cultural contemporánea, la cual tiende a la unión de ambas lenguas y culturas.

Al analizar los registros arqueológicos la fecha instaurada por este calendario resulta curiosa. Según los estudios del arqueólogo Alan Kolata (2004), el origen de Tiwanaku se sitúa entre el año 200 a.C y 800 a.C.

(como la datación más antigua), o sea que habría como máximo 2800 años aproximadamente desde la actualidad hasta la aparición de esta cultura.



Según este calendario, actualmente (2015) nos encontramos en el año 5523, lo que implica que comienza a contar desde el año 3508 antes de Cristo, en base a una presunta relación con el inicio de la cultura tiwanakota³³⁴.

Dicha cronología “exagerada” respecto a Tiwanaku –cultura que como mencioné no se ha comprobado fehacientemente que sea antecesora de la aymara- busca construir ancestralidad, meta propia de las culturas que reinventan su tradición (Hobsawm, 1983) en el marco de procesos políticos de etnogenización y resignificación identitaria.

Asimismo, como se evidencia en el afiche, se propone el origen común en un año ancestral que habría sido hace más de 40 mil años (40.022), lo que podría sugerir que los mentores de este año ancestral al parecer habrían realizado una relación con la llegada del humano al continente. La datación arqueológica más antigua estimable para las primeras culturas centroandinas remite a 3000 a.C. (Caral), 1500 a.C. (Chavín de Huántar) o 800 a.C. (Tiwanaku). Ni siquiera las teorías pre-clovis de poblamiento de América se acercan a esa fecha, aunque existen dataciones no comprobadas científicamente que hablan de hasta sesenta mil años.

Entre los críticos a la invención del “nuevo” año nuevo, hallamos frases como: *“presentan un pasado homogeneizado”*; *“reproducen el colonialismo interno y la persistencia de valores occidentales e individualistas”*; *“introducen corrientes místicas esotéricas”*; *“una mezcla de espectáculo comercial, misticismo new age y desborde alcohólico”*; *“intentar aplicar una suerte de ‘purificación’ casi extirpatoria de la religiosidad practicada en las comunidades”*; se trata de *“una nueva forma de colonialismo interno, que configura un nuevo sistema de dominación, instrumentalizando un discurso de lo indígena para ejercer el poder sobre sus iguales y seducir a la desorientada sociedad criollo mestiza”*. Se acusa a sus creadores de imponer valores ideales escencializados que desplazan a aquellos sincretizados con el

³³³ Ambas palabras, la primera aymara y la segunda quechua, son traducidas al castellano como año. <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php>

³³⁴ Según los registros arqueológicos esta fecha no corresponde, para el arqueólogo Alan Kolata (2004), el origen de Tiwanaku se sitúa entre el año 200 a.C y 800 a.C. (como la datación más antigua), o sea que habría como máximo 2800 años aproximadamente desde la actualidad hasta la aparición de esta cultura.

cristianismo. Andia (2012), incluso, pone en alerta el caso de los *pajpakus* (hablantes, vende ilusiones, “*chantas*”³³⁵).

Andia (2012) y Rivera Cusicanqui (2012a, 2012b) visualizan una sociedad urbana mestiza ‘desorientada’ que se halla alejada de las formas espirituales tradicionales, siendo susceptibles a influencias superfluas mediadas por el consumo. Esta sociedad se presenta como víctima de un sentido de pertenencia espiritual que es seducida por el esoterismo y el misticismo *new age* (corrientes entendidas como propuestas espirituales posmodernas descontextualizadas) y que usa el alcohol como diversión o distracción y no como vínculo ritual, a su vez que ve y entiende a esta celebración como un espectáculo comercial.

En los casos descritos, encontramos las tres características que según Hobsbawm (1983) debe tener una tradición inventada, a) establecer cohesión social o pertenencia al grupo; b) legitimar instituciones, estatus o relaciones de autoridad; e c) inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento. Estas tradiciones inventadas llenan parte del vacío dejado por el declive secular tanto de la vieja tradición como de la costumbre. En este contexto, se presenta como de suma relevancia la innovación histórica relativamente reciente de la ‘nación’ y sus fenómenos asociados: el nacionalismo, la nación-estado y los símbolos nacionales. Como esgrime el autor:

*“Las naciones modernas y todo lo que las rodea, reclaman generalmente ser lo contrario de la novedad, es decir, buscan estar enraizadas en la antigüedad más remota, y ser lo contrario de lo construido, es decir, buscan ser comunidades humanas tan “naturales” que no necesiten más definición que la propia afirmación”*³³⁶ (Hobsbawm, 1983: 21).

Es por ello que aunque los ‘creadores’ de estas tradiciones reconocen parcialmente que son inventadas (condición manifiesta en el sufijo *re*), las afirman sobre la base de un pasado al que glorifican, condición que, justamente, legitima a estas ‘nuevas’ tradiciones, dándoles un sentido popular y místico. De esta forma, no eligieron erigir el *onccoy mita* (tiempo del dolor), el cual, insurgente y clandestino se presenta como el fracaso de los incas, así como tampoco especifican que el *inti raymi* incaico era aristocrático, evitando perder su función central de cohesión social popular.

Tampoco se esgrime que su festejo dependía más de la época de cosecha que del solsticio, ya que una relación cosmogónica genera mayor empatía que una agrícola en grupos urbanos que han dejado de ser campesinos. A su vez, toma fuerza un sentido ideológico contrahegemónico, *“nos han impuesto un año nuevo que no es el nuestro bajo un calendario ajeno”*, así como un discurso basado en la espiritualidad, esfera que se esgrime que el “mundo occidental” a relegado.

La imposición del calendario solar europeo gregoriano así como la acusación de una falta de espiritualidad en la “sociedad occidental”, acompañada de un profundo proceso de secularización, ha generado en América latina y también en muchas partes del mundo, la búsqueda de otros calendarios y caminos espirituales³³⁷. Pero las lógicas de

³³⁵ Se les llama así a los vendedores ambulantes de La Paz y El Alto.

³³⁶ *“Inventar e imaginar no quiere decir necesariamente engañar ni engañarse. Puede ser también construir o reconstruir identidades grupales, como cuando el reino y audiencia de Quito prefirió adoptar el nombre novedoso que le encontró un geógrafo francés: Ecuador. Y la histórica Charcas y Chuquisaca se transformaron, agradecidos a dos libertadores venezolanos, en Bolivia capital Sucre. ¿Por qué no cabrá ahora “re-inventar” e ir construyendo algo que nos hace imaginar más fieles a nuestras propias raíces?”* (Albó, 2008: 242).

³³⁷ Es así que ha tenido un eco progresivo el uso del calendario lunar chino o maya, el tarot, la carta astral, entre otros.

sus usos varían, poniendo en tensión versiones contrarias –aquellas que afirman ancestralidad con fines de impugnar la dominación—con otras versiones más escencializadas y folklorizantes. Esta tensión conlleva el riesgo de descontextualizar los procesos locales transformándolos en objeto de turismo, comercio o insumo espiritual de perspectivas foráneas.

PERÚ - 13 DÍAS EN HOSTALES

INTI RAYMI
AÑO NUEVO INCA

LA PAZ - COPACABANA - LAGO TITICACA
CUSCO - VALLE SAGRADO - MACHU PICCHU
ENTRADAS A LA FIESTA DEL SOL

USD 1.440
+USD 35 Gastos RSV
+20% Res. 3450 AFIP

SALIDA GRUPAL
19 JUNIO
¡PAGÁS EN PESOS
AL CAMBIO OFICIAL!

Invitación enviada por facebook por un grupo llamado "América Indígena" de Buenos Aires (2013)

En el caso de Perú, la estado-nacionalización del *inti raymi* responde al sincretismo con el *corpus cristi*, que fue el que, en gran medida, permitió su subsistencia, siendo festejado y convertido en feriado el día 24 de junio. En el caso de Bolivia, donde actualmente se celebra en más de ochenta lugares³³⁸, se re-inventa a partir del solsticio de invierno con su respectiva estado-nacionalización en la fecha oficial es el 21 de junio. Esto, a pesar de que en las comunidades aymaras o quechuas rurales, al igual que para los incas, esta celebración se organizaba de acuerdo con “*los tiempos de siembra, cosecha, riego y preparación de la tierra propios del ciclo agrícola específico de cada pueblo, variando los ritmos del calendario agrícola según la comunidad, acorde a las características climáticas propias de cada lugar*” (Beltrán, 2003: 79). La estandarización de las diversidades locales es parte de los procesos de formación de la idea de nación (Anderson, 1993), por lo que una diversidad calendárica no podía ser insumo de una comunidad imaginada a nivel estado-nacional.

Por otra parte, en el caso peruano, el *inti raymi* al comienzo es avalado por un movimiento de reivindicación indígena conformado por la intelectualidad urbana, inicialmente no indígena. El interés de ésta consistía en nacionalizar el pasado glorioso de los incas³³⁹, motivación que hoy persiste en procura de otros intereses como los de la gran industria turística del Cuzco y Machu Pichu (Dean, 1999; McLean *et. al.*, 2001).

En el caso boliviano, las acusaciones de autoritarismo discursivo neocolonialista y manipulación producida por el desplazamiento urbano-rural (Andia, 2012; Rivera Cuciquanqui, 2012a, 2012b) se entrecruzan con la imposición estado-nacionalista de un “nuevo” año andino-amazónico –pertenencia ampliada que podría ser una acusación al gobierno de imposición *aymarocréptica*³⁴⁰.

³³⁸ <http://www.elnuevodiario.com.ni/internacionales/255316-indigenas-bolivianos-celebran-jueves-ano-nuevo-5520>

³³⁹ Cuando uno visita los museos o incluso en los trabajos de antropólogos, arqueólogos y otros, uno puede leer “los antiguos peruanos” referenciándose a los incas, parakas, chavín u otros, planteado como una ‘extensión de la era republicana’ hacia el pasado.

³⁴⁰ Evo Morales, y gran parte de quienes están o han estado en el gobierno del MAS, se auto-adscriben como aymaras.

Más allá de la reflexión respecto a la invención de la festividad del año nuevo en la modernidad urbana, es menester comprender su significación en el contexto comunitario aymara y quechua donde, junto a muchas otras celebraciones, ésta ocupa un lugar en el contexto ritual agrícola-cosmogónico. Es así que la sacralización de la vida cotidiana a través del calendario anual y el modo en el que éste organiza la realización de un complejo de ceremonias que integran el ciclo de eventos productivos, denota la presencia de una profunda religiosidad. Estos sentimientos no sólo entranan relaciones -entre las personas y con el entorno- sino que también atraviesan gran parte de las acciones humanas y muchos de los aspectos de la vida cotidiana.

El complejo ceremonial que conforman las actividades agrícolas, cuyos sentidos emergen de su relación directa con el cosmos, es uno de los factores más significativos de la experiencia espiritual que enmarca las interpretaciones del hacer cotidiano. En cuanto al ámbito social y político, la religiosidad de estos pueblos brinda cohesión y lazos solidarios que son actualizados en aquellos rituales donde se celebra la tradición del grupo. Más aún, la manera misma de entender y percibir el mundo se sustenta mediante el diálogo con los múltiples aspectos de la existencia social, aspectos cuyo eje fundamental lo constituye la experiencia sagrada y ritual (Urrutia, 2009).

Esta última, re-significada en el contexto urbano y potenciada por las experiencias migratorias fuera de las fronteras estado-nacionales, será el tema del siguiente apartado.

6.2 EL AÑO NUEVO AYMARA QUECHUA DEL PARQUE AVELLANEDA DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

En Buenos Aires, la celebración del año nuevo aymara-quechua, conocida también como de los “Pueblo Originarios”, se lleva a cabo la noche del 20 al 21 o la del 21 al 22 de junio en varios lugares de la ciudad y del gran Buenos Aires.

Mi trabajo se centró en lo que los grupos con los que conviví consideran el lugar ritual más importante: el de la Chacra de los Remedios del Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires. Esta celebración, protagonizada en gran medida por bandas de *sikuris* y público de diversos orígenes, transcurre desde la noche del 20 al 21 de junio.

Durante tres años observé la fiesta y su preparación (2006, 2007, 2008)³⁴¹, y en 2009, en conjunto con el colectivo Soylocoporti, la productora Alpaca y quienes instauraron el festejo en este lugar, el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, realizamos un documental sobre la preparación de la fiesta y su realización, reflexionando sobre el significado de la misma y sus implicancias para la comunidad.

Además del Parque Avellaneda, que el año pasado cumplió un siglo (1914) como espacio público³⁴², en Buenos Aires el año nuevo indígena se festeja en varios otros lugares, tales como la reserva ecológica (atrás de la costanera sur)³⁴³; la plaza de los

³⁴¹ Grabándola con fines etnográficos durante los últimos dos, donde los organizadores me autorizaron para hacerlo en algunas instancias y vedándoseme en las estrictamente ceremoniales o más íntimas.

³⁴² Según los vecinos, hace 25 años aproximadamente comenzó la recuperación de este parque, cuando con la construcción de la autopista Perito Moreno fue llenado de escombros. Hoy se encuentra amenazado por políticas privatizadoras (discurso de vecino en el festejo de esta ceremonia en 2014).

³⁴³ En este, la ceremonia es dirigida por el profesor de quechua y *amawt'a* Carmelo Sardinas.

dos congresos, donde durante una época por año se fueron turnando distintos pueblos indígenas para organizarlo; la flor de metal que se halla junto a la facultad de derecho de la UBA³⁴⁴. También se celebra en la localidad de Quilmes, en el sur del gran Buenos Aires, donde hace algunos años se hacía una peregrinación hasta llegar al lugar, la cual tras suspenderse por un tiempo, retomó su realización. Desde 2009, la banda de *sikuris* San Alberto en Isidro Casanova, Partido de La Matanza también realiza el año nuevo mapuche. Por nombrar algunos de los lugares más relevantes.

6.2.1 Origen y contexto de la celebración

Conocido más por su nombre quechua, *inti raymi*, que por el aymara, *machaq mara* o *wilka kuti*, la celebración de la Chacra de los Remedios del Parque Avellaneda es organizada por el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. En su primer año, el 2000, fueron también para te la organización los grupos de danza boliviana Cumbres Andinas, los de *sikuris* y *tarkas* *Ayllu Sartañani*, *Mallku Katari*, *Chasqui Wayra* e *Intikarkas* y durante los tres primeros (2000, 2001, 2002) el conjunto de danzas *Atipak Inalem*³⁴⁵.



Wak'a sagrada. Chacra de los Remedios, Parque Avellaneda. 2007. Registro propio.

“(…) *Antipak Inalem*, que es un actor cultural del Parque [Avellaneda] nos

había contactado a nosotros [Wayna Marka], primero para acercarnos al Parque para hacer algunas presentaciones musicales y después nos sugirió hacer lo que es el *inti raymi* y bueno, durante todo ese medio año anterior al 21 [de junio], estuvimos yendo a diferentes comunidades que se reunían en el campeonato de fútbol³⁴⁶, muchos de ellos lo confundían con el San Juan (...) que era el 24 y no el 21, pero hablando más con los mayores, comenzaron a recordar que es lo que ellos hacían en sus comunidades” (Wayra, 2009: min.: 2:25).

Este testimonio manifiesta el surgimiento de una memoria social dentro de la comunidad, la cual es exhortada por agentes específicos y fortalecida con las realización de ciertas prácticas.

Para los miembros de *Wayna Marka*, esta ceremonia cobró una dimensión y sentido especial en la ciudad, particularmente por lo que invocó la organización y consolidación del espacio a través del vínculo entre distintas agrupaciones originarias y cada vez más no originarias, en el contexto de un proceso de reivindicación regional.

“El *inti raymi* empezó con muy poquitos integrantes, que en ese momento desde mi criterio eran unos locos (...) y hoy en día con este auge de Evo Morales ha crecido

³⁴⁴ Universidad de Buenos Aires. Dirigido por Wenceslao Villanueva desde 1993.

³⁴⁵ http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com/2009_04_14_archive.html

³⁴⁶ En el Parque Avellaneda desde hace muchos años se desarrolla un campeonato de fútbol propio de la colectividad boliviana.

cada vez más también a personas de afuera de la colectividad” (Edgar, 2009: min.: 1:50).

“(…) Tenemos que recordar que nacimos del Tiwanaku por eso tenemos la presencia de tantos aymaras acá. Seguramente en mi tierra no bastan cuatro años de gobierno para lavar 500 años de opresión (...) que este conjunto de gente sea la llama, la harina que abrigue nuestros corazones para una causa común y esto que estamos haciendo, el inti raymi, es en regocijo. Pidiendo una buena siembra y una buena cosecha para el conjunto de nuestra América” (participante de 2009: min.: 5:15³⁴⁷).

Los organizadores y participantes del festejo del año nuevo en el parque Avellaneda, reinventan la festividad acorde a lo experimentado en Bolivia y Perú, que al igual que en el resto de los países de la sub-región, responde al proceso de migración rural-urbana y urbana-urbana tanto interna como internacional. Es así que en muchas ciudades de la región y también de EEUU, Europa y Japón, gran cantidad de ceremonias y prácticas de origen aymara, quechua, qolla y mapuche, entre otros pueblos, han comenzado a celebrarse por indígenas urbanos no campesinos radicados en las mismas.

Luego de tres años, en el 2003, surgió la idea de colocar una *wak`a* o *kallasaya*³⁴⁸ como punto de referencia. Fue así que *Wayna Marka* con la colaboración de muchos ‘hermanos’, eligió un lugar donde situar la piedra sagrada, realizando las gestiones pertinentes con las autoridades de Parque Avellaneda de aquel momento para conseguir el bloque de piedra y su traslado, colocada en el espacio en el cual se mantiene hasta hoy. A partir del blog de *Wayna Marka* es posible conocer cómo vivieron sus protagonistas la experiencia de colocar esta *wak`a* o *kallasaya* en el contexto de esta festividad:

“Horas previas a ese Machaq Mara de 2003, los miembros de este Centro Cultural acompañado de otros compañeros, cavaron el hueco donde posteriormente se plantó la piedra a una profundidad aproximada de un metro, asomando en superficie unos noventa centímetros hacia el cielo. Realizado ese emprendimiento se celebró el tercer año nuevo aymara-quechua, pero a diferencia de las tres celebraciones anteriores, fue el primer año que se hizo alrededor del bloque de piedra allí enclavado. A partir de ese machaq mara, esta piedra sagrada fue tomando relevancia y hoy es un sitio referente que reúne a muchas personas, integrando diferentes comunidades y siendo centro de un sinnúmero de actividades culturales” (blog de *Wayna Marka*, 2009)³⁴⁹.

“En 2009 el predio de la wak`a fue reconocido como patrimonio histórico del Parque Avellaneda” (Wayra, 2010: min.: 2:20).

Esta *wak`a* o *kallasaya* fue emplazada en un contexto migratorio, siendo *ch`allada*, avalada e institucionalizada por un *amawt`a*, Tupakusi, que vino desde Bolivia especialmente para este fin. A diferencia de otros espacios en los que se ubican *wak`as* o *kallasayas* donde hay referencia de la presencia de antiguos centros ceremoniales o lugares de paso o tránsito de comunidades centroandinas, en este caso no existe un correlato histórico ancestral que la refrende. Aquí es producto de la voluntad de un grupo de personas que vio su necesidad como parte manifiesta del procesos de sentido de pertenencia que desarrolla. Cuestión que a mi juicio representa uno de los hechos

³⁴⁷ Rodaje del cortometraje *“La noche más larga del año”*. Ciudad de Buenos Aires. 2009.

³⁴⁸ Como ya adelanté, la palabra *wak`a*, de origen quechua, es mucho más usada en Buenos Aires que la de *kallasaya*, de origen aymara, siendo además la nomenclatura, sin el apóstrofe y con comillas (“Waka”) utilizada por parte del gobierno de la ciudad para institucionalizar este espacio.

³⁴⁹ http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com/2009_04_14_archive.html

simbólicos preponderantes del proceso de auto-adscripción y de reconocimiento que migrantes aymaras y quechuas experimentan en Buenos Aires.

Los migrantes aymara-quechuas de Buenos Aires, en su inmensa mayoría, no son



Fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires.

campesinos, y si lo eran en su lugar de origen, dejaron de serlo en este nuevo territorio. Esta condición, ha generado que las experiencias cotidianas asociadas a prácticas productivas agrícolas se hallan re-significado y re-simbolizado. Si bien la vinculación directa de estas celebraciones con el cosmos y el ciclo estacional climático no adquiere la preponderancia que tiene en otros contextos, existe la idea común de potencializar la espiritualidad. El motor que prevalece en la consecución de esta fiesta, así como de otras similares, es político, social y cultural, primando una búsqueda de reconocimiento y sentido de pertenencia sobre “nuestro año nuevo” como indígenas pero también como habitantes mestizos y blancos del *Abya Yala* (Sudamérica).

La constitución de una *wak’a* o *kallasaya* en el nuevo contexto social inaugura un proceso de apropiación del espacio. La memoria, objetivada en una piedra, se inscribe en el paisaje como el mojón acordado de una subjetividad político-cultural en desarrollo. Éste ha sido un punto de inicio en la tarea

más amplia de definir, negociar y dar sentidos al encuentro urbano entre trayectorias de migración diversas.

6.2.2 Características de la festividad

Generalmente con mucho frío y alrededor de varias fogatas se lleva a cabo la ceremonia de la *wajta*³⁵⁰ a la *pachamama*. Allí tocan bandas de *sikuris* y se espera la llegada del amanecer, momento que simboliza el comienzo del año. De los varios festejos que se realizan en Buenos Aires, éste es el más masivo; he podido contabilizar hasta 300 personas³⁵¹, entre migrantes, porteños, bonaerenses y argentinos de otras provincias.

Durante la ceremonia se disponen cuatro fogones, acorde a la cuatripartición de la cosmovisión de los Andes centrales. Los mismos son cuidados y administrados por bandas de *sikuris*, generalmente nucleadas de a dos o a veces de a tres. Usualmente, éstas previamente se ponen de acuerdo para dicha función, aunque también puede darse de forma espontánea. A su vez, otros visitantes no pertenecientes a alguna banda de *sikuri*, se unen a ellas paulatinamente van llegando al parque.

³⁵⁰ Se lleva a cabo en actividades sagradas que guardan relación con el ciclo agrícola como ofrenda a la *pachamama* (Montes Ruíz, 1999).

³⁵¹ Aunque según lo que me han contado, los primeros años participaban más.

Durante el transcurso de la noche, algunas agrupaciones –las que lo deseen- arman su "mesa" para otorgarla como ofrenda a la madrugada al fuego central. Sobre una hoja de papel blanco cuadrado (*tapj*)³⁵² se colocan los elementos que se ofrendarán: lanitas de color rojo, verde, amarillo, cebo de llama, una hierbas llamadas *wira k'oa*, mixturas y unas especies de tablititas (hechas de azúcar o elementos que sean fácil de quemar) con dibujos que representan intenciones y deseos. Un cóndor (*kóndor*), una víbora (*katari*), una llama (*karua*) y un sapo (*hanpatu*) tienen su lugar dentro de "la mesa" y su significado. El cóndor siempre está en posición al sur y representa la sabiduría, la persona que está pensando más allá del sentido común y llevando siempre hacia delante al grupo³⁵³. La

llama es colocada siempre al norte y representa la producción, el esfuerzo y el trabajo. El sapo, hacia el oeste representa el dinero y la fortuna, el cuidado de los fondos, el tesorero. Por último está la víbora, hacia el este, la cual representa la inteligencia para relacionarse con los demás, al que le gusta buscar

nuevas relaciones, el nexo entre el grupo y otros grupos. Los animales son simbolizados con figuras de cerámica³⁵⁴ (Mardones, 2010; Mardones, 2011a).



Banda de *sikuris* Wayna Marka. Fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires.

Lo importante es que cada grupo se tome su tiempo de reflexión, sobre las vivencias del pasado año y sobre los nuevos proyectos. En base a ello se reconoce a la persona merecedora del cóndor, de la llama, del sapo y de la víbora. Cada integrante del grupo irá sacando de una bolsa (que algunos harán y otros comprarán), cuatro tablititas con dibujos que no podrán verse hasta que todos tengan las suyas. Luego, cada uno verá lo que le tocó y en base a ello decidirá dónde tendrá que poner las energías, el trabajo y el esfuerzo el próximo año. Por ejemplo, cada uno verá las cuatro figuras, decidiendo cual es la que más lo representa y cual menos, sobre esta última es la que tendrá que trabajar si es que quiere progresar. Cada participante irá colocando las tablititas que le tocó según el lugar que corresponde a las figuras (sur, este, oeste y norte) mientras dice una palabras en relación a la agrupación. Quienes no elaboran las figuras y elementos de la mesa van durante la semana a comprar las cosas al barrio de Liniers en el oeste de la ciudad de Buenos Aires, otros las confeccionan en sus casas (Mardones, 2010; Mardones, 2011a).

A diferencia de los festejos en el imperio inca y a los de las comunidades rurales altiplánicas en el presente, donde la noche es un espacio de reflexión y silencio y la festividad se extiende hasta el atardecer del día siguiente (Guzmán & Vega, 1995; Beltrán 2003; Ignacio, 2004; Choque Mariño, 2008), y similar a su celebración actual en *Tiwanaku* (Tapia Morales, 2013; Quispe Cabrera, 2013), el protagonismo de la conmemoración está centrado en la noche, donde se cocina, come, bebe y toca, siendo el amanecer el momento donde se alzan las manos saludando al sol. Primero se saluda

³⁵² En contexto rural de los Andes centrales aun se hace sobre un tejido de colores.

³⁵³ En el caso de las grupos musicales, en este caso por lo general de *sikuris*, suele ser el guía o quien ha ejercido un rol de liderazgo durante el año.

³⁵⁴ En Bolivia suelen verse *sullus* (fetos) de llama, oveja o vicuña.

hacia su 'salida' en el este, luego en el sur, norte, y finalmente en el oeste donde se 'irá'. Con posterioridad a la aparición del sol, los participantes comienzan lentamente a retirarse, incluso varios se van antes de que aclarezca, a veces la mayoría. Cuando ya aclaró del todo, los organizadores y algunas personas más, apagan los fogones, ordenan y limpian el lugar.

Las variedades en el *modus operandis* del festejo podrían explicarse por dos motivos. Uno guarda relación con la influencia que han tenido los organizadores de Buenos Aires



Esperando la salida del sol. Fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Registro propio.

de las reinversiones contemporáneas en Bolivia. Los *Wayna Marka*, en la medida que han ido haciendo éste y otros rituales, han ido conociendo paulatinamente su origen a través de los *amawt'as* y otros informantes. Fueron ellas y ellos los que en estos años han presentado las características, los usos culturales e ítems rituales propios de la fiesta que con los años se fueron incorporando y dando lugar a


la celebración del parque Avellaneda. Por esta razón, por ejemplo, desde sus primeros años, la dinámica de la celebración se realizó de noche, siendo difícil ahora cambiar esa lógica³⁵⁵.

A continuación, presento en forma de cuadro las diferencias significativas entre los tres contextos de celebración en los que he centrado el capítulo (Cuzco, Tiwanaku, Buenos Aires).

CUADRO COMPARATIVO DEL FESTEJO DEL AÑO NUEVO

	ANTIGUO	MODERNO		
LUGAR	Cuzco - Tiwanaku	Cuzco	Tiwanaku	Buenos Aires
DURACIÓN	Varios días (9 a 30)	Día, 24 Junio	Noche 20 Día 21 J	Noche 20 Día 21 J
CONCENTRACIÓN	Noche y día	Día	Noche	Noche
MOTIVO	Según cosecha (móvil)	<i>Corpus Christi</i>	Solsticio de invierno	Solsticio de invierno
NOMBRE	<i>Inti Raymi</i> <i>Machaq Mara</i>	Aniversario Cuzco y <i>Corpus Christi</i>	<i>Machaq Mara</i> <i>Wilka Kuti</i> Año nuevo Aymara Año Nuevo Andino Amazónico	<i>Inti Raymi</i> <i>Machaq Mara</i> <i>Wilka Kuti</i>
MOCIÓN, ARGUMENTO	Adoración al sol, control político y celebración por	Espíritu y evocación nacional de un	Factor de identidad nacional (Constitución	Reconocimiento de prácticas migratorias y de los

³⁵⁵ Las prácticas culturales, sobre todo cuando desde un principio se llevan a cabo de un modo, tienden luego a tradicionalizarse, haciendo que sea cada vez más difícil la realización de modificaciones.

	época de cosecha	pasado indígena glorioso	Plurinacional de Bolivia)	Pueblo Originarios
PARTICIPACIÓN	Élite política y aristocracia con supervivencia popular	Masiva, mercantilizada, mediatizada y turística. Con la participación de autoridades políticas, <i>amawt'as</i> aymaras, pobladores tiwanakotas y público mestizo de la ciudad de La Paz		Migrantes aymaras quechuas, qollas y porteños-bonaerenses (y otros) músicos y afines
SIGNIFICACIÓN GEOGRÁFICA		Reapropiación de un espacio donde se realizaba el festejo (evidencia etnohistórica y arqueológica)		Apropiación de un nuevo espacio sin vinculación histórica

El otro motivo responde a que, salvo en los casos en que el 21 de junio 'cae' de sábado a domingo o en vísperas de feriado, el día siguiente es laboral, y por ende aquellos que trabajan como empleados deben retirarse, ya sea para ir directamente a trabajar sin dormir o para hacerlo algunas horas en caso de haber previamente arreglado horarios para ingresar por la tarde. No así en el caso de docentes y estudiantes, quienes desde 2004 para los que trabajan o estudian en la ciudad de Buenos Aires y 2006 para quienes lo hacen en la provincia de Buenos Aires, pueden atenerse a la ley 1550 y al decreto 865³⁵⁶ respectivamente, los cuales reconocen el año nuevo indígena, permitiendo ausentarse de clases a personas de origen indígena.

“Se reconoce el 21 de junio como feriado para las escuelas, gracias a Enrique Samar que es el director de una escuelita que está en la Plaza Tupaj Amaru, ex Virreyes. Él lo propuso y se promulgó hace unos años. Todo aquel niño que se reconoce como Pueblo Originario no le van a poner falta, puede faltar ese día” (Wayra, 2009: min.: 10:20).

Llama la atención ver a la madrugada, especialmente cuando 'cae' día de semana y sobre todo los primeros años de su realización, a vecinos del barrio de Parque Avellaneda trotando o haciendo deporte, quienes observan incrédulos y atónitos el espectáculo de fogatas, música y vestimentas indígenas. Recuerdo al verlos, sentir una sensación de extrañamiento, recordando -lo que durante la noche parecía haber olvidado- el hecho de hallarnos en medio de una gran metrópolis “occidental”.

6.2.3 Significación ritual de la celebración en la ciudad de Buenos Aires

“Cumplimos 5518, el pachakutik se aproxima, es la transformación de la naturaleza de la historia y la sociedad, es el despertar de una nueva conciencia en sincronía vibracional con nuestras deidades sagradas que retornan con la energía revitalizadora de la Pachamama y el Tata Inti. Y en este regresar, es donde queremos encontrarnos juntos/as, para compartir un espacio íntimo entre nosotros/as, recordando nuestras historias, nuestras esperanzas y nuestra fe. Donde tendremos un espacio para comprender, pensar y reflexionar. ¿Qué significa para nosotros/as hoy este Machaq Mara, cuando estamos en otra sociedad distinta? (el subrayado es mío). Queremos

³⁵⁶ Ley N° 1.550. Sanción: 09/12/2004. Promulgación: Decreto N° 36 del 11/01/2005. Publicación: BOCBA N° 2111 del 18/01/2005. Artículo 1°.- Institúyase el día 21 de junio como "Año Nuevo de los Pueblos Originarios". Artículo 2°.- Justifíquese la inasistencia a los alumnos y docentes de todos los niveles y modalidades de la Ciudad de Buenos Aires, siendo único requisito la manifestación escrita de los responsables de los niños. <http://www.cedom.gov.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley1550.html> y Decreto 865. Ciudad de La Plata, 26 abr. 2006. Visto el expediente N° 2100-6883/05, por el cual la agrupación indígena *Mink'akuy Tawantinsuyupaq* (P.J. N° 22.819) solicita al Poder Ejecutivo, se instituya el día 21 de junio como inicio del Año Nuevo de los Pueblos Originarios.

*compartir nuestras leyendas, tradiciones y lo que nuestros antepasados nos han dejado*³⁵⁷.”

Esta convocatoria al evento es una reflexión respecto a lo que esta fecha significa para los aymaras y quechuas de Buenos Aires, no sólo en términos de la festividad o del calendario en sí mismo, sino además en relación a lo que representa festejarlo en un espacio diferente al de su origen. Sin duda, para quienes han venido convocando este encuentro, ésta es una de las celebraciones principales –sino la central- en el proceso de subjetivación que fueron experimentado en esta ciudad. Sus efectos afectivos y políticos suelen ser valorados, por un lado, a partir de la inserción progresiva que esta celebración ha tenido en la vida cotidiana y social de sus participantes –tanto espiritual como simbólicamente-, por el otro, teniendo en cuenta el eco que fue generando en una cada vez más vasta población porteña, mucha de la cual acude a la misma a través de su rol como *sikuri*³⁵⁸.

Resulta relevante el planteo de varias personas -muchas no indígenas- que adhieren a este año nuevo por ser el correspondiente en el calendario del HS. Esta participación, con argumentos



mas geopolíticos que específicamente culturales, también ha ido imprimiendo sus sentidos en las interpretaciones locales de la celebración del año nuevo. Como consecuencia, para algunos participantes empieza a ser necesario generar un cambio cultural. Estas lecturas se enmarcan en el reclamo de cambio y transformación social que, en la última década, ha sido enunciado desde la posición de una comunidad imaginada como latinoamericana y subalterna. Desde este lugar de enunciación, los migrantes indígenas objetivan un discurso coherente y ciertos usos decoloniales del espacio ciudadano. Es así que tanto para estos aymaras y quechuas como para quienes sin serlo, los acompañan, este tipo de rituales ponen en marcha diferentes procesos de comunalización (Brow, 1991), de constitución de alianzas, de visibilidad social y política, entre otros.

Asimismo, dicho discurso adquiere los sentidos de una crítica a la hegemonía del cristianismo, la cual se asume sustentada en una “racionalidad occidental”, la cual se entiende como contrapuesta a la cosmovisión centroandina y no indígena en general. En esta dirección, la celebración del “año nuevo” actualiza y produce conocimientos desde una lógica epistémica diferente; una en la que el conocimiento es definido como “*el despertar de una nueva conciencia en sincronía vibracional con nuestras deidades sagradas que retornan con la energía revitalizadora de la Pachamama y el Tata Inti*”. El proceso de producción de conocimiento es definido como un retorno, un regreso al lugar colectivo de las memorias y la fe. En este marco, la celebración de este año nuevo es

³⁵⁷ Extractos de *e-mail* que durante los últimos años en esta fecha se ha difundido.

³⁵⁸ Es importante dar cuenta que en Buenos Aires no existen *amawt`as* o líderes políticos circunscritos a este contexto que no sean nacidos en Bolivia o en Perú, ni siquiera de segunda generación, aunque si hay guías de bandas que son porteños y que son reconocidos por su rol como músicos o como investigadores de la música e identidad originaria de los Andes centrales.

un “*un espacio para comprender, pensar y reflexionar*”, donde no se separa conocimiento de espiritualidad (Beltrán, 2003).

La elección del lugar y los usos del territorio agregan nuevos sentidos a la celebración. La apropiación de un espacio público dentro del Parque Avellaneda, como antes explicitamos, es indexicalizada al colocar una materialidad que en los Andes centrales es considerada sagrada. Tal como algunos autores han señalado, las resignificaciones en los usos del espacio público suelen señalar un reclamo particular: la puesta en discusión de los criterios sociales con los que se definió un espacio, y particularmente, de los acuerdos sobre el “ser juntos” implícitos en los usos apropiados de ese espacio (Massey, 1992). En esta dirección, la *wak'a* se presenta como el monolito o el índice de un reclamo similar, esto es, de la necesidad de revertir las matrices de alteridad imperantes (Briones 1998).

Con esta piedra sagrada, y con las celebraciones que se hacen en sus entornos, se reorganiza el espacio de la ciudad y de la ciudadanía, a partir del surgimiento de una subjetividad colectiva comprendida, por los mismos actores, como el resultado de una dinámica de re-vitalización de la cultura indígena. De hecho, con el paso de los años y con la adición de nuevas celebraciones religiosas y actividades culturales como ésta, se



Esperando la salida del sol. Fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Registro propio.

ha ido generando un mayor reconocimiento de la migración indígena en la ciudad de Buenos Aires, y poniendo en cuestión el imaginario porteño que ha tendido a rechazarlos e invisibilizarlos. Las nuevas visibilidades que este tipo de celebraciones propicia, suelen ser potenciadas a través del arte, y dentro de éste, específicamente vía la música.

Este proceso no ha sido tarea sencilla hasta aquí, y aún sigue siendo una meta a alcanzar. Los

organizadores recuerdan que han tenido que luchar contra una serie de prejuicios como, por ejemplo, el de que los indios, los bolivianos y los peruanos son borrachos. Cuestión que implicó que los organizadores tuviesen que prohibir el alcohol anticipando los criterios que podrían utilizar las autoridades del Parque Avellaneda para vedar la festividad.

Otro de los obstáculos a ser sorteados, tal como lo recuerdan los organizadores, fue la existencia de una ordenanza legal que impedía hacer fuego en plazas públicas. Si bien esta prohibición complicó al principio la organización de la fiesta, la cual requiere de varios fogones para su realización, el proceso colectivo de reclamo y la necesidad de argumentar en conjunto la importancia de poder usar el espacio de acuerdo con sus criterios socioculturales, tuvieron efectos en la construcción de una posición política-afectiva común. Tras varias gestiones, donde se argumentaron las circunstancias rituales-culturales y pidiéndose autorización para tal fin, hoy se permite hacer fuego exclusivamente para esta festividad y/u otras similares (Colque, 2009).

Consuelo Tapia Morales nació en Bolivia y vivió más de 30 años en Buenos Aires hasta su retorno a Bolivia en 2006, ella recuerda su experiencia del año 2005, cuando participó de esta festividad en la ciudad de Buenos Aires:

“Cuando yo fui a Parque Avellaneda era como mucho más ritual, los fogones estaban ordenados por puntos cardinales, no había casi bebida alcohólica, había mucho más hermandad. Al otro año en 2006, ya viviendo en Bolivia, yo estaba muy entusiasmada por ver cómo era en Tiwanaku (...) y me decepcioné, venía re-mística y me sentí ridícula (...) no había una lógica de ‘invitarse’, era todo comercial (Tapia Morales, 2013: min.: 21.40).

En el testimonio comparativo de Tapia, llama la atención el hecho de que se invirtieron los sitios de autenticidad ritual (localizando la lógica de “invitarse” en Buenos Aires, y el sentido “inventado” en Tiwanaku). En el contexto de otras interpretaciones similares, esta afirmación da cuenta de una valorización diferencial del ritual, según sus motivaciones sean político-culturales o comerciales.

Durante el año 2010 y 2011, con antecedentes en años previos, surgieron disputas en torno a la Chacra de los Remedios y su uso por parte de la comunidad aymara-quechua. Los *Wayna Marka* y otros actores sociales han tenido que disputar la representatividad de este espacio debido a que, desde otras organizaciones e individuos, se les cuestionaba su rol como fundadores del predio donde está emplazada la *wak`a* y como convocantes de las festividades como el año nuevo y otras. Con posterioridad a estos altercados, las pugnas amainaron y los *Wayna Marka* han podido seguir trabajando en la realización de estas prácticas, aunque, cada cierto tiempo, vuelve a surgir algún conflicto respecto a la representación de este espacio.

En 2014 la *wak`a* o *kallasaya* se quebró. Los organizadores plantearon que la rajadura fue causada por el mal uso del espacio, puesto que algunas personas –aprovechando el permiso obtenido para hacer fogatas- hacían fuego y bebían alcohol alrededor de la misma, muchas veces maltratándola. Esto además de la humedad y la exposición natural así como de su uso improvisado como palo de un arco de fútbol. Por este motivo, se decidió instalar una nueva piedra de mayor envergadura (Estrada, 2014), la cual consta de una placa con la siguiente información: “*Waka*”. *Sitio ceremonial y sagrado. Área Protección Histórica. Parque Avellaneda, Ley 3042*”. Esta ley, fue creada en 2009 para proteger a una serie de monumentos que se hallan dentro del Parque Avellaneda, considerado como área de protección histórica. En el lugar N° 29 del listado de la misma, dice: “*La Wak`a, Espacio Simbólico Significativo y Encuentro de Pueblos Originarios*”³⁵⁹.

En este sentido, el último año los organizadores explicitaron su motivación original de que éste sea el año nuevo de los “Pueblos Originarios”. En el texto de la convocatoria, el título incluye, además de los aymara y quechua, los nombres del solsticio de invierno en lengua qolla y mapuche³⁶⁰, como lo evidencia la siguiente invitación publicada en internet:

“Buenos momentos a todas las hermanas y hermanos auto convocados para el Machaq Mara, Mosoq Wata, Intij Raymi o Wiñoy Xipantu, en el Parque Avellaneda, que se realiza el día 20 de Junio a partir de las 23:00 horas (...) Jallalla Kausachum”³⁶¹
(Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*).

³⁵⁹ Ver en detalle en: <http://www.cedom.gov.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley3042.html>

³⁶⁰ *Mapudumgúm* o *mapusungúm*.

³⁶¹ Ambos son traducidos como viva, *jallala* en aymara y *kausachum* o *jahuai* en quechua (Ordóñez, 2003).

Convocatoria que evidencia la consolidación de un discurso pan-indígena que en los últimos años pretende generar un sentido político capaz de sobrepasar aquel aymara-quechua.

Hace varios años que en la ciudad de Buenos Aires se ha empezado a festejar también el otro solsticio (21 al 24 de diciembre), el de verano, llamado en lengua quechua, *qhapaj raymi*, época en que en los Andes centrales las semillas ya han brotado convirtiéndose en plantas tiernas. Esta celebración es dedicada a la juventud, que luego de la ceremonia pasa a ser parte activa de la sociedad. También los equinoccios han comenzado a tomar relevancia ritual. De esta forma, el 21 de marzo se celebra el *pawcar raymi* en el equinoccio de otoño, donde se conmemora el rito de pasaje de las mujeres. En el año 2009 participé de una de estas ceremonias, llevada a cabo en el parque Los Andes por el *colectivo Qhapaj Ñam*. Éstas, aun incipientes, no tienen la preponderancia del *inti raymi – machaq mara*, aunque denotan como durante esta última década, se ha ido enriqueciendo el calendario ritual artístico-cultural-político centro-andino en esta metrópolis.

A través de estos usos del espacio, el proceso de reivindicación fue organizando su propia entextualización³⁶² sobre los acuerdos de un “ser juntos” sostenido en el deseo de mantener las relaciones con los ancestros, el territorio y las personas vivas de los lugares de pertenencia previos a la migración. Al instalar la piedra sagrada e iniciar un proceso de aprendizaje y consejo con los *amawt’a* y otros informantes, los fundadores y participantes señalaron la relevancia de estos vínculos con los lugares ancestrales en la reconstrucción de sus sentidos de pertenencia. Por su parte, en las negociaciones con las autoridades del Parque Avellaneda, ellos fueron



Fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Registro propio.

planteando los modos de su inclusión y su puesta en visibilidad en un escenario donde amenazados por el gobierno de la ciudad de Buenos Aires han sido en varias ocasiones desautorizados y calificados peyorativamente como “migrantes limítrofes”, “extranjeros” y, en muchos casos, “invasores”.

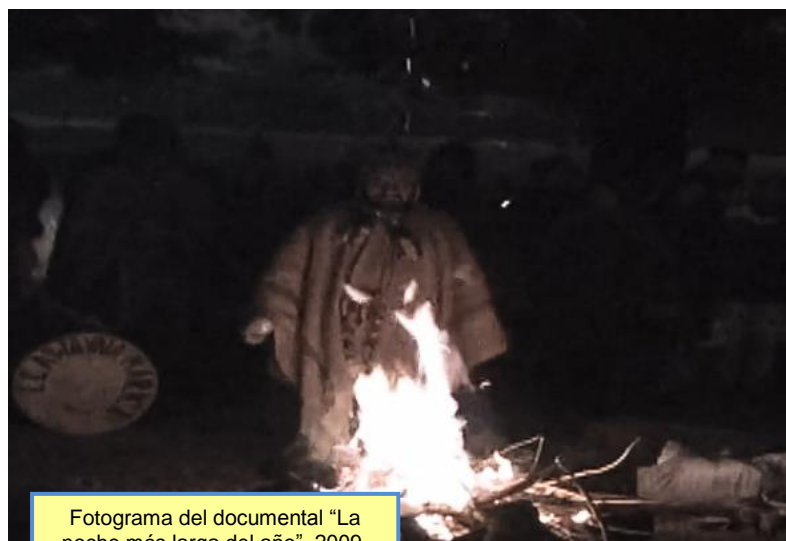
Así en el *inti raymi - machaq mara*, además de otras festividades menores, las organizaciones aymara-quechua van creando una cartografía de inclusiones a la vez que van orientando sus proyectos colectivos de constitución de una subjetividad indígena en la ciudad de Buenos Aires, inscribiéndose en el paisaje porteño con un proyecto articulador entre trayectorias sociales de migración interna (nacional) e internacional.

³⁶² Texto social discreto y reconocido que puede ser extraído y re-contextualizado. (Bauman & Briggs, 1990).

6.2.4 La realización del cortometraje “La noche más larga del año”³⁶³

A principios del año 2009, en conjunto con el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, la productora social Alpaca y el Colectivo Soylocoporti, realizamos un cortometraje documental. Este proyecto conjunto se constituyó como un ejercicio de reflexividad, en el cual las distintas fases de realización del mismo fueron producto de acuerdos y negociaciones entre distintas perspectivas, y donde las tres etapas fundamentales - registro, guión y montaje- fueron realizadas en conjunto por las tres organizaciones³⁶⁴. Su sinopsis plantea lo siguiente:

“El 21 de junio es venerado por muchas culturas indígenas. El día más corto y la noche más larga del año dan paso a un nuevo año y a un nuevo ciclo agrícola. La colectividad andina, de gran presencia en Buenos Aires, festeja el Machaq Mara - Inti Raymi cada año. En el Parque Avellaneda alrededor de la wak’a sagrada de los andinos, con mucho frío y alrededor de varios fogones se lleva a cabo una ceremonia donde se hacen ofrendas a la pachamama, tocan bandas de sikuris y se espera la llegada del amanecer, momento que simboliza el comienzo del año”.



Fotograma del documental “La noche más larga del año”. 2009.

Tras una visualización de la noche del 21 de junio, en el video se observa a los integrantes de *Wayna Marka* en la preparación de la fiesta, compartiendo la cocción de los buñuelos preparados con anís y clavos de olor, así como de una bebida típica del altiplano llamada *api*³⁶⁵.

Además de describir la celebración, contar como se comenzó a realizar y compararla con otros años nuevos, como el chino o judío, se debate en torno a la discriminación existente en la propia colectividad boliviana, así como en la necesidad de reconstruir la identidad ‘originaria’ y auto-reconocerse, a través por ejemplo del uso de nombres aymaras o quechuas adjudicados según el calendario.

“Es como un año nuevo, allá en Israel tienen su año nuevo, China tiene su año nuevo, en todos lados tienen su año nuevo, y nosotros también tenemos nuestro año nuevo. Obvio que el que está impuesto es el del calendario gregoriano (...) el nuestro es

³⁶³ El mismo, forma parte de La colección “Calendario de la migración andina en Buenos Aires”. Serie I. <http://alpacaproducciones.com.ar/Intiraymi.html>

³⁶⁴ La primera es fundada por migrantes aymaras bolivianos en la CABA en 1998 dedicada a la práctica y enseñanza de distintos aerófonos de origen andinocentral (*sikus, tarkas, moxeños, pinkillos*, entre otros). La segunda es una productora independiente constituida por antropólogos y cineastas en temas de identidad, migración, memoria social y reconocimiento (miembro desde 2006). El tercero es un colectivo que tiene como foco la promoción de la autodeterminación de los pueblos y de la integración Latinoamericana por medio de la difusión y valoración de la cultura y de la democratización de la comunicación (de la cual soy miembro desde 2006).

³⁶⁵ La elaboración de esta bebida es en base a los granos de maíz morado (a esto debe su color guindo), azúcar, además de algunos tallitos de canela, se los sirve bastante caliente para mantener su sabor. Un acompañante ideal para el *api* es el buñuelo o pastel.

el calendario de los pueblos originarios que es junto en esta fecha” (Aymatha Estrada, 2009: min.: 4.00).

“No pensamos que iba a tener tanta aceptación, porque en su momento era jodido hablar todavía de la cuestión de la identidad o hablar de recuperar nuestras lenguas y demás (...)” (Wayra Blanco, 2009: min.: 3:25).

“(...) Nosotros tenemos un calendario aymara (...) que ahí tienes tu nombre del día que naciste y tu nombre en aymara y en quechua (...) por eso yo no necesito que me den mi nombre porque yo ya lo tengo en el calendario, y muchos hermanos deberían hacer el cambio porque estamos con un nombre occidental” (Lourdes, 2009: 4:30).

Esta información presentada a través de diálogos, se va intercalando con el devenir mismo de la fiesta, la cual es sucedida por el discurso de diversos aymaras y quechuas, así como con la presentación de varios grupos de música indígena durante la noche. El documental muestra cómo paulatinamente se va haciendo de día en el Parque Avellaneda, además del desarrollo en paralelo de la celebración realizada en la escuela 23 del barrio de Flores que lo festeja en la Plaza Tupaj Amaru (ex Virreyes) de esta ciudad. Hacia el final del cortometraje, los miembros de *Wayna Marka* citan otros espacios donde se lleva a cabo esta festividad, terminando con imágenes del evento musical *juchu wayra* (niños del viento), encuentro de niños y jóvenes que ejecutan instrumentos

autóctonos, el cual se realiza en noviembre en este mismo espacio, con el objetivo de conservar la cultura de los pueblos originarios a través de la música.

Los desafíos y oportunidades que implicó la realización de esta experiencia audiovisual, tuvieron que ver, por un lado, con la ‘puesta

de acuerdo’ entre organizaciones con objetivos medianamente similares, aunque de origen y composición disímil, y por otro con la cuestión técnica y metodológica. Al no realizar entrevistas, los relatos, diálogos y discursos tuvieron gran protagonismo. La idea era conversar en grupo, y que de ahí espontáneamente fueran apareciendo los temas más relevantes. Pese a esto, en proceso de edición, nos dimos cuenta que faltaba información relevante, y decidimos hacer una entrevista a uno de los fundadores del grupo y este festejo, con el fin de completar el tratamiento narrativo del filme.

Desde lo técnico-metodológico, el principal escollo fue el hecho de cómo registrar audiovisualmente una fiesta que ocurre la mayoría del tiempo de noche.

En mayo de 2009, un mes antes de grabar, le pregunté a mi profesor de la materia “Ayudante de Cámara” del CFP-SICA³⁶⁶, qué podía hacer para registrar una fiesta como



Fiesta del Inti Raymi / Machaq Mara en la Reserva Ecológica de la CABA (2009). Registro enviado por e-mail

³⁶⁶ Centro de Formación Profesional del Sindicato del Cine Argentino.

ésta, la cual ocurría durante la noche. Me contestó seco y con una sonrisa: -“Nada”. Luego meditó un poco y decidió abrir la pregunta al auditorio. -“A ver clase, aquí el compañero tiene un interesante interrogante”. Las respuestas de mis compañeros fueron sumamente variadas. Algunos, plantearon: -“Usa un farol o una antorcha”. A lo que respondí: -“Es que no se puede, sería sumamente invasivo”. Otros, dieron algunas propuestas interesantes, algunas de las cuales terminamos incorporando. -“setea³⁶⁷ el shutter en 30 (NTSC) para dar más luz y graba en planos bien generales con trípode”; “Has balance de blanco con las llamas de las fogatas y graba muy cerca de éstas”, entre otras. Finalmente, los antropólogos, y en general aquellos estudiantes de cine venidos desde las ciencias sociales, me sugirieron que lo mejor era ser natural, -“si es de noche que se evidencie esa situación”, perspectiva que en general primó y que fue complementada por la iluminación de las fogatas y por la alimentación particular que en ciertos momentos de la noche los *amawt’as* daban al fuego a través de astillas de madera o alcohol cuando la fogata perdía potencia, dando resplandor por algunos minutos, los cuales aprovechamos intensamente. De todas formas, el trabajo de edición y post-producción de imagen fue titánico, ya que más de un 80% del material fue inutilizable debido a la falta absoluta de luminosidad (Mardones, 2011a).

La idea del documental era mostrar el preparado de la fiesta, connotando todas las fortalezas, desafíos y debilidades que ha tenido el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* para llevar año a año esta celebración. Fue así que surgió con gran relevancia el tema de la migración a Buenos Aires, donde muchos de los *Wayna Marka* manifestaron como habían llegado como bolivianos y que hoy se sentían indios o aymaras, arguyendo que muchas personas de la propia colectividad boliviana los habían discriminado por ser indígenas.

“Ya que viniendo desde lejos, supuestamente nuestros papás ya han sido lavados el cerebro, ya sea en el cuartel, ya sea en los estudios (...) y regresar de otro lugar hablando aymara cuando uno se ha ido de allá sin saber el aymara (...) Y que te van a decir allá, que te has ido a hacer a Buenos Aires. Eso hay que luchar, cada uno, en su familia, en su contorno, en su lugar para salir fortalecidos, para que tus hijos algún día digan, -yo soy descendiente de un aymara, soy descendiente de un quechua, soy descendiente de guaraní” (Jaime Blanco, 2009: min.: 6:05).

“Como aymaras, estamos aportando nuestra visión, nuestra música, nuestra ganas de seguir encontrándonos, de seguir organizándonos (...) que representan toda una visión profunda de contacto, que en el constante participar vas a empezar a sentir esa conexión que uno siente con la pachamama” (Wayra Blanco, 2009: min.: 12:05).

Asimismo, dialogamos bastante sobre la cuestión del calendario, sobre el montaje histórico de San Juan sobre esta fiesta para invisibilizarla y de la importancia de que cada ‘pueblo’ pudiera tener su calendario y sus nombres acorde a éste, y que eso se reconociera y respetara. A su vez, se trató bastante el tema de la fiesta en sí, donde ellos relataron cómo ésta había sido prohibida durante siglos, tildada de satánica, hasta que poco a poco se volvió a realizar en distintas ciudades de los Andes centrales y también en otras, donde la fiesta fue llevada por los migrantes. También describieron cómo se fue desarrollando la fiesta año a año en el Parque Avellaneda, desde su primera vez en 2000, la importancia de celebrar diez años de realización en 2010, y la forma en la cual se fue resignificando su cartografía de inclusiones, al ser apropiada primero por aymaras y quechuas, luego sumándose collas, mapuche y otros pueblos originarios así como también por porteños y bonaerenses no indígenas. Finalmente, se

³⁶⁷ De *setting* (inglés: parámetros, configuración). *Setear* una cámara se usa para definir los parámetros técnicos con lo que se filmará o grabará.

trató el tema de la legalidad y de las distintas leyes y decretos que protegen y avalan a quienes festejan esta festividad.

Por su parte, durante la producción del documental, los *Wayna Marka* fueron re-pensando su rol en la medida que eran grabados y que se daban cuenta que el objetivo no implicaba meramente registrar las actividades durante la fiesta, presentaciones, ritos, traslados. De esta forma, en el transcurso de la filmación, ellos fueron utilizando la cámara también como un instrumento de reflexión donde el argumento fílmico fue emergiendo cuando, en condiciones cotidianas, ellos fueron optando por mostrar las



Alex Cuellar, *amaw`ta* de la fiesta del *Inti Raymi / Machaq Mara* del Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Registro propio.

dinámicas de interacción y las emociones que se iban viviendo: puestas de acuerdo; tomas de decisiones, demostraciones de afecto o rechazo, conversaciones, discursos, etc. La certeza de que la construcción conjunta de la imagen de sí mismos sería la que el espectador tuviese, los fue comprometiendo en una negociación y diálogo cada vez más activo. Fue

así que, como resultado de estas reflexiones, la cámara

se fue desplazando de las acciones concretas de la festividad-ritual, hacia los discursos y testimonios íntimos que los protagonistas querían mostrar, en un entrecruzado juego de relaciones de cada vez mayor confianza en la medida que se acostumbraban a la permanente presencia de cámaras mientras hablaban, ensayaban, tocaban, comían y un largo etc³⁶⁸.

La posibilidad de llevar a cabo una etnografía de carácter audiovisual, permitió –a realizadores, actores sociales y colectivo- describir audiovisualmente la preparación y el desarrollo mismo de la celebración, dando a conocer distintas posiciones articuladas a través del diálogo de los organizadores así como desde el discurso de varios protagonistas en la fiesta. Esta condición permitió a este grupo de aymaras y quechuas posicionar temáticas relevantes, previamente consideradas como atingentes. Éste es el caso de ítems tales como la discriminación, la integración y el reconocimiento así como la reflexión política sobre el rol que han jugado y jugarán en un plano ideal los pueblos originarios tanto en Argentina como en toda Latinoamérica.

En el audiovisual tuvo un primer plano el calendario como organizador y articulador de temas, argumentos y sentidos, un rol equivalente al que éste tiene en la constitución y desarrollo del proyecto político en marcha. Las invisibilidades hegemónicas, las prácticas discriminatorias, así como las disputas iniciadas por aymaras y quechuas en torno a sus inclusiones y exclusiones en el espacio porteño –y nacional—y los patrones

³⁶⁸ Las reuniones para editar el material fueron realizada en la sede de Alpaca Producciones en Buenos Aires, durante algunos viernes de octubre y noviembre de 2009, donde junto a miembros del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* visualizamos y alturamos el material grabado así como mantuvimos reuniones vía *skype* con miembros del Colectivo Soylocoporti (América latina) que residen en Curitiba, Brasil. A través de éstas, se fue consensuando el guión y finalmente, pese a que la idea era evitar la realización de entrevistas, se decidió realizar una para suplir cierta falta de información y así armar el guión definitivo. Finalmente, en febrero de 2010 viajé a Curitiba a terminar el trabajo de post-producción en la isla de edición del Colectivo Soylocoporti (Mardones, 2011a).

de acción que comenzaron a llevar a cabo para reconfigurar el espacio que transitan, encuentran su coherencia y articulación en los usos calendáricos. Éste pareciera condensar muchas de las formas y contenidos que los aymaras y quechuas fueron seleccionando como conocimientos, afectos, relaciones y metas colectivas. El audiovisual, espontáneamente, fue mostrando este mismo énfasis. En el contexto de la invisibilización del año nuevo indígena –en este caso aymara y quechua- y del posicionamiento construido por los mismos *Wayna Marka* al denunciar un mal uso del calendario desde el punto de vista de los criterios agrícolas y cosmogónicos, ellos fueron plasmando su posicionamiento político de intervención tanto en el audiovisual como en las prácticas y discursos organizacionales (Mardones, 2010).

En este marco más general, la apropiación en la construcción argumentativa del audiovisual permitió también la reflexión metadiscursiva en torno a los textos sociales que los hablan, explican e historizan a ellos mismos. Entre éstos, el audiovisual fue dando forma y contenido a un discurso que hasta entonces estaba en emergencia. El proceso en marcha es definido como uno de reivindicación y reconocimiento indígena, uno que inicia con la misma experiencia migratoria. Este evento -reiterado entre las distintas personas- se ha ido conformando en una clave de lectura del proceso al que comenzaron a llamar “la lucha”. La historia compartida es una historia de invisibilización, que, en contexto migratorio, vuelve a hacerse pública y visible; una historia de humillación y reconocimientos suspendidos, que ahora no sólo es denunciada sino también intenta ser revertida. *“Volver siendo aymara o quechua del lugar del que se fueron siendo sólo bolivianos o peruanos” es la interpretación compartida de por qué hoy están juntos celebrando este/su “año nuevo”*. Y es esta misma interpretación la que lleva a la *Wayna Marka* a articular en el significante año nuevo con distintos pueblos indígenas.

La oportunidad de realizar un video de esta naturaleza, además de ser una experiencia enriquecedora para las tres organizaciones, implicó la posibilidad de que un amplio grupo de personas de la comunidad aymara, quechua, qolla, boliviana, peruana, porteña, etc., pudiera ver y conocer esta fiesta a través de la exposición del video en distintos espacios, como la sala de cine del Centro Cultural Parque Avellaneda, el canal comunitario Antena Negra, el canal 31 de la Cooperativa Copamuco Ltda. (villa 31) y muchos otros. En cada uno de estos sitios de exposición se han generado fecundas discusiones sobre las implicancias de esta ceremonia y sobre sus efectos en el reconocimiento de esta comunidad en el contexto de la ciudad de Buenos Aires. En muchas de éstas surgió con ímpetu el deseo de conocer y de participar de la ceremonia por parte de un grupo relevante de presentes. El documental, por ende, operó como un ente socializador de profundo alcance, ya que, al ser apreciado en público y con la posibilidad de un debate posterior, generó un rico proceso de interiorización sobre el significado de esta celebración y de las consecuencias que acarrea el hecho de que se festeje en Buenos Aires.

6.3 LA RELEVANCIA DE LOS CALENDARIOS Y SUS POSIBILIDADES POLÍTICAS

La persistencia moderna del festejo de fechas astronómicas significativas, particularmente del solsticio de invierno (año nuevo), ha implicado resignificaciones ante una época secularizada post-agrícola, lo que ha a su vez ha requerido la generación de lecturas novedosas. Su re-invencción o re-vitalización ha generado posiciones antagónicas respecto a su validez, obligando a abrir el abanico hacia otras referencias diferentes a las hegemónicas (principalmente cristianas) para comprender estas luchas metadiscursivas. Esta apertura hacia los conocimientos producidos en la región construida por los itinerarios migratorios permite segregar visiones esencialistas y esotéricas así como comprender las múltiples lecturas del cosmos, los calendarios y sus interpretaciones a partir de los contextos políticos y socioculturales que le otorgan sus sentidos. El hecho de que la fiesta pagana más popular del hemisferio norte se haya transformado con el tiempo en una de principales celebraciones (navidad + año nuevo) de occidente y el mundo, a través de la evangelización cristiana y la dominación militar (la cruz y la espada), impuso en la actual Sudamérica (*Abya Yala*) un calendario que

instaló el año nuevo sobre el solsticio de verano del hemisferio sur, negando, a su vez, los calendarios nativos a través de un sincretismo forzado. Por su parte, la reinvencción del año nuevo –en clave indígena– en los estados modernos de Perú y Bolivia tiene un trasfondo político de resignificación de una identidad aplastada, negada y vapuleada, producto, justamente, de esta imposición, manifestando un nexo concreto entre el control del calendario y el poder político (Gell, 1992).



Agrupación Poder Sikuri. Fiesta del *Inti Raymi* / *Machaq Mara*. Parque Avellaneda. Ciudad de Buenos Aires. 2014. Registro propio.

Es así que el año nuevo en los Andes centrales comienza a festejarse “nuevamente” en el siglo XX (1944 en el Cuzco, Perú y 1979 en Tiwanaku, Bolivia) así como otras festividades basadas en ciclos astronómicos.

Considero que el análisis de estas actualizaciones permite comprender el proceso de vitalización y reconfiguración de la identidad actual de sus promotores. Asimismo, la lectura sobre la celebración del año nuevo moderno, mediada por una continuidad con el pasado, puede ser entendida como una ‘tradición inventada’ (Hobsbawm, 1983), pero no con el fin de evidenciar su carácter ficcional, sino para desmembrar los motivos y circunstancias que llevaron a sus protagonistas a re-construir los sentidos del año nuevo en una nueva articulación entre pasado y presente. En la meta de los estados de construir un espíritu nacional basado en una reafirmación con un nexo atávico y contrario a la novedad, se ha sustentando un sentido ideológico contra-hegemónico ante la imposición calendárica norte-sur: “*nos han impuesto un año nuevo que no es el nuestro bajo un calendario ajeno*”.

La sacralización de la vida a través del ritual agrícola-cosmogónico, denota la religiosidad presente antes y ahora en el mundo aymara y quechua, proceso que no necesariamente se pierde en el contexto urbano, y que, con nuevos sentidos, puede ser central en la formación de subjetividades políticas en contextos migratorios. En estos usos, el ritual toma el carácter político de un reconocimiento y de potencializador de los vínculos entre organizaciones, comunidades indígenas migrantes de orígenes similares y diferentes e, incluso, de articulador con actores sociales no indígenas atraídos por un proceso de reivindicación regional.

Por lo tanto, ya sea en el contexto de una reinención estado-nacional de tradiciones o de un proyecto regional por el reconocimiento y la revalorización, las dimensiones religiosas y políticas del calendario y sus rituales se fusionan. Y en esta trama de sentidos, también se ven resignificadas las categorías mismas de religión y de política.

La visualización colectiva, por parte de un sector de la comunidad aymara y quechua, de la experiencia de un documental ("*La noche más larga del año, indios, blancos y mestizos bajo el mismo calendario*") me ha permitido pensar que la puesta en práctica del calendario, en el contexto migratorio, opera como un articulador identitario. Pero, sobre todo, comprender que al producir conocimiento local en torno a esta festividad, ellos fueron identificando interlocutores y discursos: los ancestros del lugar de origen, el imaginario dominante local representado por los funcionarios del municipio, y las personas indígenas que, al igual que ellos, llegaron a la ciudad en búsqueda de mayores oportunidades laborales. En estas cadenas discursivas, el ritual castellanizado y leído como año nuevo en el parque Avellaneda funcionó como símbolo del encuentro entre trayectorias disímiles, con recorridos y tiempos también desiguales. Desde este anclaje particular, el ritual del *inti raymi - machaq mara*, tal como fue definido y valorado por quienes lo convocan en el parque, ha apuntado a intensificar ciertas prácticas rituales para construir futuro y, en consecuencia, se ha ido inscribiendo en un proyecto más amplio: generar un re-posicionamiento político basado en la reflexión sobre el "ser juntos" en la ciudad de Buenos Aires, un encuentro entre quienes han llegado desde distintos lugares de la región y se reconocen como miembros de pueblos indígenas. En este proceso en marcha de concientización, los aymaras y quechuas en Buenos Aires han puesto en valor la posibilidad de hacer uso de sus prácticas así como de reinventar nuevas. En pocas palabras, la discusión y análisis que ellos mismos realizan sobre la génesis del propio calendario, posibilita y reafirma el proceso de lucha por el reconocimiento, emprendido como migrantes e indígenas.

La re-inención de esta fiesta hace quince años en la ciudad de Buenos Aires, eco de lo ocurrido en Bolivia y Perú décadas antes, se diferencia principalmente por carecer de un espacio geográfico como correlato con el pasado. Por ello, el espacio social reconfigurado y novedoso fue creando simultáneamente nuevas territorializaciones en los espacios urbanos de Buenos Aires. La apropiación de la geografía urbana se ha basado en la necesidad de generar sentidos de pertenencia, comunalización, alianzas, y visibilidad social y política, principalmente a través de la expresión artística, para recrear un correlato espacial en contexto migratorio. En este nuevo espacio de acogida, el discurso se ha ido indigenizando para posicionarse en un *nosotros* complejo -indios, blancos y mestizos- que, al reflexionar sobre cuál es "*nuestro*" año nuevo y "*nuestro*" calendario, re-centra los sentidos sobre quienes somos y quienes queremos ser los latinoamericanos-*abyayalenses*³⁶⁹ del Siglo XXI.

³⁶⁹ De *Abya Yala*: Sudamérica.

CAPÍTULO 7

EL CONTRA-FESTEJO DEL 12 DE OCTUBRE EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES



Marcha 12 de octubre. Av. Callao. CABA. 2007. Foto: Indymedia.

El 12 de octubre de 1492 es el día en el que según las crónicas Cristóbal Colón llegó al Caribe³⁷⁰. América latina no es una región homogénea, sino que está marcada por su enorme diversidad geográfica, étnica-cultural, geopolítica y de niveles de desarrollo. Entonces, ¿Porqué este día es festejado o contra-festejado en todo el continente? En base a lo que en este capítulo describiré y analizaré, la unificada conmemoración de este día tiene que ver con las circunstancias que asimilan a la macro-región -además de las raíces indígenas comunes y las africanas asemejadas- la conquista y colonización hispánica-ibérica: lengua, religión (cristianismo sincrético), características culturales y fenotípicas (mestizaje) y, particularmente, el dolor y sufrimiento impreso en una historia común de dominación.

³⁷⁰ Se suele citar al 12 de octubre como el día que el marinero Rodrigo de Triana avistó tierra, sin especificar necesariamente que fue ese mismo día que Colón y los demás desembarcaron en la Isla Guanahani, actualmente Las Bahamas (una de las Antillas). La isla, estaba habitada por el pueblo lucayo o taíno, y fue bautizada por el mismo Colón como "San Salvador" (Mann, 2005).

No siempre hubo una noción general de lo que había sucedido el 12 de octubre. Éste día fue institucionalizado en España hace un siglo, en 1913, para paulatinamente nacionalizarse y regionalizarse en los países de América latina y el Caribe. En 1992, para sus quinientos³⁷¹ años, se orquestó una segunda institucionalización desde España, la cual esta vez generó un profundo rechazo en los movimientos y organizaciones indígenas y sociedad civil de la región, quienes la re-simbolizaron transformándola en una fecha de reflexión, reivindicación y protesta por las trágicas consecuencias de la conquista.

En la época que se cumplieron los quinientos años de la llegada de Colón a la región, la última década del siglo XX, el mundo se encontraba en un periodo especial, la caída del Muro de Berlín y la desaparición de la URSS³⁷² representaban el fin de la guerra fría. En el paradigma de esos años, estos cambios sociopolíticos representaron la disipación de un mundo polarizado en dos bloques, dando paso a una “nueva globalización” (García Canclini, 1999) caracterizada por una visión de exclusión que incorporaba no sólo la subalternidad sino también la diferencia identitaria. Asimismo, representó la consolidación del modelo económico capitalista neoliberal y la privatización de los servicios sociales, donde se pasó de la economía de producción a la de consumo (Méndez, 2003). A su vez, se experimentó un proceso de nucleamiento económico, sobre todo entre los países ricos, paralelamente a un florecimiento de las identidades locales, donde la diferencia comenzó a ser entendida como positiva, como un derecho y como un capital social.

Ese mismo año, 1992, entró en vigor la libre circulación de trabajadores españoles en la Comunidad Económica Europea (la actual Unión Europea)³⁷³, EEUU estableció oficialmente relaciones diplomáticas con Rusia y Francis Fukuyama (1992) postuló que la historia humana como lucha entre ideologías había concluido.

La utilización desde España, junto a sus socios en América latina, de la fecha “mágica” de los quinientos años (Yáñez Barnuevo, 1992), sugirió una inmediata analogía con el concepto centro-andino *pachakutik*, cataclismo donde todo lo que estaba arriba pasaría abajo y viceversa. Dicha construcción, la cual desde una lectura contemporánea asume su generación cada quinientos años, llenó de sentido la idea de un retorno mesiánico y un cumplimiento profético (Pratt, 1996) en el presente.

En América latina, ya desde un tiempo antes al año 1992, y con mayor énfasis en las proximidades al mismo, el 12 de octubre se comenzó a usar como fecha de manifestación y de repudio al concepto de “descubrimiento”, exigiendo una re-lectura de la conquista del continente. Argentina no fue ajena a ese proceso y, desde su capital Buenos Aires, imaginada como un enclave europeo en suelo americano, se conformó “la marcha” que desde 1991 se realiza ininterrumpidamente hasta la actualidad. Sus protagonistas son principalmente migrantes que se auto-adscriben como indígenas del norte del país y de naciones vecinas, así como sus descendientes, además de porteños y bonaerenses convocados, en gran medida, como interpretes del *siku*, entre otros simpatizantes y adherentes.

En el primer apartado de este capítulo, analizo el proceso histórico de conformación de un campo regional de sentidos en torno a la fecha “12 de octubre” prestando atención a la idea de “amerindio” y a las sucesivas re-categorizaciones de la expresión “Día de la

³⁷¹ Debido a la cantidad de dedos en las manos y pies así como por nuestro sistema decimal, hay una tendencia a conmemorar con mayor énfasis las fechas que rememoran lustros o decenios, así como sus correlativos.

³⁷² Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

³⁷³ Además, se celebraron los juegos olímpicos en Barcelona y se llevó a cabo la “exposición universal” de Sevilla.

Raza". En el segundo, abordo la orquestación española de la conmemoración de 1992, su relación con el concepto de *pachakutik* centro-andino y el calendario aymara-quechua. En el tercero, describo la historia de formación de la actual marcha que se realiza cada año en la ciudad de Buenos Aires el 12 de octubre. Finalmente, en un cuarto apartado de síntesis, me centro en la constitución y afirmación de demandas concretas en torno a aquella marcha.

7.1 GÉNESIS DE LA CONMEMORACIÓN DEL 12 DE OCTUBRE

En América latina, en general se desconoce, por ejemplo, la fecha que el mismo Colón "descubrió" la actual Venezuela, el 2 de Agosto de 1498³⁷⁴, o aquella en que llegó Sebastián Caboto a Uruguay el 6 de abril de 1527 o la fundación de la primera ciudad española en Perú, San Miguel de Tangaracá, por Francisco Pizarro el 15 de agosto de 1532. ¿Porque en Venezuela no se festeja, repudia o se ha nombrado y re-nombrado la efeméride del 2 de agosto, en Uruguay la del 6 de abril o en Perú la del 15 de agosto y si, en cambio, se lo ha hecho con la del 12 de octubre?

La mirada de algunos antropólogos e historiados que reflexionan a partir de los quinientos años permite comprender por qué en prácticamente todas las sociedades latinoamericanas y caribeñas se conmemora un evento histórico más amplio temporalmente y complejo en sus significados: el 12 de octubre. Una conmemoración que, además, actualiza la tensión interpretativa entre quienes la asocian con el orgullo de su origen hispánico y aquellos cuyas reflexiones acompañan sentimientos colectivos de dolor por el genocidio.

7.1.1 La formación histórica del "amerindio" como proceso de subalterización

Sin duda, el punto que más asemejó a las cientos de culturas amerindias desde el siglo XV, fue su infortunio destino. La evaluación respecto a la cantidad de nativos muertos varía a partir de las estimaciones de cuántos habitantes tenía la macro-región antes de la conquista, cifras que difieren extraordinariamente entre 13 y 110 millones (Amores Carredano, 2007). Según Darcy Ribeiro (1985), murieron más de 65 millones (promedio entre las cifras que cita Amores Carredano). Eran 70 antes de la conquista europea, de los cuales, 150 años más tarde, quedaban sólo tres millones y medio. Según el autor, la mitad feneció por enfermedades traídas de Europa, mientras el resto fue asesinado militarmente y por trabajo forzado en ingenios y minas. Se trató sin duda de una 'catástrofe demográfica' y uno de los exterminios humanos sistemáticos³⁷⁵ de mayor impacto de la historia de la humanidad, así como de los más trascendentes por la conmoción y consecuencias generadas en el mundo.

Como Relata Luis Vitale (1992), *"los conquistadores españoles y portugueses cometieron uno de los genocidios más grandes de la historia universal, donde millones*

³⁷⁴ Fue el tercer viaje de Colón, en el cual por primera vez tocó suelo americano. En los dos primeros había estado en el Caribe (Mann, 2005).

³⁷⁵ Pese a que esta acción podría ser definida como un genocidio -ya que según la "Real Académica Española" se entiende por éste, cualquiera de los actos perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso- la excluí debido a que se trata de un concepto contemporáneo, creado en la "Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio" en 1948 (aludiéndose al caso Armenio como el primer genocidio) por lo que resulta arriesgado referirlo a casos previos. <http://www.genocidioarmenio.org/nota.asp?id=36>

de aborígenes fueron exterminados” (Vitale, 1992: 3). En algunas regiones, como la actual República Dominicana, Uruguay, gran parte de Brasil, el extremo austral de Chile y Argentina, sólo por nombrar algunos casos, la población indígena fue prácticamente exterminada.

Según Bonfil Batalla (1992), la gran diversidad interna de grupos que habitaban la actual región latinoamericana y el Caribe, habría quedado eliminada desde el momento



Ruta ida y vuelta del 1º viaje de Colón.
hmarluis.blogspot.com.br

mismo de la llegada de Colón, ya que a partir de ese momento su condición de colonizados los igualó. Eduardo Galeano (2012) aporta: “En 1492 los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado (...) ³⁷⁶” (Galeano: 2012: 324). Ambos, cuestionando el concepto de descubrimiento, denotan que los cientos y variados habitantes de la actual

América fueron homogeneizados por los conquistadores, quienes los comprendieron a todos como “indios” iguales y habitantes de un territorio que consideraron común: América³⁷⁷.

Álvaro Bello (2004) argumenta que la explicación de Bonfil Batalla (1992) parece insuficiente, primero porque no es posible seguir pensando en los pueblos indígenas como actores homogéneos carentes de diferencias internas, cuando en realidad lo que hay es un conjunto de pueblos, grupos y actores diferenciados por culturas y lenguas y formas de vida distintas, diversificados también por las maneras en como fueron agregados a los estados-nacionales y las distintas respuestas que dieron a esta incorporación. De todas formas, hay consenso entre estos autores, en que el destino de los innumerables grupos étnicos de América tiene un correlato común, todos fueron víctimas de la conquista.

Por su parte, las particularidades históricas de los amerindios son disímiles, mientras en algunas partes del Caribe y Mesoamérica fueron aniquilados durante la conquista, en el Conosur resistieron hasta fines de la colonia, incluso algunos nunca siendo derrotados militarmente. Siguiendo a Vitale (1992), podría decirse que pueblos como los mapuches, charrúas, pampas, diversos grupos del Amazonas, etc., durante la colonia nunca fueron sometidos a tributo ni a un estado, siendo algunos de los que presentaron una más larga resistencia. En cambio, otros -como las civilizaciones azteca e inca- fueron más fácilmente derrotadas, debido a su estructura social piramidal y al sistema de tributación forzosa que creaba disconformidad entre los grupos dominados. Según este autor, mientras en México central los nativos pasaron en menos de cien años de

³⁷⁶ “(...) descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido y había mandado que fuera quemado vivo quien adorará al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que las moja” (Galeano, 2012: 324).

³⁷⁷ Llamada así, como antes mencioné, por Américo Vespucio, primer europeo que evidenció públicamente que las tierras “descubiertas” por Colón no eran la India sino que un continente nuevo. En 1507, el cartógrafo Martín Waldseemüller hizo un mapa donde nombra al “nuevo” continente como “América” en su honor (Mann, 2005).

veinte millones a un poco más del millón, el imperio incaico pasó de diez millones a poco más de dos millones en un siglo.

Vitale (1992) cuenta que los pampas mantuvieron en jaque a los españoles durante toda la colonia, y los conquistadores tampoco pudieron dominar la zona centro y noroeste de la Argentina a causa de la resistencia indígena³⁷⁸. Los mapuches sobrellevaron la conquista durante tres siglos, en una de las muestras de tenacidad más largas en el continente³⁷⁹ y los charrúas vencieron, primero a Juan de Solís en 1516 y luego un siglo después a Hernandarias de Saavedra. Hacia fines de la colonia, mapuches, pampas y charrúas conservaban, en gran medida, las tierras que tenían antes de iniciarse la conquista española, sentenciaba -justamente en 1992- este autor.

La resistencia de estos pueblos y su paulatino exterminio, continuó durante gran parte de la época republicana a lo largo del siglo XIX.

Muchos de los pueblos amerindios fueron subyugados y exterminados, además de militarmente, a través de enfermedades, trabajo forzado, colonización y finalmente mestizaje. Sin embargo, como plantea tanto Ribeiro (1985) como Vitale (1992), una gran cantidad de ellos, recuperados demográficamente y etnogeneizados durante el siglo XX y XXI, no han desaparecido, manteniendo y reconstruyendo sus particularidades. El proceso histórico de subalterización los posiciona en un plano de homogeneidad, el cual utilizarán como fuerza política ya no sólo en búsqueda de ciertas garantías (tierras, subsidios, etc.) sino como reivindicación de usos y costumbres propias, soberanía, reconocimiento y participación política (Briones 1998), conquistando en este proceso a sectores no indígenas desencantados con el actual sistema (Bengoá, 2000).

7.1.2 La institucionalización del 12 de octubre y su primera regionalización

Un siglo atrás, en 1913, se inventó en España el festejo del 12 de octubre. La denominación fue creada por el ex-ministro español Faustino Rodríguez-San Pedro³⁸⁰, cuando fue presidente de la "Unión Ibero-Americana". Pensando en una celebración que uniese a España e Iberoamérica, eligió para ello el día que Colón llegó al Caribe, declarando:

*"Es aspiración fomentada por la Unión Ibero-Americana, y para cuya realización se propone efectuar activa propaganda en 1913, la de que se conmemore la fecha del descubrimiento de América en forma que a la vez de homenaje a la memoria inmortal de Cristóbal Colón, sirva para exteriorizar la intimidad espiritual existente entre la Nación descubridora y civilizadora y las formadas en el suelo americano, hoy prósperos Estados"*³⁸¹.

En este enunciado se denota el proyecto político y civilizatorio, cuya reinterpretación enmarca la institucionalización de este día en suelo americano. En este contexto, se realizó una activa y eficiente propaganda, se rindió honor a Colón popularizando su

³⁷⁸ La oligarquía argentina logró exterminar a los pampas, a los aborígenes del noroeste y centro del país, a los del Chaco y a los yámanas y patagones del extremo sur en uno de los etnocidios más brutales de la región. El exterminio de los pampas ha sido un tema bien documentado y difundido, mientras que los detalles del etnocidio de los indígenas del noroeste y de la región chaqueña no han gozado de la misma atención.

³⁷⁹ "Un gobernador dijo: la guerra de Arauco cuesta más que toda la conquista de América" (Vitale, 1992: 7).

³⁸⁰ Abogado y político español. Ministro de Hacienda, de Estado y de Instrucción Pública y Bellas Artes durante el reinado de Alfonso XIII.

³⁸¹ <http://www.filosofia.org/ave/001/a220.htm>

figura, y se instauró con fuerza la idea de una *iberoamericanidad*, bajo el concepto del “*descubrimiento y civilización que permitió el surgimiento de prósperos Estados*”.

Dicho proyecto tenía antecedentes en el IV centenario de la llegada de Colón al Caribe, en 1892, a escasos años antes de perder sus últimas colonias (Cuba, Puerto Rico y Filipinas), y varias décadas después de la mayoría de las independencias latinoamericanas. En aquella oportunidad, España, aceptando la pérdida de sus ex colonias, intentaba comenzar otro tipo de relación con los “jóvenes” estados latinoamericanos. Ese año, durante la regencia de María Cristina de Habsburgo, en el Monasterio de la Rábida, se presentó la idea de establecer el 12 de octubre como fiesta nacional.

Finalmente, el 12 de octubre de 1914, la unión Ibero-Americana festejó por primera vez la “Fiesta de la Raza Española”. Al año siguiente, en la casa argentina de Málaga, se celebraría ese mismo día, el “Día de la Raza” y desde 1917 el ayuntamiento de Madrid asumiría la celebración de la “Fiesta de la Raza” en la capital de España. En 1918, se transforma en fiesta nacional por ley de Alfonso XIII, con la denominación de “Fiesta de la Raza”. En 1958 se cambia su denominación oficial por la de “Fiesta de la Hispanidad” y desde el 7 de octubre de 1987³⁸², pasó a llamarse “Fiesta nacional de España”³⁸³.



De esta forma, a un año de haber entrado en la Comunidad Económica Europea (CEE) (1986), el gobierno de Felipe González asume que el hecho simbólico de la llegada de Colón al Caribe, y por ende de la colonización, representa lo que es hoy España como estado-nación: país compuesto por comunidades autónomas, muchas de las cuales fueron dominadas y anexadas con posterioridad a la Conquista de América.

A partir de lo que retrata el Monseñor Zacarías de Vizcarra (1944)³⁸⁴, el primer país en institucionalizar esta efeméride en América latina, fue la Argentina. Fue en 1917 cuando el presidente Hipólito Irigoyen decidió declarar este día como festivo³⁸⁵. Según este autor, la palabra raza no estaba mencionada en el decreto, siendo el “himno a la raza” - que para dicha ocasión compuso el español don Félix Ortiz y San Pelayo- el hecho que habría permitido que la prensa impusiera el término³⁸⁶.

Zacarías de Vizcarra, describiendo el inicio de esta festividad, se adjudica haber creado el concepto de *hispanidad* y a su vez de haber patentado al 12 de octubre como “día de la hispanidad”, nombre que habría propuesto ante el de día de la raza por considerarlo impropio. El sentido del término, tal como él lo acuñó se desprende del siguiente párrafo:

³⁸² Ley 18/1987.

³⁸³ <http://www.laguia2000.com/america-hispanica/el-dia-de-la-raza>

³⁸⁴ Obispo católico español que residió muchos años en Buenos Aires y a quien se le atribuye haber acuñado el concepto de hispanidad.

³⁸⁵ decreto 7112.

³⁸⁶ <http://www.filosofia.org/hem/194/esp/9441007a.htm>

“Estoy convencido que no existe palabra que pueda sustituir a 'Hispanidad' para denominar con un solo vocablo a todos los pueblos de origen hispano y a las cualidades que los distinguen de los demás (...) Todas las naciones hispánicas han heredado un patrimonio común, transmitido por antepasados comunes (...) es necesaria la colaboración de todos los herederos para consérvalo y defenderlo (Zacarías de Vizcarra, 1944: 1)”³⁸⁷.

La iniciativa de Argentina encontró eco en América, donde distintos países, vía ley o decreto, fueron institucionalizando el 12 de octubre. Entre 1918 y 1968 fue declarado como día festivo en gran parte de los países latinoamericanos, variando su mención entre las expresiones “Día de la Raza” o “Aniversario del Descubrimiento de América”.

En la medida que comenzó a popularizarse la idea de que el concepto de raza carecía de fundamento científico, comenzó a cuestionarse la expresión “Día de la raza” al tiempo que iba emergiendo la denuncia pública sobre los presupuestos discriminatorios



Desembarco de Colón. Óleo de Pedro Gabrini (1892)
fotografiado en el museo histórico nacional de Buenos Aires

de una noción de raza que había sido utilizada hasta entonces para clasificar valorativamente los grupos humanos como inferiores o superiores. De esta forma, a partir de la década del sesenta del siglo XX, en algunos países se fue cambiando la denominación por el de “fiesta de las Américas” – o expresiones con sentido similar. En contraposición al uso español de la noción de “hispanidad”,

en Latinoamérica primó la idea

de la diversidad latinoamericana. Esta última fue actualizada mayormente en actos oficiales, así como en el contexto escolar.

Posterior a la “celebración” de los quinientos años, muchas comunidades y agrupaciones indígenas -mayormente urbanas- instaron, a través de proclamas y reuniones con parlamentarios, a su cambio de nombre (Bengoa, 2000). Los primeros países fueron de tipo moderado, como en el caso de Costa Rica y Chile. En el primero, en 1994, la festividad se transformó oficialmente en el “Día de las Culturas” con el fin de resaltar en forma conjunta tanto los aportes culturales de los españoles, los indígenas y los afrocaribeños. En el segundo, en 2000, sin la participación y beneplácito de indígenas, se nombró como “Día del Encuentro de Dos Mundos” (aunque todavía se usa informalmente “Día de la Raza”)³⁸⁸.

³⁸⁷ <http://www.filosofia.org/hem/194/esp/9441007a.htm>

³⁸⁸ Ley 19.668, pasando al lunes más cercano al 12 de octubre si esta fecha cae entre martes y viernes.

Aquellos países que cambiaron el nombre en el siglo XXI le dieron un carácter más reivindicativo, incluyendo conceptos como resistencia, diversidad cultural, descolonización y pueblos originarios. Nombraré los más importantes. En Venezuela, en 2002, el presidente Hugo Chávez, por solicitud de las organizaciones indígenas, decreta el “Día de la resistencia indígena”³⁸⁹. Años después, el gobierno de Nicaragua adquiriría el mismo nombre. En Argentina, en 2007, un proyecto presentado por el INADI³⁹⁰ propuso que el día pasara a llamarse “Diversidad Cultural Americana”, y finalmente, fue consagrado como “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”³⁹¹. En Perú, en 2009, propuesto por la “Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos”, pasa a llamarse “Día de los Pueblos Originarios y del Diálogo Intercultural”³⁹². En Bolivia, en 2011, después de haberse llamado por algunos años “Día de la Liberación, de la Identidad y de la Interculturalidad”, pasó a llamarse día de la “Descolonización”³⁹³. El mismo año, en Ecuador, pasó a denominarse “Día de la Interculturalidad y plurinacionalidad”.

Por su parte, en Colombia (festivo), Honduras (festivo) y México sigue llamándose “Día de la Raza, mientras que en República Dominicana se autodenomina como “Día de la Identidad y Diversidad Cultural y Día del Encuentro entre dos Culturas”, y en Uruguay (feriado laborable), donde la población indígena fue prácticamente exterminada, se llama “Día de las Américas”³⁹⁴.



En Cuba, abolido por la “Revolución” (1959), no se festeja, al igual que en Brasil³⁹⁵ y el Caribe francés e inglés, debido a que Colón representaba a la corona española. En EEUU por su parte, es feriado y se denomina “Columbus day” (día de Colón)³⁹⁶.

Estos renombramientos evidencian un proceso de reflexión dentro de las sociedades y estados latinoamericanos en las últimas décadas. Este breve recorrido por las re-categorizaciones en torno al “12 de octubre” muestra cómo al regionalizarse la conmemoración fue adquiriendo los contrapuntos de festejo, contra-festejo, celebración y denuncia. Hoy en día, en la práctica, el 12 de octubre objetiva una arena de disputas donde distintos sectores sociales -anclados en reconstrucciones históricas disímiles sobre el proceso de colonización- fueron estableciendo contiendas diversas en torno a

³⁸⁹ Decreto N° 2028. 11 de octubre de 2002.

³⁹⁰ Instituto nacional contra la discriminación la xenofobia y el racismo. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. República Argentina.

³⁹¹ Decreto de Necesidad y Urgencia 1564/2010.

³⁹² Ley 29.421 del Congreso que promulgó el presidente Alan García el 9 de octubre de 2009

³⁹³ Decreto 1005 del 12 de octubre de 2011 por la vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

³⁹⁴ <http://www.losreplicantes.com/articulos/dia-hispanidad-mal-visto-mundo/>

³⁹⁵ En este país, el 12 de octubre no se relaciona a la llegada de los europeos a América, siendo conocido por el festejo de *nossa senhora aparecida*, la patrona de Brasil, así como por el día de los niños.

³⁹⁶ Colegas en los EEUU, me han comentado informalmente que hay tratativas para cambiar su nombre a “Indigenous Peoples Day”, además de quitarle la condición de feriado para que el 11 de septiembre se transforme en día no laborable.

los derechos indígenas, los modos de inclusión-exclusión en proyectos estado-nacionales y los reclamos de reparación histórica.

Por su parte, en las únicas ciudades de América latina donde hay una marcha permanente el 12 de octubre es en Buenos Aires y Santiago de Chile. En la primera desde 1991³⁹⁷ y en la segunda desde 1992. En Lima, algunos años se ha realizado una marcha este día, y en Quito, según me cuenta Francisca Fernández en conversación personal (2015), se llevaba a cabo durante el último lustro del milenio anterior. Como santiaguino radicado en Buenos Aires hace más de una década, me había acostumbrado a la presencia de esta marcha, llamándome profundamente la atención al investigar este tema, la ausencia de la misma en ciudades como La Paz, Bogotá o la ciudad de México³⁹⁸, sólo por nombrar algunas.

7.2 EL IMPACTO DE LOS QUINIENTOS AÑOS

A los pocos años de que España entrara en la CEE (1986), sintiendo los bríos del primer mundo, impulsó una ambiciosa política de relacionamiento con América latina. El país comenzaba a ser parte del “mundo desarrollado” y, paralelamente, polo de atracción migratoria, recibiendo un creciente flujo desde esta región. A su vez, en reacción a dicha política internacional y en eco de la misma en los gobiernos locales, aunque también debido a una serie de factores y antecedentes, varios actores sociales latinoamericanos -donde no está claro el protagonismo que tuvieron los movimiento indígenas- se organizaron para conmemorar lo que se denominó la resistencia indígena, reapropiándose simbólicamente y de forma homogénea de esta fecha.

7.2.1 La orquestación del festejo de los quinientos años desde España

Los antecedentes de la orquestación española se remontan a 1976, con la visita del rey de España, Juan Carlos I a América latina. Según Tito Drago (1992), Juan Carlos I en aquella ocasión habría gestado la idea de realizar distintas cumbres en vista al quinto centenario.

Algunos años después, con la llegada al poder de Felipe González (1982), justo diez años antes de los quinientos años, el gobierno español comienza a diseñar los objetivos para una nueva relación internacional, donde América latina, como diría Luis Yáñez Barnuevo (1992), tendría un papel clave.

Al cumplirse el aniversario del quinto centenario del “descubrimiento” de América, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) intentó festejar esta efeméride con una cobertura internacional y un discurso de unión americana para posicionarse estratégicamente en el escenario mundial. Fue así que desde el gobierno se intentó colocar al país “entre” el “nuevo mundo” y el resto de Europa, con el fin de tomar partido

³⁹⁷ Llama la atención una marcha de contra-festejo por el 12 de octubre que se realiza de forma ininterrumpida desde el año 1999 en la ciudad argentina de Ushuaia (Provincia de Tierra del Fuego) en el extremo sur del país. La misma, es protagonizada por migrantes jujeños, bolivianos y peruanos, y, al igual que en Buenos Aires, los *sikuris* son protagonistas.

³⁹⁸ En Chiapas, el EZLN (ejército zapatista de liberación nacional) se reúne haciendo un pronunciamiento respecto a este día. Así ocurrió en 2015, donde se juntaron “los días 10 y 11 de octubre para seguir encontrando caminos en la construcción de La Otra Justicia”. <http://mexico.indymedia.org/>

de dicha posición. Se intentaba retomar así un *locus* de intermediación perdido con la llamada “guerra hispanoamericana” (1898) la cual, en términos concretos, significó la independencia de Cuba y el traslado de Puerto Rico a EEUU, y en términos más generales, el comienzo de la hegemonía estadounidense en América (Galeano, 1971)³⁹⁹⁻⁴⁰⁰.

“Afortunadamente teníamos la fecha del 92, la cifra mágica y redonda del 500, a diez años; el Quinto Centenario habría de ser el catalizador para la movilización a gran



Felipe González firma el tratado de adhesión de España a la CEE, en presencia del Rey. 1986. www.especiales.eldiariomontanes.es

escala que se precisaba” (Yáñez Barnuevo, 1992; 6).

Dicha orquestación, donde España buscó “*ganar un mayor renombre en*

la escena europea y extra-continental” (Ortiz Murillo, 2007: 2), está abalada en una serie de fundamentos y planteamientos de diversos autores. Uno de los más significativos es Celestino Del Arenal, politólogo y principal referente de la teoría de las relaciones internacionales de España, con una gran cantidad de artículos escritos sobre el tema, como: “*España y América latina 200 años después de la independencia*”; “*La política exterior de España hacia Iberoamérica*”; “*La triangulación Europa España América latina*”, por nombrar algunos.

Como plantea Del Arenal (2005), con el ingreso de España a la Unión Europea (UE), “*la acción española respecto a América Latina en el marco comunitario cobró una nueva fuerza, orientándose a potenciar las relaciones con esa región*” (Del Arenal, 2005: 80). Este autor, argumenta que tal proceso, el cual llama “*señas de identidades específicas*”, fue denominado como *iberoamericanidad*, para dar cuenta de la emergente política de España basada en sus relaciones con América latina, a partir de las cuales se propuso ser el único país de Europa con una política regional institucionalizada hacia la región. De esta forma, no es extraño que desde su ingreso al bloque europeo las relaciones de esta organización supranacional con la región latinoamericana hayan sido objeto de cardinal atención por parte de España, la que trató de impulsar articulaciones en todos los órdenes, *uropeizando*, por un lado, su política iberoamericana y tratando de *iberoamericanizar*, por otro, las relaciones de la UE con América latina. De este modo, la conmemoración del quinto centenario se enmarcó en una política oficial orientada a poner en marcha “*una estrategia triangular cuyos vértices serían España, la UE y América latina*” (Del Arenal, 2005: 77).

7.2.2 Los socios en América latina

Dicho proyecto tuvo eco entre quienes se constituirán como sus socios en América latina. Éstos forman parte de ciertos sectores sociales que se veían atraídos hacia un

³⁹⁹ En 1898 estalla la guerra entre Estados Unidos y España por los territorios de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, donde EEUU invadió a Puerto Rico. La guerra terminó con un armisticio, el Tratado de París, en el que España otorgaba Puerto Rico a los Estados Unidos. Existía un compromiso de ese país de no ocupar Cuba, sin mención respecto a Filipinas o Puerto Rico (Galeano, 1971).

⁴⁰⁰ El caso más simbólico de este traslado hegemónico es Puerto Rico, que hoy es un “Estado Libre Asociado” de EEUU, una forma elegante de decir colonia.

vínculo más estrecho y renovado con la “nueva potencia”, considerando que dicha cercanía podría traer réditos para la región. A modo de ejemplo, cito a continuación uno de los discursos que expresaron esta simpatía con la política española, extraído de un suplemento especial editado de forma simultánea entre el diario “El País” de España, “Excélsior” de México y “Clarín” de Argentina de julio de 1992. Reproduzco particularmente algunas de las citas de autores influyentes (los subrayados son míos):

“Naturalmente esta labor se llevó a cabo porque encontramos interlocutores en Iberoamérica que tenían inquietudes similares y porque existía una demanda en las sociedades de ambos lados del Atlántico (...) En este conjunto de países hay algunos cuyas economías están integradas plenamente en el Norte y otros en vías de desarrollo. Pero, culturalmente, todos somos occidentales, si bien occidentales con especificidades propias muy acusadas” (Yáñez Barnuevo, 1992: 6).

“La magnitud de la iniciativa hizo fantasear a muchos -aun varios años antes de que la primera cumbre se concretara- con la idea de una manco-comunidad iberoamericana reconstituida, un commonwealth latino que encontraría su punto de articulación con la Comunidad Económica Europea a través de las “cabeceras de playa” de España y Portugal (...) demandó 499 años reunir por primera vez a los jefes de Estado de las 21 naciones (...)” (Herrera de Noble⁴⁰¹, 1992: 4).

“Es muy valorada la participación española y portuguesa en la Comunidad Económica, son estos países los que deben jugar un papel bisagra en el entramado de los acuerdos comerciales, científicos y culturales entre Iberoamérica y el espacio europeo (...) el perfil de los hombres que las circunstancias políticas han convocado en Madrid 500 años después de aquel histórico encuentro de dos mundos nos anima a pensar que (...) cada pueblo, la nación latinoamericana y la comunidad iberoamericana merecen confiar en un futuro de prosperidad y grandeza (Lohlé⁴⁰², 1992: 10).



“Pese a sus intereses comunes y a la común amenaza que se cierne sobre ellas, nuestras naciones están hoy tan desunidas como a comienzos del siglo pasado. Puesto que la desunión hace la debilidad para enfrentar los problemas del subdesarrollo y de la dependencia ¿Por qué no se ha constituido aun la Alianza Iberoamericana a semejanza de la Comunidad Europea? (...) Podemos imaginar dos futuros posibles de las ex colonias americanas de España y Portugal. Uno es la recolonización, esta vez por los EEUU. El segundo futuro posible es la interdependencia por la vía de la constitución de la Alianza Iberoamericana con la participación activa de las ex madres patrias y actuales tías ricas (...) esta alianza ampliaría el sueño de Bolívar y nos conectaría con la Comunidad Europea (Bunge⁴⁰³, 1992: 12-13).

⁴⁰¹ Directora del diario Clarín.

⁴⁰² Embajador argentino en España en aquel entonces.

⁴⁰³ Filósofo y pensador argentino.

(...) España se presenta como el abogado de Latinoamérica en la CEE. Su relación con Iberoamérica cambió de semblante (...) la mamá busca su propio Commonwealth: otorgó créditos baratos y de largo plazo a la Argentina, el Brasil y Chile. Y se decidió intervenir en las privatizaciones de la región. Una manera de juntar porotos para ganar espacio entre sus vecinos Francia, Inglaterra y Alemania. Estas declaraciones encierran un reproche. Dicen que Madrid defiende más la tesis de sus hermanos que la de sus hijos" (Naishtat, 1992: 14).

"España tiene aquí un alto papel que jugar, de acuerdo con su doble destino, marcado por su geografía y por su historia: ser pontífice -hacedora de puentes- entre Occidente y Oriente, y en entre el Norte y el Sur (...) Ojalá la Conferencia Iberoamericana inicie el cumplimiento del gran sueño bolivariano" (Gala, 1992: 16).

"El ejemplo de España nos debe servir para tener en claro que impulsar un proceso de modernización no significa en modo alguno romper amarras con un pasado ni con una identidad" (Piñeiro, 1992: 23).

"Iberoamérica (...) no tiene el camino allanado pero conserva la esperanza. Y busca padrino" (Huergo, 1992: 28).

"Iberoamérica es la matriz de la Nación Latinoamericana que unificará el día de mañana a todos sus pueblos en una civilización propia. Una nueva "romanidad" que será la gran hazaña de los ibéricos, que aquí construyeron su nuevo género humano, una nueva humanidad, lavada en sangre india y negra" (Ribeiro, 1992: 31).

Estos testimonios construyen una "comunidad imaginada" (Anderson, 1993) como *iberoamericanidad*, presentada como una gran alternativa política, social y cultural para América latina. Las ventajas de pertenecer a esta comunidad se fundamentan 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".

Dicha alianza le permitiría a la región salir de una situación desfavorable -los ochenta fueron considerados la década perdida- para entrar a un "futuro de prosperidad y grandeza" que no "significa en modo alguno romper amarras con un pasado ni con una identidad". Se entrevé en estos textos de época una posición oportunista y utilitarista para "acercarse a Europa": "papel bisagra", "cabeceras de playas", "padrino", "abogado", así como otra basada en una relación 'consanguínea': "mamá", "hijos", "ex madres patrias y tías ricas" (que más beneficioso que reconocer a tu madre, cuando tus tías son ricas). La proyección político-económica de asemejarse a Europa es, en las citas anteriores, la mejor de las opciones: "¿Por qué no se ha constituido aun la Alianza Iberoamericana a semejanza de la Comunidad Europea?". En estos usos del pasado se asimilan los proyectos coloniales con una unión latina o ibera: un "commonwealth latino" o una "alianza (que) ampliaría el sueño de Bolívar"⁴⁰⁴.

Con un marcado uso de las mayúsculas, se usan conceptos cuyos sentidos remiten a perspectivas históricas altamente marcadas y valorativas, con el fin de entramar la idea de esa comunidad imaginada como *iberoamericanidad*. En esta dirección, se habla de los países de la región como "ex colonias americanas" y a la vez de una "nación latinoamericana", la cual, comparándose con el imperio romano, "el día de mañana debe unir a todos sus pueblos en una civilización propia", sucesora de un supuesto pasado común, basado en una "gran hazaña de los iberos". De no unirse a España y Portugal, se correría el riesgo de una "recolonización, esta vez por los EEUU", lo que

⁴⁰⁴ Conjeturando que éste u otros próceres podrían haber pensado la patria grande, precisamente, con sus ex colonizadores.

sugiere, irónicamente, que nos unamos a nuestros ex colonizadores para evitar que ahora una nueva amenaza nos vuelva a colonizar. Por último, no sólo se banalizan los eventos pasados (Trouillot, 1995) al referir a los quinientos años como “*aquel histórico encuentro de dos mundos*”, sino que, además, se presupone una orientación histórica particular sobre los acontecimientos. La afirmación de que se necesitaron “*499 años para reunir por primera vez a los jefes de Estado*”, expresa una agencia latinoamericana que aparentemente desde los años de conquista estaría esperando este momento “histórico”, anhelando, a través de sus presidentes, unirse finalmente a las “madres tierras”.

7.2.3 Las cumbres como estrategia para gestar la *iberoamericanidad*

Paula Ortiz Murillo (2007), sostiene que la puesta en marcha en 1991 de las cumbres iberoamericanas con la celebración de la cumbre de Guadalajara en México, constituyó el primer paso en la conformación práctica de un sitio de encuentro, diálogo e intercambio entre los estados partícipes. Desde entonces, las reuniones anuales celebradas en este marco, según esta autora, adquieren una importancia relevante no sólo por su repercusión política sino también cultural, debido a que afirman y valoran, crean y recrean constantemente la propia comunidad iberoamericana. Como describe Ortiz Murillo (2007), con la primera cumbre de 1991, el número de encuentros se multiplicó. En este encuentro fundante, los presidentes destacaron su deseo de fortalecer estos vínculos, como se puede denotar en la carta que en ese momento se redactó:

“Hablar de la unidad de América latina conlleva considerar la síntesis cultural-histórica manifestada en la conjunción de realidades que unen y aproximan a sus pueblos, realidad que se extiende a España, Portugal y Andorra. Nos proponemos convertir el conjunto de afinidades históricas y culturales que nos enlazan en un instrumento de unidad y desarrollo basado en el diálogo, la cooperación y la solidaridad (...) Representamos un vasto conjunto de naciones que comparten raíces y el rico patrimonio de una cultura, fundada en la suma de pueblos, credo y sangres diversas” (Ortiz Murillo, 2007: 1-2)

Con la España primermundista, a través del sistema iberoamericano de naciones, nace la cooperación internacional, donde se coordinaron más de quince programas de cooperación en colaboración con otros organismos regionales como la UNESCO⁴⁰⁵ o la CEPAL⁴⁰⁶. Según Ortiz Murillo, para los gobiernos iberoamericanos en su totalidad, los programas de cooperación se mostraron sumamente atractivos y representaron una oportunidad para desarrollar aspectos de carácter económico o social que de manera aislada no podrían haber logrado, superando, de esta manera, el grave atraso que la región tendría desde hace más de dos décadas⁴⁰⁷.

Otro español que trabajó el tema es Carlos Malamud (2005), en la obra cuyo título sintetiza claramente su argumento central: “*La política española hacia América Latina: Primar lo bilateral para ganar en lo global*”. Al respecto, el autor plantea lo siguiente:

“Históricamente España ha buscado políticamente a América Latina, como cuando se necesitó de un respaldo internacional en 1898 o durante la Guerra Civil Española (1936-1939), a la vez que España apoyó a la región en los procesos de

⁴⁰⁵ Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura.

⁴⁰⁶ Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

⁴⁰⁷ La autora denota que, “*la cantidad de cumbres provocó una saturación en las agendas de los mandatarios y al mismo tiempo la pérdida de relevancia de ciertos temas*” (Ortiz Murillo, 2007: 11).

transición a la democracia, la crítica a las dictaduras militares y la condena a las violaciones de los derechos humanos” (Malamud, 2005: 11).

Citando la firma de 16 tratados bilaterales de paz y cooperación entre 1988 y 1995 con la mayor parte de los países latinoamericanos, Malamud plantea: “España logró cambiar la imagen que se tenía del país en la región” (Malamud, 2005: 12). Y apelando a un fin geopolítico, expresa:

“América Latina es fundamental para la política exterior española y para su proyección en el mundo: el peso de España en la UE depende en buena medida de su componente. De ahí que la relación iberoamericana no deba ser vista como algo sentimental o cultural, sino de intereses, aunque no sólo empresariales, sino de los intereses tangibles e intangibles, de todo tipo. Cuanto más intensos sean los lazos iberoamericanos más se nos escuchará en Bruselas, en Washington, en los organismos multilaterales, comenzando por Naciones Unidas y en cualquier parte del mundo, especialmente si tenemos una política coherente” (Malamud, 2005: 28).



“Pif Paf”, Comic de historietas español. 1953. La conquista de América es contada como una historia de aventuras.

Finamente, planteando las independencias de la región como un proceso doloroso -no menciona nada sobre la conquista y la colonización-, aseveraba en 2005:

“Dentro de cinco años, los distintos países latinoamericanos comenzarán a celebrar sus respectivos bicentenarios de la Independencia de las metrópolis ibéricas, algo que en el caso de las naciones hispanoamericanas nos concierne directamente. La independencia fue un

momento muy especial en cada una de las historias republicanas, marcado por la separación de España en un proceso que resulto costoso y doloroso. En ese momento los latinoamericanos debieron arrancar el componente hispánico de su identidad para poder convertirse en otra cosa. Sin embargo, esa operación no impidió que permanecieran los vínculos históricos, culturales y lingüísticos comunes superpuestos a una historia que comenzaba a satanizar lo español como parte de ese esfuerzo diferenciador” (Malamud, 2005: 57).

Leyendo a estos autores, se evidencia el modo en el cual España reconstruyó desde hace aproximadamente tres décadas atrás su pasado en relación con América latina para sus propósitos de hegemonía mundial. Alimentando la idea de un lazo histórico, el cual ignorando -o más bien callando- las repercusiones de la conquista y los eventos violentos del proceso colonizador, formaría parte del relato de origen de un conglomerado mayor: “Iberoamérica”.

En este contexto, y con estos sentidos de época, el 12 de octubre paulatinamente se transformó para los españoles en el símbolo de la “hispanidad”, en una especie de ‘día de la independencia’, y ya no tanto en el evento histórico de un “descubrimiento”. De acuerdo con los discursos en torno a al quinto centenario citados arriba, en el imaginario social el 12 de octubre ya no está tanto asociado con la llegada de Colón al Caribe, sino con el culto de la patria, simbolizando el rito de pasaje de corona a república. Dicha denominación denota que la propia construcción como república española es generada

a partir de la dominación de América, fundida además, a una fiesta patronal de la ciudad de Zaragoza que conmemora a la Virgen del Pilar, dispersando aun más la referencia histórica de esta fecha con América⁴⁰⁸.

7.2.4 El proceso de reivindicaciones indígenas en América latina en la última década del siglo XX

La orquestación española a partir de los cinco siglos tiene sus efectos en la región latinoamericana, no sólo entre quienes confirman la idea de una comunidad iberoamericana, sino también entre quienes apelan a reponer las tradiciones residuales (Williams, 1989) del evento histórico asociado con la llegada de Colón a América. De este modo, la fecha-símbolo se introdujo en algunas agendas políticas y de ciertos medios de comunicación, donde se destacó su relevancia como hito histórico del “descubrimiento” o del “encuentro”. Pero esta vuelta al evento histórico de la colonización también se constituyó como *locus* de nuevas lecturas. Estos acontecimientos generaron un proceso de apropiación simbólica y, en consecuencia, un periodo signado por acciones reivindicativas.

De esta forma, paralelamente al proceso surgido desde España, los pueblos y comunidades indígenas de América se organizaron para conmemorar los quinientos años de “Resistencia Indígena”, *“espacio ideal para que se pronunciaran aquellos que hasta entonces habían permanecido silenciados”* (Bengoa 2000: 21). Con el pasar del tiempo, y en la medida en que los movimientos sociales indígenas fueron entramando textos públicos y autorizando reclamos de justicia y reparación histórica, no sólo hicieron emerger en el campo de visibilidad una nueva subjetividad política, sino que



Levantamiento indígena de Ecuador de 1990.
Foto: <http://www.elciudadano.cl/2010/06/08/23174/a-20-anos-del-levantamiento-indigena-del-inti-raymi-en-ecuador/>

también fueron contando con un apoyo progresivo de la sociedad más amplia. Se trata de *“movimientos que llegaron para instalar desafíos sobre las posibilidades de una democracia más pluralista y de un desarrollo económico socialmente inclusivo, buscando tener un lugar central en sus países y ser parte de un cambio cultural mayor”* (Albó, 2008: 6), con un potencial

común a nivel regional.

Durante la década de los años ochenta, según plantea Bengoa (2000), América latina vivió un tiempo convulsionado de dictaduras, guerrillas, narcotráfico e hiperinflación, a lo que se sumó un paulatino e irreversible declinamiento del estado protector (o lo que había de él). En este contexto, el autor enmarca lo que se denomina una reinención de la cuestión indígena. América latina incorpora otros modos de organizar y circular el espacio social, plasmados principalmente en la proliferación de comisiones por los

⁴⁰⁸ Resulta curioso como el 12 de oct. de 2012, parte de la comunidad catalana, aprovechó el día de la hispanidad para hacer una masiva marcha independentista en Barcelona. En la misma no se hizo ningún tipo de mención sobre América.

quinientos años de resistencia indígena, en distintos puntos de la región. Estas últimas, estuvieron generalmente conformadas por personas indígenas rurales y urbanas pero también por intelectuales no indígenas, ONG, artistas, y otros sectores de la sociedad civil que, comprometidos con sus demandas, criticaron de forma masiva y organizada los supuestos aportes que la “conquista” habría dejado al continente (Taypi Aru, 2011).

Una serie de antecedentes y fenómenos paralelos responden a dicha apropiación simbólica, tales como el ciclo de luchas e insurrecciones indígenas en Bolivia en los ochenta; la fundación de la Confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE) (1986) y el levantamiento indígena en dicho país (1990); la convención 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989)⁴⁰⁹; la marcha de pueblos indígenas del oriente boliviano por territorio y autodeterminación (CIDOB) (1990); el surgimiento del movimiento internacional “Vía Campesina” (1992)⁴¹⁰; la “Conferencia internacional sobre territorio, medio ambiente y desarrollo en Río de Janeiro, Brasil (1992)⁴¹¹; el otorgamiento del premio nobel de la paz a Rigoberta Menchú (1992); la declaración de la ONU del año internacional de las poblaciones indígenas (1993) y de la década de los pueblos indígenas (1994 a 2004); el surgimiento de la guerrilla indígena EZLN (ejército zapatista de liberación nacional) (1994), entre las más importantes.

Por su parte, Albó (2008), como ya adelanté en el capítulo 2, al revisar los postulados de la corriente katarista en Bolivia fusionada con la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), encuentra desde la década de los ochenta de forma constante en el discurso, la llegada de Colón como unificador del destino trágico de los indígenas de toda América latina, resaltándose frases como *“reconquistar nuestra libertad cortada en 1492”*. Es muy probable, aunque aun falta investigación para aseverarlo, que la contrucción en clave de contra-festejo de esta fecha, halla surgido, al menos para el sur del continente, de los supuestos de esta organización.

Como es posible observar, el periodo de antes, durante e inmediatamente después del año 1992, está marcado por una serie de hitos relevantes en la región. Algunos tienen que ver con demandas desde los pueblos indígenas y sus movimientos, y otros con la legalidad y ciertas declaraciones internacionales. Desde aquí, los conceptos de reconocimiento, etnicidad y luego de interculturalidad, sumados a los discursos y prácticas orientados a los derechos sobre las tierras y los reclamos de autonomía, serán ejes fundamentales de las demandas indígenas. Al mismo tiempo, también fueron parte de inversiones hegemónicas realizadas por los estados nacionales en sus políticas sociales de articulación e inclusión. Los movimientos indígenas constituyeron sus discursos en pugna con las bases de los estados republicanos modernos, por considerar que éstos fueron construidos bajo la lógica de un proyecto homogeneizador, con un rol cardinal de la escuela y el ejército en el afianzamiento de su liderazgo moral,

⁴⁰⁹ El convenio hace hincapié en los derechos de trabajo de los pueblos indígenas y tribales y su derecho a la tierra y al territorio, a la salud y a la educación. Determinando la protección de *“los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios”* de los pueblos indígenas, y define *“la importancia especial que para las culturas de nuestro territorio y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios”*. Así como la importancia de las actividades económicas tradicionales para su cultura. También que los servicios de salud deberán organizarse en forma comunitaria, incluyendo los métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales. Los programas de educación *“deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores”* y además, *“deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas”*.

⁴¹⁰ Que impulsa una agricultura familiar y sostenible. Pese a que no tiene un carácter étnico, sino más bien campesino, consta de una serie de organizaciones con pueblos originarios dentro de la coalición.

⁴¹¹ *“Esta cumbre, junto a otros encuentros internacionales, fueron los cimientos de la integración de las reivindicaciones indígenas y los temas medioambientales, unión que permitió potenciar y agilizar la visibilidad de las demandas de los pueblos indígenas a nivel internacional”* (Taypi Aru, 2011: 60).

intelectual y civilizatorio (Gramsci, 1980 [1930-1932]), y por ende sostenidos en la desintegración y desestructuración de las formas de vida indígenas.

¿Qué sucede en la región respecto al reconocimiento y auto-reconocimiento como indígenas y como no indígenas en el imaginario social de los distintos países del continente? Un párrafo de Bengoa (2000) abre el cuestionamiento:

“Los indígenas se han transformado en estos años en una suerte de espejo de la sociedad latinoamericana, donde ésta se ve deformada. Al observarse en ese espejo, los habitantes del continente americano ven su historia llena de fantasmas, grotesca hasta la saciedad, deforme y poco amable. Miran hacia atrás y ven el origen de estas sociedades generadas a partir de la violencia de la invasión y la conquista, buscando claridad en lo que queda de la sociedad prehispánica, sus portadores humanos, dándole rasgos utópicos ante la frustración actual. Los indígenas se muestran a sí mismos como provenientes de una historia de equilibrio, lo que reproduce el rechazo a esta sociedad latinoamericana actual, sumamente desequilibrada, con los peores índices de distribución de la riqueza en el mundo⁴¹² (...) Los indígenas mostraron que estaban silenciosos pero no olvidados, prometiendo hoy no volver a callarse” (Bengoa, 2000: 14).

Las reivindicaciones de los nuevos dirigentes indígenas de los años noventas, a diferencia de sus antecesores, cuyas demandas no solían estar centradas en la ‘cuestión étnica’, comenzaron a direccionarse hacia una “política de la diferencia”, produciendo nuevas conexiones de sentidos entre las historias de sus orígenes, su cultura, arte y conocimientos

heredados. Es por ello que desde la conmemoración del quinto centenario en adelante, se distinguen expresiones artístico-culturales propias de las distintas comunidades indígenas de la región. Como cuenta el colectivo *Taypi Aru* (2011), en 1992 en la ciudad de México, en la Basílica



de Guadalupe en la celebración de la misa para pedir perdón por las matanzas cometidas a las comunidades indígenas, se desplegaron danzas y músicas, y en Quito se implementaron estos mismos métodos hasta ahora innovadores de protesta, alegres, coloridos, con humor y manifestando sus demandas a través de sus símbolos culturales. Pese a ello, las mismas no continuaron, y en la actualidad en estas dos importantes ciudades no hay -al menos de forma permanente- actividades especiales este día.

En Santiago de Chile, la marcha del 12 de octubre representa hoy -sino la más- una de las manifestaciones que consta con más agrupaciones de danza y de música, y en Buenos Aires, ésta se caracteriza, desde su primera vez, por la participación de agrupaciones musicales de *sikuris* como protagonistas de la misma (Fernández &

⁴¹² En América Latina es la región por promedios (medidos por sus índices de Gini) más desigual del mundo (Hintze, 2003).

Mardones, 2013). En ambas ciudades, como ya narré, dicha marcha se hace de forma ininterrumpida desde hace más de 20 años.

Con el tiempo, "los quinientos años" devino la fórmula expresiva de este contexto particular, uno en el que fueron emergiendo conceptos, nuevos sentidos, metáforas y relecturas de los procesos históricos y las formaciones de alteridad hegemónicas. Estos desplazamientos en las formaciones discursivas se fueron instalando en el análisis académico, pero sobre todo, en el discurso de líderes y representantes indígenas. Así lo evidencia la siguiente reflexión de Xavier Albó (2008) en relación a los conflictos de la guerra del gas en 2003 y al discurso de Felipe Quispe.

"El 12 de octubre del año 2003, el día simbólico de la hispanidad, en la ciudad del El Alto, Bolivia, en la conmemoración de los 511 de la llegada de Colón al continente y de resistencia indígena hubo una gran represión policial. En efecto, en muchos medios internacionales este levantamiento general fue percibido como una sublevación indígena y aymara. También era verdad. Y era a la vez una gran sublevación de los pobres. Pero no eran estos los motivos centrales y explícitos del levantamiento sino el



sustrato histórico y estructural desde el que éste se realizaba" (2008: 76). "El "malku" Quispe comentaría ese día: (...) El 12 de octubre, a los 511 de la invasión europea, en la ciudad de El Alto, los hijos de Tupak Katari son asesinados por los descendientes de aquellos bárbaros que invadieron nuestro suelo hace cinco siglos atrás" (2008: 77).

El 12 de octubre fue habilitando una clave de lectura y de interpretación desde la cual es posible conectar las experiencias del pasado con las experiencias del presente. La marcha objetiva las reflexiones, protestas y reivindicaciones que se fueron condensando en torno a la fecha-símbolo del 12 de octubre. En esta dirección, la marcha sobre la que me detendré a continuación fue el producto histórico de la cristalización de un proceso, el cual, como ya enumeré, responde a una multiplicidad de acciones desde las propias comunidades u organizaciones indígenas y otras

entidades sociales afines, que se apropian simbólicamente de esta fecha en particular.

La emergencia del "12 de octubre" -y su correlato en torno a "los quinientos años"- puede ser comprendida como la constitución de una nueva arena de disputas en torno al pasado y el símbolo con el que se erigieron distintas revisiones históricas con fines igualmente diversos. Según los antecedentes revisados, un punto de partida preponderante fue la orquestación española y la consecuente propaganda y realización de actos y eventos desde los distintos gobiernos latinoamericanos y la instalación del tema por parte de los medios de comunicación, así como el discurso de reacción que fue surgiendo desde las organizaciones indígenas. Estas últimas, organizadas en lucha por sus derechos sobre la tierra, el reconocimiento y la no discriminación, tendieron en general a utilizar discursivamente el tema de los quinientos años una vez que el mismo ya estaba instalado.

De todos modos, en este contexto es que emerge en el campo político un nuevo posicionamiento, ocupado por un igualmente novedoso actor social, el cual, bajo el discurso "no hay nada que festejar", generó lo que Bengoa (2000) y Eduardo Kohn

(2002) denominaron como una reflexión al revés. Ésta, se fue constituyendo como una entextualización reconocida en el ámbito público, simbolizando el 12 de octubre de 1492 como el comienzo de un periodo negativo, que representaba dominación, esclavitud, muerte y colonización común a todos los pueblos que aquí habitaban. Como contraparte, este día de 1992 se presentaría como una interpretación particular del curso de la historia, una que pone en primer plano la esperanza, el despertar y el cambio. Este interjuego de sentidos, entre la denuncia del pasado y un devenir esperanzador hacia el futuro, encontró eco en el trasfondo filosófico del concepto *pachakuti*.

7.2.5 El concepto centro-andino de *pachakuti* y su relación con los quinientos años

Pachakuti, *pachakutik* o *pachakutek*, como di a conocer en el capítulo 2, es uno de los conceptos más importante de la cosmovisión de los Andes centrales. El mismo invoca un cambio de era, donde lo que siempre estuvo abajo, pasará a estar arriba, y viceversa. Un nuevo orden que da vuelta el sentido de las cosas. También está asociado a cataclismo, fin del mundo, gran destrucción o pérdida. Lo interesante y significativo para lo que en este capítulo argumento y esgrimo, es el que el mismo ha sido leído e interpretado con una duración de quinientos años.

Como antes di a conocer, el sacerdote jesuita Ludovico Bertonio (1612), pionero en el estudio de la lengua aymara, define *pachakutik* como tiempo de guerra, aclarando que el término desde la llegada de los españoles fue también entendido como juicio final. El autor evidencia que la noción de *pacha* denota totalidad, mundo (espacio) y tiempo, y la raíz *kuti*, en sus diferentes acepciones, significa vuelta, inversión, transformación, regreso, oposición y contradicción. Y también “vez, turno o temporada”, siendo sinónimo de *mit`a*. También quiere decir “volverse”, “volverse dentro”, “volverse saliendo”, “retirarse”, “volver a hablar a los que se les había quitado el habla”, “restituir lo quitado, hurtado o prestado”, “destorcer o torcido”, “contradecir lo que otro dice”, “disputar, porfiar con otro, debatir entre sí”. Significados que contienen las ideas de vuelta, inversión, transformación, regreso, oposición y contradicción (Bertonio, [1612] 1984).

A lo que Montes Ruiz (1999) contribuye planteando que la dialéctica centroandina de oposición complementaria está regida por el fenómeno del *pachakutik*, por lo que a un período de oscuridad, naturaleza, barbarie, asociado a lo bajo y a lo antiguo, se opone un período simétricamente inverso de luz, cultura y civilización, vinculado a lo alto y a lo moderno. La transición entre uno y otro, según este autor, está definida por un *pachakutik*, el cual enfrenta a ambos opuestos en un terreno neutral, confundiéndonos e igualándonos momentáneamente en un caos temporal, que, finalmente, otorgará el predominio al término que está subordinado, restaurando así el equilibrio.

“Se supone, que el ansiado pachakutik restaurador en los Andes subvertirá el cauce normal de los acontecimientos, devolviendo temporalmente al mundo andino su legítimo orden y su sacralidad perdida. Salto cualitativo hacia un nuevo orden en que lo oculto aflora, lo subordinado predomina y sucede lo inesperado, retornando al ideal del pasado mítico, en que los humanos y las cosas ocuparán el lugar que les corresponde. En estas oportunidades el indio recobra su rol protagónico y su jerarquía dominante, y el mestizo y el criollo deben conformarse con ser meros espectadores pasivos, o limitarse a responder a las iniciativas indígenas” (Montes Rúiz, 1999: 315).

Sobre este argumento, se erige el discurso de los actuales indígenas urbanos en proceso de reconocimiento y lucha política. Así lo manifiesta, por ejemplo, la

convocatoria sobre un encuentro de *sikuris* en el Corralón de Floresta de la ciudad de Buenos Aires que se realiza hace algunos años:

“Aquí, ya caminando en este nuevo ciclo que vivimos en este Pachakutec, abrazados a las enseñanzas de nuestros abuelos, a la música y el viento de nuestro sikus que nos envuelve, y aprendiendo poco a poco los saberes ancestrales de nuestras raíces⁴¹³” (grupo de *sikuris* Arcoiris, 2012, 2013, 2014, vía e-mail).

Asimismo, este fue el argumento que delineó el guión de la película “Insurgentes” (2012) del directo boliviano, Jorge Sanjinés, cuya sinopsis expresa:

“A través de la reconstrucción de momentos históricos cruciales en la larga lucha de los indios de Bolivia en procura de la recuperación de la soberanía perdida, por causa de la colonización española y la opresión de sus descendientes los criollos republicanos, se rescata del olvido oficial a varios héroes indígenas que brillaron con luz propia en esa descomunal gesta que culmina con la ascensión de un indio a la Presidencia de Bolivia”.

Relato, al cual los críticos de cine de “Cinema-cine”, expondrán:

“Con Insurgentes el Pachakuti se despliega en el rostro, gesta y actos de varios héroes nacionales que al concluir en el rostro -en la mirada- del presidente del Estado no hacen más que revelar la insurgencia (como reza el título) de un nuevo mito⁴¹⁴”.

Por otro lado, Albó (1999), quien como español confronta Europa con América, esboza una comparación que puede ayudar a comprender tanto el significado de *pachakutik* como la lectura que de este fenómeno se hace en la actualidad.

“Europa tardó varios siglos y varias invasiones para re-encontrar sus raíces greco-romanas, re-encuentro consigo mismo que dio lugar a este fenómeno múltiple llamado Renacimiento, generador a su vez de un nuevo horizonte de creatividad. Una expresión de este nuevo dinamismo fue cabalmente -desde la perspectiva europea- el “descubrimiento” y la conquista de un nuevo mundo (...) Pero, desde la perspectiva andina, la conquista fue invasión y Pacha Kuti, “el mundo al revés”, donde la expansión americana del renacimiento europeo fue para el hombre andino una “edad media” de la que aún no ha salido” (Albó: 1999: 18-19).

En ese sentido, resulta relevante lo que plantea Mary Louise Pratt (1996). Según la autora, las interpretaciones indoamericanas sobre los retornos mesiánicos, los cataclismos cósmicos o el cumplimiento de las profecías, han confluído en la interpretación histórica con aquellos venidos desde la tradición europea cristiana, como el del apocalipsis. Así, según Pratt, los indígenas americanos intentaron durante todos estos siglos de invasión explicar la conquista y dominación a través de cataclismos destructores, como es el caso del concepto de *pachakuti* en los Andes centrales.

Los activistas indígenas de origen aymaras y quechuas, entre otros, coinciden en identificar el inicio de dicho *pachakutik* no desde 1532 con la llegada de Pizarro al Cuzco y la caída del incanato u otro hito, sino desde el arribo de Colón casi medio siglo antes. ¿Cómo ocurre dicha re-interpretación?

⁴¹³ Testimonio interesante además porque sus portadores evidencian que “*van aprendiendo poco a poco*”, evidenciando el proceso de reconstrucción identitaria que experimentan.

⁴¹⁴ <http://www.cinemascine.net/criticas/critica/La-insurgencia-de-insurgentes->

Una vez le pregunté a un amigo aymara porque el *pachakutik* llegaba en 1992, si los quinientos años del arribo de los conquistadores a Los Andes centrales había sido mucho después de 1492. Me contestó que entre el año 1992 y el 2033, estaríamos en un periodo intermedio (*taypi*) donde el *pachakutik* se está preparando, se trataría de una especie de tiempo de gestación de la insurgencia.

Dicha construcción, como di a conocer en el capítulo 6, fue interpretada en la cronología aymara moderna a través del calendario *mara wata*, en el cual el año 1492 representa un hito cardinal, pese a que fueron varias las décadas que se sucedieron para que los europeos arribaran al área de asentamiento histórico aymara. Este calendario cuenta desde 1492, 5000 años hacia atrás en relación, como antes explicité en detalle, con el supuesto inicio de la cultura tiwanakota. De esta forma, desde 1492 hasta 1992 se cuentan quinientos años, cumpliéndose en 1992, 5500 años. Es así que actualmente (2015) nos hallaríamos en el año 5523. El cambio anual para los aymaras y quechuas es en el *inti raymi - machaq mara*⁴¹⁵, el 21 de junio, de esta forma, según este calendario, el año 5000 se habría cumplido un poco menos de cuatro meses antes del 12 de octubre de 1492; consiguientemente, el año 5500 se cumplió el 21 de junio de 1992 y el 5523 se cumplió el 21 de junio de 2015.

La configuración de este calendario en relación al año 1492, generado por y en el contexto del katarismo, refuerza mi idea que fue esta corriente una de las grandes responsables de la instauración de la llegada de Colón a la región como un hito común para los amerindios.

Dicha cronología responde a una construcción socio-política coyuntural, la cual se reafirma en la conquista de América como un hecho sincrónico de ruptura cosmogónica sostenida en la lógica de los quinientos años de un *pachakuti*. Considero que el la selección de estas fechas conjugan la producción ancestral de conocimiento con la estrategia política, basándome en la coincidencia entre el *pachakutik* y el año 1492. Si tenemos en cuenta que no hay ningún cronista que haga referencias a algún suceso peculiar en Los Andes centrales para dicho año, pareciera ser evidente que la llegada de Colón fue usada como un hecho significativo con el propósito de darle sentido político y actualizado en los debates públicos a un nuevo calendario.

Acorde a dicho proceso, hoy el tema de los quinientos años o quinto centenario, se utiliza con propósitos políticos. Este es el caso del discurso, citado antes de forma más amplia: “*Queremos recuperar eso que nos fue arrebatado hace 500 años, queremos desbolivianizarnos y volver al qollasuyu original*” (Burgos, 2005: min.: 2:30).

Testimonio que, por lo demás, refleja no sólo una contestación hacia las iniciativas realizadas por España sino también a aquellas desarrolladas por los estados americanos. La idea de “desbolivianización” denota una interpretación del pasado que, con posterioridad al año 1992, se empezó a articular como un discurso que evidencia la crueldad, el racismo y la exclusión social que caracterizó al periodo republicano y a los republicanos (con excepción de algunos pocos). Un periodo que, como explicité en el capítulo 3, en ciertos casos es evaluado como más negativo que aquel de la época colonial. Un periodo exclusionista y represivo que durante mucho tiempo fue desmentido o solapado, esto es, un no-evento (Trouillot, 1995) en las interpretaciones “patrióticas” dominantes. De esta forma, el “12 de octubre” fue instalando el argumento de una linealidad ‘trágica’ y uniforme que habría comenzado con la llegada de Colón, continuado con la conquista, la colonia y la república, así como seguiría siendo perpetuada en la actualidad:

⁴¹⁵ Ver en detalle en el capítulo “El festejo del *inti raymi - machaq mara* (año nuevo) quechua-aymara en el Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires”.

“El 12 de octubre es para los pueblos originarios un día de luto y dolor porque recordamos el sometimiento que padecemos desde la conquista, desde la llegada de Colón, y que hoy continúa en las políticas de los Estados nacionales y las empresas transnacionales” (Moira Millán, 2009⁴¹⁶).

7.3 EL 12 DE OCTUBRE EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Como ya anticipé, Argentina fue el primer estado-nación en instaurar la “estado-nacionalización” del 12 de octubre en América latina (1917), y al igual que el resto de la región, festejó el “día de la raza” o de la “hispanidad” durante décadas. Asimismo, junto a otros estados-nación, fue uno de los países que modificó en la última década el nombre de este día, tras la instalación parlamentaria de la discusión sobre el reconocimiento a los indígenas. 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 presentó 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 indígena u originario, posicionándose finalmente, en 2009, uno más genérico, “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”.

Esta condición, como evidencia la siguiente frase divulgada en internet, no termina de convencer a algunos sectores indígenas en la ciudad: “*Día de la resistencia indígena (nada de día de la raza o de la diversidad cultural, di del gran genocidio!!!)*”⁴¹⁷.

En el caso de Argentina, y particularmente de Buenos Aires, no resulta extraño la desatención de “lo indígena” en el re-nombramiento 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 indígenas, a la par de que su capital representaba –condición que aún mantiene– el bastión simbólico de la *europiedad* en la región. De esta forma, la convicción de que Argentina ha sido un enclave europeo predominó fuertemente en los discursos de distintos actores sociales durante el siglo XX. Una imagen que, pese a que la última década parecía estar colaborando en su desmitificación (desde la crisis del 2001 en adelante; Mardones, 2008), se mantuvo vigente.

Clarín, 11 octubre 1999

A 507 AÑOS DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Se recuerda el Día de la Raza

En Buenos Aires, el Gobierno de la Ciudad, la Federación de Sociedades Españolas y la Asociación Amigos de la Avenida de Mayo son los organizadores de los actos. Habrá una misa con la participación de músicos y el coro del Centro Asturiano de Buenos Aires. Después de los discursos del embajador de España y el jefe de Gobierno porteño, Fernando de la Rúa, se realizará un desfile cívico-militar. Por la tarde actuarán 30 conjuntos de canto, música y danzas de colectividades, junto a la Compañía de Arte Folclórico de la Argentina. A las 19.30 los festejos se cerrarán con un show de fuegos artificiales. ■

Noticia de Clarín que omite la existencia de una marcha indígena.

Esta foto de una nota del diario Clarín de 1999, llama la atención no sólo por la palabra descubrimiento en el titular, sino por la omisión de una marcha protagonizada por

⁴¹⁶ Representante mapuche de la provincia argentina de Chubut. Nota realizada por Florencia Copley. <http://www.nuestraamerica.info/articulo/los-pueblos-originarios-marcharon-por-5-siglos-de/>

⁴¹⁷ Publicado el 12 de octubre de 2015 en *facebook*.

indígenas que para ese entonces se realizaba hace ocho años de forma ininterrumpida en la ciudad de Buenos Aires.

Acorde a la configuración de este estereotipo, el indígena -como ya he analizado- ha sido históricamente considerado como extranjero. En relación a esto, Tamagno (1991) señalaba:

“Muchos murieron en la lucha desapareciendo como pueblo. Algunos, confinados, mantuvieron alguna organización propia. Otros, fueron agrupados en reservas o colonias. Muchos otros se mezclaron con el invasor y/o sus descendientes, dejando de reconocerse como indígenas en esa larga historia de dolor y de lucha que desemboca en nuestros días. De modo que la ascendencia originaria se constituyó, en más de una ocasión, como la delimitación de una distancia entre “lo argentino” y “lo extranjero”, en términos de la diferenciación entre civilización y barbarie” (Tamagno, 1991:83).

A lo que Grimson (2005) agrega: *“la Argentina es diversa pero se imagina - particularmente desde Buenos Aires- homogéneamente europea”* (Grimson, 2005: 14).

Frente a esta matriz de inclusión y exclusión, una serie de situaciones acontecidas alrededor de la fecha “mágica” del 12 de octubre de 1992, fueron generando, junto a otras movilizaciones y acciones paralelas, paulatinos cambios en el imaginario social porteño respecto a “lo indígena”.

7.3.1 Antecedentes del hito

Uno de los espacios que varios actores protagónicos en aquella época reconocen, es la “Asociación Indígena de la República Argentina” (A.I.R.A.) creada en 1978 y el “Centro Kolla” en 1980 (Barragán, 2003), ambos fundados por jujeños que se auto-adscribían como kollas o qollas, y que tenían como eje principal el legado indígena a través de la expresión musical. Con el tiempo, el Centro Kolla se fue fortaleciendo como espacio de reflexión y organización de la identidad, siendo durante la década de los ochenta, junto con A.I.R.A., parte de los principales referentes del tema indígena en la ciudad. Wenceslao Villanueva (2014), músico aymara nacido en La Paz, radicado desde 1981 en la ciudad de Buenos Aires y actualmente funcionario del INAI me cuenta:

“Mis primeros contactos con todo lo que es lo indígena fue el centro kolla, el centro Kolla fue un referente para todo lo que es una toma de conciencia, porque primero estaba como músico, yo soy músico de niño (...) y con varios músicos estábamos circulando, y con el Centro Kolla nos conocimos mucho más y trabajamos bastante, porque ellos ya venían hace varios años concientizando, justándose, con las problemáticas indígenas, aborígenes, etc. Yo cuando llego me vínculo de inmediato, primero con la música y luego con la institución. Y me hago más íntimo con hermanos kollas, que son los que estaban adelante y que son los primeros que estaban en este proceso de auto-reconocerse, y que coincidíamos en muchos aspectos, de nuestras costumbres, porque si yo vengo de Bolivia y el qolla es el que está bien pegadito a la frontera, éramos lo mismo, somos lo mismo (...) En el centro kolla conocí otros pueblos también, mapuches, tobas, otros hermanos de otros pueblos y empezamos a juntarnos, nos juntábamos siempre los fines de semana. En el centro kolla estaban todos los días con alguna publicación, siempre había gente, vivían ahí. Yo cuando podía me acercaba” (Villanueva, 2014: min.: 1.30).

Según lo que relata Villanueva (2014), el proceso de auto-adscripción como indígena de aquellos que provenían de otros países, en este caso de Bolivia, pasaba en gran

medida por el reconocimiento de los “indígenas argentinos”. El hecho de ser extranjero, particularmente de un país vecino, los situaba, principalmente en aquellos años, en una situación 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, el hecho de que además de auto-reconocerse como extranjero se optara por hacerlo como indígena, los ubicaba en una doble situación de discriminación. Estos eran los lugares disponibles por los que podían circular por el espacio social de la ciudad de Buenos Aires en aquellos años los músicos indígenas.

“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” (Villanueva, 2014: min.: 28.00).

Villanueva (2014) me cuenta que el proceso de auto-reconocimiento en Bolivia también era reciente, por lo que muchas personas que migraron en ese tiempo a la Argentina no se reconocían como indígenas.

De esta forma, pese a la llegada, como evidencia la ECPI, de contingentes de áreas aymaras de Bolivia y Perú y nuevos flujos de regiones quechuahablantes desde Bolivia, el rol y presencia numérica en los procesos de reivindicación fue menor. Los efectos de la discriminación hacia el migrante -sobre todo boliviano-, retrasaron la emergencia de ésta en las arenas públicas, siendo los qollas, principalmente, quienes generarían el espacio desde el cual pudo habilitarse la marcha por los quinientos años en el año 1992.

Un antecedente importante del quinto centenario, el cual remarcan, tanto la antropóloga Diana Lenton (2013), quien como Villanueva participó de forma militante en aquella época, es la promulgación de la ley de “Política Indígena y apoyo a las comunidades Aborígenes” (Nº 23.302) de 1985. Esta ley permitió la creación del “Instituto Nacional de Asuntos Indígenas” (INAI), contando con varias movilizaciones para que finalmente se promulgara. La misma plantea:

“Reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas radicadas en el país; creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas como entidad descentralizada con participación indígena (...); adjudicación de tierras; servicio y planes de educación y cultura en las áreas de asentamiento; alfabetización, planes de salud para la prevención y recuperación de la salud física y psíquica; derechos provisionales; planes de vivienda”⁴¹⁸.

En esta ley, del mismo modo en que operaron la ECPI y a la ECMI (ver capítulo 1), evidencia que el estado no considera al indígena que migró de su lugar de “asentamiento” como garante de ciertos derechos. El mismo, al no hallarse en el territorio donde se asume que siempre ha estado y en el que por ende debería permanecer, no estaría en condición de obtener estos derechos que la ley ofrece.

¿Cuándo empezó la marcha en sí? Según los testimonios que he recogido, fueron varias las instancias que, antes del mismo año 1992, permitieron su surgimiento.

“Antes del ‘92 habían más bien actos, pero no recuerdo marchas. En esa época estaban las jornadas de pueblos indígenas del 86, 87 y 88, donde participaba “Guillermo

⁴¹⁸ <http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/documentos/RL.038.02.02-1.pdf>

Magrassi, que es uno de los primeros –sino el primer- investigadores con un enfoque desde los pueblos con una perspectiva emic” (Lenton, 2013: min.: 6.15).

“En los ochenta todavía no se había pensado en una marcha. Se hablaba de diversas acciones, especialmente de las ceremonias. La pachamama era muy conocida, se hacían ceremonias el mes de agosto. Después se empezó a generar, no me acuerdo precisamente el año, una idea de gestar la marcha, pero que nos íbamos preparando para lo que eran los quinientos años eso era cierto, nos veníamos preparando con intencionalidad. Ya en los ochenta, hacíamos juntadas incipientes” (Villanueva, 2014: min.: 5.00).

Fernando Barragán (2014), músico *sikuri* de padres bolivianos, me comenta por su parte:

“Los sikuris ya veníamos reuniéndonos en la década del ochenta, pero fue en 1991 y, claro, en 1992, cuando nos convocamos en forma masiva a través de la agrupación músicos independientes, tocando, sobre todo, temas que eran de origen boliviano, del departamento de La Paz, Italaques⁴¹⁹ sobre todo” (Barragán, 2014: min.: 12:30).

El 18 de junio de 1988, con el lema *“convocar a todos los sopladores de nuestro conocimiento”*, se realizó una convocatoria abierta a todos los músicos del *“folklore andino”* de Buenos Aires, con el propósito de conformar una gran banda de *sikuris*. De ahí en adelante, cerca de ochenta personas, comenzaron a ensayar en el subsuelo del centro cultural San Martín. La idea era generar un conjunto masivo, que pudiera recrear melodías propias de los Andes centrales en el contexto de la ciudad, reivindicando una forma musical surgida de un estilo comunitario de vida. Además, desde lo práctico, se decide que cada persona asistiría a los ensayos con su propio *siku* afinado en mi menor-sol mayor, así como que se grabaría en casete los temas para poder estudiarlos en forma independiente. Allí se implementaron los temas *“toro torito”*, *“llockalla”* y *jacha mallku*, este último luego convertido en *“cinco siglos”*, hoy especie de himno de los indígenas de Buenos Aires (Barragán & Mardones, 2012).

Villanueva (2014) también hace hincapié en la relevancia del centro cultural San Martín como espacio de encuentro de músicos, y en gran medida, como lugar donde se aglutinaría el deseo de armar una marcha para los quinientos años, en la cual los músicos serían protagónicos.

“Hacia fines del ‘89, habíamos formado una institución en el centro cultural general San Martín donde nos juntamos diferentes organizaciones, comunidades, para armar actividades culturales (...) éramos como dueños del centro cultural San Martín, teníamos todas las salas a nuestra disposición, hacíamos talleres, hacíamos todo” (Villanueva, 2014: min.: 8.20)⁴²⁰.

Según lo que me contó Lenton (2013), en la década de los ochenta del siglo pasado, comenzaron a realizarse algunas actividades y a abrirse ciertos espacios, en los cuales se generó un proceso de reflexión respecto al tema de los quinientos años y el rol que tendría el año 1992 en este proceso.

“En los ochenta estaban las jornadas juventud indígena. A mi me gustaban más porque era más gente joven y no tanto discurso de los viejos. Me acuerdo que en la

⁴¹⁹ Género musical propio del pueblo de Italaque, Departamento de La Paz, Bolivia.

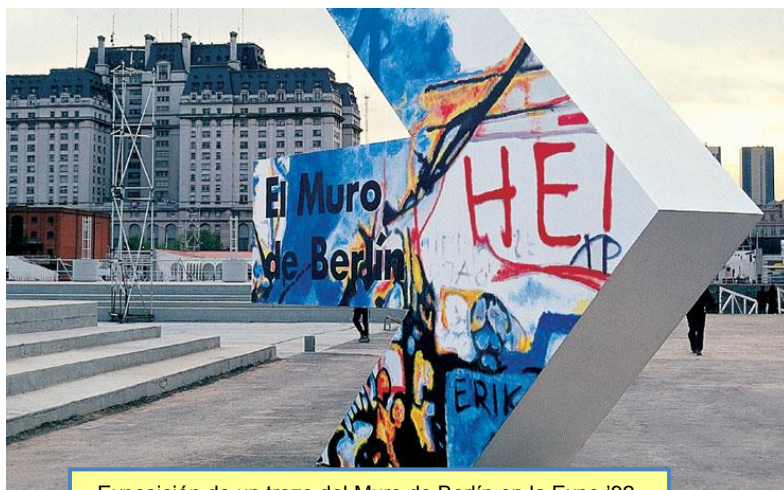
⁴²⁰ Las jornadas organizadas por Magrassi también se realizaban en el Centro Cultural San Martín (Lenton, 2013: min.: 6.20).

primera jornada juventud indígena se presento Aimé Painé, esto fue el año '84" (Lenton, 2013: min.: 4:00).

Ya desde un tiempo antes del esperado 12 de octubre del 1992, surgió en el imaginario de quienes se estaban manifestando en contra de 12 de octubre, un evento que, potenció el rechazo, dándole mayor fuerza y sentido a la marcha. Se trató de la "Expo-América '92", una gran exposición erigida por el entonces gobierno de Carlos Menem, en lo que posteriormente se convertiría en el barrio de Puerto Madero. En ésta se otorgó lugar a una muestra sobre el "descubrimiento" de América, la cual, creada a semejanza de la "Exposición Universal" de Sevilla 1992, tenía como lema "La Era de los Descubrimientos"⁴²¹.

Este extracto de una nota escrita en 2011 por Juan Emilio Salas es ilustrativa:

"Allá por el 12 de octubre de 1992, y con motivo del aniversario número 500 del día en que un navegante genovés se topara, por error, con el continente al que luego llamarían América; el ex presidente Menem decidió montar lo que sería la primera megaexposición de la Argentina. La llamó Expo América '92, y fue ubicada en la zona de los silos del viejo Puerto Madero (...) Recuerdo también que 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" (Sala, 2011).



Exposición de un trozo del Muro de Berlín en la Expo '92.
Foto: www.lorenzoshakespeare.com

Testimonios a los que Barragán (2014) agregará:

"Para mi, toda la movida del 12 de octubre del '92, se centraba en el rechazo por la Expo América, que era una especie de tecnópolis de ahora, que Menem estaba haciendo en lo que después sería Puerto Madero, y que tenía como tema central la cuestión de los 500 años y el acercamiento con España, cosa que no gustaba nada, había mucho rechazo" (Barragán, 2014: min.: 6:30).

En ese entonces, con la excusa del hito '92, parecen haberse encontrado 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:

"En los años noventas había mayor rechazo a "lo indio" desde el ciudadano porteño, el taxista, el funcionario, etc. Estábamos en pleno apogeo del gobierno de Menem, quien había frenado la inflación, y lo indio se veía como un retraso; existía un

⁴²¹ <http://www.expo92.es/laexpo/index.php?seccion=cifras>

eurocentrismo muy evidente (...) Entonces, fue claro el rol del estado en consolidar el tema de los 500 años” (Lenton, 2013: min.: 12.10).

La “Expo ‘92” mostraba la llegada de Colón como el “descubrimiento” de las Américas, a la vez, que -a semejanza de Sevilla- pretendía un vínculo modernizador con la “madre patria” viendo a “lo indio” como lo arcaico, como parte del pasado. Este ideal también tuvo eco en una izquierda de élite anti-indígena que promulgaba con fuerza en ese entonces, un falso progresismo contra el atavismo indígena, el cual veía como conservador y estático (Lenton, 2013). Uno de los más claros ejemplos de este discurso anti-indígena, es la exposición y el libro “El asedio a la modernidad” de Juan José Sebreli (1991), publicado un año antes del quinto centenario. La articulación de un festejo desde la sociedad civil porteña y el gobierno, le dio sentido y orientó la organización de la protesta entre los “contra-festejantes”, quienes fueron acercándose, desde sus trayectorias disímiles, a la marcha de repudio hacia una política de rechazo hacia lo indígena, la cual estaba simbolizada en la “Expo ‘92”.

7.3.2 El 12 de octubre del ‘92

La marcha del ‘91 y ‘92 no se llevó a cabo en la plaza de los dos congresos, como se hace desde el ‘93 hasta la actualidad.

“En aquella época era muy difícil acceder al congreso, si bien habían muchas movilizaciones políticas, para nosotros era muy difícil y por eso el 12 de octubre del ‘92 no lo hicimos en el congreso, sino que en la 9 de julio (...) fue después del ‘92 que empezamos a organizarnos para que fuese en el congreso. Yo participé activamente para que consiguiéramos el espacio de la plaza de los dos congresos” (Villanueva, 2014: min.: 6.30).

Como adelante, desde 1991 tuvieron gran protagonismo en la participación los interpretes de música autóctona, particularmente los *sikuris*, en su mayoría migrantes del noroeste argentino y de Bolivia, o hijos de éstos nacidos en Buenos Aires.

Los *sikuris* se organizaron en una gran banda de más de 180 tocadores, acompañada por una multitud de charangos y bombos, la cual desfiló por la Avenida 9 de Julio. La formación de músicos contaba con una fila central de bombos a modo de columna vertebral de ritmo y un perímetro realizado con una gigantesca pancarta rodeando a la escuadra de tocadores, flanqueada incluso con decenas de teas y antorchas que se prendieron cuando se hizo de noche. Entre la gran banda y el público en general, se logró conformar una multitudinaria manifestación que superó las nueve mil personas. La manifestación conjunta de esa gran cantidad de personas que se sintieron convocadas comprometió a los ‘tocadores’ a intentar instaurar una agrupación que los comprendiese en el futuro, y fue así que, después de la marcha, los distintos integrantes que conformaron el grueso de esta improvisada banda de *sikuris* optaron por establecer, crear y formar un nucleamiento que posibilitara tener independencia de las agrupaciones políticas y/o indígenas. Dicha organización fue llamada “Músicos Independientes” (Barragán, 2003; Barragán & Mardones, 2012), siendo uno de los principales antecedentes de las diversas actividades que existen hoy en torno al instrumento *siku* en Buenos Aires.

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 DDHH.

“En la marcha del ‘92 estaban las organizaciones indígenas. Por un lado las “progres”, AIRA y Centro Kolla, y por otras las del peronismo más de derecha, como el MIPRA: Movimiento Indio Peronista de la República Argentina y el MINJU: Movimiento indio Nacional Justicialista (...) los primeros tenían un “tinte” más de centro cultural y un perfil más artístico, porque eran organismos no de músicos pero con músicos (...) Por su parte, estaban los espacios de formación e investigación como el CEHAS, Centro de Estudios de Historia y Antropología Social -que todavía existe, está en la calle Salta al 1000-, y la Fundación Alexis Carrel que cerró en 1994, con un perfil más esotérico” (Lenton, 2013: min.: 4.30).

De acuerdo con los siguientes testimonios, primaba un ambiente de rechazo hacia las posiciones partidistas, así como una valorización del lugar social -aparentemente “independiente”- de los músicos:

“En general, no se quería que hubieran pancartas partidistas, por ejemplo, no dejaron que se pusiera el PC⁴²² (...) Yo creo que un actor clave fue los “músicos independientes”, porque a través de ellos, llegamos muchos con nuestros siku y nos sumamos a tocar” (Font, 2013: min.: 13.20).

“Nosotros nos juntábamos sin intencionalidad políticas partidistas, sin querer participar de partidos políticos. Si bien eso ocurrió, varios hermanos encontraron un lugarcito en un partido político y se quedaron. Pero en su mayoría, no estaba esa intencionalidad. Estábamos resistiendo, estábamos cantando, estábamos declarando que éramos originarios” (Villanueva, 2014: min.: 5.30).

Según los testimonios revisados, ésta sería la primera marcha protagonizada por músicos en la ciudad de Buenos Aires, los cuales, además, contaban con instrumentos autóctonos. Hasta ese entonces, primaba el formato ‘clásico’ de marchas hoy vigente, con algunas percusiones (bombo de batucada y redoblante preferentemente), tan usual en las manifestaciones gremiales o aquellas convocadas por partidos o movimientos políticos, donde por lo demás no son los ejecutantes de instrumentos quienes lideran la formación.

Con esta elección, y tal como con sus palabras lo expresaba Villanueva, el mensaje central residía en mostrar que se “estaba resistiendo, cantando, declarando que eran originarios”; es decir, volver



Murga en la marcha del 24 de Marzo. Av. De Mayo. CABA. 2010. Registro propio.

visible un colectivo que, hasta ese momento no era suficientemente visto ni escuchado. La música fue el lenguaje con el que se presentó una emergente subjetividad política, como un lugar social diferenciado de otras manifestaciones de protesta y reclamo. En esta dirección, la elección del lenguaje musical permitía actualizar los sentidos -todavía

⁴²² Partido Comunista.

en emergencia y estructurados desde el sentir (Williams, 1989)- de un “ser juntos” que no tenía más definición que el “ser preexistentes a los estados nación”⁴²³. Tanto con anterioridad como con posterioridad al 12 de octubre de 1992, este día se vio como un hito, como un día que simbolizaría un cambio, un proceso que se consolidaba o que se comenzaría a consolidar de ahí en más. Considero que el siguiente testimonio grafica con elocuencia ese sentir.

“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. Yo, por ejemplo, desde el ‘93 comencé a hacer el inti raymi. El objetivo, yo creo que se cumplió, porque el 12 funcionó como un disparador para que se generaran muchas iniciativas” (Villanueva, 2014: min.:14.30).

7.3.3 El devenir de la marcha desde hace una década

Desde 2003, salvo algunas excepciones⁴²⁴, participo del contra-festejo de la ciudad de Buenos Aires, que todos los años, desde 1993 en la Plaza de los dos Congresos, se hace el mismo 12 de octubre⁴²⁵. La marcha es protagonizada por agrupaciones de *sikuris*, organizaciones indígenas y movimientos de DDHH, entre otros, además de particulares. Las bandas de *sikuris* ejecutan distintos géneros autóctonos, como *tuailos*, *italaques* y *sikureadas*. Comienza entre las 18 y las 20 horas aproximadamente dependiendo el año. En general, comenzamos a marchar de día, haciéndose de noche en el recorrido.

Antes de la marcha se monta un estrado frente al congreso nacional, sobre la avenida Callao. En el mismo tocan distintas agrupaciones denominadas como “criollas” (con guitarra, charango, *siku*, quena, entre otros instrumentos). En algunos de estos grupos tocan *sikuris*, que luego de su ejecución se suman a la marcha también como sopladores. La marcha comienza después de que tocan estos conjuntos, instancia que sirve para que los concurrentes se concentren a la espera de la misma.

Se marcha desde el congreso por Avenida Callao hacia Corrientes,



⁴²³ Hoy en día es mucho más común ver agrupaciones artísticas, donde música, danza, payasos, disfraces, entre otros, se manifiestan políticamente, participando como entidades autónomas y no como complemento musical o artístico de organizaciones políticas. Un ejemplo de esto, es la marcha del 24 de marzo en Buenos Aires, en repudio a la última dictadura en la Argentina.

⁴²⁴ En 2011 y 2014 lo viví en Santiago, Chile.

⁴²⁵ En Argentina este festivo es móvil, pasándose al lunes de dicha semana. Por ende, salvo que caiga lunes, el mismo 12 no es feriado. Sin embargo, la marcha se hace el mismo 12 de octubre.

luego por esta avenida hasta el Obelisco para tomar la calle Cerrito y finalmente retomar la Avenida de Mayo hasta el congreso nuevamente. La misma, a través de los años que he podido participar en ella, mantiene una convocatoria de alrededor de unas tres mil personas.

Una de las características que ha tomado esta marcha en estos últimos años es la diversificación de los participantes, puesto que se han ido incorporando nuevas agrupaciones indígenas y, sobre todo, un número cada vez mayor de personas no indígenas, muchos de ellos como músicos *sikuris*.

Particularmente interesante resulta la permanencia de una canción que se interpreta tanto este día como en prácticamente todas las instancias sociales y políticas indígenas donde se toca el *siku* en la ciudad de Buenos Aires, titulada “Cinco siglos”. La letra fue escrita por el boliviano Daniel “Lobo” Paz en 1992 en Buenos Aires, la melodía es una obra inédita del siglo XVIII del pueblo de Italaque, de la región de Escoma, Provincia Camacho, Departamento de La Paz, Bolivia (Barragán & Mardones, 2012).

Esta canción, como ya adelanté, se fue constituyendo desde el ‘92 en adelante como una especie de himno de los pueblos indígenas de Buenos Aires. Mientras las letras de la gran mayoría de las canciones conocidas como “música andina” relatan historias de amor o de la vida cotidiana, ésta trata sobre la reivindicación política y 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 los brazos) y en la pachamama florece (bis)*”.

La letra de esta canción permite entrever la relevancia que adquirió el tema del quinto centenario, donde migrantes portadores de esta expresión escribieron letras para manifestar sus intereses políticos actuales creando letras originales en un lugar lejano⁴²⁶. Se trata de palabras de reivindicación y reconocimiento que posiciona la reflexión sobre los procesos de subordinación desde un lenguaje poético que presenta elementos de sacralización para el mundo centro-andino, como el sol y la *pachamama*.



Marcha del 24 de marzo en rechazo a la última dictadura. Mar., 2011. Registro propio.

En esta conjunción se presupone creativamente un pasado común, al tiempo que se expresa la identidad indígena como algo *esencial*, que no se pierde a pesar del tiempo transcurrido de la dominación, de los cambios, de la modernidad, de la migración, sino que se halla “dentro nuestro”

como inmutable. Su valor performativo reside también en el “efecto de lo unísono” que producen la simultaneidad de los sonidos del *siku* y los gestos

⁴²⁶ Este tema fue grabado el año 2008 por el conjunto *Arawimanta* de El Alto, Bolivia, presentándose como un retorno musical al origen. Hoy en día es muy conocida y se ha tocado en Lima, Bogotá y Santiago de Chile en diversas actividades y encuentros.

colectivos (como levantar los brazos al mismo tiempo). Tal como ha sostenido la antropología clásica, este efecto de lo unísono actualiza el sentimiento y la fuerza del “ser juntos” (Maus, 1991 [1925]).

A partir de lo que plantea Villanueva (2014), es posible leer que la consolidación de este tema desde principios de la década de los noventa, responde a la necesidad de tener un himno, ya que al no existir una expresión que unificará el sentir de los diferentes pueblos indígenas radicados en Buenos Aires, éste se fue constituyendo como el hito de un sentido de pertenencia conjunta, la cual se cristalizaba justamente en el repudio a los cinco siglos de dominación, condición leída como común a todos los grupos indígenas de América. El hecho de que dicho hito sea una canción, evidencia la relevancia de la música para los grupos de los Andes centrales radicados en Buenos Aires (qollas jujeños, y aymaras y quechuas bolivianos y peruanos), expresión presente en toda práctica social centroandina, tanto en el contexto de residencia tradicional como en el migratorio.

Así como el lenguaje de la música busca en general una presencia unificada pero diversa, esta canción en particular opera como el significante flotante⁴²⁷ (Laclau, 1998) desde el cual articular esa misma diversidad. La connotación manifestada por la relevancia de la música *sikuri* y aymara-quechua, puesto que tanto la melodía como la letra fueron creadas por personas de ese origen, dan cuenta de las presencias y de las orientaciones de sentido en las que se fueron inscribiendo las acciones colectivas.

Para Villanueva, la aceptación de lo aymara-quechua en el seno de la auto-adscripción indígena en Buenos Aires, tuvo que ver con el hecho de que fueron los qollas - culturalmente “similares”- quienes capitalizaron la lucha por reconocimiento en aquella época. *“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”* (Villanueva, 2014: min.: 24.00).

La presencia de los músicos, con una relevante representación de extranjeros (bolivianos en su mayoría), ha sido protagónica desde sus inicios, como ya he reiterado antes. En los últimos años, con el surgimiento de nuevas agrupaciones políticas indígenas (ver al final de este apartado), se han ido sumando actores no necesariamente relacionados con la interpretación de instrumentos. Sin embargo, la *performance* de la marcha actualiza una forma de hacer política que presupone conexiones con aquellas de los Andes centrales, donde suele haber un estrecho vínculo entre la práctica política y la artística, principalmente a través de su manifestación musical. La ejecución colectiva del *siku* en la marcha del 12 de octubre, deviene arte político en este mismo marco de interpretación⁴²⁸.

Desde la década de los ochenta, la expresión musical ha sido central en los procesos de auto-adscripción como indígena. Los testimonios recogidos coinciden en identificar a la música como un “espacio de resistencia”, y al músico como un sujeto con capital social valorado para identificarse.

De esta forma, en este espacio el oficio de músico goza de un lugar privilegiado en este “lugar de orgullo”. El músico popular, pese a que, salvo excepciones, puede costear su vida con esta actividad, suele estar más motivado por el afecto y el gusto que por las

⁴²⁷ Significante flotante refiere a un exceso semántico representando una totalidad ausente que es la unidad del pueblo, la cual es deseada pero nunca definitivamente lograda (Laclau, 1998).

⁴²⁸ No se ve en la misma el uso político del canto con caja, expresión propia del NOA argentino. Así como de queñas o charangos como se diera en el año 1991 y 1992 (Barragán, 2003). Estos, presentes en el escenario que se monta antes de la marcha, no aparecen –salvo excepciones- durante el recorrido de la marcha en sí.

necesidades económicas. Así, a diferencia del trabajador que decide emplearse en la actividad que le otorga mejores réditos económicos, el músico popular ha generado, en su propia trayectoria biográfica, un proceso de identificación con lo que hace para vivir, aunque en la mayoría de los casos trabaje de “otra cosa” para pagar sus gastos. Por su parte, el músico, como el artista en general, suele sentirse orgulloso de lo que hace (como no necesariamente ocurre con otros oficios como los de obrero, tallerista, verdulero, etc.).

Me centraré ahora en el perfil político -en tanto sujeto de reclamos- que la marcha fue construyendo en base a un reclamo común: la reivindicación indígena ancestral, centrada en la imagen de los quinientos años. En esta dirección, no se suelen vehiculizar otras demandas políticas coyunturales, las cuales han tendido a tener su propio espacio, con la realización de manifestaciones y marchas concretas para esos fines. Es así que ante demandas específicas, se optó por ejemplo por hacer *escraches* al INAI, a las casas de provincias del NEA, al diario Clarín por injurias o actos discriminatorios⁴²⁹ -p.e. amenazas a Evo Morales-, y más actualmente, movilizaciones particulares en apoyo al pueblo qom o a las demandas por territorios ancestrales querandíes⁴³⁰, y otras por reclamos medioambientales, como contra la empresa Monsanto.

En las prácticas políticas de circular el espacio desde el reclamo indígena se han distribuidos los lugares y las formas, quedando la marcha del 12 de octubre como el lugar para el reclamo unificador y englobante⁴³¹. Allí se reivindica la lucha indígena en general, con la participación de distintas pertenencias -en una ciudad de alta concentración migratoria, tanto interna como internacional- y con un discurso reivindicativo basado en la diversidad de pueblos con propósitos políticos similares. Esto ocurre a través de una fecha, el 12 de octubre, que se fue erigiendo como la efeméride político-simbólica en la que se aglutinan sus demandas de reconocimiento y visibilidad como “sujetos indígenas”.

Enrique Mamani, representante de ORCOPO⁴³² y de MOINO⁴³³, en 2009 manifestaba la importancia de la participación de diferentes pueblos en esta marcha,



12 de octubre de 2004, Av. Callao. Ciudad de Buenos Aires. Foto: Nicolás Solo.

⁴²⁹ Estos temas fueron trabajados en el cortometraje sobre la marcha “Territorio y Soberanía” (2008) que hicimos desde la agrupación *Qhapaj Ñam*, y que es posible ver en: <http://alpacaproducciones.com.ar/Autonomia.html>

⁴³⁰ 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.

⁴³¹ A diferencia de lo que he podido observar en Santiago de Chile, donde las pancartas evidencian temas coyunturales, particularmente demandas del pueblo mapuche, en la marcha del 12 de oct. de cada año.

⁴³² Organización de las Comunidades de los Pueblos Originarios.

⁴³³ Movimiento Indígena de Naciones Originarias.

tales como qollas, aymaras, quechuas, mapuches, qom, wichís, charrúas, guaraníes y otros. *“Todos los hermanos están representados (...) este 12 de octubre simboliza que todavía estamos resistiendo, como hace 500 años”*⁴³⁴.

El entramado significativo y político que se fue gestando durante las sucesivas marchas también operó como marco de interpretación en contextos diferentes al “12 de octubre”. Así se modificaron las letras de varias melodías *sikuris* propias del altiplano boliviano cantadas en la marcha del 12 de octubre en y para otras causas. Este es el caso, por ejemplo, del acompañamiento del acampe instalado en Avenida de Mayo y av. 9 de Julio durante 2010 y 2011 en Buenos Aires. En esta ocasión, parte de la comunidad qom, “Primavera”, de la Provincia de Formosa, denunciaba la represión policial vivida cuando reivindicaban derechos territoriales. En este contexto fueron modificadas las letras de los temas “Tres de mayo” y “Un corazón”, por Anka Ullpu (integrante de la agrupación *Ayllu Kaypachamanta*):

“A cuatro meses de asesinarlos, a cuatro meses de desterrarnos, a cuatro meses venimos marchando (bis), nuestra exigencia que nos devuelvan, que nos devuelvan nuestro territorio (bis), Roberto y Mario... héroes del pueblo qom. Roberto y Mario... ni olvido ni perdón” (bis); y, “Del corazón de los montes viene el pueblo Qom defendiendo el territorio de mis abuelos. Gildo Insfrán⁴³⁵ sojero y usurpador de mis hermanos” (bis). Así como el sikuri de Italaque: “A la orilla de la ruta, viven mis hermanos (bis), milenarios perseguidos, llamados Pueblo Qom (bis), primavera, perseguidos, llamados pueblo Qom” (bis).

La marcha del 12 de octubre colaboró en hacer visible en el imaginario social nacional, y particularmente porteño-bonaerense, que los indígenas existen y, sobre todo, que gozan de capacidad de organización. Al respecto, la marcha es tanto constitutiva como resultado de procesos más amplios de reivindicación, en un contexto en el que el espacio político se fue desplegando, diversificando y articulando de maneras diferentes a través de las últimas décadas. Con el fin de dar cuenta de estas reconfiguraciones



Marcha indígena nacional. 21 de Mayo. Diagonal Norte. Ciudad de Buenos Aires 2010. Registro propio.

cambiantes del espacio social, describo a continuación una experiencia social en la que participé.

En 2004, tuve la oportunidad de acompañar en Buenos Aires, a la líder mapuche Moira Millán en una actividad en rechazo a la ley anti-terrorista que encarceló

brutalmente a mapuches en el sur de Chile⁴³⁶.

En dicha ocasión nos encadenamos a la embajada de Chile buscando una presión

⁴³⁴ <http://www.nuestraamerica.info/article/los-pueblos-originarios-marcharon-por-5-siglos-de/>

⁴³⁵ Gobernador de Formosa.

⁴³⁶ José Benicio Huenchunao Mariñan y Juan Carlos Huenulao Lielmil, entre otros, recibieron penas de hasta 10 años de prisión por prender fuego en diversos focos en el interior de los fundos Poluco y Pidenco de una extensión de 328 y 1.378 hectáreas respectivamente.

social concreta. Asistieron varios medios de TV y prensa y se presentaron algunas agrupaciones de música autóctona, como *Sikuris* de IMPA, aunque no hubo mucho apoyo de organizaciones sociales. Previamente a la medida, en conjunto con Moira, “tocamos la puerta” de varias de ellas, como la Corriente Clasista Combativa (CCC), el Movimiento Socialista de los Trabajadores (MTS) y otras agrupaciones piqueteras, las cuales en su mayoría reconocieron no tener en su agenda el tema indígena. En aquella época, se sentía aún con mucha fuerza el ambiente post-crisis del 2001, primando en casi la totalidad de las organizaciones asuntos referentes al desempleo, la pobreza, la gente en situación de calle, entre otros reclamos.

Años después, comenzarían a operar orgánica y conjuntamente, una serie de agrupaciones indígenas, algunas de las cuales ya existían y otras que fueron surgiendo en la década del 2000, como la “Asociación Túpac Amaru” (dependiente de la CTA), la “Organización de Comunidades de Pueblos Originarios” (ORCOPO), el “Colectivo *Qhapaj Ñan*”, el “Encuentro de la Resistencia indígena, barrial y campesina”, el “Frente de Lucha Mapuche Campesino”, “*Malen-Weichaffe* Cooperativa de Mujeres Mapuches”, la “Comunidad Kolla de Tablada”, “*Zphi man Kitumuy*”, “*Otq- Ctd* Organización *Toba-Qompi*”, “M.O.I.N.O-cinco siglos de qué”, la “*Wak’a* del Parque Avellaneda”, sólo por nombrar algunas. Muchas de éstas participaron de un contra-festejo por el bicentenario de la república argentina (2010) en plaza Congreso, cuyas reuniones de preparación se llevaron a cabo en la facultad de Filosofía y Letras de la UBA, donde discutimos la significación de los 200 años de la Argentina, el papel que jugaron “los patriotas” en relación a las comunidades indígenas y los significados e implicancias de ser indígena hoy en Argentina y Buenos Aires.

7.3.4 Otros espacios, el festejo-contrafestejo del parque los Andes

Desde hace algunos años se ha comenzado a realizar una actividad en el parque los Andes⁴³⁷, llamada “festejo contrafestejo”, la cual se lleva a cabo el sábado y domingo más cercano al 12 de octubre. El mismo plantea lo siguiente: “*El festejo-contrafestejo es un festival que promueve y reivindica la identidad de los pueblos originarios de América, y, a su vez, propone su integración con manifestaciones culturales urbanas, autogestivas y populares. Un espacio de fiesta, reflexión, intercambio y comunicación*” (2012).

En este encuentro participan agrupaciones de danza y música, algunas que tienen muchos integrantes que se reivindican como aymaras o quechuas, como el ballet Amerindia y varias bandas de *siku* de diferentes estilos. Hay presentaciones sobre cosmovisión ‘originaria’ con referentes de las culturas quechua, aymara,



⁴³⁷ Como ya especificué, declarado parque temático de los pueblos originarios según lo que establece el Artículo 75 y a la Ley Nº 2263 de la Constitución Argentina (diciembre de 2006).

guaraní y mapuche; charla-debate contra la minería y a favor del medioambiente; exposición de fotografías y de películas, a través de la participación de "CineMigrante"⁴³⁸; una feria de difusión cultural, editoriales independientes, trabajos comunitarios y cooperativas⁴³⁹; recolección de llaves para el monumento a la mujer originaria⁴⁴⁰ y encuentro de medios de comunicación alternativos y comunitarios⁴⁴¹. También ha contado con la presencia del escritor e historiador Osvaldo Bayer.

Como en el espacio de la marcha, aquí también es posible ver que los temas migración internacional y pueblos indígenas comienzan a tener un tratamiento conjunto en Argentina.

Asimismo, desde varios sectores se ha impulsado la idea de conmemorar el 11 de octubre, declarado simbólicamente como el último día de libertad de los pueblos originarios, aunque el mismo no ha llegado a que se realicen aún grandes eventos o manifestaciones.

En síntesis, la fecha político-simbólica del 12 de octubre ha ido configurando el espacio social con formas alternativas de conectar sitios (articulando protestas y reclamos) pero también con la habilitación de nuevos lugares de encuentro y de acción. En el espacio social urbano de la ciudad de Buenos Aires se fueron inscribiendo memorias denunciando de las historias hegemónicas, proyectos reivindicatorios desde la preexistencia compartida a los estados-nacionales y formas de arte político conectadas con la trama que la marcha del 12 de octubre fue ayudando a gestar.

7.4 LA CONSOLIDACIÓN DE UNA FECHA, LA AFIRMACIÓN DE "LAS MISMAS" DEMANDAS

Teniendo en cuenta la gran diversidad identitaria y las historias dispares de quienes se identifican como indígenas en Latinoamérica, ¿Por qué el día que Colón llegó al Caribe es contra-festejado en toda esta región?

Su invención fue articulada desde la misma España, país que se forja y comprende así mismo como estado-nación en base a dicha "conquista". La construcción de esta conmemoración se inició hace 102 años (1913), siendo casi inmediatamente estado-nacionalizada en Argentina y paulatinamente regionalizada en el resto de América latina. Hace menos de un cuarto de siglo, tan sólo 23 años (1992), en el contexto de la *primermundización* española, del 'florecimiento' de las identidades locales y de la comprensión de la diferencia como capital social, la conmemoración de "los quinientos años" abrió una nueva arena global de disputas de sentidos. En este proceso se gestó el contra-festejo como una posición política con alcances locales, nacionales, regionales e internacionales. En esta dirección, la institucionalización del 12 de octubre -que antes

⁴³⁸ "CineMigrante" es un festival que comenzó en 2010, el cual se *"propone reflejar las problemáticas actuales que conllevan los movimientos interculturales, abordando las migraciones desde una mirada relegada por los estereotipos construidos en los medios de comunicación"*. <http://www.cinemigrante.org/>

⁴³⁹ Donde participaron la Editorial MU, La Usina, Cooperativa Lazapatería, Sudestada y otros.

⁴⁴⁰ Monumento que pretende emplazarse donde actualmente está el de Julio A. Roca, *"con la figura de una mujer de 10 metros y varias toneladas de bronce solidario. La resistencia indígena y su renacer en todas las naciones hermanas estarán reflejados en esta figura íntimamente ligada a la Pachamama, con una fuerte mención a la vida y a la construcción de un futuro y una identidad que nos incluya a todos"*. <http://www.salvalaselva.org/noticias/1406/argentina-monumento-a-la-mujer-originaria>

⁴⁴¹ El cual ha sido coordinado por FM la Tribu (88.7 FM).

celebraba una matriz de idioma-religión-mestizaje-cultura entre España y América latina- dio lugar ahora a un movimiento de rechazo a dicha orquestación, donde la condición de “víctimas” posicionó a los pueblos indígenas latinoamericanos en general, como una fuerza política homogénea.

El proceso de debate, festejos y contra-festejos que se generó en torno al año 1992 en América latina y el mundo tuvo como uno de sus resultados la reapropiación simbólica, por parte de los indígenas de distintas naciones, de la fecha de la llegada de Colón, y con ello, la cristalización de sus demandas. El 12 de octubre devino un día de reflexión, protesta, reivindicación, manifestación y contra-festejo. La selección de una fecha única, bajo el lema *no hay nada que festejar*, habilitó estratégicamente una demanda política, permitiendo el surgimiento de un nuevo actor social protagónico en la región, el cual vio, en el año 1992, la posibilidad de representar una idea “de despertar y cambio”, incubada desde hacía décadas por algunos líderes y desde hacía mucho más tiempo por la memoria de estos pueblos.

El valor simbólico de una fecha común reside en la construcción de una historia compartida, mientras que el valor político en la habilitación de un nuevo lugar de enunciación desde el cual dar a conocer demandas similares y una nueva subjetividad política con mayor fuerza para perseguir metas en temas de reconocimientos de derechos. En diferentes ciudades y regiones, y con esta plataforma común pero con diversos matices, comenzaron a realizarse manifestaciones en repudio de los quinientos años.

Por su parte, la aparente coincidencia entre la conmemoración de la “conquista española” y la concebida duración de quinientos años del concepto filosófico centro-andino *pachakuti*, promovió, probablemente desde la corriente política del katarismo, una lectura alternativa y creativa en los países de los Andes centrales, así como en aquellos con importante migración desde ese territorio. La visión de un mundo al revés (*pachakuti*) y una lectura al revés (Bengoa, 2000; Kohn, 2002) han llenado de sentido y justificación la reivindicación por el quinto centenario, tutelando un pensamiento que esboza que la linealidad ‘trágica’ y uniforme que ha atravesado el destino de los indígenas desde Colón hasta la actualidad, podría cortarse.

En Buenos Aires, cada 12 de octubre desde 1991 (24 años) se realiza de forma ininterrumpida una marcha en el centro de la misma, constituyéndose, junto a Santiago de Chile, en la única ciudad de la región y el mundo donde de forma permanente se realiza una marcha por este motivo. La preponderancia de la migración aymara-quechua en la misma, se manifiesta desde sus primeras ediciones, las cuales, según algunos testimonios aquí citados, representarían en gran medida la piedra fundacional del movimiento *sikuri*.

En este día, la visibilidad aymara-quechua es puesta en escena mayormente por los *sikuris*, músicos migrantes de Bolivia, Perú, noreste y noroeste argentino, hijos de éstos, nativos porteños, bonaerenses y de otras ciudades y países que, atravesados por la música altiplánica, confluyen para reivindicar su origen aymara y quechua.

Esta primera marcha y todas sus predecesoras, influyeron en el cambio de nombre a nivel parlamentario del “Día de la Raza” (vigente desde 1917) modificado, primero en 2007 con el nombre de “Día de la Diversidad Cultural Americana”, y finalmente, en 2009 con el de “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”.

La misma, protagonizada por músicos en la ciudad de Buenos Aires, con el tema musical “Cinco siglos” como himno de los “pueblos originarios”, fue un acontecimiento que contribuyó en la constitución de una nueva forma indígena de hacer política en

Argentina. A pesar de la coordinación conjunta de distintas organizaciones y agrupaciones indígenas -y al hecho de que éstas van cambiando a lo largo de los años-, esta marcha mantuvo el perfil político que responde a la reivindicación indígena ancestral, víctima de la colonización hace quinientos años atrás. Esta comunidad, demanda principalmente reconocimiento histórico, dejando los reclamos políticos que pertenecen a otra clase de demandas para ser manifestados en otros espacios de movilización.

Finalmente, el escenario de la ciudad de Buenos Aires, no reconocido como un territorio con representación indígena masiva⁴⁴², se manifiesta -producto de la migración tanto interna como internacional- como un espacio de 'diversidad indígena', con la presencia de personas que se auto-reconocen como aymaras, charrúas, guaraníes, qollas, qom, quechuas, mapuches, wichís, entre otros. Esta condición de heterogeneidad se presenta como una oportunidad para ser visibles y oídos por el contexto político actual en el cual la representación pluricultural es uno de los valores sociales ponderados por las democracias representativas. Pero a la vez, y tal como lo expresan muchos de los aymaras y quechuas con los que trabajé estos años, esto también trae consigo el riesgo de banalizar las historias y reclamos específicos en un discurso *homogeneizante* y en una presentación casi folklórica de una marcha. Esta última, al ser ritualizada anualmente, es susceptible de ser opacada en sus sentidos originales y en su potencial político de reivindicación. En esta última dirección, es que espero haber dado profundidad y complejidad a un proceso que, hoy en día, podemos valorar como creador de marcos interpretativos, habilitador de lugares sociales colectivos y producto de formas novedosas de intervenir en el campo político.

⁴⁴² Esto pese a que en el último Censo Nacional (2010), unas 70.000 personas se auto-reconocieron como indígenas en Buenos Aires, representando un 2,2 % de población indígena a nivel nacional (porcentaje mayor al de muchas provincias). <http://www.censo2010.indec.gov.ar/>

CAPÍTULO 8

LA CELEBRACIÓN DEL DÍA LOS DIFUNTOS, *AYA MARKAY QUILLA - ALMANAKAN URUPA* EN EL CEMENTERIO DE FLORES DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES⁴⁴³



Cementerio de Flores, Buenos Aires. 2 de noviembre. 2008. Foto periódico Renacer.

La celebración de la muerte es un rito extendido en el tiempo y en el espacio, es así que desde las primeras definiciones de cultura, la ritualidad fúnebre fue entendida como parte constitutiva de los sujetos como 'seres culturales' representando una de las ritualidades más significativas dentro del devenir de la humanidad. La posibilidad de comunicación e intercambio con aquellos que ya no están vivos tiene que ver con las maneras de entender la vida y la muerte, y con ello, también la posibilidad de agencia de vivos y muertos en sus respectivos espacios.

⁴⁴³En este capítulo, presento primero uno de los nombres más utilizados por las personas que asisten al cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires el día 2 de noviembre: "Día de los difuntos". A continuación, antepongo el nombre en lengua quechua a aquel en aymara, debido a que el mismo goza de mayor popularidad y uso entre los migrantes centro-andinos de Buenos Aires. Según lo vivenciado, los nombres en lengua aymara son poco utilizados en esta ciudad.

La muerte se presenta como un permanente cuestionamiento ontológico: ¿Quiénes somos?, ¿De dónde venimos, adonde vamos y para que vinimos?, ¿Existe otra vida después de ésta? (Mendoza Luján, 2006), interrogantes que a través de la ceremonia construyen continuidades esperanzadoras que permiten aliviar el fin de “un tipo” de existencia (Fernández & Michel, 2014). En ese sentido, resulta lógico que la costumbre de ofrendar provenga de los primeros entierros y ritos funerarios, donde universalmente aparecen velas, comida y bebida para recordar y acompañar a los difuntos (Zaraus, 2004).

En América, la importancia ritual otorgada a la muerte fue heredada de los pueblos indígenas del continente en articulación con otras trayectorias, como las cristianas venidas de Europa y aquellas de los esclavos provenientes de África. En esta conjunción de sentidos y prácticas, el culto a la muerte adquirió su relevancia y particularidad en América (López Austin, 1999).

En Europa, su origen tiene relación con una antigua celebración celta de inicio del invierno llamada *hamonis*, la cual fue posteriormente sincretizada por los romanos en coincidencia con el festejo por la cosecha de la manzana (Garnier, 1909) y finalmente incorporada al cristianismo a fines del siglo X (Roger, 2002).

En América latina, actualmente la importancia de la conmemoración a la muerte en el calendario oficial de la mayoría de los estados-nación se evidencia en el hecho de que, salvo excepciones, éste es un día feriado⁴⁴⁴ en todo el continente.

En rasgos generales, en los países donde la relevancia cuantitativa (por auto-adscripción censal⁴⁴⁵) y cualitativa de los pueblos amerindios ha sido históricamente reducida o comprimida, la preeminencia de este festejo ha sido ejercida desde el cristianismo, como es el caso de Argentina, Chile, Brasil o Uruguay, entre otros. Mención aparte tiene el *halloween* celebrado en Canadá y EEUU, culto que responde a la tradición “pagana” celta del *all hallows' eve* (víspera de todos los santos) traída desde el norte de Europa (Roger, 2002).

En aquellos, en cambio, donde los pueblos indígenas son relevantes porcentualmente así como social y políticamente, la celebración *hacia y con* los muertos se presenta de una forma sincrética entre los usos y prácticas indígenas y aquellas cristianas, como es el caso de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Perú, entre otros. En todos los países donde éste se conmemora, el rito es celebrado en la misma época: entre fines de octubre y principios de noviembre.

En el caso del primer grupo de países, el festejo a los muertos ha ido declinando, disminuyendo ostensiblemente el público que visitaba los cementerios a principios de noviembre. Revitalizado en las últimas décadas por los migrantes -justamente de los países con mayor relevancia indígena- este rito ha comenzado a rehabilitar el espacio del cementerio para celebrar de forma masiva el culto a los ancestros. Este es el caso de los migrantes del centro-sur de México en los EEUU y de los migrantes proveniente de los Andes centrales, principalmente del altiplano boliviano, en Buenos Aires⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ En Sudamérica, con excepción de Argentina, Paraguay, Venezuela. En ciertos países de la región es feriado el 1 de noviembre, “Día de todos los Santos”: (Chile, Colombia, Guatemala, Perú) y en otros el 2: “Día de los Difuntos”: (Bolivia, Brasil, Ecuador, México, Uruguay). En algunos está sujetos a movilidad y en otros no.

⁴⁴⁵ En los últimos años, paulatinamente, varios países han ido incluyendo preguntas en los censos nacionales sobre auto-adscripción o auto-identificación étnica.

⁴⁴⁶ Particularmente el cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires y en menor medida, otros de la provincia de Buenos Aires, así como en otras ciudades de Argentina. Además, según lo que me cuenta en

“En la actualidad bajó mucho la afluencia, especialmente en Chacarita, ya que en Recoleta nunca fue muy multitudinario. En Flores, donde hay una importante presencia de la comunidad boliviana, volvió a ir mucha gente”, cuenta Néstor Pan, a cargo de la Dirección General de Cementerios, y recuerda: ‘En Chacarita, hasta hace 30 años se superaban las 200 mil personas, se prohibía el ingreso de coches, pero eso ya no pasa ahora. Viene más gente que en cualquier otro día, pero nada que ver’” (Diario Clarín, edición virtual del dos de noviembre de 2011).

En el segundo grupo, estos ritos han adquirido carácter nacional o, más bien, estado-nacional, y como consecuencia de su oficialización, las prácticas indígenas de culto a los muertos han tendido a masificarse. Es así que en las calles y cementerios de algunas ciudades de Bolivia, Ecuador, Guatemala o México es imposible transitar por estas fechas. Los gobiernos incluso prevén para ese día la intervención de las fuerzas de seguridad para “organizar” las multitudes y evitar “disturbios”. Dichas aglomeraciones también se han revelado en algunos cementerios “populares” de las ciudades que han comenzado a recibir migración -tanto interna como internacional- de áreas indígenas (particularmente para el caso de aquella proveniente de los Andes centrales) donde, además, se ha buscado controlar ciertas prácticas culturales, relacionadas a consumo de alcohol y a la expresión musical.

Así por ejemplo expresaba una nota del periódico El Deber, de Santa Cruz, Bolivia, y del diario La Nación de Argentina:

“La modalidad de control es la misma, pero el alcance esta vez, lo anuncian, será mayor. La Oficialía Mayor de Defensa Ciudadana tiene un plan de seguridad que incluye la movilización de 300 guardias municipales hacia los camposantos de su jurisdicción durante la celebración del Día de los Difuntos. El propósito es repeler el consumo de bebidas alcohólicas al interior de los cementerios, así como evitar el ingreso de bandas de música o que se produzcan disturbios” (El Deber, edición virtual del doce de octubre del 2012).

“Familias enteras con platos típicos, música y ofrendas florales se acercaron desde temprano por los accesos de la calle Varela y Balbastro. Allí la Gendarmería Nacional y la Policía Metropolitana habían montado un operativo de control e impedían el ingreso de bebidas alcohólicas, entre otras cosas” (La Nación, edición impresa del 3 de noviembre del 2013).

Ya sea como efecto de la oficialización del día de los difuntos en algunos países, o como resultado de la migración en otros, el encuentro de miles de personas en los cementerios ha venido siendo un evento masivo, extendido y visible en gran parte de Latinoamérica.

A esta conmemoración asociada con el culto a los muertos, celebrada entre el 1 y 3 de noviembre, se la conoce en lengua castellana con su nombre cristiano, “todos los santos”, o con nombres provenientes de ciertas variantes de la iglesia cristiana, tales como “de todos los santos”, “de las ánimas”, “de todas la almas”, o con los nombres más populares de “día los muertos”, “de los difuntos”, “de los finados”, “gran fiesta de los muertos”. En lenguas nativas, se identifican *huey miccaihuitl* (nahualt), *all halloween eve* (celta⁴⁴⁷) *aya* o *wacha caray* (kchiwa⁴⁴⁸), *aya markay quilla* o *almakunaq p'unchayni* (quechua), *almanakan urupa* o *winay pacha* (aymara), por nombrar sólo algunos.

conversaciones Ruth Camacho (2013), en la ciudad de Sao Paulo (Brasil), cada vez más familias empiezan a rendir homenaje a sus muertos en algunos cementerios de la zona este de la ciudad en esta fecha.

⁴⁴⁷ Nombre de origen europeo, incorporada al inglés como *halloween*.

⁴⁴⁸ Variante del quechua ecuatoriano, como ya especifiqué.

En la ciudad de Buenos Aires, el día de los difuntos - *aya markay quilla* (en quechua) - *almanakan urupa* (en aymara), celebrado por parte de los migrantes del área andina central, principalmente de Bolivia y en menor medida del NOA y sureste de Perú, se ha constituido en uno de los rituales más significativos en el proceso de *aymarización* y *quechuización* experimentado en la ciudad. Desde hace aproximadamente una década, su celebración se ha vuelto masiva en el cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires, donde de ser festejada por un puñado de familias, hoy congrega a cientos de personas cada 2 de noviembre (a pesar que ese día en Argentina no es feriado):

“Un clima festivo, podría decirse, invadió ayer el cementerio de Flores. La celebración del Día de los Muertos -o de los Fieles Difuntos, para el culto católico- por parte de la comunidad boliviana transformó la imagen del predio. Más de diez mil personas rezaron, cantaron y homenajearon a sus difuntos, respetando una milenaria tradición del altiplano” (Diario La Nación, edición impresa del 3 de noviembre de 2013).

En este capítulo, mi propósito es identificar cómo y a través de qué procesos la comunidad aymara-quechua de Buenos Aires reconstruye y resignifica la liturgia de la celebración a los difuntos en esta ciudad (el día primero en sus casas y el día dos en el cementerio de Flores). Teniendo en cuenta que para estos pueblos, como para muchos otros pueblos indígenas, las formas de habitar el espacio, como explicité en los dos primeros capítulos, son constitutivas de sus visiones de mundo (Albó, 1974), me pregunto por los sentidos que emergen al articular concepciones de muerte y espacio, con el nuevo escenario en un contexto migratorio. En otras palabras, ¿Qué dinámicas deben afrontar los migrantes aymaras-quechuas para trasladar un rito que, en su concepción filosófica suele estar sujeto a las territorialidades de los Andes centrales?, ¿Qué implica enterrar a sus muertos en “un lugar lejano” según las creencias rituales?, ¿Cómo se ha reconfigurado el espacio social urbano ante la masificación del día de los difuntos en el cementerio de Flores como un lugar rehabilitado por los aymara-quechua?

En un primer apartado, que nombré “La muerte como productora de memorias, pertenencias, relaciones y sujetos”, argumento teóricamente por qué entiendo a la muerte como práctica social con el fin de especificar el marco de análisis que he utilizado. En el segundo y tercer apartado reconstruyo los contextos que operan como telón de fondo de la práctica del culto a los muertos en Buenos Aires. El segundo apartado, “La estado-nacionalización del rito en América”, reconstruye los escenarios sociopolíticos de los países en los que este culto adquirió estatus de fiesta nacional, para detenerme particularmente en los sentidos que el culto oficializado adquirió en Bolivia los últimos años. En interlocución con este contexto internacional, los practicantes de la CABA habilitaron una forma de culto con connotaciones afectivas y relacionales, pero también políticas. En el tercero: “La celebración aymara-quechua”, pongo a conversar a diferentes etnografías del culto a los muertos realizadas en comunidades rurales de Bolivia, con el propósito de reconstruir un marco interpretativo general para comprender el entramado simbólico en el que las prácticas adquieren sentido social. Si bien el culto a los muertos en la CABA resignifica, desde una perspectiva migratoria, algunas de estas prácticas, son estas ideas generales las que operan como el contexto tradicional desde el cual se actualiza el festejo porteño como un juego de presuposición y recreación. Finalmente, en el cuarto apartado: “La celebración del rito mortuario en la CABA”, me centro en la celebración del rito en esta ciudad. Éste, será descrito y analizado desde mi experiencia como participante, con el fin de mostrar sus similitudes y diferencias con el rito en la zona de origen. Allí trabajo específicamente sobre tres casos disímiles en el armado de “la mesa ritual” para comprender el modo en el cual la construcción contrastiva en relación con el culto “occidental-argentino”, pone en valor ciertas prácticas sociales experimentadas como propias, y con ello, una posición política de reconocimiento a migrantes.

8.1 LA MUERTE COMO PRODUCTORA DE MEMORIAS, PERTENENCIAS, RELACIONES Y SUJETOS

Siendo el rito a la muerte tan antiguo como la humanidad, el mismo ha revestido una honda reflexión desde diversas disciplinas, particularmente de la antropología, donde el tema de la relación entre la muerte y el culto a los muertos, ha sido uno de los temas más abordados y de más complejo análisis. Es así que, como relata Alfredo López Austin (1999), a través del estudio de diferentes interpretaciones culturales, se han identificado múltiples marcos desde los cuales los pueblos han pensado la relación entre el cuerpo y el espíritu una vez que el primero deja de estar en vida. Algunos consideran que el espíritu del difunto permanece en el cuerpo, ya sea en el espacio físico de la tumba o en otro sitio, mientras que otros plantean la bifurcación de trayectorias -entre el cuerpo momentáneo y el espíritu perenne-, afirmando que este último queda vagando en el mundo terrenal, se va a otro espacio o transita la liminalidad entre algún lugar y el lugar de los vivos.

Frente a la inevitabilidad de la muerte biológica, las distintas culturas se han preguntado por la existencia de alguna forma de vida después de esta vida. En este contexto, la antropología desde sus inicios se ha preocupado por realizar trabajos comparativos, buscando rasgos o componentes universales subyacentes a las diferencias culturales (Hertz, 1990; Van Gennep, 1960; Mauss, 1979; Malinowski, 1993, en Hidalgo, 2011).

Cecilia Hidalgo (2011), citando a Robert Hertz (1990), plantea que la muerte, por su valor central en la formación de conciencia social, se ha constituido en fenómeno privilegiado de las representaciones colectivas. Según ambos autores, aun cuando la muerte representa un cambio a nivel individual, ésta implica una modificación en la actitud de toda una comunidad. De esta manera, el ritual mortuario organizaría las emociones privadas a través de dos fases: la de disgregación, representada por la permanencia temporaria del cuerpo del difunto, y la de reinstalación, donde la colectividad emerge “triumfante” sobre la muerte (Hertz, 1990; Hidalgo, 2011).

Stuart Hall (1997) plantea que, a pesar de las numerosas descripciones e interpretaciones empíricas y teóricas, para el caso de este tipo de rituales no ha habido aún suficiente análisis. Sin embargo, Cecilia Hidalgo (2011) argumenta que uno de los aportes de la antropología al enigma y la irreversibilidad de la muerte biológica ha sido acercarse a ésta descubriéndola y definiéndola como un hecho social y un evento de poder. Desde esta perspectiva, considero que el carácter social y político del evento de la muerte nos lleva a poner el foco en los vínculos que se construyen entre vivos y muertos. Con este propósito, utilizo aquí la noción de “relacionalidad” (Carsten, 2000), particularmente su énfasis en las definiciones locales y cotidianas de los nexos comunitarios, así como las experiencias históricas de “estar relacionados” entre aymara y quechua. La pregunta de Carsten, acerca de qué nos hace pensarnos relacionados en determinados contextos históricos y geográficos, ha orientado mi trabajo hacia los lazos sociales, afectivos y políticos entre los vivos y los muertos y los modos en los que éstos suelen unir o separar también a las personas vivas entre sí. La política, entendida como una articulación entre pasado y presente (Benjamin, 1967), incorpora entre sus formas de ejercicio, el culto a los muertos y la producción de memorias sobre el fallecido.

De esta forma, -de manera similar a como Walter Delrio y Ana Ramos (2008) lo plantean para el caso de las relaciones entre personas mapuche- cuando los aymaras o quechuas inscriben sus experiencias presentes en aquellas heredadas sobre sus trayectorias familiares y comunitarias, *“su pasado vuelve como un entramado de vínculos, asociaciones y uniones de sentido entre antepasados, fuerzas de la naturaleza y personas vivas, todos ellos agentes irreemplazables en el curso de la historia”* (Delrio

y Ramos, 2008: 153). Estas teorías de relacionalidad, como es el caso también de las aymara y quechua, permiten repensar las nociones de política, relaciones sociales y memoria más allá de la pretendida dicotomía moderna entre naturaleza y sociedad (Latour, 2007).

En pocas palabras, entiendo que los sentidos sociales de “estar relacionados” se han ido configurando a través del tiempo y a través de ciertas prácticas como, por ejemplo, la producción de memorias y el culto colectivo a los muertos. Esta manera procesual y contextual de comprender la formación de vínculos grupales es similar a la dinámica social que recorta el concepto de “comunalización” (Brow, 1990), el cual nos llama la atención acerca del modo en el que operan distintos patrones de acción para promover sentidos de pertenencia y, al mismo tiempo, seleccionar y entramar una memoria social compartida.

Tal como sugiere Carsten (2000), los vínculos que tienen mayor peso social, material y afectivo entre las personas aymaras y quechuas con las que he estado trabajando (todas ellas en contextos de migración), no son sólo los consanguíneos de parentesco, sino fundamentalmente aquellos otros instituidos por prácticas como la de compadrazgo y padrinzago.

Estos vínculos generan una comunicación directa intra-colectividad, que en contexto migratorio produce un profundo proceso de auto-identificación y reconocimiento. En el nuevo espacio de sociabilidad, los parentescos consanguíneos suelen ser menores en frecuencia, mientras otros vínculos territoriales e históricos, como los comunarios, vecinales, de amigos cercanos o conocidos antiguos, tienden a ser los que articulan lugar de origen, sentidos de pertenencia, nexos presentes y códigos comunes. Estas relaciones entre migrantes suelen intensificarse por lazos creados por compadrazgo y padrinzago pero también por aquellos producidos por el fallecimiento de un ser querido. La relacionalidad entre los deudos y el difunto tiende a solidificarse generando nuevos significados y experiencias de pertenencia común entre los vivos.

Arnold Van Gennep (1960), por su parte, en su contribución al proceso ritual, distinguió diferentes fases en los rituales mortuorios. Según el autor, en el proceso de morir en tanto rito de pasaje, el individuo atraviesa un cierto tipo de cambio de lugar, posición social o estado, en tres etapas sucesivas: rituales de separación (ritos preliminales), de transición (ritos liminales) y de agregación (ritos posliminales). En el transcurso de este pasaje, el individuo que se separa de un grupo determinado debe entrar, esperar y salir del período de transición para luego ser incorporado a otro grupo (teóricamente es necesario que se den todas estas etapas). Así este autor acuñó el concepto liminal⁴⁴⁹, el cual, retomado por Carsten (2000), alude al estado de apertura y ambigüedad que caracteriza a la fase intermedia de un tiempo-espacio tripartito: una fase preliminar o previa, una fase intermedia o liminal y otra fase posliminal o posterior.

Durante los rituales mortuorios, en la fase liminal, los sujetos rituales no están ni vivos ni muertos pero a su vez están vivos y muertos. Al respecto, Hidalgo cita el ejemplo de Nigel Barley (2000) sobre el pueblo toraya de Indonesia, quienes acostumbran mantener dentro de la casa durante varios años el cuerpo del difunto (a quien consideran durmiendo) hasta que éste los “abandona”, permitiendo que se complete el ciclo ritual. Esta espera suele ser un período en el que se considera que todavía la muerte no se ha consumado y se trata al difunto como si estuviera vivo. Es la sepultura definitiva la que marca su acceso al mundo de los muertos, lo que Van Gennep (1960) describiría como fase de agregación.

⁴⁴⁹ De *limen* (umbral en latín).

Por su parte, Louis-Vincent Thomas (1991) confronta algunos de las prácticas mortuorias africanas con las formas rituales más extendidas en la “sociedad occidental”. Tal como suele interpretarse este pasaje entre los aymara-quechua migrantes, la ritualidad africana busca integrar la muerte al sistema cultural, a diferencia de otras formas de entender el pasaje que persiguen la negación de la muerte. A partir de su trabajo etnográfico, Thomas sostiene que habría un punto de vista alternativo desde el cual “*sólo captando y asumiendo la muerte, el hombre puede apreciar mejor la vida*” (1991: 114).

De acuerdo con estas concepciones antropológicas, considero que desde el momento en que la muerte se marca socioculturalmente como un evento colectivo y ritual, ésta inaugura un modo de relacionalidad entre vivos y muertos, en el que los pasajeros liminales -aun habiendo finalizado su estadía de transición- continúan siendo sujetos y agentes en el proceso de comunalización. En situaciones de migración, los sentidos afectivos y políticos de estas relaciones con los difuntos adquieren nuevos valores al pasar a ser unos de los principales patrones de creación de pertenencias compartidas.

8.2 LA ESTADO-NACIONALIZACIÓN DEL RITO EN AMÉRICA⁴⁵⁰

Como plantea Héctor Zaraus (2004), las costumbres, fiestas populares y la cultura general actúan como uno de los mejores cohesionadores de la construcción de lo “nacional”. Los estados-naciones en América, al ser estructuras nuevas, se vieron en la necesidad de apropiarse y re-crear ritos, prácticas y tradiciones de los pueblos indígenas que se hallaban dentro de sus proyectos territoriales; las cartografías fueron previas a la dominación y soberanía efectiva del estado-nación sobre el territorio (Anderson, 1993).

En la actual América, como lo denota una extendida evidencia arqueológica y etnohistórica (Kauffmann, 2010), el culto a la muerte, antes de la llegada de los europeos, tenía un espacio relevante y abarcaba un gran abanico de prácticas, sentidos y filosofías heterogéneas. Relevancia que actualmente no ha mermado, sino todo lo contrario, han adquirido un renovado vigor en varios lugares del continente donde se conmemora a los difuntos a través de actividades festivas.

¿Cómo se ha dado este proceso? Según lo que Ana María Alonso (1994) indica, en la formación de los estados latinoamericanos modernos, ha operado una permanente

⁴⁵⁰ Merced del espacio no profundizaré en el festejo de los muertos en el continente europeo. Para ello recomiendo revisar los trabajos de Garnier (1909), Rogers (2002) y Ojeda (2004). Escuetamente mencionaré que su raíz se remonta a la tradición de los celtas, quienes realizaban un ritual druídico conocido como *hamonis* o *samonis*, el cual, según John Garnier (1909), se llevaba a cabo a principio del invierno del hemisferio norte con diversos festejos que concluían con la fiesta de los muertos, fecha que coincidía con el actual comienzo de noviembre del calendario grecorromano. Cuando el imperio romano ocupó los dominios celtas, la festividad fue asimilada, sincretizándose con la fiesta romana de la cosecha, celebrada en dicha época en honor a la *pomona* (diosa de los árboles frutales). Con el tiempo, ambas tradiciones se mezclaron formando parte de la misma festividad (Rogers, 2002). En el año 980, el abad de la Corvey cristianizó esta fiesta, decisión que según Ana María Ojeda (2004) probablemente se debió al hecho de que esta festividad ‘pagana’ estaba muy profundamente arraigada, siendo necesaria su incorporación al evangelio para mantener el dominio espiritual del culto a los muertos. Según la autora, con el tiempo fue tomando vigor en el rito la creencia cristiana sobre la existencia del purgatorio, lugar ‘intermedio’ donde el muerto va para ser purificado.

fetichización de la etnicidad. Esta condición implica la apropiación de prácticas indígenas a través de la “ecualización” (Canclini, 1999) de las mismas. De este modo, ciertas prácticas, como aquellas en torno al culto a los muertos, no sólo se volvieron mercantilizables, sino que también fueron integradas exóticamente a la sociedad en su conjunto como patrimonios estéticos o símbolos de nación. Se ha tratado, particularmente en el caso de México y de Perú, de un proceso basado en glorificar a un pasado indígena común (Bengoa 2000), centralizado en dos macro-etnias imperiales (mejicas o aztecas e incas) para crear un sentido de identidad y orgullo estado-nacional anclado en una nueva “raza” mestiza que habría reemplazado a la indígena, “construida” como ya extinta. Desde este punto de vista, la etnicidad subalterizada fue apropiada por la elite blanca que ha transformado prácticas indígenas en prácticas populares estado-nacionales (Alonso, 1994). Uno de los casos más emblemáticos es la fiesta de los muertos en México.

A continuación, describiré brevemente cómo se lleva a cabo el festejo de los muertos en algunos países del continente americano donde actualmente el rito fue formando parte de los eventos nacionales y populares: Canadá y EEUU, México y Ecuador, y Bolivia⁴⁵¹, con la idea de entender como ha operado la estado-nacionalización de este rito en América. A partir de este contexto general, me centraré últimamente en el festejo de origen aymara-quechua, con el propósito final de poder adentrarme en el caso de la celebración en el cementerio de Flores en la ciudad de Buenos Aires.

8.2.1 La herencia anglosajona en América

En Canadá y EEUU, al igual que en los países del Reino Unido, el 31 de octubre se celebra *halloween*, nombre que, según Nicholas Rogers (2002), proviene de una variación escocesa de la expresión inglesa *all hallows' even* que significa víspera de todos los santos. La obra de Rogers (2002), evidencia los vínculos históricos y agrícola-cosmogónicos celta-europeos, de una festividad que en el imaginarios social, no se halla necesariamente asociado a dichos orígenes⁴⁵².

Actualmente, es una fiesta para los niños, quienes se disfrazan y piden dulces a cambio de no hacer travesuras, estando desvinculada de sus sentidos históricos y resignificada desde las lógicas de consumo.

En las últimas décadas, fruto de la influencia estadounidense a nivel mundial a través de internet, la publicidad, el cine y otros medios, se ha popularizado en varias ciudades del mundo. En América latina, su presencia ha ido creciendo en las últimas décadas, incluso en países como Bolivia o México, donde la gran relevancia del culto local podrían haber hecho pensar que su penetración no tendría tanto éxito.

⁴⁵¹ Merced del espacio, no hablaré del día de los difuntos en países como Guatemala, de gran relevancia nacional y con herencias indígenas comunes con México. Al igual que para el caso de Perú, muy emparentado, particularmente a la zona aymara puneña, con Bolivia.

⁴⁵² Quien quiera profundizar en el origen de la tradición de *halloween* y su vinculación histórica con el samonis celta, recomiendo leer la obra de Nicholas Rogers (2002), la cual justamente se titula: *From Pagan Ritual to Party Night* (desde un rito pagano o una fiesta nocturna).

8.2.2 México, un ejemplo célebre

En México, el día de los difuntos es una de las fiestas más importantes a nivel nacional. Este día es feriado en todo el país y reconocido internacionalmente⁴⁵³. Asimismo, se trata de una celebración que se ha insertado profundamente en el discurso nacionalista.

Por lo mismo, el culto a la muerte desde las particularidades de la celebración mexicana, ha sido extensamente documentada y analizada desde la antropología (Lourdes Baéz Cubero, 1996; Alfredo López Austin, 1999; José Mendoza Luján, 2006; Claudio Lomnitz 2006, sólo por nombrar algunos autores)⁴⁵⁴.

Como relata José Mendoza Luján (2006), en México, antes de la llegada de los españoles, era conmemorada desde hace al menos 3000 años por nahuas, así como por mayas, purépechas, totonacas, zapotecas y mixtecas, entre otros⁴⁵⁵. En el calendario nahua se festejaba durante todo el noveno mes, llamado *huey miccailhuiltl* (gran fiesta de los muertos), equivalente a agosto en el calendario gregoriano.

Según Jesús Ochoa (1974), los conquistadores españoles se habrían aterrado con las prácticas paganas de los indígenas, pero comprendiendo que esta fiesta tenía una enorme raigambre popular, decidieron trasladar la festividad hacia el inicio de noviembre para que coincidiese con las festividades católicas del día de todos los santos y todas las “almas” en Europa. Así, fue la concepción filosófica cristiana, que sostenía que el “alma” era individual o unitaria, la que hizo incomprendible la idea de los nahuas de que cada individuo podía portar varias ánimas (López Austin, 1999).

Lourdes Baéz Cubero (1996), basada en estudios sobre los nahuas⁴⁵⁶, plantea que el día de muertos en México es actualmente herencia de una de las prácticas más profundas y dinámicas, así como de uno de los hechos sociales más representativos y trascendentes de la vida comunitaria de gran parte de los pueblos del país. Su relevancia no sólo responde a la vida ceremonial y festiva, sino a su posición medular en la identidad y la cosmovisión de estos pueblos.



Santa María Nativitas, Cuautempan, Puebla. Mixteca Poblana, (2015). Registro propio.

⁴⁵³ En 2003, la Unesco la declaró como “Obra Maestra del Patrimonio cultural de la Humanidad”, expresando que “(...) Esta festividad representa uno de los ejemplos más relevantes del patrimonio vivo de México y del mundo, así como una de las expresiones culturales más antiguas y de mayor plenitud de los grupos indígenas que actualmente habitan en nuestro país”. <http://www.pueblosmexico.mx/la-unesco-declaro-el-dia-de-muertos-obra-maestra-del-patrimonio-cultural-de-la-humanidad-2/>

⁴⁵⁴ En el siguiente *link* puesto a disposición por la biblioteca “Juan Rulfo”, puede revisarse una la vasta bibliografía sobre la celebración del día de los muertos en diferentes lugares de México: http://www.cdi.gob.mx/difusion/diamuertos/bilbio_muertos.pdf

⁴⁵⁵ Así también es profundamente celebrado en países centro-americanos con descendientes de los pueblos mayas, entre otros, como Guatemala, Honduras y Nicaragua.

⁴⁵⁶ Antecesores de los mexicas o aztecas. La investigación de Baéz Cubero fue realizada específicamente con el pueblo naupán de origen nahua.

Según esta autora, la festividad, estrechamente ligada al ciclo ritual y pese a ser trasladada por las autoridades españolas, coincide con la culminación del ciclo agrícola del maíz, considerado el bien máspreciado por los indígenas de México. De esta manera, generalmente durante la fiesta hay una gran disposición de maíz y sus derivados, además de otros recursos basados en el intercambio del maíz por otros cultivos o bienes, así como de la venta de éste. En términos generales, según Baéz Cubero (1996), la ofrenda es literalmente la comida que más le gustaba al difunto, por lo que es posible ver una enorme variedad de alimentos, donde suele estar presente el tamal⁴⁵⁷ de frijol, mole, queso, res, pollo u otros. Además de refrescos, café, agua, aguardiente de caña, cerveza, cigarros, fruta, flores, cera y copal. De todas maneras, según cada región, estado o grupo étnico, las características o particularidades de la ofrenda pueden cambiar notablemente a lo largo del territorio mexicano.

Para Baéz Cubero (2006), en las culturas mesoamericanas subyace la idea de un retorno cíclico de los muertos al mundo de los vivos, donde se evidencia la idea más importante que estos pueblos tendrían sobre la representación del “más allá”. Así, la muerte sería entendida como parte del ciclo vital, por lo que el principio de muerte es, a su vez, comprendido como generador de la vida⁴⁵⁸, siendo los antepasados algunas veces deificados y considerados como quienes regulan las relaciones entre los individuos (Mendoza Luján, 2006). Asimismo, además de los difuntos, al igual que como explicaré para el caso de la cultura centroandina, los parientes rituales tienen un papel central, cuyo rol generalmente es heredado, constituyendo una “familia espiritual” (Baéz Cubero, 2006).

Sumamente interesante es lo que esgrime López Austin (1999) en referencia a que el difunto estaba obligado a realizar tareas importantes en o desde el ámbito ultraterrenal, generalmente vinculadas a lo agrícola, como conducir la lluvia, hacer brotar las plantas



Santa María Nativitas, Cuautempan, Puebla. Mixteca Poblana, (2012) Foto gentileza de Yolloxochitl Mancillas.

y curar algunas enfermedades, entre otras. Como es posible observar, al igual que como explicitaré para los Andes centrales, en México la muerte no corta las responsabilidades de las personas fallecidas hacia la comunidad.

A partir de lo que plantea Enrique Florescano (1995), en México actualmente la muerte opera como una creencia social compartida por todos los sectores de la vida social del país: económico, político, social, cultural, religioso. Dicha creencia social, según Claudio

Lomnitz (2006), está basada en la lógica de que los vivos tienen una deuda con los antepasados, la cual para este autor podría haber sido introducida durante la conquista y colonia española con la incorporación cristiana del purgatorio, idea que probablemente habría iniciado el temor hacia la muerte, sirviendo, además, para que el poder político y

⁴⁵⁷ El tamal es el nombre de un plato preparado con masa de maíz, la cual puede estar rellena de diversos alimentos.

⁴⁵⁸ Para los muertos un año sería un día, por ende desde su perspectiva, su retorno anual constituiría un “regreso” diario (Baéz Cubero, 1996).

religioso pudiera “administrar la muerte, y por ende también la vida”⁴⁵⁹ (Lomnitz, 2006: 141).

Este antropólogo, revisando la representación de la muerte desde el nacimiento del estado colonial, y su espacio en la cultura popular y en la construcción del estado-nación mexicano, concluye que la intimidad con la muerte parece haberse convertido en la piedra angular de la identidad estado-nacional de este país. La idea de la muerte como un tótem de la nación (Lomnitz, 2006) sirve para comprender el planteamiento de Alonso (1994) antes esgrimido, sobre la apropiación de prácticas indígenas desde los estados modernos, puesto que para el caso mexicano parecería haber un vínculo estrecho entre la cultura popular nacional y la muerte⁴⁶⁰. El mexicano no sufre sino que desea la muerte, aunque al mismo tiempo le tema ya que por ello pacta con ella, dice Mendoza Luján (2006).

Así publica sobre el tema el portal de noticias “México desconocido”:

“Como en ningún otro país, en México festejamos a la muerte en medio de vistosas ceremonias que son una verdadera explosión de colores y sentimientos. Mientras que para muchos, el culto a los muertos es un tema “macabro”, para los mexicanos, desde épocas antiguas, éste es un asunto que “da vida” a una de las tradiciones más hermosas del país”⁴⁶¹.

Según las ideas de Mendoza Luján (2006) y este portal, en México, a diferencia del resto del mundo, habría un deseo por la muerte, la cual estaría naturalizada sin provocar aversión o rechazo en la sociedad, sino que por el contrario, sería un factor de unión estado-nacional bajo una lógica heredada de los indígenas, donde se pacta con la muerte la cual, tal como comprenden los nahuas, da vida.

Asimismo, Lomnitz (2006) narra que el resurgimiento de la celebración a los muertos también puede ser explicado como reacción ante el festejo de *halloween*, que apareció en la década de los años setenta del siglo gracias al influjo estadounidense en el país. Así, producto de la influencia de *halloween* y las simbiosis provocadas en el contexto urbano, según Mendoza Luján (2006), actualmente es posible apreciar altares conviviendo con calabazas-farol⁴⁶², brujas y murciélagos, entre otros, junto a velas, imágenes religiosas, catrinas⁴⁶³, flores y fotos de los difuntos.



Santa María Nativitas, Cuautempan, Puebla. Mixteca Poblana, (2015). Registro propio.

⁴⁵⁹ La Iglesia católica emitió oficialmente la doctrina del purgatorio durante el concilio de Trento (1545-1563) (Ojeda, 2004), fecha que coincide con la invasión hispánica sobre el imperio incaico.

⁴⁶⁰ Según Lomnitz (2006), desde la época de la colonia el tratamiento de los cuerpos a través de las pompas fúnebres ha tenido un gran despliegue en México, así, los huesos de caudillos, líderes y santos han sido consideradas importantes reliquias. De igual forma, el arte ha generado una serie de obras, representando a los esqueletos como parte de la identidad mexicana.

⁴⁶¹ <http://www.mexicodesconocido.com.mx/culto-a-los-muertos-en-san-andres-mixquic-distrito-federal.html>

⁴⁶² Conocida en los países anglosajones como “Jack O’Lantern” (Jack linterna).

El vínculo con la muerte y por ende su festejo en este país, no sería un proceso estático que involucra ciertas tradiciones inamovibles, sino que por el contrario uno que denota una permanente adaptación a distintas coyunturas. Es así que esta festividad ha sufrido diversas influencias durante los siglos, en que han tenido lugar la imposición del cristianismo, las revoluciones, la centralización del estado (Lomnitz, 2006) y el influjo estadounidense.

En México, el día de muertos en clave de festejo es central en su construcción como estado-nación, donde ya desde los cuarenta del siglo XX, *“folklorizando la muerte, se comenzó a decir que la fiesta era nuestra”* (Lomnitz, 2006: 140). Con el tiempo, esta idea fue tomando fuerza política volviéndose y constituyéndose actualmente como un emblema estado-nacional.

8.2.3 Ecuador, protagonismo femenino

En Ecuador, el 2 de noviembre, conocido sobre todo como día de los finados, también es feriado nacional, representando una de las festividades más importantes del país (Hartmann 1991, Carvalho Neto 1994, Ferraro, 2004). En lengua kichwa, el rito de los muertos es llamado *aya caray* (*aya* significa cadáver o muerto) *caray* (dar de comer, entrega de comida o regalar) o día de finados o simplemente “finados” (Hartmann, 1991)⁴⁶⁴.

Según lo que plantea Roswith Hartmann (1991), la celebración del día de los muertos en Ecuador está asociada con ciertas particularidades que suelen considerarse como de “tinte mestizo-indígena”. En su parte andina, donde la población de origen y lengua kichwa es mayoritaria, el culto a la muerte es parte central de la vida cotidiana. De esta manera, el culto a los muertos y su festejo es sumamente similar al que se lleva a cabo en Bolivia.

Según la investigación realizada por Emilia Ferraro (2004), en el pueblo de Pesillo, Provincia de Pichincha en la sierra ecuatoriana, la celebración de “finados” tiene una clara impronta femenina, que puede percibirse en la preparación de los *t`antawawas* (panes de bebé) y otras figuras de pan. Son las mujeres, generalmente la madre y sus hijas solteras, acompañadas a veces por las hermanas de la madre, quienes preparan la masa del pan hecha con agua, harina de trigo y levadura, y es la mujer mayor del hogar quien hace de anfitriona, dirigiendo la preparación y estableciendo los horarios de cocción.

Como narra Ferraro (2004), no todas las casas en Pesillo tienen horno para hacer el pan, por lo que las mujeres se reúnen en aquellos hogares que constan de uno. Esta condición, refuerza los vínculos domésticos sociales, donde las mujeres, compartiendo la cocina, el corazón de la casa como arguye esta autora⁴⁶⁵, construyen un espacio común de trabajo, encuentro, amistad, confidencias, chismes y risas.

Según Ferraro (2004), el rol femenino no está solamente supeditado al día de finados, sino que son las mujeres, particularmente aquéllas que ya son fértiles, quienes están a

⁴⁶³ Figura originalmente llamada “la calavera Garbancera”, creada por José Guadalupe Posada y bautizada por el muralista Diego Rivera. http://proa.org/exhibiciones/pasadas/rivera/salas/id_rivera_catrina.html

⁴⁶⁴ Para conocer más el caso de Ecuador revisar “*Patrimonio cultura en la tradición de finados. Panorámica desde la cartografía de la memoria del Convenio Andrés Bello*, 2006, y Hartmann, 1991.

⁴⁶⁵ “*La cocina permanece como el reino indisputable de las mujeres, quienes pasan la mayor parte de su tiempo ahí, no sólo cocinando sino también recibiendo a sus parientes mujeres y amigas más cercanas, y es donde las confidencias tienen lugar*” (Ferraro, 2004: 180)

cargo de la memoria de los muertos de la familia durante todo el año, incluidos los parientes del esposo.

Los sentidos femeninos del culto de los muertos en los Andes, como trataré más adelante, se relacionan con los significados calendáricos, puesto que este culto da inicio a la época femenina del año⁴⁶⁶. Es así que durante el día de los finados, en Pesillo y en general en la sierra ecuatoriana, como describe Ferraro (2004), en los cementerios los hombres no permanecen mucho tiempo alrededor de las tumbas, sino que más bien circulan quedándose en pequeños grupos al margen de la festividad y del armado de la mesa, a veces incluso como meros espectadores. Las mujeres en cambio, son quienes aceptan y dan la comida, deciden las porciones y qué tipo de comida darán a los “rezadores” y otros. Según la autora, ellas recrean la cocina en la tumba, transformándola en una “verdadera casa de los muertos allí enterrados” (Ferraro, 2004; 189).

Como permite percibir el diario virtual ecuatorianos “Hoy” (2010), el día de finados en Ecuador es una fiesta nacional, donde se mezclan tradiciones indígenas locales con las introducidas por el cristianismo. Esta celebración se realiza en todo el país durante el 1 y 2 de noviembre, aunque con particularidades regionales. Al igual que para el caso mexicano, en Ecuador es posible argüir lo que plantea Alonso (1994) sobre la apropiación de prácticas indígenas como símbolos idealizados de nación desde los estados modernos.

“En varias ciudades del país la celebración por el día de los Difuntos está marcada por una identidad nacional similar. La tradición, el comercio y las costumbres salen a relucir en estos espacios de ritos católicos que ofrecen matices en cada provincia con diferentes personajes, vigiliyas y ceremonias. Estas incluyen la colocación de ofrendas florales y alimentos en honor a sus familiares sepultados. La celebración del Día de los Difuntos tiene algunas particularidades en cada zona. En Guayaquil, por ejemplo, las personas brindan serenatas a sus seres queridos (...) en Cuenca la ceremonia se extiende hasta la noche (...) en Otavalo se recuerda con una comida (...) el Cementerio de Quito se llena de estampitas”⁴⁶⁷.

Mientras la unidad en la práctica del culto objetiva un símbolo nacional, su heterogeneidad regional actualiza pertenencias locales. Los investigadores sobre el tema suelen centrar sus trabajos en descripciones del culto a nivel regional en correlación con el mismo sentido común que diferencia las formas rituales como emblemas locales de identidad. En esta dirección, Sylvia Herrera (2002), citando a Fuentes Roldán (1969), señala que en el pueblo de Calderón, Provincia de Pichincha, en finados se prepararan platos como la *uchucuta* o *uchupapa*, que en quichwa significa ají de papas. Además de panes, roscas y muñecas de masa de harina de maíz, zapallo, miel y cera de abeja⁴⁶⁸. Esta misma autora describe el culto en la comunidad de Salasaca, y comenta que en el cementerio se comparten cuys, gallinas, conejos, chicha, colada morada, frutas, mote, habas. Así como se llevan ofrendas florales hechas con claveles, rosas, crisantemos y hortensias y el tradicional *tshawarmishky* (bebida

⁴⁶⁶ Tal como Ferraro (2004) señala cuando compara esta conmemoración con la fiesta de San Juan - fusionada con el *inti raymi* - *machaq mara* como expuse en el capítulo 6- en Ecuador, los hombres son los protagonistas en San Juan, mientras que el rol de las mujeres es aparentemente invisible. Esta distribución de roles en ambas celebraciones tiene que ver con el hecho de que la fiesta de San Juan está dentro de la temporada seca y masculina en los Andes centrales y el día de los finados en la femenina y húmeda.

⁴⁶⁷ <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/en-finados-se-comparte-costumbres-y-tradiciones-locales-del-ecuador-439514.html>

⁴⁶⁸ “Estas “guaguas tradicionales”, que comúnmente se denominaban “guaguas con rosca” o “muñecas con rabo”, tenían sus extremidades superiores sujetadas con roscas decorativas y sus extremidades inferiores eran remplazadas por terminaciones en punta” (Herrera, 2012: 1).

elaborada de la planta de agave)⁴⁶⁹. Pablo Cuvi (2005), describe la festividad en Otavalo y señala que allí se hacen panes de caballitos, elefantes, soldados, vaqueros y tórtolas. Asimismo, como complementa Ferraro (2004), se cocinan y comen huevos que están relacionados con el retorno de los muertos.

Las diferentes puestas en práctica del culto a los muertos es parte de los procesos de comunalización, tanto en el nivel nacional, como en el nivel local en el que se recrean diferencias como marcas identitarias de lugar. En todos los casos, el culto recrea sentidos de pertenencia nacionales y populares en el interjuego entre habilitar un lugar de afecto -en el que articulan distintas procedencias y herencias culturales- como un lugar político de apropiación por parte de los estados nacionales, provinciales y locales.

8.2.4 Bolivia, la revitalización del rito

En Bolivia, al igual que sucede en México, Ecuador y otros países de América latina, el 2 de noviembre es feriado, siendo su festejo heredado tanto de los ritos indígenas, principalmente de aquellos propios de las culturas de los Andes centrales, como de la imposición del cristianismo con la llegada de los españoles.

Desde que asumió Evo Morales y el MAS (2006), al igual que otras tradiciones -como ya expresé para el caso del “año nuevo”-, el día de los difuntos fue resignificado social y políticamente. El hecho de que un presidente y muchos altos cargos de gobierno sean aymaras o quechuas promovió una revitalización de prácticas culturales de origen indígena. Para muchos intelectuales, esta puesta en valor constituye un caso paradigmático para observar cómo la identidad estado-nacional puede ser hegemonícamente construida a partir de la cohesión de sentidos de pertenencia indígena (Zaraus 2004). A diferencia de los casos mexicano y ecuatoriano, la apropiación de prácticas indígenas desde el estado (Alonso 1994) suele ser experimentada y traducida en Bolivia como una resignificación, teniendo en cuenta que son los mismos “apropiados” los que ahora “son gobierno”.

Así, en la cancillería, dirigida por el aymara David Choquehuanca desde el 2006, como comenta el medio “Bolivia prensa”, todos los años el 1 de noviembre se realiza una gran “mesa”⁴⁷⁰ con “*retratos de héroes indígenas y luchadores sociales*”⁴⁷¹. A través del culto a la muerte se genera un sentido de pertenencia con el estado-nación y su “memoria larga” (Rivera Cusicanqui, 2010). Se trata de un proceso de reinención de la tradición (Hobsbawm, 1983) que muchas veces como me comenta Consuelo Tapia Morales, es practicado por funcionarios de estado que participan de la tradición como un compromiso laboral de los “*nuevos tiempos*” (entrevista personal, 2014).

Otro medio virtual, “Noticia cristiana”, cita la nueva constitución del año 2009 cuando establece que el estado de Bolivia es laico, pero que “*garantiza la libertad de todas las religiones, de acuerdo con su visión del mundo*”. A razón de esta cita, la nota continúa diciendo que “*(...) No es ningún secreto que su gobierno organice regularmente actos oficiales en el Palacio, con la participación de Morales, donde se llaman a*

⁴⁶⁹ En Ecuador también se conoce el “champú” como la colada de harina de maíz de fermento, panela y hojas verdes de limón. Es considerado la colada predilecta de los muertos, preparándose en todas las casas (Tejada, 1965; en Hartmann, 1991).

⁴⁷⁰ “Cuando se habla de la “mesa”, no se refiere al objeto en sí, en el sentido estricto del término, se trata del conjunto de ofrendas colocadas sobre un mantel” (Machicao Arauco, 2009). Por ello se utiliza el concepto “mesa ritual”.

⁴⁷¹ <http://boliviaprensa.com/index.php/mi-pueblo/161-celebran-a-difuntos-en-dia-de-todos-los-santos/> nota del 1 de noviembre de 2012 (revisada el 28 de marzo de 2014).

*representantes de diversos cultos, incluyendo sacerdotes aimaras que hacen invocaciones a los muertos*⁴⁷².

Por su parte, Consuelo Tapia Morales, nacida en Bolivia y quien vivió más de 30 años en Buenos Aires hasta su retorno en 2006, expresa:

“En la ciudad se ve que hay una recuperación, se arman mesas, en el colegio de mi hijo también, arman t´antawawas, escaleritas, caballitos (...) ahí se revaloriza todo el patrimonio, hacen la mesa, pero antes eso no pasaba en la escuela, te hacían rezar pero no se armaba mesas (...) es una fusión desde lo católico y lo aymara (...) yo nunca hice una mesa, pero mi hijo que el año pasado me dijo mamá hay que hacer mesa, hay que hacer mesa, e hice mesa entendés (...) a mí esto me parece genial, yo creo que este es el punto donde hay que revalorizarlo” (Tapia Morales, 2014: min. 13:16 y min. 14:57).

A partir de lo que me relata Consuelo Tapia Morales -comentando a su vez las investigaciones de Diego Machicao Arauco (2009) en la zona peri-urbana de Ovejuyo al sur de la ciudad de La Paz y de la de Gerardo Fernández (2010) sobre la veneración a las *ñañitas* (cráneos) en el cementerio general de la ciudad de La Paz- las tradiciones indígenas, particularmente aquellas insertas en las áreas urbanas, han adquirido usos culturales particulares a partir del nuevo contexto político en Bolivia.

De esta forma, no es posible hablar de un festejo de los muertos boliviano y otro indígena de forma separada. En los contextos y formaciones discursivas nacionales, el culto a los muertos se fue popularizando y, en este proceso de transformación, ha ido entramando trayectorias socioculturales de las personas y familias de los Andes centrales con prácticas heredadas de la tradición euro-cristiana y reinterpretaciones emergentes en zonas urbanas. En estas últimas se han ido yuxtaponiendo tradiciones rurales aymara-quechua de distintas fiestas, como por ejemplo el uso de instrumentos que no son propios de esta época del año (Machicao Arauco, 2009) con otras emergentes como la de las *ñañitas*, que se celebra el día 8 de noviembre en la ciudad de La Paz (Fernández, 2010).

Según Gerardo Fernández (2010), en la celebración de las *ñañitas* de la ciudad de La Paz, no son las “almas” las agazajadas como en el caso de las comunidades altiplánicas, sino que son los cráneos a través de oraciones, agua bendita, hojas de coca, cigarrillos, flores, velas, cerveza, vino o chicha y música criolla, los conmemorados. Por su parte, en las zonas rurales, los difuntos son despedidos hasta el próximo año, mientras que en ciudad de La Paz las *ñañitas* se quedan en las casas con los vivos (tutores o familiares) velando por su seguridad durante todo el año. Este culto sugiere una posible relación con la veneración paceña al *ekeko*⁴⁷³, a quien se lo agazaja durante todo el año con coca, alcohol y cigarrillos.

De este modo, en los últimos años, algunos tiempos calendáricos y elementos rituales parecen repetirse entre las variantes indígena-comunitarias, cristianas y urbanas, sugiriendo la conformación de un modo estándar estado-nacional del culto a los muertos.

En general, el 1 de noviembre se realiza la vigilia, donde amigos y cercanos visitan la casa de los dolientes. En algún espacio amplio del hogar, se halla una mesa ritual que ha sido armada el mismo día o algunos días antes, donde se encuentra a modo de

⁴⁷² <http://www.noticiacristiana.com/sociedad/iglesiaestado/2013/04/evo-morales-se-declara-politeista-tras-ser-homenajado-por-evangelicos.html> / nota del 25 de Abril, 2013 (revisada el 28 de marzo de 2014).

⁴⁷³ Como explicité en el capítulo 5, el *ekeko* es considerado una divinidad centroandina, actualmente sobre todo paceña, de la abundancia, fortuna y prosperidad (Cavour, 1982).

ofrenda todo lo que al difunto le gustaba, *t`antawawas* y otras figuras de pan, además de otras comidas y frutas. En los últimos años, particularmente en las ciudades, suelen también colocarse fotos del difunto. El armando de la mesa puede variar significativamente según la tradición de la familia (Machicao Arauco, 2009; Tapia Morales, 2014).

La jornada suele comenzar guardando silencio, en una actitud respetuosa, mientras se espera ser servido por la familia del deudo (las atenciones suelen ser una sopa, cerveza o chicha). No se sirven platos ni comida elaborada, ya que éstos están reservados para el día siguiente. Al ser un ambiente íntimo, los mismos invitados colaboran con los anfitriones ayudando a servir. Algunos rezan, se persignan o *pijchar*⁴⁷⁴ con el “alma”. Muchas veces, de fondo se oye la música que era de gusto del difunto (Machicao Arauco, 2009; Tapia Morales, 2014).

El día 2 de noviembre, la costumbre es ir al cementerio⁴⁷⁵. Los familiares y amigos cercanos ayudan en el desarmado de la mesa en la casa, luego a pie o en auto, llevan la mesa hacia el cementerio donde la vuelven a armar. Esto se realiza a primera hora, ya que para el mediodía, donde se considera que las “almas” llegan al cementerio, debe estar todo dispuesto. En los cementerios urbanos, ese día participan distintos grupos de música autóctona que, según lo que señala Machicao Arauco (2009), no necesariamente ejecutan los instrumentos que corresponderían a esa época del año según la cultura aymara, como es el caso de *sikus* y *moxeños*⁴⁷⁶ propios de temporada seca. Además, como me comentó Tapia Morales (2014), hay muchos *resiris* o rezadores quienes rezan para que les entreguen pan, fruta, cerveza, chicha y otros, entre los cuales abundan las personas alcoholizadas en situación de calle. Esto mismo lo señala Ferraro (2004) para el caso de Pesillos en Ecuador, quien sostiene que se trataría de personas “al margen” de la sociedad, sin parentela o que rompieron relación con la misma, y que encuentran en esta festividad una ocasión para acceder a comida adicional.

De acuerdo con el relato de Tapia Morales, sobre su experiencia en el cementerio de Achocalla (Depto. de La Paz) en 2011, el ambiente es festivo, la gente está alegre y, por lo general, no se ve a personas tristes o llorando. Según ella, aunque halla pena, se debe esperar la llegada de las “almas” con alegría, quienes vienen una sola vez al año:

“Yo pensé que iba a ser llorando, lo normal de cuando alguien se murió, el duelo. Pero no fue como yo suponía, sino que fue un “re-encontrarse” con el alma y esperarla bien (...) no es triste, eso es lo que me shockea, porque no hay una visión de tristeza de la muerte, de llorar (...) como un empoderamiento, como que tengo que ser más fuerte para que [el familiar fallecido] no me vea así” (Tapia Morales, 2014; min. 3:14, 8:30 y 16:27, entrevista personal).

Esos días sube mucho el precio de la harina y de las frutas, por lo que el armado de las mesas se constituye en un gasto significativo y, por ende, también en un desafío. Según Tapia Morales (2014), la puesta en escena de una mesa es también un modo de obtener o disputar prestigio, por lo que suele generarse una competencia implícita por tener la mesa más grande y vistosa. Pero también es un mandato de relacionalidad con los muertos, particularmente durante el primer festejo después de que el difunto falleció (“cabo de año”), que es cuando se celebra con mayor ímpetu. En este último sentido,

⁴⁷⁴ *Pijchar*, *acuyicar*, coquear o masticar (aunque más bien es rumear o macerar) hoja de coca.

⁴⁷⁵ En Ovejuyo, como comenta Machicao Arauco (2009), el 2 es reservado para los “forasteros” que habitan el barrio, mientras que el 3 para los “originarios” del mismo, quienes, se autoadscriben como aymaras.

⁴⁷⁶ El *mohoseño* es un instrumento de viento hecho en caña proveniente del cantón Mohoza, provincia de Insiquivi, departamento de La Paz, Bolivia. Se toca en tropa e interpretan melodías alegres representativas del espíritu festivo, acompañadas por tocadores de tambores y *wankaras*.

Tapia Morales comenta que “*Las mesas más lindas son las de los niños, porque hay cosas dulces (...) es impresionante*” (Tapia Morales, 2014; min. 8:33, entrevista personal).

Como comenté al principio, en Bolivia la fiesta del día de los difuntos se festeja en todo el país, aunque en los departamentos del altiplano, así tanto en las zonas rurales como urbanas, y en las ciudades con muchos migrantes como es el caso de Santa Cruz y Cochabamba, se observa un mayor énfasis de las prácticas familiares aymaras y quechuas. De todas maneras, no es posible distinguir una forma de culto boliviana y otra centroandina, más bien coexisten, con peso diferencial en los afectos y sentidos de las personas, usos tradicionales indígenas fusionados con aquellos del cristianismo, y con prácticas urbanas emergentes.

Por su parte, como ya mencioné, desde la llegada de Evo Morales y el MAS al gobierno (2006), los usos aymara-quechuas se han tendido a revitalizar desde diversos espacios institucionales, tales como la cancillería o la escuela, proceso que ha implicado una estado-nacionalización *indigenizada* del rito, similar al que ha ocurrido en el último tiempo en Ecuador y México. Sin embargo, mientras que en México el discurso oficial ha tendido a rescatar las diferencias tradicionales –con improntas cristianas europeas e indígenas locales- como símbolo de un pasado compartido y una narrativa de los orígenes que perviven, en Bolivia el discurso oficial subsumió la revitalización de estas prácticas como expresiones indígenas de un perfil político en el presente. Esta diferencia en la valoración temporal del culto a los muertos tiene una fuerza performativa diferencial sobre la habilitación de lugares desde los cuales empoderar las diferencias y subjetividades indígenas (Grossberg, 2003).

A continuación, y partiendo de distintas etnografías, me centraré en describir las características y significados centrales del culto a los muertos en las comunidades rurales aymaras y, en menor medida, quechuas.

8.3 LA CELEBRACIÓN AYMARA – QUECHUA

En el periodo prehispánico, el culto a los muertos en los Andes centrales formaba parte de un sistema de creencias, donde el espacio físico y social de esta celebración constituía un todo (Berg, 1988; Ochoa, 1974; Aláez García, 2001).

En ocasiones, los difuntos eran enterrados junto a las viviendas de los vivos, lo que en palabras de Machicao Arauco (2009), los mantenía cotidianamente ligados a la vida. En otras, eran sepultados en las *wak'as*, espacio donde, como relata Rivera Cusicanqui (2010b), se rendía culto a los antepasados.

Las investigaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas coinciden en que la celebración de este rito ancestral alcanzó un carácter de especial relevancia en los pueblos aymara y quechua⁴⁷⁷ (Kauffman, 2010), siendo hasta la actualidad, uno de los acontecimientos sociales y culturales más importante del calendario anual. Es así, que esta conmemoración centroandina ha sido bastante abordada por etnógrafos de

⁴⁷⁷ Pese a que la mayoría de la bibliografía es referida a la celebración de origen aymara, las crónicas sobre el festejo en la cultura inca, dan a conocer la similitud para el caso quechua. Como antes expliqué, los aymaras y quechuas han compartido un mismo territorio y una historia común durante el tiempo necesario para, en general, borrar sus diferencias (Montes Ruíz, 1999).

diversas nacionalidades (Ochoa, 1974; Berg, 1988; Fernández, 1998; Aláez García, 2001; Rivera Cusicanqui, 2010b).

Reduciéndose mi experiencia a la observación con participación de esta celebración en Buenos Aires, me sostendré en dicha bibliografía para reconstruir los ejes centrales de los conocimientos nativos y heterogéneos de los Andes centrales sobre cómo se desarrolla el culto a los muertos.

En esta reconstrucción, no me detendré en los detalles y simbolismos particulares que los distintos autores han trabajado con exhaustividad para comprender los elementos propios del lugar donde realizaron sus respectivos abordajes etnográficos, sino que centraré mi descripción en las características y pautas rituales comunes del rito. La fiesta de los difuntos, tal como se la celebra hasta el día de hoy en casi todos los ámbitos de la cultura aymara y quechua, es una totalidad compleja, compuesta de muchos elementos (Berg, 1989), espacios y tiempos rituales.

Los trabajos en comunidades rurales de Bolivia, acompañados de las crónicas y la evidencia arqueológica, nos brindan una base comparativa para entender los procesos de selección y “reinterpretación selectiva” (Williams, 1980) que los migrantes realizan de los conocimientos rituales. Los grupos culturales y las familias que participan de esta festividad en Buenos Aires reconstruyen un culto a los muertos tanto presuponiendo formas y contenidos heredados de sus ancestros o experimentados por ellos en los Andes centrales –siempre en articulación con formas y contenidos de la tradición cristiana– como recreando los sentidos de éstos en contexto migratorio. La transmisión de saberes se lleva a cabo en una “zona de contacto” (Pratt, 1992)⁴⁷⁸ donde las personas citan un origen que presuponen pero simultáneamente crean y producen nuevos conocimientos en los lugares que migran, en este caso, en la ciudad de Buenos Aires. De acuerdo con esta dinámica sociocultural de la transmisión de conocimientos, me propongo dar cuenta de un marco posible de interpretación que reúna alguno de los principios simbólicos generales del culto a los muertos desde la mirada etnográfica de diversos autores.

Es posible encontrar más de un nombre para referir al día especial en el que se celebra el culto a los muertos en los Andes centrales. Además de los ya citados para el caso de Ecuador, en quechua se le conoce como *aya markay quilla*, y en aymara como *almanakan urupa* (día de las “almas vivientes”), *winay pacha* (fiesta de re-encuentro con los ancestros) o *jiwirinakan urupa* (cumpleaños de las “almas”)⁴⁷⁹. Todos estos nombres refieren al mismo rito anual, que en palabras de Joseph Bastien (1996), es el punto cardinal dentro del calendario centro-andino que da paso de la estación seca a la estación húmeda. Asimismo, simboliza el traslado de las actividades de los vivos a las de los muertos, ocasión por la que estos últimos visitarán a los primeros.

Por su parte, con nombres aymara y quechua se conocen roles, elementos y tiempos rituales. En los roles por ejemplo, se puede observar a los *machaqani* (el que tiene “alma nueva”), los *resiris* (rezantes), los músicos, entre otros. Entre estos últimos están los intérpretes de los *muqunis*, *pinkillos* y *tarkas*⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Mary Louise Pratt se refiere a “zonas de contacto” para definir aquellos lugares en los que confluyen culturas con trayectorias históricamente divergentes con frecuencia en el contexto de una relación de colonialismo (Pratt, 1992, 1996).

⁴⁷⁹ Como en muchas festividades aymaras, dependiendo de la comunidad o región se la conoce con uno u otro nombre.

⁴⁸⁰ Esta época lluviosa, hasta pasado el carnaval, se caracterizará por el uso de estos aerófonos, denominados como flautas verticales con aeroducto (coloquialmente “emboquilladura”). Quiere decir que se pueden soplar directamente, sin necesidad de “emboquillar” para “sacar” el sonido, técnica más compleja y característica de los aerófonos de época seca como es el caso de la quena.

Por su parte, los elementos rituales utilizados durante la fiesta son las *apxátas* (dispositivo ritual), los *pucullos* (tumbas), el *m'astaku* (mesa ritual), el *tari* (pañó ceremonia), el *kepi* (bulto), el *phullu* (manto negro), entre otros.

Las comidas son una parte central de los elementos del culto. Entre éstas se destacan las *t' antawawas* (panes con forma de bebé), la *pasancalla* (maíz inflado), las *jawas muti* (mazorcas de maíz), habas y papas cocidas, el *ch'uño*⁴⁸¹, además de frutas y flores. El cuadro de elementos incluye la práctica de distintos juegos (p.e. la *taba*, la *palama*) y bailes (p.e. el *qhachwa* y el *tinku*).

Los tiempos rituales son señalados en los modos de denominar los días o las “almas”. Por ejemplo, el *jutawi*, *ina tuminku*, *jach'a alt'api*, *jaka alt'api* nombran respectivamente a los cuatro domingos previos a la fiesta. *Jallapacha* es el término que refiere al momento de apertura de la tierra; las categorías *machaq alma apxata*, *taypi alma epxeta* y *tukut alma apxata* son los nombres de las “almas” el primero, segundo y tercer año; la *kacharpaya* es como se llama al momento de la despedida.

Algunos de todos estos roles, elementos y tiempos, serán retomados en este apartado a medida que se describe el transcurso del ritual.

Con el propósito de ordenar la descripción y el análisis de la bibliografía existente, he seleccionado tres ideas que he identificado como substanciales: El muerto sigue ‘perteneciendo’ (el hecho de morir no rompe los vínculos comunitarios); La época de los muertos, es además la temporada de lluvias (húmeda) y la femenina; El muerto es considerado en un estado liminal durante tres años.

8.3.1 El muerto sigue perteneciendo

En los Andes centrales, como en muchas partes fuera del denominado “mundo occidente”, la muerte no es un tabú. Morir no genera frustración o rechazo, no se disimula el hecho de fallecer ni el lugar de entierro, ni provoca repulsión el cadáver. En palabras de Aláez García, “*hay momentos durante el año que es necesario estar con los finados para que éstos sigan siendo protectores de sus deudos*” (2001: 2)⁴⁸².

Las “almas”⁴⁸³ forman parte de la comunidad de los vivos y pueden intervenir positivamente en favor de los suyos, garantizándoles prosperidad y bienestar (Berg, 1989). Según Ferraro (2004), las “almas”, tienen sentimientos como los vivos, se alegran o se entristecen, se enojan y se ponen susceptibles, se sienten acompañados o solos y nostálgicos.

A los muertos, la comunidad los sigue considerando como parte de la misma. Aunque, como relata Fernández (1998), a partir de su trabajo de campo en el Cantón de Ajllata Grande (Provincia de Omasuyo, Departamento de La Paz), los vivos marcan muy bien los límites espaciales con los difuntos, como por ejemplo a través de los objetos de los muertos. Así, la distancia se materializa en instrumentos, ropas, etc., que están hechos a escala pequeña alejándolos del dominio de los vivos.

⁴⁸¹ Papa deshidratada.

⁴⁸² Según Ferraro (2004), en la sierra ecuatoriana, las puertas que en otras ocasiones del año permanecen cerradas, durante el culto a los muertos se abren, siendo invitados por los vivos para entrar, ofreciéndoles comida y reposo.

⁴⁸³ Kauffmanm (2010), basándose en referencias etnohistóricas plantea que el concepto de “alma” como lo conocemos en el sentido bíblico no tuvo vigencia en los Andes centrales. Es por ello que siempre que en el presente capítulo me refiero a las “almas” de los difuntos, lo hago entrecomillas.

En la cosmovisión aymara-quechua no se cree en la justicia divina, “*segregando aquellas almas que hicieron el bien, que van al cielo, de las que hicieron el mal, que irán al infierno*” (Kauffmann, 2010: 4)⁴⁸⁴. Sin embargo, existe un lugar llamado *puliyanu*, que quedaría hacia el oeste, en dirección hacia donde van los muertos. Fernández (1998) considera que éste lugar indefinido podría asemejarse al purgatorio cristiano⁴⁸⁵.

De todas formas, no parece existir una idea de eternidad que pudiera asociarse con la muerte, y es por ello que Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) plantea que los habitantes de los Andes centrales, en los años de la llamada conquista española, y luego durante la colonia y la república, experimentaban la muerte desde otras percepciones y no como un destino eterno (infierno, cielo), cuya dicotomía excluyente sugiere una condición estática, eternamente muerta⁴⁸⁶:

“*Los muertos de los rituales andinos no están eternamente en ningún sitio. Realizan una caminata ascendente, por los phujus y ríos subterráneos hacia las cumbres nevadas de las montañas –según algunos relatos– o hacia el mar del poniente –según otros–. Es como si una inmensa multitud de almas peregrinara siempre en dos sentidos, de ida hacia las montañas y ojos de agua*



Pintura realizada por el maestro de Caquiaviri. El Infierno. Serie de Las Postrimerías, 1739. Foto Andrés Underlandstetter (En Rivera Cusicanqui, 2010b).

de las alturas o hacia el mar, y de retorno, hacia los poblados y comunidades que las nutren con sus ofrendas y alimentos” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 146).

⁴⁸⁴ Según Fernández (2010), existe un género de ‘no muertos’ que son los ‘condenados’. “*Se trata de seres que vagan como “almas” en pena y sin descanso hasta que consigan redimir sus culpas por los crímenes y graves pecados que cometieron contra su propia familia o comunidad. Acechan a los vivos en las noches y en los espacios solitarios de los Andes para devorarlos, ya que es una de las formas de liberación que presentan. No es un ‘alma’, puesto que no puede acceder al lugar donde las “almas” difuntas se encuentran reunidas, ni tampoco puede beneficiarse del trato con los vivos*” (Fernández, 2010: 25).

⁴⁸⁵ “*Cuentan los campesinos aymaras del lago Titicaca que las “almas” vienen de un sitio alejado hacia el poniente. En ese indeterminado lugar, que no coincide en apariencia con el cielo católico, realizan un trabajo sin descanso; así lo documenta de forma expresiva Modesto Capcha, yatiri originario de la comunidad lacustre de Sotalaya (Provincia Omasuyos): “Almas pirqiyán (tabican) una turi (torre) con adobe. Ya están por techar. .. ¡ya se había caído la turi! No hay caso de parar. Cuando techen Juicio Final va a ser siempre; debe ser por el Perú o más lejos*” (Fernández, 1998: 153).

⁴⁸⁶ A propósito de esta dicotomía, agregué la foto que aparece más arriba. sobre la cual, Rivera Cusicanqui (2010b) describe y analiza: “*El cuadro presenta una composición en espejo, que divide en dos mitades la escena: a la derecha pictórica está el cielo, sobre un fondo de color luminoso, a la izquierda el infierno, sobre negro. Ambos son vistos como posibilidades eternas, que se dirimen en el momento de morir como resultado de la virtud o el pecado: el cielo eterno y el infierno eterno, sin retorno. En el papel de jueces están dos calaveras: una disparando una flecha de flores hacia el moribundo de la derecha, la otra una flecha de fuego hacia el de la izquierda. Estos dos emblemas, el fuego y las flores, reaparecerán simultáneamente en los ritos calendáricos de los devotos de Caquiaviri, en el curso del tiempo lluvioso, que comienza en Todos Santos y culmina en Carnaval*” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 150).

De acuerdo con estas interpretaciones, las dinámicas relacionales y de comunalización incorporan la interrelación entre los vivos y los muertos, donde los últimos tienen agencia en el mundo de los primeros. Los vínculos relacionales no se pierden cuando unos mueren, ya que los muertos siguen perteneciendo a la comunidad a su vez que continúan teniendo compromisos sociales con ésta y sus miembros. En otras palabras, al ser parte de un mismo proceso de comunalización, orientado por los mismos sentidos de pertenencia, los muertos no pueden desvincularse de la comunidad, por más que mueran. En síntesis, para la lógica de los Andes centrales, se puede morir pero no por ello dejar de pertenecer a la comunidad, y por ende a los compromisos vinculantes que ésta demanda.

Después de tres años, la comunidad permite que el difunto se *descomunalice*, período en el cual comenzará a reconstruir un nuevo proceso de comunalización, el cual a su vez lo llevará a reconstruir uno nuevo de relacionalidad con la comunidad. En relación a esto, Rivera Cusicanqui (2010b) dirá:

“Los muertos participan así en la construcción de una sociedad civil sui géneris, una civilidad ritual que incorpora la mirada y las historias de los difuntos a la normativa y la ética del hacer social que regirá la conducta cotidiana por el resto del año” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 146).

8.3.2 La época femenina húmeda

Como ya adelanté, citando a Bastien (1996), el día de los muertos da inicio a la temporada húmeda en los Andes centrales, espacio geográfico donde el agua y la humedad son siempre una necesidad constante y dramática. Según Saignes (1993), los difuntos juegan un papel fundamental en el retorno cíclico de las lluvias y la fertilización de la tierra. De hecho, a partir de lo que dice Ferraro (2004), el entierro humano es tratado en sí como un tipo de siembra.

Por lo mismo, justamente su retorno es también cíclico, siendo ellos los que traen la lluvia necesaria para hacer crecer los cultivos, sin los cuales no habría vida⁴⁸⁷. Por ende, como menciona Fernández (1998), es necesario que en esta festividad llueva, y así lo esperan fervientemente los campesinos del altiplano andino.

A su vez, la caída de la lluvia representa en los Andes centrales a lo femenino, a la mujer preñada (López Austin, 1996). La lluvia por ende, significa la fecundación de la tierra que permitirá que prospere la siembra y que crezcan los pastos que alimentarán a los animales. En esta época, la tierra se abre, nombre conocido como *jallapacha*, para recibir las semillas que se transformarán en diversos vegetales y frutos, tal como se concibe que lo hace el espermatozoide al fecundar al óvulo. En síntesis, la tierra es la mujer que crea la vida. De acuerdo con este marco ontológico de interpretación, las ofrendas a la tierra no se eligen de forma libre y voluntaria, sino que, por el contrario, tienen un carácter obligatorio basado en “complacer” y atraer benevolencia, para favorecer la fertilidad (Ferraro 2004, IPANC 2006)⁴⁸⁸. Así, las “almas” se presentan tanto dentro de figuras de bebé, símbolo de la fertilidad humana, como en formas de ancianos, representaciones del ciclo de la vida y la muerte.

⁴⁸⁷ En la ciudad, los muertos también pueden ser protectores “en la cata de minerales, en los negocios de contrabando, en la pequeña empresa ilegal de los barrios suburbanos, y favorecer a las cofradías de travestis que pasan horas en el cementerio bebiendo, *akhullikando* y bailando en honor a esos difuntos poderosos” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 146).

⁴⁸⁸ Similar división sexual del ciclo anual-agrícola tenían (y tienen) culturas africanas que vinieron esclavizadas a América latina como es el caso de los yarubá (Ribeiro, 1995).

El hecho de que el tiempo y los ritos estén estructurados en torno a los ciclos agrícolas explica por qué la celebración del día de los muertos coincide calendáricamente con el inicio de la época de lluvias. El compromiso vinculante reside en el hecho de que mientras los muertos traen la época de fertilidad, los vivos los alimentan y agasajan, con el fin de pagarles por su colaboración.

8.3.3 La liminalidad del difunto

Los familiares de una persona fallecida deben realizar estas ceremonias durante los tres años siguientes a su muerte. La razón parece ser que sólo en este período se puede hacer algo en favor del “alma” del difunto, después de este tiempo ya no porque “su suerte está echada” (Albó, 1971-1974; en Berg, 1989). Es éste el periodo donde están vivos y muertos al mismo tiempo. Durante los primeros años, la comunidad no trata a sus muertos como tales, ya que los alimentan, les dan de beber y los hacen gozar de la música y de la fiesta. Sin embargo, tampoco son tratados como los vivos (Fernández, 1998), puesto que están en una etapa de transición.

De esta forma, similar a lo que sucede con los toraya de Indonesia, quienes mantienen el cuerpo del difunto ‘durmiendo’ hasta que éste lo “abandona” (Barley, 2000), los aymaras y quechuas consideran que durante estos tres años el “alma” se halla en un periodo liminal donde debe ser protegida y alimentada hasta que se complete el ciclo ritual para finalmente irse a la eternidad. Es un compromiso -cuyo incumplimiento genera sanciones colectivas- honrar al difunto con especiales muestras de cariño durante los tres años consecutivos al deceso (Berg 1989). Se trata de un “alma nueva” y debe ser agasajada con especial dedicación por sus familiares durante los tres años siguientes a su muerte.

A diferencia de Berg (1989), quien planteaba que las “almas” eran agazajadas en agradecimiento por traer las lluvias, William Carter y Mauricio Mamani (1982), plantean que este agazajamiento, durante los tres años de transición, debe ser abundante para evitar “*infligir el infortunio en sus familiares que aún viven*” (Carter & Mamani 1982: 345, en Berg, 1989: 158).

Por su parte, el equipo del Instituto Iberoamericano del Patrimonio de Ecuador (2006), esboza lo que sería una tercer hipótesis en torno a dicho agasajo. Para ellos, éste se basa en que los habitantes del *manqha pacha* (aymara) o el o *urin-pacha* (quechua) (subsuelo o inframundo)⁴⁸⁹ se caracterizan por un apetito tan voraz que, a veces, los conduce a comerse a los vivos, y para evitar ello los familiares del difunto prepararían sus grandes ofrendas. Olivia Harris (1982) por su lado, plantea que los muertos pueden volverse envidiosos sino reciben lo que corresponde, con lo que perseguirán a los vivos hasta obtener lo que quieren.

Teniendo en cuenta las distintas interpretaciones en torno a las motivaciones que generan los compromisos vinculantes entre vivos y muertos, y basándome en mi propia experiencia de campo con las personas migrantes, considero que los procesos de producción de conocimiento responden a experiencias locales e históricas de relación. Por lo tanto, es la heterogeneidad de perspectivas la que emerge en un primer plano y la que confirma, con argumentos disímiles, la entidad diferencial y el valor sociocultural que tienen los muertos durante los primeros años que siguen al fallecimiento.

Cuando los muertos sienten que es el ‘fin de su vida’, después de los primeros tres años, y que pasarán a otro estado, uno de agregación o posliminal, retornan a su tierra

⁴⁸⁹ Espacio que pertenece a los muertos (Albó, 1980).

y vuelven al origen para no perder relación con el lugar donde nacieron, el lugar donde en vida fueron enterrados. El viaje que realizan los muertos es largo, puesto que van pasando por cada uno de los lugares donde vivieron y compartieron experiencias, recogiendo todo lo que han ido dejando por el camino así como despidiéndose de las personas que durante su vida fueron conociendo (Fernández, 2006; en *Taypi Aru*, 2011)⁴⁹⁰.

Estas distintas etnografías, basadas en testimonios y análisis, nos acercan a las ideas aymaras y quechuas respecto a lo que sucede con los muertos cuando estos fallecen. Sin pretensión de homogenizar ni simplificar los procesos en marcha de producción de conocimientos y las formas disímiles en que éstos devienen socioculturalmente significativos para los diferentes grupos aymara y quechuas, estas ideas generales me permitieron identificar, por comparación de contextos, algunos interrogantes a poner en juego en mi propia investigación. Entre éstos, ¿Qué es lo que acontece con los muertos cuando fallecen en un lugar ajeno al que nacieron? En tales circunstancias, ¿Ellos retornarían a su comunidad de origen o se quedarían en el lugar donde han fallecido? ¿Qué tal largo puede ser el viaje que los difuntos hacen?, ¿Podrían viajar desde Buenos Aires a las comunidades de los Andes centrales una vez que fallecieron?

Las respuestas a estas preguntas, en las que me detendré más adelante, son claves para comprender cómo, a partir de estos viajes y retornos de los muertos, se practica el espacio, se construye territorialidad y se producen nuevos sentidos de pertenencia en contextos migratorios.

Como analizaré cuando describa el culto de los muertos para los migrantes aymaras y quechuas de Buenos Aires, la distancia física no pareciera ser una limitante para que estos conmemoren a sus muertos. De esta forma, si estas personas consideraran que sus difuntos no serían capaces de llegar al lugar donde nacieron en los Andes centrales, probablemente optarían por no realizar una fiesta para encontrarse con ellos aquí en Buenos Aires.

De acuerdo con Fernández (2006), entiendo que el viaje no estaría condicionado por la distancia que pueda existir entre lugar de nacimiento y de fallecimiento. En este sentido, el hecho de ser migrantes y morir/nacer/residir/enterrar a los muertos a miles de kilómetros del lugar donde nacieron no sería limitante para retornar a su territorio de origen una vez muerto.

En ese sentido, si los vivos, en contexto migratorio, actualizan la importancia del momento liminal al poner en práctica una forma ritual de relación con los muertos estarían presuponiendo que éstos pueden regresar de forma temporal o definitiva a sus comunidades, pueblos o ciudades de origen. Mi pregunta al respecto es si los muertos, en tanto eslabones claves en la producción y confirmación de conexiones territoriales y relacionales, al cumplir con los compromisos vinculantes priorizan los lazos de origen o aquellos del nuevo lugar de pertenencia.

Siguiendo con los períodos de muerte, la celebración de cada uno de estos tres primeros años tiene un nombre diferente en lengua aymara. La del primer año se llama *machaq alma apxata* (“alma” nueva), conociéndose a los familiares del difunto nuevo como *machaqanis*; en el segundo, se habla de *taypi alma epxeta* (el “alma” que se encuentra en el medio), es decir a medio camino de la marcha de los tres años. Por

⁴⁹⁰ Fernández, para el caso de Cantón de Ajllata Grande (Provincia Omasuyo del Departamento de La Paz), describe “se dice que las “almas” están elaborando adobe y construyendo una torre o campanario. Cuando están a punto de techar, la torre se cae y deben reiniciar la obra, y así toda la eternidad; sólo cuando llegue el Juicio Final podrán terminar de techar la torre. Todos los difuntos realizan la misma labor, es decir, no hay premio para justos ni castigo para los condenados” (1998: 2).

último, la celebración del tercer año es llamada *tukut alma apxata* (“alma” que ha terminado), representando el fin del período en el que será atendida en forma especial (Albó, 1971-1974; en Berg, 1989)⁴⁹¹. Pasados los tres años de fallecimiento, el *m’astaku* (mesa ritual) que se pone para esas “almas” es menos elaborada, además que ya pasa a ser una celebración más íntima (Soto, 2011: 2).

Como es posible evidenciar, el duelo aymara-quechua es un duelo escalonado, con principio y fin establecido; es un “liberarse” del muerto por tres sucesivas etapas simbólicas, donde se afirman, como analiza Aláez García (2001), por medio de los gestos rituales, los lazos con la comunidad dando nuevo sentido a su relación con sus difuntos.

8.3.4 El tratamiento de las “almas”

Sobre todo en la ruralidad, la preparación de la festividad comienza el domingo de un mes antes del 1 de noviembre. Como describe minuciosamente María Luisa Valda de Jaimes Freire (1973)⁴⁹², en varios lugares rurales del Departamento de La Paz, el cuarto domingo (*jutawi*) la familia del difunto empieza a tomar las provisiones necesarias, el tercer domingo (*ina tuminku*) alista o alquila un horno para la preparación de los *t’antawawas* y similares, el segundo domingo es el momento para realizar las compras grandes (*jach’a alt’api*) y que no se pudrirán, tales como la harina, las velas, la leña, etc., y el último domingo (*marka alt’api* o *jaka alt’api*) se hacen las compras de productos orgánicos, como frutas, vegetales y animales que se asarán, entre otros⁴⁹³⁻⁴⁹⁴.

La última semana de octubre, las comparsas de *muqunis* (también conocido como alma *pinkillo*)⁴⁹⁵ ensayan la música, que sólo se interpreta en esta época, y que luego será ofrendada a los muertos. Los *muqunis* son mucho más pequeños que el resto de los aerófonos autóctonos, debido al tamaño menor de las “almas” y tienen una imperfección que produce un sonido especial, el cual es del gusto de las mismas. “Se trata de una música de ritmo vibrante, no pensada para el regocijo de los seres humanos, sino de las almas” (Fernández, 1998: 140). Se toca sólo durante los días de fiesta, menos el último que está reservado a *pinkillos* y *tarkas*⁴⁹⁶, instrumentos que se tocarán hasta que se acabe el carnaval (Valda 1973; Berg, 1989; Fernández, 1998).

⁴⁹¹ Aunque son los difuntos que están en el centro de la atención durante los primeros días de noviembre, siendo los principales destinatarios de los ritos, hay una vaga idea de que también los santos como colectividad tienen su fiesta en estos días (Albó, 1971-1974; en Berg, 1989).

⁴⁹² En adelante Valda.

⁴⁹³ *Jutawi* (llegada, del verbo *jutaña*: llegar), *ina tuminku* (domingo del fuego), *jach’a alt’api* (compra grande), *marka alt’api* (compra en el pueblo) o *jaka alt’api* (compra en la cercanía) (Valda, 1973).

⁴⁹⁴ Durante octubre no se pueden celebrar actividades sociales que distraigan la atención de las familias o de las comunidades, tales como matrimonios, bautizos, etc., porque constituyen una falta de respeto a los muertos y pueden acarrear castigos por parte de las “almas” (Berg, 1989).

⁴⁹⁵ Instrumento usual en la Provincia de Omasuyos (Departamento de La Paz), el cual no necesariamente aparece en lugares fuera de la provincia. El término *muquni*, como plantea Fernández (1998), es “derivado de *muqu*, “codo” y “*petiso*” (...) presenta un nudo, una falla o “*giba*” que le otorga precisamente su notoriedad. En esa “imperfección” o rugosidad, frente al rectilíneo *wayru* (pinquillo de carnaval), estriba su pertinencia en relación con el dominio ceremonial de las “almas”, otorgándole peculiares virtudes en relación con el timbre del instrumento. No tiene sentido tocar el *muquni* en ninguna otra ocasión a lo largo del año y a nadie se le ocurriría hacerlo fuera de la fecha. Los jóvenes incorporan algunos temas de moda en las comparsas de *muqunis*, donde lo importante parece ser, más que la melodía interpretada, el hecho de hacerla con el *muquni*” (Fernández, 1998: 152-153).

⁴⁹⁶ La *tarka* particularmente, tiene un sonido “ronco”, muy grave, que se asume pensado para las divinidades del *mankapancha*, y por consiguiente para los muertos.

La fiesta en sí comienza el medio día del 1 de noviembre, cuando se construye una *apxáta* (tumba o casa del muerto)⁴⁹⁷ hasta los tres primeros años. Ésta estructura servirá como lugar de asamblea y reunión de las “almas”, a semejanza de lo que sucede en las reuniones y asambleas comunitarias protagonizadas por los vivos⁴⁹⁸ (Fernández, 1998).

Será aquí donde los difuntos se reunirán reposando de su largo viaje y conversarán entre sí. Asimismo, será el lugar donde van a recibir las visitas de aquellos que están en condiciones de comunicarse con ellos, unos a través de la música como los *muqunis*, otros, los *risiris* (rezadores)⁴⁹⁹, vía las oraciones y plegarias, representando las dos únicas formas pertinentes para ‘conversar’ con las “almas”⁵⁰⁰ (Fernández, 1998). También será el lugar donde recibirán ofrendas e invitaciones de chicha, coca, inciensos y otros, en las que se incinera con una *mullu*⁵⁰¹, tejidos y plantas de diverso origen donde se realizaban libaciones y aspersiones de chicha y sangre de animales sacrificados, las cuales serán vertidas hacia lo más profundo de la tierra o enterrados en *usnus*⁵⁰² como comida de la tierra (Rivera Cusicanqui, 2010b: 145).

Como cuenta Berg (1989), cuando no se hace una *apxáta*, se construye un altar doméstico cubierto con un mantel o una sábana (negra o morada, cuando el difunto es adulto, y blanca, cuando es niño o joven) que tiene dos o a veces tres niveles (simbolizando la cosmovisión aymara-quechua), y que se conoce simplemente como mesa. La forma más sencilla es una mesa grande que se coloca contra la pared del cuarto principal de la casa o de la habitación del difunto, sobre la cual se alistan todas las cosas que se quiere ofrecer al difunto. En los dos primeros niveles (*alaxpacha* y *akapacha*), además de la foto del difunto (cuando la hay), se colocan velas encendidas, objetos sagrados, algo de la ropa que le ha pertenecido en vida y los panes en forma de escalera, de símbolos estelares y de animales. En el nivel inferior (simbolizando el *mankapacha*), que hasta cierto punto es el más importante, llamado con frecuencia la mesa del difunto, se colocan todos los alimentos y bebidas que se han preparado para su “alma”.

El primer protagonista que aparece concentrando el interés, el esfuerzo y el capital de la comunidad es el *t'anta* (pan), y es quien representan el “alma” del difunto. Durante el año, el pan es un bien de lujo y escaso consumo en la ruralidad altiplánica, tal como Ferraro (2004) relata para el caso de la sierra ecuatoriana. Según Fernández (1998), se trata de un pan dual y discontinuo, conocido como “triguillo” autóctono, el cual se cuece con dificultad sólo con la máxima temperatura del horno, consumiendo mucha leña y endureciéndose con enorme rapidez. Difícilmente se termina de hacer, apareciendo

⁴⁹⁷ El *apxáta*, es una estructura formada por cañas dulces (procedentes de los yungas) en forma de trípode, amarradas de tres en tres o de cuatro en cuatro, recogiendo las hojas superiores y afirmándolas al tablón o mesa que sirve de base, sobre la cual se coloca un *phullu* (manto negro) donde se dispone en círculo todo lo necesario para la visita de las “almas”, *ch'uñu* (papas deshidratadas), *jawas muti* (mazorcas de maíz cocidas). En el centro, un *tari* (pañó ceremonia) con hojas de coca, cigarros y botellas de aguardiente y cerveza. Sobre la base de la *apxáta*, se colocan figuras de pan de pie alrededor de la comida repartida en círculo donde se hallan cebollas amarradas simbolizando lo subterráneo, mientras que las cañas representan el cielo (Fernández, 1998).

⁴⁹⁸ En esta festividad no es indispensable la presencia y dirección de un especialista religioso, como pudiera ser un *yatiri* (Soto, 2011).

⁴⁹⁹ Los *risiris*, según Fernández (2010) aparecen tras los *muqunis* en cuadrillas de niños que a cambio de plegarias consiguen un botín de panes y figuras de *k'ispiña* (amasar con una mano).

⁵⁰⁰ “Las “almas” no “hablan” de forma literal; cuando se muestran en el dominio de los seres humanos, mudan la voz como acostumbra hacerlo el *k'usillu* (figuras de baile enmascaradas que realizan bromas y monerías, zancadillean a los otros bailarines y mudan la voz hablando en falsete)” (Fernández, 2010: 150-151).

⁵⁰¹ Concha marina de color rosada o rojiza, objeto de enorme interés económico y ceremonial por parte de las poblaciones andinas.
http://www.aportesunco.com.ar/contenido/publish/culturas_indigenas/2007prn_id38.php

⁵⁰² Señal para mojonar las tierras u otras cosas (Bertonio, [1612] 1984).

dorado por fuera, pero habitualmente crudo por dentro. Es un pan que se caracteriza por su tono oscuro y su dureza extrema a los pocos días de cocción.

Como narra Rivera Cusicanqui (2010b), a partir de su experiencia en la comunidad de Caquiaviri (provincia Pacajes, departamento de La Paz), estos panes son elaborados en hornos industriales o rústicos y se distribuyen en los diversos pisos de la mesa ritual. A veces, hay *t'antawawas* con nombres de algún "alma" que puede ser además de los ya vistos, cholitas, caballeros, señoritas o señoras.

Para diferenciar los *t'anta*, actualmente se les pone una careta de yeso que simboliza el rostro del mismo. El predominante, como evidencia Fernández (1998), es el *t'antawawas* (pan de bebé), aunque también, con menor predominancia, se hacen *t'antaachachis* (abuelos) y, excepcionalmente, *t'antaawilas* (abuela). Además de estas figuras humanas, como menciona este autor, se hacen soles, estrellas, lunas, cruces, caballos y/o llamas⁵⁰³, para que las "almas" se transporten de ida y regreso al *wiñay marka* (pueblo o ciudad eterna⁵⁰⁴)

Además de las figuras de pan, se hacen otro tipo de preparados de masa, llamados *k'ispiñas*, hechos de harina de trigo, de quínoa, de cañihua (cereal similar a la quínoa) o de cebada. Se utilizan flores, representando la naturaleza y el campo florido; frutos en flor; cañas de azúcar, las cuales sirven como bastón del difunto durante su travesía y como reserva de agua y de sombra; comidas y bebidas típicas, de gusto del difuntos; bizcochuelos (masa dulce elaborada a base de huevo con forma de cajita, simbolizando el ataúd); juguetes, arbustos de retama, útil para ahuyentar lo malo; *pasancalla*⁵⁰⁵, representando nubes, ya que es época de lluvia; escaleras, por donde las "almas" descienden y ascienden al mundo de los vivos. En los pueblos grandes o ciudades, también aparecen elementos propios del cristianismo, como epitafios, donde se pone el nombre del difunto; velas, para llamar a las "almas" acelerando su ascensión; y guirnalda elaboradas de papel o alambre que representan la aureola de las "almas" (Valda de Jaimes Freire, 1973; Ochoa, 1974; Berg, 1988; Fernández, 1998; Aláez García, 2001; IPANC, 2006; Soto, 2011). No hay elemento sin significado, no se utiliza nada que no sirva para explicar el camino al mundo del más allá.

En la mañana del 2 de noviembre, las "almas" se trasladan al cementerio, generalmente bajo la forma de moscas⁵⁰⁶, de 'un viento' o de una mariposa nocturna (llamada *amaykita*), considerada como símbolo de la muerte, para unirse por unas horas con sus cadáveres que yacen en los sepulcros (Albó, 1971-1974; en Berg, 1989). Los familiares trasladan en un *kepi* (bulto) los elementos de las *apxätas* o mesas, que el día anterior han construido en sus casas y que han desmantelado en la mañana, al cementerio para re-construirlas encima de los sepulcros, colocando sobre las mismas una cantidad de comidas para los nuevos visitantes que serán mucho más que los que visitaron al "alma" el día anterior. En el caso de las comunidades que no tienen cementerio, todo esto se lleva a cabo en las casas sin desarmar las *apxätas* o mesas (Fernández, 1998).

"Apagadas las velas, la mesa ha de desarmarse rápidamente. Todo deberá quedar recogido y doblado, volcado cabeza abajo (las fotos, la mesa, los platos... se darán la vuelta), la comida preparada y el trago se echarán a la tierra. La fruta, los panes y confites, las cañas y flores de cebolla se llevarán a los cementerios en canastas, además de reservas de trago. Entre el medio día y el atardecer del dos de noviembre, las tumbas se asemejan a lugares festivos, donde las familias hacen rezar

⁵⁰³ A veces también perros y ovejas.

⁵⁰⁴ *Winay*: tiempo y espacio eterno. <http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php/>

⁵⁰⁵ Grano de maíz o derivados, inflados en forma artesanal.

⁵⁰⁶ Si entra una mosca y se acerca al alimento, la familia no la espanta, sino que la consideran como señal de que el "alma" está comiendo y beneficiándose del alimento (Allen 1972: 26, en Berg, 1989: 163).

los panes en voz alta, con oraciones solemnes y cantadas. Todo rezante que aparezca ante la tumba, sea o no conocido, recibirá pan y fruta por sus rezos, a nombre de los muchos difuntos invocados por cada familia. Con la música favorita de los difuntos más recordados, interpretada por conjuntos que circulan entre las diferentes apxätas, se continuará libando toda la tarde, a veces para acabar en una farra nocturna en la casa de la familia oferente” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 147).

Según el relato de Rivera Cusicanqui (2010b), antes de la implementación forzada de los cementerios cristianos⁵⁰⁷, eran las *w`akas*, cuando no eran enterrados en la vivienda de sus familiares, las que cumplían el rol de espacio de sepultura. Y para el día de los difuntos, se sacaba a las momias ahí enterradas, se las vestía con lujosos tejidos y joyas, y se las paseaba en procesión.

La costumbre de enterrar a los muertos en el cementerio fue introducida por el cristianismo durante el primer siglo del período colonial, en el contexto de la lucha contra de la idolatría y la veneración a los muertos (Boysse-Cassagne & Harris, 1987; en Ferraro, 2004)⁵⁰⁸, rompiendo la lógica de enterrar a los mismos cerca de la vivienda. Como menciona Machicao Arauco (2009), esta condición modificó el uso del espacio que tradicionalmente se empleaba, en el cual se mantenía a los difuntos en la cotidianidad de la familia o en los cruces de caminos, que según Thèrèse Boysse-Cassagne y Olivia Harris (1987), citados por Ferraro (2004), al ser espacios de tránsito y de encuentro, permitían que la energía de los difuntos sea recuperada por los vivos.

En el cementerio se repite prácticamente todo aquello que se ha hecho en las casas desde el momento de la llegada de las “almas” hasta el amanecer. En la provincia de Omasuyu (Depto. de La Paz), según Fernández (1998) es en ese momento donde se toca el *muqunis*, quedando reservados los *pinkillos* o *pinkillus* y/o *tarkas* para el día 3 de noviembre.

Según las experiencias de Valda (1973), tal como explicitaré para el caso de Buenos Aires, el *pinkillu* y las *tarkas* se tocarían durante todo el día 2, y en los cantos de los niños nuevamente se haría alusión al florecimiento de los campos. Por su parte, Berg (1989), contradiciendo toda la bibliografía revisada, dice que Valda se equivoca, puesto que en esta fiesta no se toca la *tarka* debido a que este instrumento musical, más bien obstaculizaría la llegada de las lluvias.

Según Machicao Arauco (2009), citando a Sánchez (2001), el *pinkillu* es el único instrumento que comunica a los vivos con los muertos⁵⁰⁹, siendo denominado como “instrumento del diablo” por la visión cristiana, justamente, por aparecer en esta época. Asimismo, según Harris (1982), el *pinkillu* pertenece a los demonios, quienes podían volver de la tierra de los muertos si escuchaban el sonido de este instrumento, deduciendo que los demonios en alguna forma son los espíritus de los muertos.

Durante el festejo del día 2, según lo que relata Valda (1973), los participantes se hartan con las comidas preparadas habiendo consumido todo lo que se ha llevado. No se debe regresar ningún manjar de vuelta a casa, ya que de lo contrario las penas volverán al hogar. Muchas veces, como la cantidad es incompatible con las posibilidades de

⁵⁰⁷ La costumbre de enterrar a los muertos en el cementerio fue introducida por el cristianismo durante el primer siglo del período colonial, en el contexto de la lucha contra de la idolatría y la veneración de los muertos (Boysse-Cassagne y Harris, 1987; en Ferraro, 2004).

⁵⁰⁸ El “Segundo Concilio Limense” de 1567 estableció, a través de la iglesia católica, la prohibición al desentierro de cadáveres (Barnadas, 2002: en Machicao Arauco, 2009), obligando en 1574, durante el mandato del Virrey de Toledo, que los restos sean trasladados a una fosa común. Condición que modificó “*el uso del espacio que tradicionalmente se empleaba*” (Machicao Arauco, 2009: 23).

⁵⁰⁹ El *pinkillu* es una flauta con conductos de aire, originalmente hecho de bambú con una dimensión de aproximadamente 80 cm. de largo y seis orificios anteriores (Sánchez, 2001; en Machicao Arauco, 2009).

digestión de los invitados, “se hace necesario verter el contenido del plato en el interior de una bolsa ya que resulta imposible comerlo todo y no se puede ofender a ninguno de los anfitriones” (Fernández, 1998: 145). Berg (1989), citando a Ochoa (1974), expresa la misma convicción de la siguiente manera:

“Dicen que no hay que hacerse sobrar ninguna clase de comidas ni víveres que hayan sido preparados para las almas; y si lo olvidan dar al resiri o intencionalmente se hacen quedar algunos víveres preparados para todos los santos, entonces traerá muchas desgracias. Dicen que se quedan las tristezas del alma” (Ochoa 1974: 3; en Berg, 1989: 167).

Por otro lado, Berg (1989) basándose en su lectura de distintas crónicas, describe la práctica de algunos juegos y bailes reservados especialmente para el culto a los muertos, tales como la *taba*, el *palama* o el juego de los tantos, los cuales se pueden practicar durante el velorio y la fiesta con el propósito de divertir a las “almas” presentes⁵¹⁰.

Por su parte, Carter y Mamani, (1982; en Berg, 1989) denotan la existencia de un baile llamado *qhachwa*, el cual se lleva a cabo en la noche en conmemoración a la lluvia y la fertilidad. Se trata de una danza que representa un cortejo de enamoramiento, simbolizando la fecundidad humana y a su vez la fecundidad de la tierra, celebrándose desde el día de los difuntos hasta el término de carnaval (comienzo de la cuaresma).

La fiesta de los muertos continúa hasta el día 3 de noviembre, día de despedida de los difuntos o *kacharpaya*. Como asevera Fernández (1998), al mediodía del tres, en el Cantón de Ajllata Grande así como en varias comunidades de la Provincia Omasuyo, se encomia a las “almas” a retirarse con explosión de dinamita⁵¹¹ comenzando posteriormente el silencio.

Fernández (1998) dice que luego de pedir permiso a las “almas” de los difuntos, se desmontan las *apxätas*, acto con el que las “almas” se retiran cargadas de llamas y caballos y de todas las oraciones, plegarias y ofrendas que la comunidad les ha entregado. Desde ese momento, todos los objetos y dones alimenticios que se habían dispuestos en la *apxäta* se reparten entre los acompañantes que han permanecido con la familia durante los tres días.

El baile y el gozo por la despedida de las “almas” durará toda la noche del 3, amaneciendo los festejantes completamente ebrios, pues así lo demanda la costumbre y la cortesía para con sus difuntos. Al día siguiente, los objetos que estaban depositados en la *apxäta* retornarán a su condición profana anterior, pudiendo ser comidos o transformados en deseo lúdico por los vivos. Lo mismo sucede con el pan, el cual recién al secarse y hacerse duro (cuando el “alma” lo abandona), podrá ingerirse, convirtiéndose en alimento, es decir, en sustento de vida (Fernández, 1998; Ferraro, 2004).

En el festejo del día de los muertos, tanto en los preparativos como desde el 1 al 3 de noviembre, los familiares directos y los rituales (compadres-comadres / padrinos-madrinas) juegan -como en la totalidad de las celebraciones en los Andes centrales- un rol fundamental.

⁵¹⁰ “En el caso de la *taba*, las personas que participan en el juego deben apostar obligatoriamente una suma de dinero; los que pierden deben pagar la suma indicada y, después de tres jugadas, todos se ponen de pie para dar una oración al “alma” y entregar el dinero reunido al doliente, quien, con esta suma, podrá comprar más bebida o realizar cualquier otro gasto necesario” (INDICEP, 1974a; en Berg, 1989: 163).

⁵¹¹ Según Berg (1989), en algunas regiones la dinamita anunciaría la llegada de las “almas”, señal que denota el momento de empezar a rezar y cantar por los muertos- y no su retiro.

En palabras de Fernández (1998), éstos harán lo necesario para cumplir con las obligaciones contraídas con el difunto y con la familia del mismo. Proceso en el cual, como plantea Rivera Cusicanqui (2010b), la conciencia del tiempo se vuelve profunda, renovándose el vínculo de la comunidad y ampliándose la familia en la comunidad de los muertos.

8.3.5 Culto a los muertos: retorno cíclico

Retomando lo visto hasta aquí, las ideas centrales del culto y festejo a los muertos en los Andes centrales estarían determinadas por el ciclo agrícola. Al igual que las lluvias, los difuntos (a través de sus “almas”) retornan cada año cíclicamente. Así, su llegada, por un lado, marca el final de la temporada seca de los vivos y la época masculina y, por el otro, el inicio de la húmeda, de los muertos y la femenina. En ese sentido, y particularmente para quienes habitan en las zonas rurales, resulta inconcebible realizar esta celebración en otra fecha calendárica. El momento del año en el cual se realiza es en sí mismo un eje de interpretación, uno en el que se condensan los sentidos de una “renovación”.

En la concepción sobre el paso de la vida a la muerte, la idea de “transición” es nuclear. Las experiencias y conocimientos de los aymara-quechuas objetivan, en el período liminal de tres años y en sus prácticas de duelo escalonado, esta etapa de transición donde los difuntos están simultáneamente vivos y muertos, y por ende son tratados como tales por la comunidad.

Por su parte, la asociación de la visita de las “almas” de los muertos con el inicio de la temporada femenina presupone una forma de ver el mundo. Una en la cual las lluvias traídas por las “almas” fertilizan la tierra como lo hace la mujer que engendra, permitiendo la generación de alimentos necesarios para la vida. Dicha condición es actualizada ritualmente a través de un baile de cortejo, llamado *qhachwa*, el cual dura hasta fin del carnaval.

Por su parte, en la comida ritual también se inscriben concepciones de mundo. Al adquirir las formas de *t`antawawas* (panes de bebé) o, en ocasiones, de *t`antaachachis* (panes de abuelo), el ciclo de la vida y la muerte se ve representado tanto a través de las etapas y parentescos extremos de la vida (bebés y ancianos)⁵¹² como en la asociación entre los panes, las “almas” de los difuntos y sus sentidos simbólicos de fertilidad.

Entre las ofrendas de comida, además del *t`anta*, el protagonista es el plato que más le gusta al difunto, así como otros alimentos como habas o papas cocidas, *ch'uño* (papa deshidratada) y frutas, así como algunos elementos rituales orgánicos tales como caña de azúcar, flores de cebolla, *pasancalla*, etc. Asimismo, en la ofrenda hay hoja de coca, además de alcohol y cigarrillos. Todos estos elementos son dispuestos en una *apxáta* (tumba o casa del muerto) o en una mesa ritual conformada por cualquier estructura lisa. A través de los alimentos, las personas vivas materializan el modo específico de entender el pasaje a la muerte, puesto que al agasajar y proveer con comida al “alma” del difunto, no sólo se lo está considerando en la liminalidad de ya no estar vivo pero todavía no estar muerto, sino que también en el compromiso de apoyarlo y acompañarlo para que pueda emprender su viaje.

Otro tema relevante es la relación ritual con el alcohol, el cual según Thierry Saignes (1993) es importante para entrar en comunicación con los difuntos y, a través de éste,

⁵¹² De hecho, no se hacen figuras de panes de jóvenes o adultos.

con la tierra, los antepasados, los espíritus y los dioses, principalmente los de la fecundidad. El alcohol tendría la función fáctica de abrir los canales de comunicación, constituyéndose en el medio idóneo para establecer vínculos entre agencias que operan en planos diferentes.

En general, en los Andes centrales el alcohol más que un uso doméstico (asociado al deguste y acompañamiento de comidas), tiene un rol ritual, operando como un 'lubricante social' y, como tal, la forma de ingerirlo colectivamente produce sentidos específicos. La práctica social de tomar en grandes cantidades, de forma frecuente e idealmente hasta llegar a la inconsciencia, es una declaración de confianza en la comunión con las "almas". Mejor aún si dicha embriaguez es colectiva, ya que simboliza la afirmación de un espíritu comunitario entre vivos y muertos (Navarrete, 2001:69, en Machicao Arauco, 2009).

Por último, me detendré en uno de los puntos de la concepción centroandina del culto a los muertos cuyos efectos sociales considero más relevantes para el tema de mi investigación. El hecho de que la muerte no separe a los difuntos de la comunidad y no implique un corte con los lazos de pertenencia a la misma, presupone que éstos continúan teniendo responsabilidades y compromisos vinculares con los vivos. Las distintas concepciones sobre la muerte entre los aymaras y quechuas coinciden en pensar este pasaje –de la vida a la muerte– como reafirmación del proceso de comunalización y relacionalidad en marcha en el que están incluidos. Los muertos continúan siendo agentes en el mundo de los vivos, y de formas renovadas, consolidan sus vínculos comunitarios con ellos. Paralelamente, a través del rol y compromiso de la familia ritual (comadres/compadres –madrinas/padrinos) con la familia de los difuntos, los criterios de "familiarización" no sólo incorporan a los muertos, sino que también generan lazos no consanguíneos de parentesco. Coincidiendo con Ferraro (2004), el festejo de los difuntos, a través del lenguaje parental, es también una instancia metadiscursiva privilegiada para repensar colectivamente la experiencia de "estar reunidos". Desde esta perspectiva, el ritual de los difuntos es también una negociación del "estar juntos" (Massey, 1992), puesto que allí se recrean y confirman los lazos entre los muertos y los vivos, incluyendo parientes, amigos y vecinos.

8.4 LA CELEBRACIÓN DEL RITO MORTUORIO EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Luego de haber reconstruido los distintos contextos políticos, sociales e interpretativos que operan como el fondo de la figura, este apartado lo dedicaré a describir y analizar cómo migrantes de la región de los Andes centrales llevan a cabo esta celebración en el cementerio de Flores de la ciudad de Buenos Aires. Aquí retomo las preguntas que he ido planteando a lo largo del capítulo con respecto a los efectos simbólicos y políticos que conlleva para estas familias enterrar a sus difuntos en un contexto migratorio lejos del espacio de origen, así como las implicancias de la apropiación y masificación del cementerio de Flores por parte de la comunidad centroandina y las tensiones entre dicho rito y el porteño. Cómo al practicar la muerte en forma de viajes y retornos de las "almas", se practica también el espacio, se construye territorialidad y se producen nuevos sentidos de apego en contextos migratorios.

Mis nociones sobre esta festividad en la ciudad de Buenos Aires se remiten a siete años continuos de visita al cementerio de Flores el día 2 de noviembre (2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013 y 2014), además del trabajo de campo realizado con algunas familias

que me permitieron compartir con ellas el día 1 de noviembre (2009 y 2011) en sus casas. Por su parte, estas nociones también las fui construyendo a partir de mis lecturas de los trabajos académicos realizados por los pocos investigadores que han trabajado y escrito sobre el tema (Canelo, 2006; Vargas, 2006) y del material periodístico del que fue durante más de una década el principal medio de prensa de la comunidad boliviana en Buenos Aires, el periódico “Renacer”, el cual dejó de funcionar hace unos años y cuyo equipo, en su mayoría, hoy conforma la revista “Jallalla”; así como en menor medida otros medios.

En la ciudad de Buenos Aires, y específicamente en el cementerio de Flores, este rito es festejado principalmente por la colectividad boliviana y en menor medida por la peruana y la nordesteña, principalmente jujeña. Dentro del heterogéneo universo de la migración boliviana, sin ser ignorado su trasfondo indígena, esta festividad goza de un fuerte sentido etno-nacional: siendo conocida como fiesta de ‘los bolivianos’. Esta prominente *bolivianidad* trasciende la propia geografía del país, encontrando en este festejo, entre otras, a la colectividad potosina, cochabambina, orureña, hasta la menos antigua paceña. Además, en menor medida, puneños (Perú) y jujeños y otros nordesteños. En general, priman los nombres castellanos y es difícil, aunque existen casos, quienes den título a la festividad por sus nombres quechuas o aymaras, como *aya markay quilla*, *almanakan urupa*, *jiwirinakan urupa* o *winay pacha*.



El festejo de migrantes del área de los Andes centrales en el cementerio de Flores tiene varias décadas, volviéndose- según lo que me cuenta Jorge Vargas (2014), nacido en Cochabamba y criado en la ciudad de Buenos Aires donde actualmente vive-, masiva y práctica comunitaria en el segundo lustro de la década de los noventa del siglo pasado. Según su explicación, este cambio respondería, en gran medida, a la consolidación y fallecimiento de familiares de la migración aymara desde Bolivia, que como ya explicité, comenzó a arribar desde mediados de los ochenta a la ciudad.

En Buenos Aires, tal como Ferraro (2004) identifica para la sierra ecuatoriana, la agricultura sigue operando como punto de referencia para todas las actividades y celebraciones de la colectividad, esto a pesar de que los migrantes de los Andes centrales en general no son campesinos (algunos nunca lo fueron, otros dejaron de serlo al migrar). Aun así, y a diferencia de lo que sucede en las comunidades rurales del

altiplano andino, en Buenos Aires la relación entre el culto a los difuntos y la agricultura no tiene el mismo nexo. Por consiguiente, las prácticas rituales no suelen reponer el mismo metadiscurso que en los lugares de origen en torno a los vínculos entre los muertos, la fertilidad y la regeneración de la vida.

Por su parte, tal como Machicao Arauco (2009) identifica para el caso de Ovejuyo, en el sur de la ciudad de la Paz, en Buenos Aires, la festividad del día de los difuntos está moldeada por las dinámicas socioeconómicas y culturales que los migrantes van incorporando en la ciudad.

A diferencia de la fiesta de *inti raymi - machaq mara* (año nuevo), la cual fue reprimida y prohibida y a lo largo del tiempo sincretizada y subsumida en la celebración de San Juan, el festejo de los muertos, también institucionalizado por la iglesia, conquistó una relevancia estadonacional. Estas articulaciones entre distintos marcos de interpretación sobre la muerte -indígenas, cristianos y estadonacionales- resultó en un complejo simbólico de usos, prácticas y significados que, al mismo tiempo, fue generando sus propios procesos de producción de conocimiento, de acuerdo con los distintos contextos en los que se fue realizando.

Es así que las agrupaciones de reivindicación aymara-quechua y de pueblos originarios en general, han puesto un mayor énfasis en la resignificación del *inti raymi -machaq mara*⁵¹³, así como en menor medida en otras como la cruz de mayo, la conmemoración de la *pachamama* (en el mes de agosto) o el *kapak raymi* (solsticio de verano), las cuales en general no son consideradas -a modo general- en el imaginario de los migrantes como fiestas 'bolivianas' o 'peruanas'.

8.4.1 Los nuevos muertos migrantes

Son muchas las similitudes de la festividad de los muertos en el cementerio de Flores con las festejadas en los lugares de origen de los migrantes que las practican, resultando complejo conocer los usos propios de comunidades rurales, tanto del altiplano andino o de las áreas vallunas así como de los centros urbanos (Cochabamba, El Alto, La Paz, Oruro, Potosí, Puno, San Salvador de Jujuy, Tucumán, etc.) de donde provienen los migrantes de los Andes centrales y zonas aledañas.

De esta forma, la concreción de esta conmemoración se presenta como una mixtura propia de los múltiples procesos migratorios que sostenidos por vínculos de consanguinidad, parentesco y compadrazgo, han generado dinámicas relacionales (Carsten, 2000) entre los vivos (presente) y los muertos (pasado) a través de la memoria social de los migrantes.

Sobre el culto a los muertos han operado redes heterogéneas de tradición y memoria, siendo las personas pertenecientes a hogares donde cotidianamente se continuaron actualizando las prácticas heredadas de sus antepasados (o se negaron menos) o los más memoriosas o de más reciente arribo, las que han transmitido conocimientos, quehaceres y prácticas, revitalizando la *tradicionalidad* de ciertos ritos y, conjuntamente, su universo cosmovisionario en la ciudad de Buenos Aires. Dicha memoria social se ha conformado a través de disputas y consensos con los variopintos orígenes (espacio) y épocas (tiempo) desde/cuando han llegado estos migrantes.

⁵¹³ Este es el caso del Centro Autóctono *Wayna Marka*, que como antes explicité, organiza y lleva a cabo el festejo del año nuevo originario desde el año 2000, y que en el caso del día de los difuntos en el cementerio de Flores participa como banda de música originaria.

En base a esto, y con apoyo en la vasta bibliografía sobre el rito en el altiplano andino, trataré de cotejar, comparar y contrastar usos y prácticas de allá y acá con el fin de comprender los sentidos sociales de esta festividad en un contexto migratorio, particularmente entre la comunidad aymara-quechua de Buenos Aires.

En el porteño cementerio de Flores, esta celebración es mucho más corta, siendo acotados los tiempos rituales y fusionados en los mismos espacios, además de haber varios elementos que por el momento no se llevan a cabo. Los horarios del cementerio como espacio público, la implicancia que se trate de un día no feriado y los condicionamientos laborales y de traslado son los principales responsables de las limitaciones temporales del festejo en cuestión. Por otro lado, la reciente -al menos de forma masiva- incorporación de esta celebración, el nuevo contexto del rito y por ende de su correlato agrícola-climático y los emergentes procesos de resignificación y relacionalidad, otorgan nuevos sentidos y efectos sociales al complejo ritual.

De forma similar a como Machicao Arauco (2009) da a conocer para la celebración en Ovejuyo, los deudos ahorran dinero durante el año para llevar a cabo esta conmemoración y celebrar con los difuntos, y un mes antes, la gente se moviliza para preparar lo necesario.

“Dos semanas antes comencé a hacer las compras. Son muchas cosas que hay que alistar. Además los precios suben en Liniers⁵¹⁴. Compré todo lo necesario para hacer las t`antawawas, pa` hacer la chicha, hoja de coca. ¿Qué más? Otras cosas para decorar la mesa también” (Elizabeth Oviedo, 2011, entrevista personal).

Los procesos de comunalización entre los aymara-quechua llegados a Buenos Aires, responden en palabras de Richard Bauman y Charles Briggs (1990), a formas particulares de presuposición y creación de las tradiciones heredadas, con el propósito



El Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* interpretando *siku*. Cementerio de Flores (2001). Registro Propio.

de dar sentido a las experiencias migratorias, los afectos y los nuevos lugares de apego.

Para describir este juego de presuposición-creación, retomo las tres principales ideas que tracé para el ritual aymara-quechua en el altiplano.

I) *El hecho de morir no rompe los vínculos comunitarios, los muertos siguen ‘perteneciendo’.* En Buenos Aires, al muerto se lo

sigue honrando después de su muerte, a quien además de recordarlo, se lo invita a comer y beber todos los años.

III) *El difunto es considerado en un estado liminal durante tres años.* Se halla muy presente la división entre el primer año (“alma nueva”) y los dos consecutivos, y el cierre de esta etapa. La gran mayoría de las personas con las que conversé el 2 de noviembre en el cementerio de Flores celebran, principalmente, a sus difuntos con menos de tres

⁵¹⁴ Mercado más importante de la colectividad boliviana y centroandina en general, de la ciudad de Buenos Aires.

años de fallecidos. Asimismo, de igual modo a como ocurre en los Andes centrales, es posible encontrar familias que conmemoran con una menor parafernalia a sus muertos con posterioridad a este tiempo liminal.

Por su parte, si los difuntos al final de los tres años de su periodo liminal, en palabras de Fernández (2006), vuelven al lugar donde nacieron, en este contexto particular me pregunto: ¿Qué sucede con aquellos que murieron como migrantes en otros destinos?, ¿retornan a su comunidad de origen?, ¿se conforman en su nuevo lugar de destino? ¿Dónde eligen/pueden transitar el *puliyanu* (especie de purgatorio) y finalmente la eternidad?

Como revisé antes, para la cosmovisión de los Andes centrales las personas son parte constitutiva del territorio donde habitan, comprendiéndose, por ende, que en éste deben ‘descansar’. Asimismo, la percepción del duelo aymara-quechua como un proceso escalonado nos permite establecer una analogía con el proceso migratorio. En la interrelación entre estas dos ideas, las personas migrantes reflexionan y sustentan sus decisiones sobre el lugar de entierro.

En esta concepción territorial de la subjetividad, la muerte evoca una etapa de este movimiento ‘escalonar’. Por lo general, primero migraron algunos integrantes de las familias, quienes luego de establecerse, conseguir trabajo y lugar donde vivir, fueron trayendo a otros de sus parientes o cercanos. A veces a sus hijos, primos, en otros a sus padres/madres, tíos/as. Finalmente, en estas tierras lejanas fueron falleciendo. Algunos de los residentes en la ciudad o el gran Buenos Aires, cuando aún vivían pidieron ser enterrados en sus comunidades, pueblos o ciudades de origen, aunque la mayoría, por razones de costos humanos y económicos, así como, en gran medida, por el deseo relacional de ser enterrado con “mi gente”, hoy ‘descansan’ en Buenos Aires, preferentemente en el cementerio de Flores. Como lo evidencian los siguientes testimonios, ambas posiciones parecieran convivir:

“A mi viejo lo fuimos a dejar a Oruro, ese fue su deseo. Él quería mucho su pueblo y por eso su deseo era descansar allá. Aunque yo vine de bien chiquita, también quiero que cuando me muera me manden para allá” (Carla Cabrera, 2012: min. 14:20).

“Le preguntamos si quería que lo mandáramos para Omasuyos [Depto. de La Paz]. Ya le venimos preguntando cuando estaba bien malito. Pero dijo que no, que aquí vivía, aquí quería morirse. Dijo que quería quedarse con nosotros” (Joselino Choque, 2012: min. 9:46).

Con respecto al segundo punto -II) *Esta época además del encuentro con los muertos, marca el inicio de la época femenina-húmeda-*, más allá de la práctica de instrumentos de temporada de lluvia, no encontré ningún testimonio que hiciera referencia a aquellos sentidos. Esta ausencia es posible que responda a la falta de campesinos en el festejo porteño⁵¹⁵, razón a la cual podría sumársele el hecho de que el principio de noviembre no marca el inicio de la temporada de lluvias en Buenos Aires, ciudad donde llueve durante todo el año.

Entre los elementos rituales, el *t`antawawa* siguen siendo los protagonistas, sin duda el más importante de todos los símbolos, ya que, como explicité, representa la personificación del “alma” (el *ajayu*). Tal vez por desconocimiento del idioma aymara o quechua y/o quizás debido a una simplificación para hacerse entender, hablan de otras figuras de pan, como escaleras, caballos, etc., también como *t`antawawas* (*t`antawawas* de caballos, *t`antawawas* de escaleras suelen decir). Por su parte, no me ha tocado ver

⁵¹⁵ Al menos para el caso de la ciudad de Buenos Aires y el Cementerio de Flores.

t`anta achachis (panes de anciano). Al igual que en Bolivia, se decoran las figuras de pan humanas con máscaras de yeso.

“Casi no se hacen viejitos de pan, a veces no más se ve. Las caritas las traemos de Bolivia (...) las caritas las vendemos a 1,50 pesos y la de cholita está a diez pesos” (Niña en barrio de Liniers, 2012, min. 4.:05, entrevista personal).

Por su parte, he observado la presencia de *apxãtas* [como se puede ver en la siguiente foto], aunque no de igual modo a como Fernández (1998) las describe, ya que éstas, en general no constan de un tablón o mesa que sirve de base, ni de un *phullu* (manto negro) ni *tari* (pañó ceremonia). Además, las figuras de pan están colgadas de las cañas y no al pie de la estructura. De todas formas, en la inmensa mayoría de los casos, lo que priman son las ‘mesas’.

Además de las figuras de pan, en Flores es común ver frutas, *pasancalla* (maíz inflado) y chicha, aunque no es usual encontrar habas cocidas, mote, papa cocida o *ch`uño*. Las mesas suelen estar acompañadas por velas (para llamar a las “almas”), guirnaldas,



Apxãta. Cementerio de Flores (2008). Foto: Renacer.

cigarrillos y generalmente epitafios (para poner el nombre del difunto). Suele haber hoja de coca, la cual pese a ser controlada en Argentina y Buenos Aires, goza de circulación y mercado constante. El alcohol, cerveza, chicha, vino y otros, a pesar de que se encuentra presente en las mesas, al ser prohibido por las autoridades del cementerio, su uso en este espacio está condicionado a los variables controles. En los últimos años, pareciera haber un incremento en la voluntad de los funcionarios por evitar su ingreso.

Asimismo, es posible escuchar música de *tarkeadas* y *pinkillos*, aunque no así de *muqunis* (alma pinkillo), pese a que hay bastantes migrantes provenientes de la Provincia de Omasuyos (Depto. de La Paz), de donde proviene este instrumento. Por su parte, aunque no es propio de época húmeda, minoritariamente se interpreta el *siku*, tal como sucede en Ovejuyo (Machicao Arauco, 2009). También abundan los aerófonos de bronce, especialmente trompetas, acompañados por bombos de banda, evidenciando cómo en un contexto urbano aparecen nuevo instrumentos no propios del mundo rural.

Los *resiris* o rezadores, son otra de las tradiciones que se actualizan en el cementerio, aunque a diferencia de sus usos en algunas partes del altiplano, y al igual que como Tapia Morales (2014) identifica para Achocalla (Depto. de La Paz), aquí no son sólo los menores los que cumplen ese rol, siendo posible ver familias enteras rezando por los muertos y recibiendo alimentos y bebidas a cambio. Como en el caso de Ovejuyo, en Buenos Aires los *resiris*, sean niños o adultos, a diferencia de los músicos, no reciben dinero a cambio de sus oraciones cantadas sino que comida, generalmente figuras de pan además de pasancalla y confites.

Por su parte, aunque en general los *resiris* en Buenos Aires tienen un aspecto más humilde, manifestado principalmente en sus ropas, no indagué lo suficiente para saber si se trataba de personas en situación de calle, como surgió en el trabajo de Ferraro (2004) y en los comentarios de Tapia Morales (2014).

Tal como en los Andes centrales, en Flores se reparte todo al finalizar y los deudos tienen muy claro que es mala fortuna volver con alimentos o bebidas al hogar, lo cual no siempre es posible lograr, ya que a las 18 horas, hora de cierre del cementerio, son obligados a retirarse.

Uno de los elementos que no se encuentran en Flores son el homenaje a las *ñañitas* (cráneos), costumbre propia de la ciudad de La Paz, donde el domingo siguiente al día de los muertos, habitantes de El Alto y La Paz llevan al Cementerio General de esta ciudad a las *ñañitas* para ser veneradas (Fernández, 2010). Esta ausencia me llamó la atención, considerando que muchos migrantes provienen de estas dos ciudades.

Las familias de migrantes con las que conversé en Buenos Aires creen en el retorno de las “almas” una vez al año, al igual que en los Andes centrales. El siguiente testimonio así lo evidencia:

“Este día se recuerda con mucho más fuerza. Este día el “alma” viene a participar con nosotros, y por eso le hacemos una fiesta (...) Ese día nosotros recibimos una visita de ellos, por eso esperamos el medio día este día, entonces hacemos un pequeño altar con estas figuras de pan y hacemos algunas comidas que les gustan a ellos (...) es un día de motivación, es convivir ese día con esa persona que tenías cerca. Capaz que mañana es un día normal para las personas que están aquí en el cementerio, y se espera un día más para recordarlo (...) pero una vez al año sí o sí nos re-encontramos con esas personas. Y creo que se siente, al menos las personas que hacemos esto lo sentimos” (Gervasio Cortés, 2009, min. 19:40, entrevista personal).

Por su parte, no he podido observar la práctica de juegos (*taba*, *palama* o *tantos*), ni de baile de la *qhachwa* que grafica Berg (1989) para el altiplano andino. Asimismo, al igual



Comunidad *Markasata* interpretando un tipo de *pinkillo* (2011).
Registro Propio.

que en las ciudades de La Paz y El Alto, la fiesta no comienza varias semanas antes (Fernández 2010) ni dura hasta el 3 de noviembre (Berg, 1989; Fernández, 1998), sino que a la tarde del día 2 sin remedio. Sin duda esto también responde a los tiempos acotados del espacio urbano.

“Aquí por ahí es por los permisos de la municipalidad. Hoy a la noche ya no [2 de noviembre]. Aquí terminamos en el cementerio, venimos al último re-encuentro” (Joselino Choque, 2012: min. 6:30, entrevista personal).

Jorge Vargas me cuenta que hace algunos años se acostumbraba ir después del cementerio al parque indoamericano a seguir el festejo, pero que luego de la toma, represión, expulsión y cierre parcial de este parque (en el año 2010) esta costumbre ya no pudo seguirse.

Las formas de practicar el culto a los muertos varían entre sí incluso en los Andes centrales, en relación con las comunidades, pueblos y ciudades (cf. Apartado: 8.3 “La celebración aymara-quechua”). La lectura de distintas descripciones etnográficas me permitió identificar algunas generalidades y principios comunes. En este sentido, la celebración en el cementerio de Flores representa una nueva versión del evento, en el que se actualizan muchas de las prácticas y sentidos compartidos en una vasta región,

al tiempo que otros se amoldan a los condicionamientos urbanos de Buenos Aires y otros se resignifican desde la experiencia migratoria.

Si entendemos el ritual simultáneamente como marco de interpretación heredado y como producto histórico contingente, éste se vuelve dinámico y creativo en sus modos de resignificación. Con la llegada de distintos migrantes de

comunidades altiplánicas, y particularmente debido a la consolidación de la festividad y los procesos de vitalización aymara-quechua en la ciudad de Buenos Aires, fueron emergiendo muchos elementos y prácticas que hasta ese momento no habían aparecido, así como, uno supondría, ellos seguirán innovando al introducir otros más adelante.



T'antawawas. Cementerio de Flores, 2 de nov. 2008 Foto: Renacer.

CUADRO SINTÉTICO DE SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE EL ALTIPLANO Y LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

	Altiplano	Ciudad de Buenos Aires
Previa	Comienza cuatro domingo antes	Comienza algunos días antes del 1 de nov. con las compras necesarias.
<i>Apxäta</i> o mesa (1 de nov.)	<i>T'antawawas</i> y <i>t'anta achachis</i>	<i>T'antawawas</i>
	Predominan las <i>apxätas</i>	Predominan las mesas
	Tela negra	Tela negra (presencia de aguayos)
	Comidas y bebidas típicas	Comidas y bebidas típicas + platos porteño-bonaerenses
		Personificación de la mesa
Estado liminal (relevancia “alma” nueva)		
Cementerio (2 de nov.)	<i>Muqunis</i> , <i>tarkas</i> y <i>pinkillos</i>	<i>Tarkas</i> , <i>pinkillos</i> y <i>sikus</i> + aerófonos de bronce
	Juegos y bailes	
		Combis o camionetas. Sillas, mesas, sombrillas o toldos
	Chicha	Chicha y cerveza (sujeto al control)

	<i>Risiris</i>	<i>Risiris</i>
	Se come/entrega todo lo que se ha llevado	Se come/entrega todo lo que se ha llevado (interrupción por expulsión)
	Finaliza el 3 de noviembre (en algunas comunidades)	Finaliza el 2 de nov. cuando son expulsados del cementerio

8.4.2 Los tiempos rituales en Buenos Aires

En Buenos Aires, la tradición ritual del culto y festejo a los muertos opera a través de la trasmisión oral y como ejercicio de identificación. De esta manera, la significación de los roles, elementos y tiempos se transmite conscientemente de unos a otros durante los dos días que dura la fiesta. En algunos casos esto se hace para que los más jóvenes aprendan los conocimientos de su comunidad, en otros para compartir diferencias y similitudes entre vecinos. De acuerdo con sus propias reflexiones, el aprendizaje es considerado como “un mecanismo de conservación en el nuevo espacio migratorio”, una forma de recontextualizar las subjetividades afectivas que los constituyen. Sin embargo, en cada recontextualización se reorganizan también los sentidos de un endogrupo (a veces bolivianos, otras centroandinos, incluyendo peruanos y nordesteños) y de un exogrupo (argentinos, porteños).



Mesa de Manuel Remonte. 1 de nov. 2009. Registro propio.

Al igual que en los Andes centrales, el 1 de noviembre las actividades se centran en las viviendas de los familiares de los difuntos. Los preparativos comienzan en las primeras horas de la mañana, cuando los deudos y colaboradores (familiares, vecinos y amigos) elaboran en sus casas una ‘mesa’ (también conocida como altar o altarcito). Esta mesa suele tener tres pisos o plataformas, acorde con la cosmovisión aymara-quechua de los tres niveles cosmogónicos (*hanan* o *alak pacha*, *aka pacha* y *manqa* o *urin pacha*) y coincidente con la homologación cristiana (cielo, tierra e infierno). Al medio día, debe estar lista. Por lo general, en su parte más alta (*alaxpacha*, cielo) van los caballos⁵¹⁶ y las

escaleras⁵¹⁷, para que el difunto se mueva hacia los otros niveles.

En ese mismo nivel se coloca una foto del difunto y las simbologías estelares: estrellas, soles, lunas. En el piso intermedio -que simboliza el presente, el mundo de los vivos (*akapacha*)- se disponen los elementos que caracterizan al difunto. Como, por ejemplo, un cenicero con un cigarrillo si fuma o el licor que le gusta. Aquí, y también en el piso inferior, podemos observar los gustos y usos culturales que fue adquiriendo la persona en el nuevo país de acogida, como el mate o el escudo de su equipo de fútbol argentino. Suelen ponerse también las flores, aunque a veces éstas van alrededor de la mesa y no dentro de ella. Finalmente, en el nivel inferior, hasta cierto punto el más importante ya que representa el lugar donde viven los muertos (*markapacha*) (Berg,

⁵¹⁶ A diferencia del altiplano, en Buenos Aires no es muy común ver panes de llamas.

⁵¹⁷ En 2009 tuve el privilegio de quedarme con un caballo y el 2011 con una escalera, aunque para eso tuve que rezar. Como no se me muy bien la oración del padre nuestro, tuve que escuchar a muchos *resiris* pronunciarla para luego con bastante vergüenza hacerlo yo.

1989), se colocan los *t'antawawas* y los platos de comida, conviviendo los platos típicos de altiplano, como sopa de maní, picante de pollo, empanada salteña, etc., con algunos propios de la gastronomía porteña, como las pastas y pizzas. En este nivel también suelen colocarse las frutas, junto con galletas y a veces globos.

En algunas oportunidades, probablemente para evitar complejidades en el armado, sólo se dispone de dos pisos. Es usual, como se puede ver en la fotografía de arriba, ubicar una mesa pequeña sobre una más grande, ambas cubiertas por una tela negra, generando de esta manera dos pisos o niveles.

Otra característica que por lo que he observado en el contexto migratorio adquiere gran relevancia, es la personificación de las mesas. Algunos las hacen más grandes o más pequeñas, las adornan con elementos especiales o propios de ellos. A veces, suman a la *whipala*, postales de sus pueblos o ciudades de origen [como la foto de al lado], los escudos de su club de fútbol preferido en Bolivia, dibujos de sus hijos o sobrinos, etc. De esta forma, cuando se visitan las mesas de ofrenda de distintas familias que esperan el “alma nueva”, se puede reconocer de qué lugar es cada familia. La preparación de las mesas constituye, así, una práctica de objetivación de las historias personales, donde se conjuga la memoria de sus lugares de origen con las experiencias migratorias propias de la familia y su difunto.



“Mi marido era orgulloso de su origen orureño, por eso le pusimos el escudo del San José [equipo de fútbol de la ciudad de Oruro]” (...) (Lidia Remonte, 2010: min. 14:20, entrevista personal). *“Pusimos las fotos de varios familiares que eran cercanos, algunos están en Cochabamba, otros están aquí con nosotros. Para él todos eran muy queridos”* (Gervasio Cortés, 2009, min. 23:10, entrevista personal).

Esta objetivación de las trayectorias familiares y personales resulta crucial en la ciudad de Buenos Aires, donde los encuentros en lugares comunes de apego es entre personas que no se conocen entre sí. Estrategia innecesaria en las comunidades donde todos se conocen y donde resultaría en vano identificarse. Las mesas, como expresiones de memoria, devinieron soporte para poner en común la experiencia migratoria dentro de los marcos comunicativos e interpretativos de una tradición compartida.

La noche del 1 al 2 de noviembre, las familias con mesas de difuntos son visitadas, se bebe cerveza u otro, se habla de ellos y se reza. Al igual que como Tapia Morales (2014) identifica para el caso de la ciudad de El Alto, es un momento muy íntimo y sensible donde puede sentirse cómo el difunto nos acompaña. A cierta hora, en algunos casos, la habitación donde se encuentra la mesa es cerrada para que las “almas” puedan disfrutar de su festejo a solas, se cree que es el momento donde descienden

para probar las delicias que les han preparado, las que son degustadas a través del olor que despiden las preparaciones.

Producto de la articulación de pertenencias cristianas y centroandinas (indígenas), en Buenos Aires se evidencia una división no taxativa de creencias entre los migrantes que ejecutan este ritual. Mientras unos dan privilegio a las prácticas y elementos cristianos, rezos, oraciones, cruces, rosarios, etc., otros adscriben mayoritariamente a aquellos aymara-quechuas, tales como *apthapi*⁵¹⁸, *wajta*⁵¹⁹, *ayni* o veneración a la *pachamama*. En general, ambas conviven.

Como es posible ver en las fotos, dentro de la multitud de mesas, se observan estos dos prototipos. Uno refiere a aquellas confeccionadas con un fondo de tela negra, las cuales por lo general tienden a estar acompañadas con elementos litúrgicos cristianos. El otro, a aquella mesa armada sobre uno o varios *aguayos*⁵²⁰, donde suele haber hoja de coca (para que el espíritu se sienta satisfecho), así como otros motivos o símbolos de las tradiciones quechua-aymara, como la *chakana* y la *whipala*.

A continuación, relataré tres ejemplos que conocí del festejo del 1 de noviembre, los cuales denotan las distinciones que esgrimo.

En el primer caso, se encuentra la familia Remonte, familia de clase media cuyos miembros se autodefinen como mestizos de la ciudad de Oruro. El difunto, Don Manuel Remonte es un profesional que migró hace más de 50 años, dejando al morir varios hijos, algunos nacidos en Bolivia, otros en Argentina, así como un gran número de nietos argentinos. Su mujer Lidia Remonte (2010), me contó:



Remonte es un profesional que migró hace más de 50 años, dejando al morir varios hijos, algunos nacidos en Bolivia, otros en Argentina, así como un gran número de nietos argentinos. Su mujer Lidia Remonte (2010), me contó:

“Nosotros no teníamos la tradición se festejar este día, lo veíamos como cosa de indios (...) sólo íbamos al cementerio, pero no armábamos la mesa, ni comidas, ni nada de eso (...)

fueron una vecinas que me enseñaron, ahí le fuimos tomando importancia” (...) como Manuel murió aquí, que fue su segundo hogar, vivió tantos años, fue bonito poder hacerlo” (Lidia Remonte, 2010: min. 13:40, entrevista personal).

Varios análisis pueden extraerse de este testimonio. Por un lado, que en Bolivia no todo el mundo festeja este rito, siendo considerados por algunos como “cosa de indios”. Por otro, que la migración posee un carácter performativo particular sobre la resignificación

⁵¹⁸ *Apthapi*, del vocablo aymara *apthapiña*, proviene de la costumbre de compartir alimentos entre los miembros de una colectividad, amigos o familiares, teniendo como objetivo socializar, unir a la familia y también permitir a las comunidades reconciliarse con aquellas que se encuentran distanciadas por discusiones o problemas. <http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=term&d=6&t=979>.

⁵¹⁹ Traducido como de ofrenda. <http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=term&d=6&t=979>.

⁵²⁰ Se trata de una prenda rectangular de colores fuertes y contrastantes con diversos diseños, preferentemente franjas. Es usada como adorno, mantel, bolso para llevar a un bebé o diversas cosas, o como abrigo. Es de origen altiplánico, usado principalmente por mujeres. Debido a la migración y a lo bello de sus diseños se ha hecho habitual en diversos lugares del continente.

de tradiciones, las cuales adquieren un valor en el lugar de destino que no tenían en el origen. Así, “familias mestizas”, como la Remonte, comienzan a apropiarse de ciertas tradiciones, considerando que también son propias, en tanto “bolivianas”, o que si no lo son, pueden ahora serlo en su condición como migrantes.

Los miembros de la familia Choque en cambio, re-significan la tradición aymara-quechua del rito al igual que lo hacen con otros hitos del calendario anual. Se trata de una familia que junto a otros grupos indígenas trabaja desde la militancia social, cultural y política por la reivindicación de los “Pueblos Originarios”. De esta forma, rechaza los usos cristianos en los ritos indígenas, así como practica un discurso de recuperación de las tradiciones negadas y vapuleadas por el colonialismo europeo y posteriormente republicano.

“Nosotros no creemos en la iglesia cristiana, la iglesia lo que hizo fue querer hacernos desaparecer, que lo nuestro no valiera. Nosotros nos sentimos pueblos originarios, y por eso ponemos nuestros símbolos, la whipala, la chakana, la quilla (luna), el inti (sol)” (Cafdey Choque, 2009: min. 1:15, , entrevista personal).



Casa de la Familia Choque. 1º de nov 2010. Foto compartida en facebook.

Finalmente, algunas familias ‘usan’ sincréticamente elementos rituales-culturales aymara-quechua con otros cristianos. Éste es el caso de Elizabeth Ovidio, viuda de Emilio Canaviri Álvarez, asesinado en la toma del parque Indoamericano de la ciudad de Buenos Aires en diciembre de 2010⁵²¹. Nacida en Cochabamba, vivió durante mucho tiempo en un pueblo del departamento de Oruro, lugar de donde era originario su marido. Ella manifestaba:

“Nunca he participado (...) Por eso cuando mi marido murió⁵²² he hecho con la iglesia nada más (...) Lo único que ese día pensé es llenarle de flores, llenarle de pan, llenarle de fruta, de todo (...) no sabía cómo se acomodaban ni a qué lado iban. Por suerte la vecina sabía y ella me dio una mano. Se ofreció a decirme: “mirá, no lo hagas así. Hazlo de esta manera (...) lo hice como yo pude, de costumbres no sé... Mi familia no me dio mucho porque cuando era chiquita mis abuelos murieron. No sabemos hacer... yo no sé hacer costumbres así muy bien. Hice lo que pude... no sé si me salió bien o me salió mal” (Elizabeth Ovidio, 2010: min. 37:10, entrevista personal).

⁵²¹ Entre 2009 y 2012, en conjunto con Alpaca Producciones, Colectivo 7 y el Periódico Renacer, en co-producción con Nicolás G. Recoaro y Guillermo Mamani, realizamos un documental titulado *“Tantawawas. Memoria del Indoamericano”*, donde dimos a conocer como Elizabeth Ovidio lleva a cabo la celebración del día de los difuntos encontrándose con su marido, a su vez que relatamos el asesinato del mismo en la toma del parque Indoamericano.

⁵²² Emilio Canaviri Álvarez fue asesinado en diciembre de 2010, por lo que tal como la creencia manifiesta, su “alma” volvió el 2 noviembre de 2011, ya que como cita Berg (1989), *“si la persona muere en noviembre, diciembre o enero, el primer aniversario es celebrado en el siguiente Todos Santos”* (Berg: 1989:14).

Ella expresa la importancia afectiva que le otorga al ritual, pero reconoce que no sabía cómo llevarlo a cabo, mostrándose agradecida de la vecina quien le ayudó. “Yo al principio había puesto un aguayo, pero ella (la vecina) me lo cambió por esta tela negra (...) yo prefería el aguayo pero bue”...⁵²³ (Elizabeth Oviedo, 2010: min. 37:40, entrevista personal).

En estos ejemplos podemos ver la importancia de la vecindad y de la relación de vecinos en los procesos de comunalización que se ponen en marcha en los barrios conformados mayormente por migrantes. Tanto la familia Remonte, como la familia de



Mesa de Emilio Canaviri Álvarez. Casa Eli Ovidio e hijas. 1º de nov. 2011. Registro propio.

Elizabeth Ovidio, viven en barrios habitados principalmente por la comunidad boliviana. En el primer caso, en uno de clase media en Parque Chacabuco, en el segundo, en un barrio popular cercano a la feria Bonorino en Flores.

En los tres casos descritos, es posible observar cómo el armado de la mesa y posteriormente su despliegue en el

cementerio operan como lugares de memoria familiar y comunal, actualizando tanto experiencias del pasado más lejano (Bolivia) como del presente (Buenos Aires). Los elementos rituales con los que se evocan ambos espacios, junto con las ‘preferencias’ religiosas e ideológicas que también se objetivan en el armado de las mesas, van denotando el lugar afectivo y cultural donde vivió y vive el difunto, al tiempo que refuerza los sentidos de pertenencia de sus familias y comunidades.

Asimismo, el contexto migratorio genera nuevas pautas y el involucramiento de actores argentinos y/o miembros de otras colectividades que se envuelven en dicho proceso, cuestión que enriquece y estimula el patrimonio ancestral de estas tradiciones a la vez que impulsa un proceso intercultural en la generación de lazos de intercambio dentro de la pluriétnica sociedad porteña.

La ciudad de Buenos Aires consta de tres cementerios estatales⁵²⁴. El de la Recoleta, el de Chacarita y el de Flores. Tal como da a conocer Brenda Canelo (2006), citando a la Dirección General de Cementerios⁵²⁵, el primero es concebido como el camposanto más importante del país, debido a la majestuosa arquitectura y por las personalidades que allí están enterradas (Evita Perón, Domingo Sarmiento, Juan M. de Rosas, entre otros). El cementerio de la Chacarita por su parte, aparece descrito como uno de los más grandes a escala mundial, mientras que el de Flores es diferenciado como un

⁵²³ Al leer a Machicao Arauco (2009), comprendí porque en el caso de Elizabeth fue una vecina la que armó la mesa y luego la que la desarmó para llevarla al cementerio, ya que generalmente este “levantar”, lo realiza un experto “alguien que no sea de la familia” (Machicao Arauco, 2009: 114).

⁵²⁴ En Argentina el tema de la muerte parece gozar de un espacio aun más preponderante que en otras latitudes, es así que algunos autores como Landrisini, 2008 y Eloy Martínez, 2008, plantean que en el país existe una *necrofilia* o *necrolatría latente* (se festejan mucho más las defunciones que los natalicios) donde el culto a la muerte se presenta como imperturbable en la conciencia social de los argentinos (Eloy Martínez, 2008: 6).

⁵²⁵ Dependiente de la Secretaría de Infraestructura y Planeamiento, Ministerio de Espacio Público del gobierno de la ciudad de Buenos Aires.

cementerio “de pueblo”. Canelo también contrasta los barrios de emplazamiento de estos cementerios. Mientras que la Recoleta corresponde a uno de los sectores más exclusivos y acaudalados de la ciudad, Chacarita a uno de ingresos medios y medios altos, y Flores -junto a los demás barrios del suroeste de la ciudad- a aquel donde habitan clases medias y bajas, entre las cuales la población migrante de la región andina central goza de una altísima representación (ver cap. 5).

El día 2 de noviembre, las familias desarmen la mesa armada el día anterior en sus casas para trasladarla con todos sus elementos al cementerio. Generalmente son acompañados de familiares y amigos cercanos que pasaron la víspera del 1 con ellos. Para este segundo día realizan una invitación ampliada a la familia extensiva, amigos, conocidos y vecinos, particularmente los tres primeros años.

Hasta bien pasado el mediodía se observa poca gente, preponderantemente mujeres. Según la tradición, el “alma” llega al medio día del 2 de noviembre, pero en la Argentina, a diferencia de la mayoría de los países latinoamericanos no es feriado⁵²⁶, por lo que los deudos, en alto porcentaje trabajadores empleados, sólo pueden llegar por la tarde en la medida que se van desocupando o pidiendo permisos en sus respectivos trabajos.



Desde antes del mediodía, se pueden ir viendo a las personas llegar solas o acompañadas, llevando pequeños ramos de flores y acercándose a alguna bóveda, nicho o tumba donde permanecen en forma silenciosa; algunos pocos minutos, otros durante largo tiempo. Se ve a varias familias limpiando el lugar, quitando flores muertas y botellas vacías que ya estaban ahí (quizás desde el año anterior) y realizando un arreglo con flores coloridas y guirnaldas preferentemente de color negro y morado⁵²⁷. Aproximadamente después de las 14 horas, comienzan a llegar en grupos más numerosos, muchas veces en camionetas o combis, con flores, guirnaldas, comida, gaseosas, panes, frutas, lechones, sillas, mesas, platos y vasos, sombrillas o toldos y si es que logran sortear el control, con cerveza y chicha, entre otras bebidas.

⁵²⁶ Fue retirado igual que el feriado de carnaval por la última dictadura el año 1978 (<http://m.diarioveloz.com/notas/108168-argentina-conmemora-el-dia-los-muertos>), aunque este último fue repuesto por el segundo gobierno de Cristina Fernández en 2011.

⁵²⁷ Según la tradición, deben ser de color blanco, rosado y celeste sin son niños; amarillo y celeste para jóvenes, y negro y morado si se trata de personas adultas (Berg, 1989; Fernández, 1998).

Distribuidos por todo el cementerio, en torno a tumbas en tierra, se reúnen familiares, amigos y vecinos, en grupos que llegan hasta las treinta personas, dependiendo la cantidad de familia y popularidad del difunto. Algunos están parados, otros se sientan en el suelo o en sillas, muchas veces bajo sombrillas si hay mucho sol o lluvia⁵²⁸.

La tarde transcurre con personas solas o familias completas que se acercan y rezan 'padres nuestros' y 'aves marías', preguntando previamente el nombre del difunto y si se trata de un "alma nueva" o *machaqani* (primer año), recibiendo, luego de la plegaria ofrecida, una bolsa con algunos *t'antawawas* y golosinas, además de un vaso de gaseosa o jugo, y cuando se puede, de cerveza o chicha. Algunos *ch'allan* (liban) la tierra con el líquido ofrecido antes de beber. Cada tanto, y dependiendo del poder adquisitivo de los familiares del difunto, se contrata a músicos que circulan por el cementerio ofreciendo sus servicios por dinero⁵²⁹. Aquí encontramos, *tarkeadas*, *pinkilladas* y grupos de bronces (principalmente trompetas).

Es frecuente ver actividades compartidas entre familias dentro del cementerio de Flores, tales como saludos entre las mismas, visitas a otras tumbas a rezar o cantar, así como la contratación de bandas de música que tocan para diferentes difuntos. El 2 de noviembre –como otros autores afirmaron en relación al rito rural en los Andes centrales (Valda, 1974; Berg 1989; Fernández 1998; Ferraro, 2004)-, es celebrado en clave comunitaria, justamente, porque su lógica ritual responde a esa dinámica.



Residentes Orureños. Cementerio de Flores. 2 de nov. 2009. Registro propio.

En base a la descripción que Fernández (2010) realizó de esta celebración en los cementerio de El Alto y La Paz, así como la de Machicao Arauco (2009) en Ovejuyo y el de Tapia Morales (2014) sobre el festejo en Achollalla, pese a que lo lógica comunitaria no opera tal cual como en el espacio rural, el cementerio ese día deviene un lugar de encuentro y un espacio compartido. Al no ser un encuentro casual, sino uno en el que personas conocidas y desconocidas entre sí, y con trayectorias heterogéneas que se cruzan espontáneamente en un sitio común de apego, éste objetiva un determinado tipo de conexión, el cual actualiza el sentimiento de un lugar valorado y practicado que exterioriza los vínculos con sus ancestros.

Frente al deseo de establecer nuevos sentidos de pertenencia como migrantes (aymaras, quechuas, bolivianos, peruanos, nordesteños, y sus articulaciones), la masificación reciente del rito de los muertos en el cementerio de Flores representa un logro colectivo con fuerza aglutinadora: el despliegue público de una apropiación espacial realizada de acuerdo con marcos de interpretación socioculturalmente significativos para los presentes.

⁵²⁸ De todas la veces que fui al cementerio, en tres de ellas llovió y estuvo soleado el mismo día.

⁵²⁹ Un año acompañé a los miembros del Centro Cultural *Wayna Marka* tocando *tarkeadas*. Al final de la tarde, cuando repartían lo recaudado a cada integrante, les agradecí por haberme invitado rechazando el dinero. Ellos se negaron, argumentando que era un deseo de las "almas".

Por su parte, pese al desplazamiento contextual que produce la migración y los condicionamientos en los usos del espacio en el medio urbano, las lógicas de conocimiento heredadas por las distintas personas y familias siguen siendo presupuestas con muchos de sus sentidos asociados al contexto rural (Riveros, 2000; en Machicao Arauco, 2009).

Desde que hace aproximadamente 20 años que se celebra masivamente en el cementerio de Flores, fueron emergiendo otros sentidos en la medida que a través de distintas prácticas se iban produciendo interpretaciones rituales inscriptas en experiencias urbanas y migratorias. Estas recreaciones se aprecian especialmente en las mesas, el 1 de noviembre en el espacio privado, como en la armado y decoración, el día 2 en el público, en tanto son armadas como una representación de experiencias migratorias y dinámicas



Tarkeada. Cementerio de Flores. 2 de nov 2008 Foto: Renacer.

de identificación que oscilan entre lenguajes del cristianismo y de la cosmovisión de aymaras y quechuas, de los ciclos rurales y las marcaciones urbanas, los lugares de origen y los sitios de habitación actual.

Se trata de una práctica que aprendida por transmisión oral se manifiesta como un mecanismo de

identificación para estos migrantes en el extranjero,

marcando tanto sentidos de pertenencia dentro de su comunidad o colectividad como la habilitación de un lugar valorado en el nuevo contexto.

8.4.3 Cambio de representación del día de los difuntos porteño: del protagonismo nativo (desmarcado) hacia uno migrante (culturalmente marcado)

A diferencia de la cosmovisión aymara-quechua -y de otras en América latina, África y Asia-, en la denominada como “occidental”, en términos generales, la muerte es vista como una pérdida, experimentándose la ritualidad fúnebre con dolor y tristeza. Se trata de una celebración silenciosa y privada, donde las personas se visten de negro y mencionan cosas admirables del difunto. Como menciona Hidalgo, *“la muerte implica una profunda interrupción, donde ya desde el siglo XII existe la idea de Juicio Final”* (2011:21). Así, desde el cristianismo prima una idea que tiene que ver con el dolor, la angustia y la introspección, sentimientos asociados al purgatorio (Michel & Fernández, 2014), espacio intermedio entre el cielo y el lugar donde se purgan los pecados de las “almas” que no tuvieron buen vivir (Ojeda, 2004).

Con la secularización de la “sociedad occidental” en el siglo XX, este rito ha perdido hegemonía, siendo hoy la masividad del culto a la muerte percibida como un diacrítico de preeminencia que se asume como propio de “lo indígena o mestizo”; índice que en varios países y ciudades latinoamericanos fue incorporado como parte del discurso etno-nacional, como es el caso de México, de Ecuador y Bolivia. En el caso de la ciudad de Buenos Aires, como de otras ciudades de fuerte presencia europea, esto no siempre fue así. Un sitio de internet dedicado al cementerio de Chacarita relata:

“(…) miles de personas que llegan, caminan o sólo descansan en los alrededores o en el interior de los cementerios porteños. Son imágenes de la primera mitad del siglo XX, cuando el Día de Todos los Muertos, el 2 de noviembre, movilizaba multitudes para honrar a sus familiares difuntos. El contraste es más grande por la diferencia de aquellas vistas con la situación actual, que ofrece pasillos desiertos (...) en Chacarita, y con visitantes con más curiosidad turística que intenciones conmemorativas en Recoleta”⁵³⁰ (...) Néstor Pan, a cargo de la Dirección General de Cementerios recuerda: “En Chacarita, hasta hace 30 años se superaban las 200 mil personas (...) pero eso ya no pasa ahora. Viene más gente que en cualquier otro día, pero nada que ver”⁵³¹.



El titular de una nota escrita por Sebastián Clemente (2011) en el diario “Clarín” referida al festejo en Buenos Aires hasta 1970 -donde se omite por completo lo que sucede en el cementerio de Flores- es clarificador: *“Un rito de otro siglo casi olvidado en la actualidad”*. En ésta el autor cuenta:

“La Policía Federal no sólo se ocupaba de ordenar semejante caudal de gente; también se enviaba a miembros de las divisiones de investigaciones, ya que el Día de los Muertos se había convertido en una buena oportunidad para atrapar a delincuentes prófugos que no podían evitar el rito de acercarse hasta el cementerio para tributar a sus parientes muertos (...) La mitad de las bóvedas de Chacarita, que en otros tiempos lucieron en todo su esplendor, ahora están abandonadas (...) Ya no vamos el 2 de noviembre, pero sí en las fechas que son significativas, en algún cumpleaños o aniversario, cuenta Ana María González, de 65”⁵³².

Estos testimonios describen una época donde la muerte era conmemorada también masivamente en la ciudad. Estos destacan la relevancia que tuvo este festejo particularmente en el cementerio de la Chacarita. Consideré la cita respecto a los delincuentes prófugos, ya que, a modo casi jocoso, se retrata la gran relevancia que este día tenía para los porteños.

Por su parte, a partir de la frase de Néstor Pan (*“volvió a ir mucha gente”*), se está señalando el inicio de esta nueva forma de practicar el espacio del cementerio en día de los difuntos. La masividad de hoy en día adquiere otras apreciaciones en el imaginario porteño porque es protagonizada por los centroandinos, quienes son los nuevos responsables de este festejo en la ciudad. Un ejemplo de este “traspaso” lo grafica una

⁵³⁰ Resulta interesante el hecho de que desde mitad del siglo XX, paralelamente con la desmasificación del rito en la ciudad, comienzan los flujos migratorios del NOA y Bolivia a Buenos Aires.

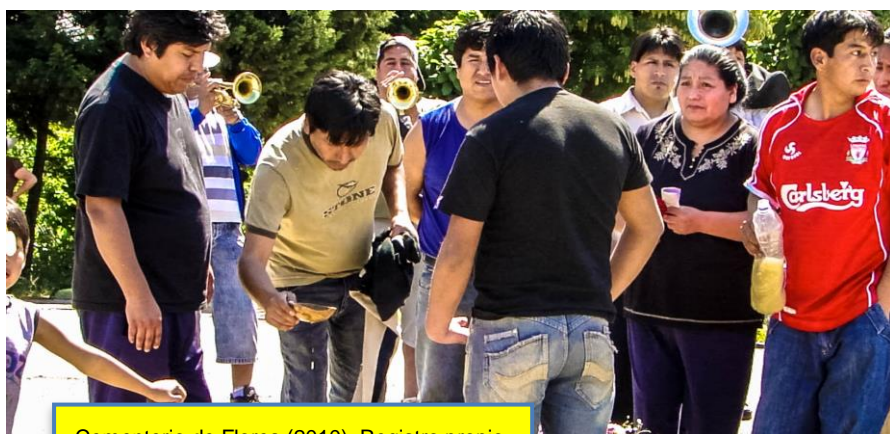
⁵³¹ <http://www.cementeriochacarita.com.ar/?p=808>

⁵³² http://www.clarin.com/ciudades/Dia-muertos-siglo-olvidado-actualidad_0_583741738.html

nota del 2013 titulada “El festejo del Día de los Muertos en Argentina”. La misma coloca una foto de la celebración en el cementerio de Flores, mencionando que se trata de “una conmemoración ancestral de la cultura boliviana”⁵³³. Por su parte, la aparición de un reportaje en la televisión al aire (canal “Telefé”) por primera vez en 2015⁵³⁴, denota la relevancia que ha adquirido esta tradición para la ciudad y la asociación de su “origen boliviano” por parte del imaginario social local.

Este cambio en la significación de lo masivo -entre las multitudes que asistían antaño al cementerio y las que se congregan en la actualidad- adquiere las siguientes connotaciones. Por un lado, la importancia desigual de los cementerios en estas concurrencias. Mientras la sociedad porteña asistía masivamente al cementerio de Chacarita, los nuevos usuarios del espacio concurren mayoritariamente al de Flores. La masividad tiene así una significación implícita diferencial en tanto estaría conformada por distintos sectores o clases de la sociedad porteña. La concurrencia actual se asocia mayormente con las clases más bajas y populares de la ciudad. Por otro lado, los *habitus* corporales frente a las tumbas también son interpretados hegemónicamente a partir de ciertas economías de valor y distribuciones desiguales de legitimidad. La celebración “porteña occidental” dispone los cuerpos para expresar una carencia de ambiente festivo: no suele haber música y si la hay es tenue y ‘funeraria’, así como tampoco comida y bebida (éstas están reservadas al velorio). La nueva masividad, al expresar sus sentimientos colectivos en un ambiente festivo, suele ser marcada culturalmente desde el exotismo y las tradiciones indígenas, a diferencia del comportamiento anterior, el cual es un uso desmarcado del espacio del cementerio.

En la cultura propia de los Andes centrales “se concibe la muerte como un tránsito a otro plano de existencia, estando ésta integrada al sistema sociocultural” (Thomas, 1993: 114), por lo que el fallecimiento no implica dolor para los allegados al muerto, sino que éstos esperan recibirlo con alegría. Se trata de tiempos y espacios de sentido vital y festivo ante que solemnes, los cuales definen pasos fundamentales en la vida de sus



Cementerio de Flores (2010). Registro propio.

integrantes, cuando sean separaciones físicas definitivas⁵³⁵. Como explicita Vargas (2005):

“En el idioma aymara no existe el término para morir. Los difuntos no se fueron, retornan

sus almas y están presentes (...) la

muerte es entendida como un paso natural donde se conjuga el valor de dualidad (muerte vida) y de reciprocidad (*ayni*) entre vivos y muertos, donde la entrega de

⁵³³ <http://www.inforegion.com.ar/noticia/62460/el-festejo-del-dia-de-los-muertos-en-argentina>

⁵³⁴ Con un abordaje superfluo y un tono “infantilista”, una reportera entrevista a algunas personas que dan a conocer las características principales y tiempos del culto, tanto el día 1 en el espacio privado de una familia como en el día 2 en el cementerio. <http://telefenoticias.com.ar/actualidad/dia-de-los-muertos-cita-en-el-cementerio/>

⁵³⁵ “En muchos sistemas religiosos, entonces, la vida no termina con la muerte biológica, ya sea debido a la creencia en el espíritu eterno, el alma sobreviviente, el ciclo de vida y muerte, la muerte por etapas, o por nociones de reencarnación y regeneración donde la muerte puede regenerar la vida” (Bloch y Parry, 1982; en Hidalgo, 2011: 21).

viveres y la celebración hacia el difunto devolverán prosperidad y fortuna a los vivos. En su contexto oriundo, esta reciprocidad es traducida en términos de bonanza en la cosecha. En el contexto urbano, y aun más en el transnacional, esta ritualidad, al igual que otras, se manifiesta a partir de los nuevos tejidos sociales que se construyen. Durante la celebración, las familias se relacionan entre sí recreando prácticas y tradiciones “litúrgicas – comunitarias – funerarias”, donde se ejerce una forma de *ayni aymara-quechua en relación a los difuntos*” (Vargas, 2005: 11).

Según el testimonio de Vargas (2005), la relación de los migrantes con la fiesta es ejercida a partir del intercambio. Es justamente la apropiación del espacio por personas de los Andes centrales, aunque de diferentes identidades y espacios -rurales, urbanos, mestizos, quechuas, aymaras, de Cochabamba, La Paz o Jujuy-, la que permite ejercer “entre todos” una reciprocidad que está basada en la posibilidad de generar un espacio que no existe.

El mismo Vargas (2014), casi a diez años de haber escrito el párrafo arriba citado, me confirmaba esto en una conversación:

“En el cementerio de Flores se ve un “mix de costumbres regionales”. Aunque haya un cochabambino o un jujeño que llegó hace 40 años o un paceño hace 15, están compartiendo el mismo territorio y esos los constituye en comunidad (Vargas, 2014: min. 13:20, entrevista personal).

De este modo, él explica cómo se negocian las prácticas así como de estos acuerdos surgen otras nuevas.

“Me acuerdo una vez una mujer discutía con Juan José, un cochabambino: -no pero allá se hace así.... Luego de rozar un poco llegaron a acuerdo. Orígenes diferentes que aquí comparten una misma práctica y tratan de imponer lo que ellos conocían, lo que lleva a generar una forma diferente producto de esas diferencias. Más elementos que se van incorporando de acá. Acá en una mesa de difunto aparece el mate. Otro ejemplo, es en Villegas, en San Justo donde hay muchos argentinos que están recreando la práctica, en vez de chicha llevan vino, asadito (...) son provincianos, chaqueños, tucumanos, son casi el mismo origen (Vargas, 2014: min. 18:10, entrevista personal).

Según estos testimonios, la lógica y finalmente el logro de esta festividad se explica por el relacionamiento entre personas de una misma macro-área con tiempos de arribo y espacios bien diferenciados, basado en un vínculo y una construcción respecto a su condición y rol como migrantes. Los ítems y formas de la preparación y producción de la fiesta son negociados, justamente, entre esas diferencias. El contexto migratorio, además, genera nuevas propuestas a través de la incorporación de nuevos usos culturales.

Finalmente, la consolidación de este festejo por parte de migrantes internacionales lleva a migrantes internos a recrear procesos de memoria social, generando el desarrollo de prácticas familiares o comunitarias que habían sido abandonadas.

8.4.4 Producción de conocimiento sobre la muerte en las disputas por el uso del cementerio como espacio público

La práctica de llevar comida, bebida y música al cementerio y la conmemoración a los muertos en “clave de celebración”, es entendida por parte de las normas públicas como transgresoras, cuestión que se manifiesta en los carteles que la administración del

cementerio ha colocado en el mismo en los últimos años⁵³⁶, control que en palabras de Canelo buscan disciplinar a sus actores.

“Los agentes estatales cuestionaban estas prácticas fúnebres con argumentos laborales y/o morales. Los primeros remitían a la suciedad resultante de la jornada - producida por la escasez de baños y de personal de limpieza- y a la prolongación del día de trabajo: al cerrar el Cementerio la gente “no se iba”” (Canelo, 2014: 1).

Siguiendo con la autora, dicho disciplinamiento no se funda en la normativa vigente, la cual no prohíben prácticas fúnebres ni el consumo de alcohol o comida o la presencia de música asociadas a ellas de forma específica⁵³⁷, *“sino en su adhesión a los estándares morales constitutivos de la hegemonía cultural desde la que se instituyeron los usos “adecuados” de los espacios públicos porteños”* (Canelo, 2014: 1).

Esta tensión entre el rito traído desde los Andes centrales y el “occidental argentino” ha llevado a un latente conflicto por el uso del espacio público del cementerio, el cual se concentra en el uso de alcohol, del “ruido” de los instrumentos musicales y de la hora que cierran la entrada e “invitan a retirarse” (17 hrs.) y aquella donde no deben “quedar personas dentro” (18 hrs.) del mismo⁵³⁸. En algunos años se ha manifestado de forma violenta con desalojos por parte de la policía, denotando un discurso discriminatorio hacia el festejo por parte de las autoridades, el cual convive con una visión exotista del personal de seguridad y del minoritario público argentino. En relación a este conflicto, Canelo relata para el año 2005:

“La aparición en el cementerio de Flores, hacia las 15.20 horas del 2 de noviembre, de cuatro agentes policiales que increpaban a quienes veían participando de las prácticas descritas. Objetaban su ingesta de bebidas alcohólicas, ejecuciones musicales y ocupación del espacio de tumbas adyacentes. Los agentes llevaban un libro de actas, decían a los presentes que estaban ‘alterando el orden público’ y amenazaban con ‘llevarlos presos’ si seguían consumiendo alcohol cuando volvieran a pasar, lo cual supuestamente ocurriría minutos después” (Canelo: 2006: 8-9).

La autora, prosigue contando lo que pasó el año siguiente, en 2006:

“A la presencia policial se sumó la del personal de seguridad privada del cementerio. No obstante, el accionar de ambos se limitó a deambular por el cementerio, particularmente tras las bandas de música que parecían concentrar la atención

⁵³⁶ Las prácticas fúnebres realizadas por los bolivianos en el cementerio de Flores el 2 de noviembre, fueron incluidas en el “Atlas de Patrimonio Inmaterial de la Ciudad de Buenos Aires”. En el mismo se presenta una “ficha etnográfica” del día de los muertos donde se dan a conocer las características que este ritual tendría. Por su parte, la ley 1535 (2004) considera llevar adelante el “*Relevamiento, Registro e Investigación del Patrimonio Cultural Intangible o Inmaterial de fiestas, celebraciones y rituales que adquieren especial significación para la memoria, la identidad y la vida social de los habitantes de la Ciudad de Buenos Aires, en vistas a la creación y difusión por distintas vías del Atlas de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Ciudad*” (Canelo, 2006: 12).

⁵³⁷ El artículo 65 de la ordenanza 27.590/73 (“*vigilar el cumplimiento de las disposiciones sobre moralidad e higiene*”) no lo hace. Mientras que el código contravencional de la ciudad de Buenos Aires contempla tanto la posibilidad de sancionar a los músicos en tanto perturben el “*descanso o la tranquilidad pública mediante ruidos que por su volumen, reiteración o persistencia excedan la normal tolerancia*” (Ley 1472/04, Artículo 82) como, a su vez, castiga a “*quien impide o perturbe la realización de ceremonias religiosas o de un servicio fúnebre*” (Ley 1472/04, Artículo 68), por lo que el “*criterio a aplicar queda difuso*” (Canelo, 2014: 1).

⁵³⁸ Al parecer, en 2015, los funcionarios del cementerio y/o la policía usaron una nueva estrategia, dejar solo una puerta abierta para obstaculizar el ingreso masivo. Una nota de revista “Jallala” del 3 de noviembre de 2015 relata: “*(...) a diferencia de otros años, la única entrada estaba con una cola de varias cuadras y el transporte público te dejaba alejado de la misma ya que cortaron las calles en las cuadras adyacentes como si fuera un partido de fútbol*”. <https://revistajallala.wordpress.com/2015/11/03/postales-del-aya-marcay-quilla/>

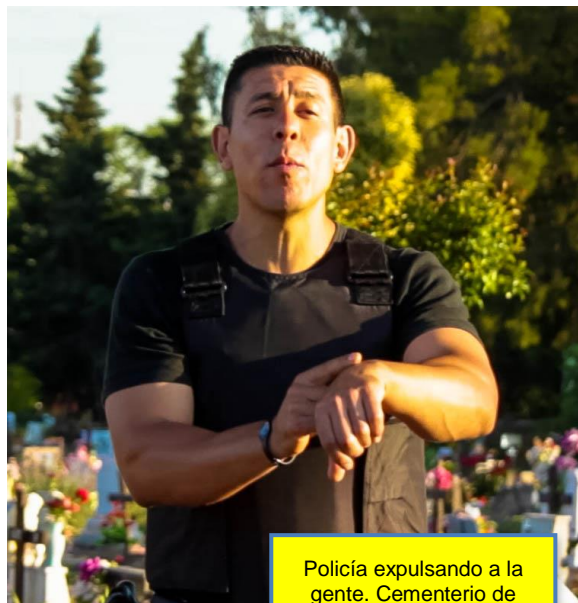
institucional, pese a que finalmente lograban realizar sus ejecuciones. También a quienes se encontraban tomando fotos (periodistas de una publicación comunitaria) o filmando (miembros de un centro cultural barrial) se les acercaba el personal de seguridad indicando que no podían realizar esas actividades en ese ámbito” (Canelo: 2006: 9).

Según Vargas (2014), la presencia del pueblo, de la “plebe” en el espacio público siempre genera conflicto, justamente, por la existencia de dos posiciones (la “occidental-cristiana” y la centroandina). Así, es considerado natural que ciertas prácticas y conductas sean legítimas y otras no, incluso coexistiendo en un territorio común personas de distintas procedencias.

En 2011, cuando realizábamos el documental *“Tantawawas. Memoria del Indoamericano”*, recopilamos el siguiente testimonio de un policía:

“Le voy a pedir por favor... se retiran (...) hubieran venido más temprano. A las seis cerró. Nosotros estamos desde las seis de la mañana para que salga todo bien. Por favor, afuera”.

Seguramente el policía –y quienes deciden las reglamentaciones que éste obedece- ignora que el este rito debería comenzar al mediodía del día 2 de noviembre (cuando se asume que llegan las “almas” al cementerio) y no antes, a lo que se le suma que por ser día laboral, gran parte de los presentes no pueden concurrir al cementerio hasta la tarde.



Policía expulsando a la gente. Cementerio de Flores (2001). Registro Propio

En noviembre de 2012, el Periódico Renacer publicó:

“El Estado sólo ve que se ingresa alcohol y se toma de esa excusa para reprimir y para que se ‘adapten’ a las costumbres locales y si no quieren hacerlo la fuerza policial está dispuesto a hacerlo a su manera. ¿Hasta cuándo se van a seguir soportando los malos tratos y las faltas de respeto?” (Renacer, 2012).

Finalmente, según lo que me cuenta Vargas (2014), “en 2013 fue un disparate, revisaban los carros de los bebés, te quitaban las hojas de coca” (Vargas, 2014: min., 29: 40).

Según Vargas (2014), la institucionalización de la intolerancia y la represión comenzó con el gobierno de Mauricio Macri⁵³⁹, aunque reconoce que dicho proceder no pretende erradicar la festividad, sólo controlarla, “civilizarla”:

“Esto empezó con Macri, un tipo más de derecha, mucho más conservador que empezaron a tomar medidas mucho más restrictivas. Aunque fijate que frente al hecho

⁵³⁹ Vargas (2014) plantea que “El gobierno de Ibarra llegó a encaminar a un consenso para que eso [el festejo el 2 de noviembre en el cementerio de Flores] se regulara. En cuanto se acabó el gobierno de Ibarra por “Cromagñon” [discoteca que se incendió muriendo casi 200 personas a fines de 2004], vino el de Telerman que fue un transición, de quietud, con Macri empezaron las acciones represivas” (Vargas, 2014: min., 27:50, entrevista personal).

del crecimiento autónomo de la cultura popular, lo aceptan, no lo pueden erradicar, ya está (...) con Macri aumentó el control, pero también aumentó la cantidad de gente, en un proceso natural donde cada vez hay más muertos (...) el estado tiene creencias, tiene formas de pensar y concebir determinados eventos culturales, el estado porteño en particular, tiene una fuerte influencia europea y cristiana. Entonces: esto es lo civilizado, lo que se debe hacer, lo que está regulado y estas otras cosas no. Eso es lo que ocurre en el cementerio de Flores” (Vargas, 2014: min., 27:20, entrevista personal).

El presupuesto civilizador y el conflicto que genera esta supuesta empresa civilizatoria por parte del gobierno de la ciudad se manifiestan en la actitud del personal del cementerio⁵⁴⁰, quienes discriminan en base a los prejuicios desde los cuales ciertas prácticas son consideradas extrañas, exóticas y atrasadas. Por parte de los trabajadores del cementerio, estas ideas se plasman en el planteo de que ellos tendrán más trabajo porque queda muy sucio el lugar. Aunque la suciedad es propia de cualquier evento masivo de estas características –como dice Vargas, también ocurre en eventos de fútbol, conciertos, carnavales- en este caso se esgrime como símbolo de la incivilización.

En Argentina existe libertad de culto⁵⁴¹ por lo que -en palabras de Canelo (2014)- es dable preguntarse si este derecho no es violado al negarse la posibilidad de consumir alcohol⁵⁴² o interpretar música.

El discurso oficial explicita una retórica de integración y respeto a las diferencias pero, al mismo tiempo condena por ejemplo las prácticas del uso de alcohol y de la música festiva. Para los participantes del evento, la intolerancia también se manifiesta en la inmovilidad del horario acotado de visita (hasta las 18 horas) puesto que lo interpretan como una falta de apertura para adaptar las lógicas burocráticas al tiempo de festejo propio de los migrantes de los Andes centrales. Al respecto Vargas (2014) dice:

“Hay un derecho pero dado a medias. Se dice vengan, hagan su culto, su oración su festejo y váyanse. Pero no es así como los pueblos andinos conciben esta u otras celebraciones (...) donde siguen las prácticas de challar o la consecución justamente comunitaria de estos ritos (...) en ese sentido, si la challa es con alcohol, debe respetarse ese uso, no es con agua, es con alcohol. Como cualquier comunidad en el mundo, los festejos son con alcohol. Así, si disfruto con mi difunto lo que a él le gustaba, tiene que haber comida (...) Entonces lo que falta es elaborar eso procesos y decir: -bueno esto es el núcleo que se debe respetar (...) pero tiene que haber un diálogo. Si hay un estatuto que dice que no se puede beber, bueno se puede revisar, es una ley, todo es revisable. Pero, si se habla del respeto a la diferencia cultural que no sea algo a medias” (Vargas, 2014: min., 31:25, entrevista personal).

Por su parte, la ordenanza 27.590/73 en su artículo 1º, modificado a fines del 2013, menciona:

“Autorícese toda manifestación y expresión de pueblos originarios de carácter ceremonial comunitario, en relación a sus difuntos, los días 1 y 2 de noviembre”.

⁵⁴⁰ Este año (2014), por primera vez una entidad de la colectividad boliviana (aunque avalada por el gobierno de la ciudad, la “Asociación Civil Federativa Boliviana (ACIFEBOL)” asumió parte del control, habrá que ver si esto permitirá a futuro permear, atenuar o modificar esta visión.

⁵⁴¹ Artículo N 4º de la ordenanza 27.590/73 de regulación los usos de los cementerios municipales.

⁵⁴² Para Abercrombie “La bebida se asocia más bien con los acontecimientos rituales colectivos, donde compartir bebidas alcohólicas es un importante medio de reciprocidad, un signo de hospitalidad y, en suma, un significativo medio de comunicación social organizado” (Abercrombie, 1993: 142).

En (2014), como cada año, visité el cementerio de Flores el 2 de noviembre. Mi intención esta vez era sobre todo ver si como este nuevo artículo era reflejado. El clima -había mucha lluvia, viento y frío- no me permitió quedarme mucho tiempo, pero el poco que estuve, evidenció un control similar al de otros años, condición que para 2015⁵⁴³, según una nota de la revista "Jallalla" se mantuvo:

"(...) los oficiales de la Policía Metropolitana registraban minuciosamente lo que llevaba la gente, lo que retrasaba el poco tiempo con lo que la gente contaba. No se podían ingresar cajas y se invitaba a usar bolsas, los que no tenían estaban complicados. La excusa para este control desproporcionado era la búsqueda de bebidas alcohólicas que se acostumbra a usar para la ch'alla. Un ritual que se hace para estas ocasiones" (Revista "Jallalla", 2015⁵⁴⁴).

La continua presencia ritual de la colectividad, en un proceso permanente de apropiación del espacio, va paulatinamente generando una condición de reconocimiento y aceptación en el medio, la cual, aunque no armónica, tiende a legitimar a la colectividad en su quehacer litúrgico-cultural. Dicho proceso va cobrando visibilidad debido a la masividad que ha representado el culto en el último tiempo. El debate sobre el espacio público que quechuas y aymaras sostienen al poner en práctica sus formas de entender colectivamente la muerte, representa un eslabón más hacia el reconocimiento de sus subjetividades políticas, afectivas y de pertenencia, proceso que es reforzado por el actual discurso "pueblos originarios" que estimula la reproducción de usos culturales indígenas. Así lo ejemplifica el siguiente testimonio de Juan Ino Mamani (2013) recopilado por el diario "Info Región":

*"Estamos recuperando la soberanía de nuestra identidad, y a esta revolución política y cultural nosotros la vivimos como un renacer, o `pachacuti`, como lo llamamos nosotros: todo, con el tiempo, vuelve y a nosotros, que nos han querido hacer desaparecer, sabemos que en cada lugar en donde hay un boliviano se practica esa cultura"*⁵⁴⁵.

En el marco de un debate en torno a los usos del espacio, las familias no sólo se constituyen como sujetos de un tipo determinado (Rose, 1996) sino que, además, ponen en cuestión los criterios presupuestos en la definición de lo público. Tomando la idea de metacultura de Greg Urban (1992), entiendo que los procesos hegemónicos definen un espacio público desplazando ciertas prácticas como particulares (privadas) en relación con aquellas que definen al usuario estándar como culturalmente desmarcado (universal). Al poner en práctica una forma de entender la muerte y las relaciones con los que ya no están vivos, los aymara-quechuas que concurren al cementerio hicieron explícitos los criterios hasta entonces no debatibles (Massey, 1992) en los que se sostenía una metacultura discriminatoria del espacio público. En estos acontecimientos, gestados como el encuentro de prácticas rituales domésticas y cotidianas, las familias aymara-quechua revierten experiencias permanentes de discriminación y xenofobia, en un proceso de subjetificación (Rose, 1996) colectiva cuyo potencial político e incipiente consiste en el fortalecimiento identitario y en la valoración positiva de una tradición sentida como propia.

⁵⁴³ Este año no estuve en Buenos Aires. Viví la fiesta en el pueblo de Nativitas, en el Estado de Puebla, en México.

⁵⁴⁴ <https://revistajallalla.wordpress.com/2015/11/03/postales-del-aya-marcay-quilla/>

⁵⁴⁵ <http://www.inforegion.com.ar/noticia/62460/el-festejo-del-dia-de-los-muertos-en-argentina>

8.5 LAS NEGOCIACIONES DEL “SER-ESTAR JUNTOS” CON LOS MUERTOS DEL CEMENTERIO DE FLORES

Aunque en un tiempo más acotado y negociando formas de la preparación y producción de la fiesta según lugar de origen, los migrantes centroandinos re/producen el culto a los muertos y lo llevan a cabo en forma masiva y comunitaria desde aproximadamente veinte años en el cementerio de Flores.

Según la bibliografía consultada y mis experiencias, considero que los sentidos locales tienen que ver con una mixtura entre el recuerdo de los más memoriosos, las limitaciones de llevar a cabo el festejo en otro lugar (un día no feriado, con distancias enormes de movilidad y con limitaciones temporales de cierre del cementerio) y el cuestionamiento en relación a enterrar el muerto “aquí o mandarlo para allá”.

Este rito constituye un proceso de resignificación de una de las festividades agrícola-cosmogónicas más importante de los Andes centrales que a su vez fue incorporando nuevos sentidos locales en el contexto migratorio.

Actualmente, tanto los vivos como los muertos son mayoritariamente provenientes del área conocida como los Andes centrales, noroeste de Argentina, sureste de Perú y principalmente del occidente y centro de Bolivia. Esta presencia denota, por un lado, una relevante capacidad de apropiación pública del espacio urbano y, por otro, una migración antigua que hace tiempo comenzó a enterrar a sus muertos en “suelo migratorio”.

De forma similar, aunque más acotada a lo que ocurre en los Andes centrales, los dos primeros días de noviembre, el 1 en un ámbito privado y el 2 en uno público, las familias migrantes desarrollan el culto y rito a sus muertos.

Los rituales que se desarrollan durante la celebración de los difuntos en el cementerio de Flores ejercitan la convivencia comunitaria mediante la revalorización de los valores aymara-quechuas, resaltando la importancia vital que tiene la forma en que este determinado colectivo de migrantes reconstruye y resignifica las prácticas culturales de sus regiones de origen. Ciertos hechos concretos de estas prácticas ceremoniales y rituales demuestran la consolidación de relaciones como el compadrazgo/padrinazgo, el *ayni* (reciprocidad) y el compromiso colectivo. A su vez, constatan el hecho de que morir no rompe los vínculos comunitarios, y que el muerto sigue perteneciendo a la familia y a la comunidad, ayudándola y protegiéndola. En esta dirección, por ejemplo, la consideración liminal (Van Gennep, 1960; Turner, 1997) del ‘difunto’ por tres etapas simbólicas sucesivas, tanto en el altiplano como en la ciudad de Buenos Aires, actualiza uno de los principales ritos en el proceso de *aymarización* y *quechuización* experimentado en la ciudad.

Asimismo, a partir de las experiencias de distintas familias, comprendo que la decisión de armar una ‘mesa’ en nombre de algún ser querido es una opción que puede emerger motivada por los afectos, las memorias heredadas y las relaciones de vecindad en el nuevo lugar de habitación. Finalmente, entiendo que en contexto migratorio el encuentro entre personas que no se conocen en el cementerio entrama también lazos comunes de pertenencia a partir de las formas compartidas de usar el espacio como uno festivo y de vinculación con los muertos y entre los presentes.

Las prácticas que construyen la liminalidad del muerto, las formas que adquieren el festejo privado y público, y los usos locales de los elementos necesarios (alimentos, adornos, íconos) guardan una relación directa con los Andes centrales. Por su parte, los

roles también son similares, principalmente el de los deudos (con la relevancia del *machasqani* o alma nueva), los músicos y los *resiris* (rezadores).

Las prácticas que constituyen el ritual de los difuntos son sentidas como propias y heredadas (formas indígenas ancestrales), aunque su fuerza significativa e importancia en la cotidianeidad de las personas también es producto de las resignificaciones que éstas adquieren en el territorio migratorio urbano, particularmente cuando se decide enterrar al muerto lejos de sus lugares de origen. En este contexto, los mecanismos de relacionalidad entre vivos y muertos permiten el potenciamiento de una memoria social comunitaria que vincula de forma afectiva el presente con el pasado, generando los procesos de comunalización en los que se van encontrando las trayectorias migratorias de quienes están vivos y de quienes ya no lo están. Es a partir de estos viajes y sus respectivos retornos de los muertos, donde se construye territorialidad produciéndose nuevos sentido de pertenencia, esta vez en un nuevo espacio de acogida. Aún cuando en este proceso todavía no es fácil establecer cómo opera, para el caso de los migrantes, la forma de duelo escalonado propia del culto aymara-quechua revela como a través de estos mecanismos de subjetivación la idea misma de territorialidad está siendo redefinida.

CACHARPAYA⁵⁴⁶ Y COMENTARIOS FINALES

Esta tesis aborda eventos actuales que comenzaron a generarse en la última década del siglo XX, decenio muy especial en el mundo que estuvo signado por el comienzo de la última etapa de la globalización (García Canclini, 1999). Un proceso que reconfiguró las dinámicas de los flujos y *stock* migratorios (Sassen, 2007) y reestructuró el orden del planeta con el término de la guerra fría y la caída del muro de Berlín (1989), la consolidación del modelo neoliberal y, paralelamente, de la democracia en América latina.

Contemporáneamente, los noventa fueron marcados por un proceso titulado como “emergencia indígena” (Bengoa, 2000) o de reivindicación étnica que coincidió con la consolidación del flujo e-migratorio internacional más importante de la historia desde la región de los Andes centrales, dirigido principalmente hacia la ciudad autónoma y el área metropolitana de Buenos Aires (CABA-AMBA). Fue en este lapso, además, cuando por primera vez en la Argentina los flujos in-migratorios limítrofes superaron a aquellos venidos de otros continentes, siendo la tendencia que hasta la actualidad predomina.

Los censos nacionales de 1991 y de 2001 dieron a conocer que la década de los ochenta y sobre todo la de los noventa, se caracterizaron por la llegada de un significativo flujo de personas provenientes de regiones aymaras desde Bolivia. Como desde diversos autores puede leerse (Uriorte, 2002; Laruta, 2006; Pereira Morató, 2006), este flujo responde a la inauguración del “período neoliberal” (Albó, 2008) en Bolivia con la implementación del decreto 21060 (1985), el cual recién fue derogado más de un cuarto de siglo después (2011).

De esta forma, la migración de origen aymara, hasta ese entonces no relevante en la Argentina, comienza a constituirse como un flujo y *stock* preponderante dentro de la migración boliviana al país. Asimismo, nuevos migrantes de áreas quechuas de Bolivia así como un destacado arribo de personas provenientes del Perú como consecuencia del conflicto armado (1980-1992) y la crisis política y económica que ésta acarrió, acompañan este movimiento poblacional.

A partir de la periodización realizada por Susana Sassone (1988), y de acuerdo con la información otorgada por la “Encuesta Complementaria de Migración Internacional” (ECMI) y los últimos censos nacionales, he denominado a este proceso como la quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina. La misma, además de identificarse por su componente aymara, confirma a la CABA y el AMBA como espacios preponderantes de arribo de la migración boliviana. En este proceso, por razones históricas y también estructurales, apareció con una formidable relevancia cuanti y cualitativa, Buenos Aires como centro de arribos, resignificando configuraciones culturales, identitarias y étnicas en esta ciudad.

La consolidación de este flujo migratorio revela una dinámica propia, una “cultura de la movilidad” que ha sido estructurante de las prácticas sociales de aymaras y quechuas (Hinojosa, 2006b), quienes a través de diversos espacios geográficos y pisos ecológicos como la puna, el valle, la yunga y la costa se mantuvieron históricamente en movimiento. La hostilidad de su medio ambiente natural, particularmente de la puna, permitió una gran capacidad de adaptación en términos de circulación (Albó, 2002), posibilitando durante el siglo XXI la extensión de sus circuitos sociales y geográficos

⁵⁴⁶ *Cacharpaya* o *cacharpari* es traducido como “despedida”. Se trata de un ritual o ceremonia realizada el último día marcando la culminación de la festividad. También puede ser una danza o un género musical. Se realiza en todas las festividades aymaras y quechuas. <http://lexicoon.org/es/cacharpaya>

hacia otros horizontes -ciudades y también grandes metrópolis- donde hasta ahora no habían ejercido influencia.

Aymaras y quechuas son dos de los pueblos indígenas más importantes de la región sudamericana, tanto por la proporción cuantitativa como por su relevancia histórica e influencia política y simbólica en una vasta superficie del continente. Sus procesos socioculturales se encuentran estrechamente vinculados por dinámicas relacionales históricas que los vuelven indisociables como pueblos: conquista inca (siglo XIV), conquista española (siglo XVI), revolución de los Andes (Siglo XVIII), masificación de la migración rural-urbana interna e internacional (1952 en adelante) y de la urbana-urbana y a grandes metrópolis intra y extrarregionalmente (1985 en adelante). En todas estas instancias, ha habido un proceso continuo de amalgamamiento entre ambos pueblos, al mismo tiempo que, a través de ellos, se fueron entramando también las trayectorias socioculturales de las distintas civilizaciones centroandinas (desde las más antiguas como Caral [3000 – 1800 a. C.], Chavín de Huántar [1500 a. C. - 300] o Tiwanaku [800 a. C - 1000], hasta las inmediatamente antecesoras del imperio Inca, como Chimú [1000 – 1470] y Chíncha [1200 - 1476], por nombrar algunas).

En estos nexos culturales y sociales, tanto las experiencias históricas similares de la conquista como la domesticación productiva de un territorio con grandes oportunidades e insoslayables desafíos, fueron forjando los sentidos cognitivos y afectivos de una pertenencia aymara-quechua al tiempo que se iría configurando una organización social y una lógica ética percibida como propia. Estos sentidos y configuraciones son los que, con sus diferencias y resignificaciones, actualizan las personas urbanas y migrantes internacionales en sus esfuerzos por reconstruir lazos colectivos anclados en un pasado común y un presente compartido.

En Buenos Aires, los aymaras venidos del noroccidente de Bolivia (deptos. de Oruro y La Paz) y del sureste del Perú (depto. de Puno), acompañados de nuevos contingentes provenientes de zonas quechuas de Bolivia (principalmente del depto. de Cochabamba), consolidaron la ejecución de ciertas prácticas de forma comunitaria en espacios privados y públicos. Éstas -ejercidas de forma anual- son llevadas a cabo por grupos artístico-culturales (principalmente musicales) y organizaciones sociales y culturales a través de ceremonias, rituales y festividades patronales, generando un paulatino y creciente proceso de auto-identificación como aymaras y quechuas en particular, así como uno como indígenas u originarios en general, a través de una consecutiva apropiación de los espacios públicos. La misma se ha llevado a cabo principalmente en el área más pobre de la ciudad: los barrios porteños del suroeste, territorio que ha sido simultáneamente *racializado* (Margulis & Urresti, 1998) y *alterizado* (Grimson, 1999) por los discursos hegemónicos, debido a que es donde se han concentrado mayoritariamente estos migrantes.

Los aymaras y quechuas que comenzaron a habitar el espacio porteño, constituyéndose como agentes activos, forjaron subjetividades colectivas donde el “ser indígena” condensó afectos, trayectorias personales y familiares, y proyectos políticos compartidos. Desde la misma decisión de migrar, los mismos fueron generando tensiones interpretativas y extrañamientos de las prácticas localizadas en los lugares de origen, condición que activó procesos de reflexión metacultural.

En estos contextos y recorridos -empleando principalmente las instituciones comunitarias de compadrazgo/padrinazgo (contrato comunitario de vuelta de favores, prestaciones o servicios) y *ayni* (reciprocidad de intercambio de ayuda a nivel familiar) entre otros- se fueron recreando y forjando sólidas dinámicas relacionales (Carsten, 2000), de comunalización (Brow, 1990), de constitución de alianzas y de visibilidad social y política. De este modo, construyeron, junto a otras pertenencias, un

lugar social donde tanto lazos de parentesco consanguíneos como no consanguíneos - muchas veces en este contexto migratorio más relevantes que los primeros- gozan de gran relevancia y representación.

Un “ser-estar juntos” en marcha donde se fueron acordando estrategias colectivas de búsqueda de reconocimiento y negociando en conjunto diferentes tramas de relaciones con el fin de sostener y (re)construir prácticas comunitarias. En este proceso, ellos fueron actualizando con sentidos locales un cada vez más amplio abanico de eventos que dieron forma a un calendario ritual artístico-cultural-político centroandino. El mismo, a través de vínculos familiares, comunitarios, vecinales, territoriales e históricos, articula imaginarios de un “lugar de origen común”, sentidos de pertenencia compartidos, nexos presentes y códigos comunes, enriqueciendo y complejizando el “mapa cultural” de esta *jacha marka* (gran ciudad o metrópolis), así como inscribiendo -al menos desde hace 25 años- sus múltiples expresiones identitarias-culturales en los paisajes de Buenos Aires.

En este marco histórico, nombraron a muchas de sus agrupaciones como *ayllus* (espacio central de desenvolvimiento de las prácticas sociales de los Andes centrales). Este concepto, equiparable al de comunidad, nombra un modo socioculturalmente significativo de habilitar lugares de apego como espacios para estimular el aprendizaje y la transmisión de principios, símbolos, valores e instituciones ancestrales. La constitución de estos lugares sociales tuvo influencia directa o indirecta del movimiento boliviano katarista –principalmente paceño- de la década de los setenta del siglo XX. Éste tuvo como eje un proceso de resignificación identitaria basado en “volver a las raíces” desde el contexto urbano, constituyéndose como uno de los antecedentes ideológicos más importantes de los aymara-quechuas “porteños”.

En esta dinámica, además del compadrazgo/padrinazgo y el *ayni*, implementaron valores como el respeto a la *pachamama*, la lógica de los opuestos complementarios (principio filosófico fundacional), la importancia de la *whipala* y la *chakana*, la concepción de *Abya Yala* (Sudamérica), la relevancia de la *mink'a* (reciprocidad comunitaria), el *ama sua* (no seas ladrón), *ama llulla* (no seas mentiroso), *ama quella* (no seas flojo), el *sumak kawsay* -*suma qamaña* (vivir bien), entre otros. Asimismo, en sus usos del pasado, fueron tendiendo hacia una revisión histórica que reivindica la figura de los principales héroes históricos como parejas, como es el caso de los referentes de la sublevación de los Andes centrales (XVII): los aymaras Tupak Katari-Bartolina Sisa y los quechuas Tupak Amaru II-Micaela Bastidas, quienes cristalizan los valores centro-andinos de dualidad (*chachawarmi*) y complementariedad.

En este nuevo contexto, lejos de crear pertenencias separadas de sus orígenes particulares, han replanteado y solidificado los vínculos transnacionales (simbólicos y materiales) con sus comunidades y barrios en Bolivia y Perú, gozando de una constante y permanente relación con “los suyos” a través de dos o tres fronteras estado-nacionales. Dinámica profundizada desde la primera década del siglo XXI en adelante, gracias a la masificación que tuvo entre ellos *internet*, el abaratamiento de los costos de viaje entre estos países y Buenos Aires, y las oportunidades del Plan “Patria Grande” que supuso la radicación legal en el país por criterio de nacionalidad de los migrantes regionales y consiguientemente la implementación de ciertas políticas tendientes a dar fin a una serie de discriminaciones legales-administrativas como la exigencia del contrato de trabajo, la expulsión sin el debido proceso y la imposibilidad y hasta denuncia de funcionarios en la asistencia sanitaria, entre muchas otras.

Los aymaras y quechuas, igual que el resto de los grupos humanos, han ido creando y recreando ritualidades con el fin de enfatizar y sobrellevar los acontecimientos más relevantes de su existencia (Fernández & Michel, 2014). Así, la producción de fiestas de origen agrícola-cosmogónico realizadas por parte de ellas y ellos en Buenos Aires,

persigue “mantener viva su cultura”, permitiendo reforzar sus expresiones identitarias, a su vez que estrechando los vínculos con sus lugares de origen y consolidando un espacio como migrantes en su nuevo territorio de residencia. Este es el caso de la celebración del solsticio de invierno, *inti raymi* en lengua quechua, *machaq mara* en lengua aymara o año nuevo en castellano, celebrado el 21 de junio y descrito y analizado en el capítulo 6, así como de los días de festejo a las almas y a los muertos, *aya markay quilla* en quechua o *almanakan urupa* en aymara, festejado los dos primeros días de noviembre y desarrollado en el capítulo 8. El contra-festejo del 12 de octubre, trabajado en el capítulo 7, por su parte, es una manifestación social y política que pese a no tener un origen agrícola-cosmogónico es celebrado en Buenos Aires en clave festiva, gozando la música *sikuri* (propia del los Andes centrales) de un rol fundacional y protagónico en la misma.

Tres son los temas más relevantes que identifiqué en los análisis de estos eventos: la fiesta, el uso del calendario y la apropiación de espacios públicos. Los dos primeros revelan cómo la sacralización de la vida a través del ritual agrícola-cosmogónico, entre los aymaras y quechuas urbanos y migrantes, promovió la formación de subjetividades políticas y la generación de sentidos locales de pertenencia que se renuevan cíclicamente una vez al año; proceso en el cual, el tercer tema, los uso del espacio público, adquiere un lugar cardinal en la objetivación y visibilización de aquellas pertenencias y relacionalidades en marcha.

Estos tres eventos -*inti raymi*, contra-festejo *yaya markay quilla*-se presentan como intervenciones que buscan el reconocimiento y la revalorización como parte de un proyecto colectivo de “renacimiento” identitario. Un “renacimiento” que se enmarca en mecanismos de multilocalidad y pertenencia compartida, y en la recreación permanente de las relaciones entre el allá (origen) y el aquí (destino).

En las **fiestas** públicas de los migrantes en Buenos Aires se ponen en escena prácticas interculturales que suelen estar ocultas en el imaginario porteño, particularmente en sus matrices hegemónicas de alteridad. Es también en estos eventos donde los aymaras y quechuas, ahora en un contexto migratorio, constan de un poder transitorio forjado a través de una lógica ritual colectiva que está basada en la desarticulación de lo subordinado y oculto que durante la fiesta se vuelve jerárquico y manifiesto (Montes Ruiz, 1999).

La abundancia de música, danza, coca, comida, y sobre todo de bebida, así como de un ambiente de euforia y hasta de éxtasis, propicia los intercambios de generosidad y reciprocidad, y en consecuencia la constitución de pertenencias nuevas y de subjetividades emergentes (Albó, 1999).

La música, como es posible evidenciar en estos tres eventos, juega un rol fundamental en las prácticas sociales aymara-quechuas. Tanto en los Andes centrales como en contexto migratorio, no hay evento donde la música no sea protagonista. Todas las actividades laborales, religiosas y sociales, son realizadas en conjunto con cantos y/o interpretación de diversos instrumentos(en el ámbito rural reservados exclusivamente para dicha ocasión). En Buenos Aires, la música se ha constituido en una herramienta primordial en la construcción política de una identificación que aglutine a los migrantes indígenas con distintas entidades sociales de la ciudad.

Las fiestas centroandinas implican grandes gastos sociales y económicos, los cuales -sobre todo estos últimos- son entendidos como irracionales y desmedidos desde la lógica de mercado “occidental”. La austeridad en los períodos no festivos del año, permite la posibilidad de invertir una gran cantidad de tiempo y fuertes sumas de dinero con el fin de generar un derroche magnífico para agasajar a los participantes durante la

fiesta. Esto se traduce en beneficios sociales, religiosos y económicos, a través del prestigio, la fe y nuevas alianzas laborales y culturales que operan a través de roles distinguidos (pasantes o alférez) que aumentan el estatus social de sus protagonistas habilitando un lugar social de orgullo y privilegio.

Por otro lado, en estas fiestas se manifiesta el carácter político del reconocimiento al que, como migrantes, sus protagonistas aspiran, al fortalecer los vínculos entre comunidades indígenas (rurales y urbanas) de orígenes similares y diferentes, e incluso con actores sociales no indígenas atraídos por un proceso de reivindicación regional.

Los eventos que en esta tesis he observado se constituyeron en espacios privilegiados para el análisis, puesto que a partir de ellos y de su constitución en clave festiva me fue posible comprender no sólo los modos aymaras y quechuas de “moverse” en Buenos Aires, sino también cómo este territorio fue cambiando con estas nuevas formas de recorrerlo y habitarlo.

Tanto en Buenos Aires (desde 1993) como en los Andes centrales -instaurado con un sentido estado-etno-nacional en Perú (1944) y en Bolivia (en 1979 y 2009)- la festividad del solsticio de invierno (día más corto y noche más larga del año) fue reconstruida como tiempo cultural en clave indígena. En este proceso, operó una lectura sobre la celebración del año nuevo moderno mediada por una continuidad con el pasado que he interpretado como una ‘tradición inventada’ (Hobsbawm, 1983). No con el propósito de revelar su carácter ficcional, sino con el de desmembrar los motivos y circunstancias que llevaron a sus protagonistas a re-construir los sentidos del “año nuevo” en una nueva articulación entre un pasado histórico y un presente en proceso. Al “enraizar” estas prácticas en las “costumbres ancestrales” -distanciándolas de la “novedad”- aymaras y quechuas legitimar las resignificaciones locales de sus instituciones, creencias y sistemas de valores.

El festejo del *inti raymi -machaq mara* del parque Avellaneda de la CABA, a diferencia de sus celebraciones en Perú y Bolivia, carece de un espacio geográfico como correlato de los discursos de origen y pertenencia. Esta condición sugiere la creación de nuevas territorialidades, las cuales son plasmadas no sólo por aymaras y quechuas sino también por personas de otros pueblos indígenas, presentando un proyecto conjunto de reterritorialización.

El contra-festejo del 12 de octubre, alude -como su nombre lo dice- a una condición de festejo, o más bien de contra-festejo frente a aquellos que se han llevado a cabo desde sectores hegemónicos: el gobierno español y sus socios en América latina. Por un lado, vincula relacionamente a diversos pueblos en un territorio no reconocido -hasta ahora- como indígena, seduciendo, asimismo, a un cada vez más numeroso grupo de no indígenas que participan del evento. La orquestación e institucionalización de la efeméride desde sectores colonialistas, bajo el argumento de una matriz común de idioma-religión-mestizaje, abrió en 1992 una nueva arena de disputas de sentidos y dio lugar a un movimiento de rechazo que, con el tiempo, devino en distintas expresiones políticas. Entre éstas, el contra-festejo impulsado por aymaras y quechuas en Buenos Aires fue creando una fuerza política articulada en la idea de pluriculturalidad. La puesta en escena de esta unidad cada 12 de octubre fue permitiendo hacer más visibles reclamos por derechos en los que se han ido fusionando las demandas de indígenas “migrantes” y “nativos”.

Este contra-festejo representa, probablemente, la primera marcha conjunta protagonizada por músicos que interpretan melodías y utilizan instrumentos autóctonos de los Andes centrales en la ciudad de Buenos Aires. El rol de la música como el

lenguaje privilegiado para representar una subjetividad política emergente en clave festiva es, en Argentina, una forma indígena novedosa de “hacer política”.

De esta manera, la convocatoria del 12 de octubre construye y expresa sentido de pertenencia y por ende de comunidad por el unísono que permite la interpretación musical, por la subyacente puesta de acuerdo previa entre sus intérpretes y por su consolidación en la agenda centroandina ‘porteña’ como una ejecución anual.

El día de las almas y el de los difuntos como un complejo ceremonial me ha permitido comprender la importancia que adquiere la figura de los muertos en la vida social de los aymara-quechuas contemporáneos, donde la posibilidad de comunicación e intercambio con aquellos que ya no están vivos es parte de las negociaciones del “ser-estar juntos”(Massey, 2005). La muerte ritualizada -constitutiva de los sujetos como ‘seres culturales’- es un pasaje hacia un nuevo estado, que no implica pérdida de vinculación con la comunidad, puesto que el muerto sigue perteneciendo a ésta a través de un duelo escalonado que sostiene al difunto en un estado liminal por tres años, y que condensa los sentidos de permanencia y “renovación” de dichos vínculos.

La relación entre los vivos y los muertos es posible en clave comunitaria, a través de la ejecución de ciertas prácticas ancestrales centroandinas (Kauffmann, 2010) en las que se presupone y recrea un espacio que forja y permite la comunicación e intercambio entre la vida y la muerte. Prácticas que, realizadas por los migrantes en Buenos Aires, hoy en día articulan conocimientos indígenas y cristianos. En esta conjunción de marcos de interpretación, y pese a la imposición europea y católica, sus realizadores mantienen los principios indígenas de que la muerte no finaliza con el vínculo comunitario.

En esta celebración, tanto la preparación previa, la parte privada-familiar y la comunitaria actualizan sentimientos de apego, memorias y relecturas particulares resultantes de las experiencias dispares de las familias migrantes. Pero en todas sus expresiones encontramos ciertos denominadores comunes: sus difuntos son enterrados en “suelo migratorio” y la práctica funeraria (armado de la mesa y de la tumba) objetivan historias personales, donde se conjugan la memoria de sus lugares de origen con las experiencias migratorias propias de la familia y sus difuntos. Por esto la fiesta ritualizada ha sido leída como parte de las estructuras de sentir que operan en el espacio privado (incluyendo relaciones de vecindad) y en el ámbito cotidiano de las personas (Williams, 1980).

Son las “mesas rituales” -tanto el 1 de noviembre en el espacio privado como el día 2 en el público- las que representan simbólicamente las experiencias migratorias y las dinámicas de identificación que oscilan entre lenguajes del cristianismo y de la cosmovisión de aymaras y quechuas, de los ciclos rurales y las marcaciones urbanas, de los lugares de origen y de los sitios de habitación actual.

En su celebración pública llevada a cabo en el cementerio Flores, la cual comenzó a celebrarse de forma masiva hace aproximadamente dos décadas (Vargas, 2014) -llegando en 2013 a reunir a más de 40 mil personas (Canelo, 2014)- es posible evidenciar cómo operan los mecanismos de relacionalidad entre vivos y muertos. Dicha dinámica permite el potenciamiento de una memoria social comunitaria que vincula de forma afectiva el presente con el pasado, generando los procesos de comunalización en los que se van encontrando las trayectorias migratorias de quienes están vivos y de quienes ya no lo están. Es a partir de estos viajes y los respectivos retornos de los muertos, donde se construye territorialidad produciéndose nuevos sentido de pertenencia, los cuales potencian prácticas y vínculos interculturales entre migrantes indígenas de orígenes similares y distintos, a su vez que, a través de su masificación, interpela al “discurso hegemónico occidental” imperante acerca de cómo debe

recordarse a los muertos. Así, en este cementerio, presentado como un complejo diverso tanto en origen como destino, prácticas y significados van generando sus propios procesos de producción de conocimiento en la medida que este festejo -y en este espacio- se va volviendo, además de masivo, una “práctica tradicional” de la ciudad de Buenos Aires.

En estos tres eventos festivos, acompañados por la presencia de la música, la coca y el alcohol (pese a su prohibición), se manifiesta un poder transitorio. En el primero, ante la relevancia espiritual y cósmica de celebrar el solsticio de invierno, fecha sagrada para todos los pueblos del hemisferio sur. En el segundo, frente a la posibilidad de detener el tránsito en un espacio céntrico de la capital y visibilizarse anualmente como “Pueblos Originarios” durante más de dos décadas ininterrumpidamente. Y en el tercero, frente a la circunstancia que implica festejar a los “suyos” en “suelo migratorio”.

El *inti raymi* – *machaq mara* del Parque Avellaneda con quince años de celebración (desde el 2000), el contra-festejo que el próximo año cumple 25 años (desde 1991) y la celebración masiva del día de los muertos en Flores con aproximadamente veinte años de realización (desde mediados de los noventa) -todos festejados anualmente de forma interrumpida desde su primera vez- han ido reconfigurando y modificando las formas de recorrer y habitar (Turner, 1967) la Buenos Aires contemporánea. En los tres casos se articula una relación entre grupos indígenas de orígenes diferentes y similares, así como en los tres se revela un crecimiento paulatino de participantes y organizaciones “argentinas” o de “paisanos” no auto-reconocidos como indígenas, condición que enriquece y estimula el patrimonio de estas prácticas a la vez que impulsa un proceso intercultural en la generación de lazos de intercambio dentro de la pluriétnica sociedad porteña. Por último, en todos estos eventos se manifiestan profundamente las posibilidades políticas de búsqueda de reconocimiento.

El segundo tema es aquel referente al **uso del calendario**. El calendario es una invención creada con el propósito de medir el tiempo a través de la interpretación cultural del cosmos y, en las sociedades agrícolas, ha sido utilizado también para identificar las rutinas del cambio climático anual y organizar el ciclo productivo. El mismo, sustentado como estrategia epistémica y política para comprender, reunir, seleccionar y organizar una visión de ‘nuestro’ lugar en el mundo y en el universo, ha adquirido una relevancia cardinal en el proceso de reivindicación identitaria-política para los pueblos aymara y quechua, esto a pesar de que actualmente aquellos que han emigrado de su hábitat tradicional en su gran mayoría ya no son campesinos. A través de esta sacralización de la vida cotidiana vía un calendario anual y del modo en que éste se organiza, se expresa también la filosofía religiosa de los Andes centrales.

En el caso de la celebración del *inti raymi* - *machaq mara* del parque Avellaneda, el “año” nuevo (interpretación cultural basada en el fenómeno del solsticio de invierno) es considerado como el momento más importante del año, condición que amerita su festejo. Su celebración, por sobre la relevancia agrícola de la fecha, se constituyó en una oportunidad política para poder festejar “nuestro” propio año nuevo, tanto el de aymaras y quechuas como de otros pueblos indígenas de la región, así como en general de los sudamericanos-*abyayalenses* y de todos los habitantes del hemisferio sur. Al reflexionar acerca de una organización alternativa del tiempo, los participantes también fueron re-centrando los sentidos sobre quienes somos y quienes queremos ser frente a una imposición calendárica norte-sur, entendida también como metáfora de la violencia constitutiva de esta imposición. En este nuevo espacio de acogida, un discurso indigenizado pasó a posicionarse en un *nosotros* complejo que incluye a “indios, blancos y mestizos”.

Se trata de un proyecto que se ha sustentando en un sentido ideológico contra-hegemónico, el cual, a su vez, permite solidificar reclamos y proyectos sociales y políticos que hoy se llevan a cabo en muchas ciudades de Sudamérica. En este sentido, esta investigación me ha hecho evidenciar que la puesta en práctica del calendario en contexto migratorio se presenta como un articulador identitario, el cual posibilita y reafirma la lucha por el reconocimiento como migrantes y como indígenas. En este tejido, las dimensiones religiosas y políticas, y sus rituales, operan como una arena de contienda entre quienes decidieron abordar un proceso de vitalización y revalorización de la cultura ancestral para repensar sus identidades sub-alterizadas con el propósito de ser reconocidos cultural, social y políticamente desde sus propias formas de organizar el mundo, en este caso particular, el tiempo.

En el contra-festejo, la consolidación de una fecha concreta en el calendario instaló el argumento de una linealidad 'trágica' uniforme que habría comenzado el día que Colón llegó al Caribe, continuado con la conquista, la colonia, perpetuada en la república, y vigente en la actualidad. De esta forma, el 12 de octubre como fecha símbolo fue habilitando una clave de lectura y de interpretación desde la cual fue posible conectar experiencias pasadas con presentes. Así, la interpretación de la fecha "mágica" de los quinientos años (Yáñez Barnuevo, 1992) fue también leída por los centro-andinos como un *pachakutik*, fenómeno cuya duración ha sido estimada contemporáneamente - justamente y probablemente debido a dicho aniversario- en cinco siglos (Montes Ruiz, 1999), y que mesiánica y proféticamente (Pratt, 1996) supone un cataclismo donde todo lo que estaba arriba pasaría abajo y viceversa.

En el caso de Argentina, primer país en institucionalizar en América latina el "Día de la raza" (en 1917, cuatro años después de que lo hiciera España), la marcha de 1992 se erigió además contra un proyecto modernizador neoliberal que exhibía al indígena como un ser arcaico anclado en el pasado. Dicha instancia, a través del reconocimiento de los "indígenas argentinos", principalmente los qollas, abrirá la puerta para un lento y paulatino reconocimiento de los "indígenas migrantes".

A través de este día, se debate un interjuego de sentido entre la denuncia del pasado y un devenir esperanzador hacia el futuro. El valor simbólico de una fecha común reside en la construcción de una historia compartida. Así, esta efeméride en el calendario, representa en una fecha única la cristalización de demandas incubadas desde hace décadas por algunos líderes y desde hacía mucho más tiempo en la memoria de los pueblos indígenas latinoamericanos.

En el caso de la festividad a la muerte -rito extendido en el tiempo y en el espacio como cuestionamiento ontológico del "hacia donde vamos"- la fecha de festejo en los Andes centrales, según la información otorgada por una serie de cronistas que vivieron el festejo inca, es coincidente con la celebración mortuoria traída desde Europa. Esta sincronía sugiere una relación de la fecha con el cosmos y el ciclo agrícola-climático en distintos puntos geográficos y para distintos pueblos a través de la historia. En Europa es marcada por el inicio del invierno festejado antiguamente por los celtas (*hamonis*), festividad sincretizada a su vez por los romanos en coincidencia con celebración de la cosecha de la manzana (Garnier, 1909) y finalmente incorporada al cristianismo a fines del siglo X (Roger, 2002). En los Andes centrales se manifiesta con el inicio de la estación lluviosa, de germinación y de inauguración de la época femenina del año. Sentidos que, en Buenos Aires, son reinterpretados en el marco de los proyectos políticos asociados al calendario que se fueron gestando en "suelo migratorio". En esta dirección, pese a que las prácticas que constituyen el ritual son sentidas como propias y heredadas (es decir, como formas indígenas ancestrales), su significación y relevancia también es producto de las nuevas lecturas que han adquirido en destino, donde sin

una división taxativa entre creencias confluyen en supuesta armonía usos litúrgicos cristianos con aquellos aymara-quechuas.

La fecha y lugar en el calendario tienen un rol primordial en estos tres eventos. Mientras en el primero implica la posibilidad de festejar el solsticio de invierno del hemisferio sur y por ende “nuestro” “año nuevo”, denunciando una hegemonía impuesta norte-sur, en el contra-festejo supone, conectando experiencias pasadas con presentes, aunar un destino trágico y un presente y futuro esperanzador para “todos” los pueblos de la macro-región. Para el tercer caso, el festejo de los muertos, las crónicas revelan una fecha calendárica ancestralmente coincidente entre Europa y los Andes centrales, evidenciando que se trata de un fenómeno astronómico.

En las fiestas del solsticio y de los muertos pude comprender la relevancia que desde el siglo XX ha adquirido el calendario centro-andino como espacio social organizado de demanda política-identitaria, condición potencializada y reproducida ahora en un nuevo espacio de residencia. Asimismo, para el caso del contra-festejo adquiere valor simbólico el hecho de haber identificado una fecha única (efeméride regional) como articulador de un proyecto político indígena común. En pocas palabras, en todos los casos la puesta en práctica del calendario en un nuevo espacio de residencia permite procesar identitariamente motivaciones políticas tanto indígenas como migrantes.

Referiré finalmente al tema del **espacio público** retomando estos tres eventos.

El *inti raymi* – *machaq mara* del parque Avellaneda implicó la apropiación de un espacio público (concretamente la Chacra de los Remedios del parque Avellaneda) por algunas organizaciones indígenas urbanas, en su enorme mayoría con integrantes nacidos en Bolivia, y hoy capitalizada por una sola de ellas: el “Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*”.

En dicho espacio, además del *inti raymi*, nombre como es en general conocido, se celebra un complejo de ceremonias que integran el ciclo de eventos productivos así como de actividades artístico culturales generadas en Buenos Aires, tales como el día de *alacitas* (24 de enero), el día de la *pachamama* (primer día o primer domingo de agosto), el *juchus wayra* (segundo o tercer domingo de noviembre), en algunas ocasiones el encuentro de *sikuris mathapi-apthapi-tink`u* (tercer fin de semana de agosto), entre otras. La habilitación de este espacio como uno propio fue simbolizada con la instauración de una *wak`a* (quechua) o *kallasaya* (aymara) (piedra sagrada) hace poco más de una década (2003).

Una de las implicancias más interesantes de la realización de este monolito en la Ciudad de Buenos Aires, el cual fue avalado e institucionalizado por una persona idónea para tal tarea (el *amawt`a* Tupakusi) venido desde Bolivia especialmente para este fin, es que el mismo no consta de un correlato histórico ancestral que la refrende, ya que, a diferencia de los espacios donde se ubican *wak`as* o *kallasayas* en el lugar de origen, éstas no están asociadas a antiguos centros ceremoniales o lugares de paso o tránsito (Rostworowski, 1983). La misma es voluntad de un grupo de personas que vio la necesidad de objetivar en el espacio el proceso de construcción de sentido de pertenencias que desarrolla, involucrando la apropiación de un espacio público cimentada con una materialidad concreta.

La instauración de este monolito, su rol y su permanencia, representa desde mi punto de vista uno de los hechos simbólicos preponderantes del proceso de auto-adscripción y de reconocimiento que migrantes aymaras y quechuas experimentan en Buenos Aires.

La constitución de esta piedra sagrada -considerada parte del “Área Protección Histórica del Parque Avellaneda” (Ley 3042 de 2009)- inaugura un proceso de apropiación del territorio, operando como un centro aglutinador de varias celebraciones que organizan el espacio de la ciudad y de los actores sociales que en ellas participan. A su vez, se erige como índice de un reclamo similar que con el paso de los años y con la adición de nuevas celebraciones rituales y actividades culturales, ha colaborado en el proceso de reconocimiento de la migración indígena en la ciudad, inscribiéndose en el paisaje como un mojón acordado de una subjetividad político-cultural en desarrollo.

Para el caso de la marcha por el contra-festejo del 12 de octubre, el valor en la habilitación de un nuevo lugar de enunciación frente a distinguidos edificios públicos, permitió dar a conocer demandas similares manifestando la construcción de una nueva subjetividad política en la que articulan historias de subordinación y de alteridad diferentes.

Fue la realización permanente a través del tiempo de una marcha anual en la capital del país y específicamente frente al congreso nacional, donde se comenzó a configurar un espacio social con formas alternativas de conectar sitios (articulando protestas y reclamos). La marcha habilitó un nuevo lugar de encuentro y de acción que, actualizando una forma de hacer política a través de la manifestación musical; específicamente vía la ejecución colectiva del *siku*, hasta ese entonces era vetado para indígenas-migrantes fronterizos.

A su vez, fue ese territorio público donde el imaginario social nacional, y particularmente porteño-bonaerense, comenzó a evidenciar que los indígenas no estaban extintos, que también vivían en las ciudades (y particularmente en esta metrópolis), y sobre todo que contaban de capacidad de organización.

Finalmente, en el caso del día de los muertos, el ritual se presenta en América latina en un grupo países que he denominado como los “más indígenas” (Bolivia, Ecuador, Guatemala, México). Apropiándose y resignificando ciertas prácticas indígenas, éste fue adquiriendo, en las últimas décadas, renovado vigor y creciente masividad, incluso desde las políticas oficiales. Y en un segundo grupo de países “menos indígenas” (Argentina, Chile, Uruguay), los festejos por parte de las poblaciones mestizas y “blancas” fueron dejando de ser realizados, producto de la secularización de la sociedad.

En este contexto, Buenos Aires se presenta como un territorio que experimenta ambas experiencias. Por un lado, el descenso de las celebraciones se manifiesta en el cementerio de la Chacarita, que en los últimos años sólo ha tenido un aumento parcial de asistentes el 2 de noviembre. Y por otro, la vitalización del “cementerio pobre de la ciudad”, el de Flores, donde los migrantes lo han convertido en el de mayor concurrencia este día.

Así, el 2 de noviembre, derogado como feriado junto al de carnaval por la última dictadura en 1978 (este último restablecido en 2011), actualmente en Buenos Aires se imagina como festividad migrante *indigenizada*, apareciendo la foto del cementerio de Flores en distintas notas periodísticas (en 2015 apareció por primera vez en TV abierta) como símbolo de esta celebración.

Pese a esto, la presencia en este camposanto de prácticas indígenas y “bolivianas”, suponen la existencia de conflictos con las autoridades por la apropiación del mismo, evidenciando las matrices hegemónicas de alteridad desde las que se define un espacio público como “culturalmente neutro” y la cultura hegemónica como desmarcada culturalmente.

Al hacer debatibles los criterios sobre qué es apropiado y que no en un territorio dedicado a la muerte -el cual hoy es percibido como un diacrítico de preeminencia indígena ante la retirada secular del festejo “occidental porteño”-, quienes se encuentran para celebrar el día de los difuntos también están reclamando mejores mecanismos de reconocimiento de los derechos de los y las migrantes en la sociedad receptora, en este caso la ciudad de Buenos Aires. Demanda que toma vigor y visibilidad ante la masividad del evento y su fuerza aglutinadora. En esta dinámica, se consolidan los vínculos comunitarios a través de una instancia metadiscursiva privilegiada para repensar colectivamente la experiencia de “estar reunidos”.

En los tres casos, la apropiación pública implica una consolidación del proceso que sus protagonistas llevan a cabo. El contexto migratorio propicia el hecho de que en estas fechas y territorios (parque Avellaneda, plaza de los dos Congresos, cementerio de Flores), se encuentren personas que no se conocen y entramen lazos de pertenencia a partir de las formas compartidas de usar el espacio, ya sea de forma festiva como de manifestación. Mientras en el primero la apropiación se expresa con la implantación de una materialidad sagrada que se constituye como un centro aglomerador de una serie de fiestas. En el segundo, su relevancia radica en que se trata de una apropiación que, por un lado, expresa su alcance regional y continental a través de la simultaneidad en la ocupación del espacio, y por el otro, redefine las formas esperables de circulación cuando en el caso porteño la marcha hace uso de un territorio con significación pública estatal y en el que, hasta ese entonces, estos grupos eran foráneos. Para el tercer caso, la apropiación se manifiesta de forma conflictiva ante la tensión de dos formas de celebrar, lo cual revela hegemonías y sub-alteridades así como un uso preeminente indígena frente a una retirada secular del culto mortuario.

En todos los casos, dichas apropiaciones han sido negociadas con autoridades de distintos niveles, proceso donde los “apropiadores” han sido frecuentemente desautorizados y calificados peyorativamente como “migrantes limítrofes”, “extranjeros” y en muchos casos “invasores”. Estos apelativos, en general han tendido a fortalecerlos como actores políticos en aras de lograr su visibilidad, llevándolos, finalmente, a tener éxito en su proceder. En síntesis, estas apropiaciones han puesto en evidencia tensiones y conflictos identitarios, puesto que a través de la espacialización de sus proyectos políticos, sus protagonistas no sólo han posicionando una red compleja de vínculos, relaciones y diferencias, sino también fueron inscribiendo en el paisaje público los sentidos a una subjetividad emergente (Grimson, 1999).

De esta forma, para muchos de mis interlocutores el auto-reconocimiento tiene que ver con la posibilidad de habilitar un lugar de orgullo, frente a la discriminación que suele operar sobre las personas indígenas, más si se trata de extranjeros.

En todos los casos, las organizaciones implicadas han ido creando una cartografía de inclusiones a la vez que orientando sus proyectos colectivos hacia la constitución de una subjetividad indígena en la ciudad de Buenos Aires (particularmente en el suroeste de la misma) que se ha inscrito en el paisaje porteño como un proyecto articulador entre trayectorias sociales de migración interna (nacional) e internacional. Asimismo, y tal como vimos en los temas anteriores del carácter festivo y del uso calendárico, estas apropiaciones dan cuenta del esfuerzo de los migrantes por demandar derecho y reconocimiento para llevar a cabo sus expresiones culturales, sociales y políticas, en una sociedad que ha venido definiendo sus prácticas espaciales y modos de circulación de modos prejuiciosos. La apropiación de la geografía urbana se ha basado en la necesidad de generar un correlato espacial en contexto migratorio para enmarcar sentidos de pertenencia, comunalizaciones en marcha, alianzas, y visibilidad social y política.

Estos tres espacios, junto a algunos otros, son los principales escenarios donde se manifiestan los mecanismos de *aymarización* y *quechuización* que la ciudad experimenta. En todos ellos, la experiencia de estar reunidos, la convocatoria masiva y la expresión conjunta permite hacer visible, para propios y ajenos, una subjetividad colectiva. Una presencia numerosa y coral -en el sentido colectivo y unísono de sus *performance*- que es leída por sus protagonistas como re-vitalización de la cultura indígena y como fuerza con potencial para revertir las matrices de alteridad imperantes (Briones 1998). Lo interesante, además, es que dicho proceso es viabilizado a través del arte, específicamente a través de la música: casi exclusivamente por la presencia del instrumento *siku*, el cual se ha constituido como la banda sonora de la construcción política que hoy aglutina a migrantes indígenas en la ciudad.

En el ejercicio de esta convivencia comunitaria se manifiesta la relevancia que para este colectivo tienen las prácticas culturales propias. Aunque de forma no necesariamente armónica, se fueron legitimando ciertas prácticas -y no otras- como diacríticos de una identidad en contexto migratorio, que, al hacerse públicas, dan inicio a un proceso de paulatina aceptación por parte del 'medio nativo' (los porteños) de que éste no es un hábitat monocultural.

A través de disputas y consensos, los responsables de este proceso, un conjunto de personas constituidos en grupos a través de lazos de consanguinidad y compadrazgo (familia ritual), revitalizan la tradicionalidad de ciertos ritos y conjuntamente su universo cosmovisionario para "construir futuro" en la ciudad de Buenos Aires. A partir de entonces, aquellos nacidos en los Andes centrales transmiten y refuerzan los contenidos festivos a sus hijos y nietos considerando el aprendizaje como un mecanismo de conservación en el nuevo espacio migratorio; una forma de recontextualizar las subjetividades afectivas que los constituyen. Son estas generaciones jóvenes cada vez más numerosas en Buenos Aires -en la medida que la migración aymara-quechua se vuelve más antigua- quienes en una enorme proporción están "levantando las banderas" de la identidad indígena junto a otros pueblos en Argentina. La transmisión de saberes se lleva a cabo en una "zona de contacto" (Pratt, 1992) donde las personas citan un origen que presuponen pero que al mismo tiempo crean, produciendo nuevos conocimientos en su actual espacio de residencia a través de la generación de un vínculo transnacional organizado por intercambios simbólicos "propios" entre territorios distantes que instala propuestas novedosas a través de la incorporación de usos culturales porteños.

En este proceso, las nuevas generaciones reniegan en ocasiones de sus antepasados directos, puesto que al percibirse como "minoría" la invisibilización étnica en la ciudad suele ser evaluada como estrategia de sobrevivencia (Albó, 2008). Sin embargo, muchos de ellos se auto-reconocen como indígenas, aun cuando este reconocimiento los pueda ubicar en una situación de doble discriminación: extranjeros e indígenas. Paradójicamente, dicha discriminación se suele manifestar con frecuencia a nivel familiar o grupal, por ejemplo, en las prácticas y discursos de otros bolivianos que no se identifican a sí mismos como indígenas ("*Sufríamos discriminación de nuestros propios pares (...) nos decían: -estos indios nos hacen quedar mal hasta acá...*"). Desde el exogrupo, en cambio, la discriminación suele ser el efecto de otras fronteras identitarias, ya que en el imaginario porteño-bonaerense, así como en el de los habitantes de otras ciudades argentinas (con excepción, quizás, de las del NOA), tiende a asumirse que todos los bolivianos son indios.

La historia de personas venidas de distintos territorios de los Andes centrales, comunidades, pueblos y ciudades, fue para muchos de ellos una historia de auto-negación, la cual en contexto migratorio, vuelve a hacerse pública y visible; una historia

de humillación y reconocimientos suspendidos, que ahora no sólo es denunciada sino también intenta ser revertida.

A través del análisis realizado en esta investigación y a partir de los temas principales que en esta conclusión he sintetizado, nombraré consecutivamente el desarrollo de algunas ideas que se presentan como claves en esta tesis al momento de pensar en la intersección entre los enfoques migratorios y los enfoques sobre aboriginalidad.

En el contexto de la reciente atención que el componente indígena comienza a recibir como acontecimiento visiblemente marcado dentro de la migración latinoamericana, esta tesis tuvo el propósito de poner en tensión dos campos temáticos: Los estudios migratorios y los estudios étnicos (referidos aquí a los indígenas latinoamericanos), los cuales, generalmente, han estado diferenciados entre sí, creando de forma aislada sus propios debates teórico-metodológicos.

El cruce entre el análisis sobre la migración internacional y los pueblos indígenas es aún incipiente y novedoso en la Argentina. El país, pese a tener una vasta trayectoria y un fértil desarrollo intelectual en tema de migraciones internacionales (uno de los principales de la región) se constituye como prototipo de la escasez de investigaciones-publicaciones en América latina en torno a la migración indígena.

La decisión de centrarme teóricamente en la categoría de “sujeto indígena que migra internacionalmente”, me generó una serie de escollos teórico-metodológicos que presumieron un gran desafío y una enorme provocación.

El más importante de estos, es el hecho de que I) **Los procesos migratorios sean percibidos como fenómenos inter-nacionales protagonizados exclusivamente por “sujetos estado-nacionales”**. Esta limitación, presenta a los procesos migratorios y sus sujetos como provenientes de forma exclusiva y únicamente desde un estado nación a otro, sin considerar otras posibles ‘portaciones’.

Además de esta limitación, identifiqué cinco conflictos más. Dos de ellos a nivel general, y otros tres específicamente para el caso de la Argentina y Buenos Aires.

En el primer grupo, puntalicé una II) **Privación en la auto-adscripción como indígenas de los migrantes internacionales como estrategia para evitar situarse en una doble situación de discriminación: extranjeros e “indios”**; y III) **Un imaginario social –también presente en la academia- que tiende a negar a los indígenas que habitan y/o nacieron en un contexto urbano.**

En el segundo, IV) **Una vigente y actualizada contraposición entre “bajados de los barcos” versus “dueños de casa”**. Disputa y posición discrepante y confrontada en relación a quienes serían los “verdaderos” migrantes ¿quiénes son los migrantes?, V) **Un proceso de extranjerización de los pueblos indígenas en la historiografía argentina**, donde además de silenciar y ocultar al sujeto indígena, se ha dado una tendencia a considerarlo como “extranjero”. Así, históricamente han sido chilenos los mapuches, bolivianos los qollas y paraguayos los guaraníes, y, finalmente, VI) **La ambigüedad del estado argentino para definir quien es migrante y quien es indígena así como respecto a si los aymaras y quechuas son o no “argentinos”**.

I) El **estado-nacionalismo metodológico** responde a una lectura realizada por las ciencias sociales donde se ha entendido a las migraciones internacionales como exclusivamente de un país hacia otro, siendo una experiencia protagonizada únicamente por “sujetos estado-nacionales”. Se trata de una idea acuñada por Wimmer & Glick Schiller(2002) como *nacionalismo metodológico*, la cual, evitando confundir el

reconocimiento de varias culturas indígenas como naciones, he preferido denominar como *estado-nacionalismo metodológico*.

Esta limitación metodológica ha restringido la observación de flujos y *stock* de naciones indígenas o de pueblos como el *rom* (gitanos) dado que en el análisis, el apellido internacional es dado, justamente, por el cruce de un país o estado a otro.

En América latina, como en muchas otras partes del mundo, las fronteras de los estadosnaciones no coinciden ni se corresponden con los límites geográfico-culturales de los pueblos o naciones previas a la constitución de los estados, conformados sin la perspectiva, la opinión ni menos el consenso de los indígenas. En este sentido, es dable argumentar que, desde perspectiva, mi tesis es parte de los denominados estudios de migración internacional, ya que cuando un investigador estudia los movimientos de personas que se auto-identifican como pertenecientes a algún grupo indígena desde un país hacia otro, la condición de internacional está puesta por el estatuto sociojurídico de los propios estadosnaciones y no desde la perspectiva de las naciones indígenas.

Esta posición ha primado en Argentina donde, al igual que en el resto de la región, se ha tendido a pensar la migración como étnicamente homogénea y únicamente diferenciada por sus orígenes estado-nacionales (Torres & Carrasco, 2008). En el país, como he graficado a partir de las encuestas complementarias de migración internacional y de pueblos indígenas (ECMI y ECPI), esta limitación presenta serias dificultades al contar y reconocer quienes son migrantes internacionales y quienes indígenas, así como para cruzar dicha información, evidenciando que desde el estado argentino, los flujos y *stock* migratorios internacionales son entendidos exclusivamente como provenientes de algún estado-nación.

Desde estas lecturas, la migración desde el territorio de Bolivia ha sido comprendida como migración “boliviana”, la migración desde Paraguay como migración “paraguaya” o la de Perú como migración “peruana”. En el caso particular de la migración boliviana, no es que no se considere sus especificidades indígenas, sino que las mismas son comprendidas como un epifenómeno de su condición estado-nacional.

La centralidad de esta perspectiva en el campo de los estudios migratorios explica en gran medida, porqué un país como Argentina con una larga tradición académica en el estudio de los flujos y proceso migratorios internacionales, consta de un escaso desarrollo en torno a los procesos identitarios entre los indígenas venidos desde otros países, los cuales, en general, han sido subsumidos en el colectivo invisibilizador de “migrantes limítrofes”.

Desde la década de los noventa del siglo XX -siendo coincidentes con el contexto de llegada de esta “nueva” migración- esta condición gradualmente se ha comenzado a revertir por ciertos estudios (principalmente desde la antropología). En estos trabajos se comienzan a incluir los sentidos indígenas que atraviesan estos flujos hacia el país, y, particularmente, hacia la ciudad de Buenos Aires, comenzando a prestar mayor atención a la diversidad de clivajes: estado-nación, clase, género, étnia o región que operan en la construcción de una identidad migratoria indígena. De todas formas, siguen primando los estudios de identidad de los migrantes desde su pertenencia estado-nacional, particularmente para el caso de la migración boliviana.

A diferencia de gran parte de los autores que han trabajado las particularidades indígenas dentro de la migración boliviana, mi investigación sobre la migración desde Bolivia y Perú ha buscado poner en primer plano los procesos de auto-adscrición y hacer visible particularmente aquellos en los que las personas supeditan la condición de boliviano o peruano para construir y resignificar una como aymaras o quechuas.

Dinámica que es construida políticamente (Barth, 1976) y bajo un permanente proceso de comunalización (Brow, 1990).

A partir de este cuestionamiento, al igual que Albó (2008), me pregunto: ¿Es posible pensar una nación indígena que se consolide a través de dos o más fronteras estatales sin que por ello sus miembros dejen a la vez de sentirse ciudadanos de una u otra nación-estado?

Siguiendo la definición de CELADE/CEPAL que entiende la migración internacional indígena como movilidad territorial ancestral, encontramos que en la misma definición se halla implícita la contradicción respecto a porqué es complejo comprender la migración indígena desde el abordaje de las migraciones internacionales. Si la movilidad de los pueblos indígenas traspasa las fronteras jurisdiccionales internacionales, en el análisis de estos movimientos subyace una antinomia al definirlos y comprenderlos como flujos y *stock* migratorios *internacionales*.

El estado-nacionalismo metodológico, ha sesgado y frenado teórica y metodológicamente el abordaje de los movimientos indígenas transfronterizos en la región y la Argentina. Perspectiva donde los estudios sobre migración se hallan encerrados en una paradoja: poner en primer plano la dimensión estado-nacional para definir a los sujetos como migrantes y la frontera que marca el movimiento como transnacional, o subrayar la movilidad territorial ancestral de sujetos que, más que como migrantes, se tienden a definir como indígenas.

II) Privación en la auto-adscripción como indígenas de los migrantes internacionales como estrategia para evitar situarse en una doble situación de discriminación: extranjeros e “indios. Esta elección es común en el caso de indígenas que migran de un estado-nación a otro. Al sentir suficientes escollos en la llegada a un nuevo país, emergen mecanismos para evitar duplicar la discriminación. Ya es suficiente con ser considerados “extranjeros estacionales”, para además ser racializados como “extranjeros étnicos”.

El caso emblemático es el de los migrantes mixtecos oaxaqueños, quienes durante décadas han migrado estableciéndose en EEUU. Algunos ni siquiera hablan castellano, por lo cual son además discriminados por el resto de los inmigrantes mexicanos en dicho país.

En Argentina, los problemas hasta la primera década del siglo XXI para obtener permiso de trabajo y por ende radicación legal, el DNI y con éste al acceso a los servicios sociales y al término parcial del hostigamiento policial, incrementaron una estrategia de invisibilización de la “identidad indígena”, sobre todo en el caso de las personas nacidas en Bolivia.

Esta situación parece estar cambiando paulatinamente “con los nuevos tiempos”, donde presentarse como indígena puede constituirse como *in put* de reconocimiento no sólo para los nativos sino también para los migrantes. Así lo evidencian procesos y dinámicas de los mixtecos en EEUU, de los kichwa-otavalos en Europa y también de los aymara-quechuas en Buenos Aires, condición que a su vez ha sido estimulada con la creciente relación entre “indígenas argentinos” e “indígenas migrantes”.

III) La negación de los indígenas que habitan y/o nacieron en un contexto urbano se presenta como una condición propia de un imaginario social estigmatizante que percibe al individuo o comunidad indígena como anclada a lo rural.

Esta percepción dominante que, en un ejercicio *escencializante*, niega la condición indígena de quienes no hablan una lengua originaria, quienes no se visten como se supone que deben hacerlo los indígenas, o simplemente, quienes habitan en ciudades.

Esta situación es observable a lo largo de América latina, pese a la constante migración rural-urbana de poblaciones indígenas en la región. En el caso de los aymaras y quechuas, a pesar del creciente proceso migratorio de las últimas décadas desde la ruralidad centroandina a la ciudad (Rivera Cusicanqui, 2010), hay una permanente negación de éstos como indígenas en el contexto urbano, estigma que es posible encontrar, incluso en el siglo XXI, sumamente arraigado en la academia latinoamericana. Sin embargo, los aymaras y quechuas actuales, en una enorme proporción, tanto en los Andes centrales como fuera de ellos, se constituyen y auto-identifican en una gran mayoría como “indígenas urbanos”.

Como en muchos otros casos en el planeta, lógicas propias de la ruralidad fueron traspasadas a la ciudad, permitiendo la reedición de dinámicas indígenas rurales en el contexto urbano, pese a no mantener lenguas, vestimentas y otros diacríticos. Dicha condición evidencia que ya no es posible estudiar a la cultura aymara-quechua exclusivamente desde la ruralidad, comprendiendo que aunque estas poblaciones han modificado sus dinámicas identitarias -incorporando nuevas relaciones entre sus contextos de arribo y las formas de crear continuidad con aquellos otros vividos o imaginados que se fueron dejando atrás-, no por ello han dejado de “ser” indígenas por vivir en una ciudad.

IV) Otra de las ideas de sentido común con las que me he encontrado en el transcurso de esta investigación, tanto en la bibliografía como en el discurso de aymaras y quechuas, es la contraposición “**bajado de los barcos**” versus “**dueños de casa**”.

Particularmente en Argentina, desde la concepción de los indígenas -tanto “migrantes” como “nativos”- se presenta una discusión y concepción discordante y contrapuesta respecto a ¿quiénes son los migrantes? La misma, busca *antagonizar* el origen de ultramar de los porteños con el de los indígenas de América, quienes independientemente si ancestralmente habitaban o no las diferentes regiones dentro del continente, “ya” estaban en “estas tierras”, argumentando que el *qollasuyu* abarcaba y abarca la actual Buenos Aires. “*Buenos Aires está dentro del Qollasuyu, así lo consideraban nuestros ancestros, entonces, ¿Quién es el inmigrante?*”

Este cuestionamiento generó justamente la reflexión y el auto-nombramiento como *originarios*, nominación que, rechazando el discurso hegemónico sostenido sobre la colonización, busca actualizar un discurso que denuncie la asimetría en las estructuras de poder gestadas por el movimiento de la “invasión europea” hacia quienes “ya” las habitaban, con el fin de cambiar las relaciones de dominación “étnicas” e históricas.

V) La **extranjerización de los indígenas en Argentina** es un mecanismo de negación que no sólo forma parte del sentido común sino de gran parte de la historiografía y la antropología tradicional argentina, ya que en estos discursos mientras los “verdaderos indígenas argentinos” fueron declarados extintos, la mayor parte de los que hoy habitan el territorio nacional son catalogados como extranjeros (migrantes). Asimismo, este “extranjero” proveniente de países limítrofes vuelve a ver negada su inclusión y diferencialmente construida su alteridad, con respecto a otros migrantes al ser evaluado hegemónicamente desde la contraposición entre civilización y barbarie (Tamagno, 1991).

La Argentina, pese a ser un destino histórico de migrantes limítrofes venidos de países con elevados porcentajes de indígenas (constante entre 2 y 3,1% según los diez censos

nacionales que se han realizados), la imponente ola migratoria desde Europa y su influencia y repercusión, tendieron a negar y a ocultar la condición indoamericana, reforzando dicha invisibilización en su proceso de construcción como estado-nación desde el siglo XIX en adelante.

Esta condición perduró hasta el siglo XX, donde como ya mencioné el estado negó o declaró extintos a los indígenas en el territorio nacional así como consideró a otros como extranjeros, chilenos los mapuches, paraguayos los guaraníes, o bolivianos los qollas, aduciendo que el “argentino”, en términos generales, es de origen blanco-europeo. Este pensamiento se ha vuelto una premisa del discurso nacional, a pesar del constante movimiento de personas indígenas en la región, incluso desde antes que se conformaran los estado-nación.

VI) La ambigüedad del estado argentino para definir quien es migrante y quien es indígena así como respecto a si los aymaras y quechuas son o no “argentinos”. En Argentina, la “Encuesta Complementaria de Migración Internacional” (ECMI, 2002-2003) y la “Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas” (ECPI, 2005) revelan que para el estado nacional, salvo excepciones, quien es migrante no puede ser indígena y quien es indígena no puede ser migrante.

Asimismo, al analizar la ECPI y otras fuentes, he verificado que para el país no hay consenso respecto a si los aymaras o quechuas son o no uno de los grupos indígenas considerados “argentinos”. Mientras el organismo oficial que trabaja con pueblos indígenas en el país, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), no los reconoce como una “*étnia argentina*”, otros institutos, universidades, etc., sí lo hacen.

La ECPI sólo preguntó por aymaras y quechuas en el NOA (4104 aymaras y 6739 quechuas, de los cuales la mitad nacieron en el extranjero), presumiendo una “localización tradicional”⁵⁴⁷ y esperable en relación con su pueblo, el área noroeste del país, específicamente la norandina. Dicha condición de “localización tradicional” supone una visión estática de sus localizaciones y *esencializante* en relación a sus culturas, ya que según este criterio ‘perderían su etnicidad’ al migrar.

Por su parte, la ECMI no hace referencia a la auto-adscripción indígena de los migrantes internacionales, haciéndose imposible cruzar información respecto al territorio donde se encuentran principalmente los aymaras y quechuas en el país: la ciudad y el área metropolitana de Buenos Aires. Esto sucede, además, debido a que la ECPI no contabilizó indígenas en esta área.

Haciendo un seguimiento en relación a la pregunta “departamento de última residencia” de la ECMI, me permití inducir para el caso de la migración boliviana una enorme proporción de personas venidas del departamento de La Paz (con mayor porcentaje de aymaras) y del de Cochabamba (con mayor porcentaje de quechuas), estadísticas que evidencié gracias al “Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia de 2001”, realizado en relación al censo de dicho país del mismo año. La migración peruana de forma injustificada ni siquiera fue considerada en la ECMI.

Sintetizando esta idea, aymaras y quechuas bolivianos o peruanos no radicados en el NOA, fueron cuantificados por el estado argentino exclusivamente como bolivianos o peruanos y no como aymaras, quechuas u otros. Asimismo, personas nacidas dentro del territorio argentino que se auto-adscriben como pertenecientes a algún pueblo

⁵⁴⁷ “Localización tradicional de los pueblos indígenas en el actual territorio de nuestro país”. http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp

indígena y que habitan en la zona de residencia “histórica” de su pueblo (supuesta para el caso de aymaras y quechuas), fueron contados como “argentinos indígenas”. De esta forma, aymaras y quechuas bolivianos y peruanos, así como aymaras y quechuas argentinos descendientes de éstos no son considerados desde el estado como indígenas, a no ser que vivan en el NOA.

Así, si eres aymara o quechua y naciste en Bolivia, para el estado argentino serás solo boliviano. Si resides en las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, La Rioja o Santiago del Estero, podrás gozar de la doble adscripción boliviano-aymara o boliviano-quechua, no así en cambio sí habitas fuera de este territorio. Esta condición, resulta al menos curiosa teniendo en cuenta que desde al menos la década del noventa del siglo XX (censo 2001), solo una década antes de la ECMI y la ECPI, los bolivianos de la CABA-AMBA superaron a los del NOA, tratándose de una información censal elaborada por el INDEC, mismo organismo que aplicó ambas encuestas en la primera década del dos mil.

Este tipo de cuestiones se presentan como dificultades y desafíos relativamente nuevos para los estados latinoamericanos, y en este caso para el argentino, uno de los pocos que ha implementado este tipo de encuestas complementarias en la región. En análisis del cruce de la ECMI y la ECPI para establecer criterios de membresía indígena o extranjera, ambas realizadas en la Argentina por primera vez hace una década, se presenta como un *laberinto* demográfico (Caggiano, 2010). El principal problema a mi juicio está en la ECPI, la cual evidencia una metodología que territorializa las identidades indígenas, dejando un vacío o una condición ambigua respecto al reconocimiento de los indígenas migrantes. Por su parte, considero que el hecho de no incorporar una pregunta sobre auto-adscripción indígena fue la mayor limitación de la ECMI, teniendo en cuenta la gran cantidad de población indígena en los principales flujos y *stock* migratorios a y en la Argentina. En este sentido, además, resulta injustificable la no incorporación de Perú, discurrendo su notable incremento evidenciado en ambos censos anteriores a esta encuesta (1991 y 2001).

Es de esperar que se generen herramientas teórico-metodológicas de calidad para evitar la omisión del reconocimiento indígena de los migrantes internacionales en la Argentina. Una nueva ECPI que cuantifique a los indígenas en el país sin una categoría anclada a una “localización tradicional” sería un buen comienzo. Hasta donde he pesquisado, no he encontrado información que confirme que desde el INDEC se pretenda implementar por segunda vez alguna de estas dos encuestas complementarias, al menos en el mediano plazo.

Haciendo un balance a partir de lo que dan a conocer estos cinco ítems que he identificado, sumado a un contexto de información insuficiente y dispersa, no es extraño que la migración internacional se mantenga como uno de los temas menos explorados dentro de los estudios indígenas, tanto a nivel regional, como de forma específica para la Argentina. La falta de articulación en las aproximaciones ha limitado la capacidad de pensar/comprender que en determinados contextos geográficos e históricos, la migración internacional indígena y los procesos de resignificación identitaria étnica pueden ser dos caras del mismo proceso.

En este contexto, el escaso abordaje respecto a la migración internacional indígena en América latina y sus causas/consecuencias, tanto para quienes estudiamos el tema como para quienes ejecutan y aplican políticas en torno a ella, responde -en gran medida- a que no se han generado herramientas teórico-metodológicas de calidad para comprender la articulación entre procesos migratorios internacionales y procesos de reterritorialización de los sentidos indígenas de pertenencia.

Al poner en tensión dos campos temáticos: estudios de migración internacional y estudios étnicos (referidos aquí a los indígenas latinoamericanos) a través de esta investigación, intenté cruzar debates teórico-metodológicos. La idea es aportar a la articulación entre ambos abordajes supliendo esta limitación con el fin de aumentar la capacidad de pensar/comprender contextos geográficos e históricos revelando que la migración internacional indígena y los procesos de resignificación identitaria étnica pueden ser dos caras del mismo proceso.

La ciudad de Buenos Aires y su área metropolitana representan el territorio con mayor proporción de migrantes bolivianos y peruanos en el mundo, dentro de los cuales, sin estadísticas que lo avalen, es posible reconocer una alta representación de aymaras y quechuas. Dicho movimiento trans-estatal-nacional, insta en esta metrópolis un tipo de sujeto que se reconoce como “indígena” de igual forma o por sobre la categoría de “extranjero”.

Desde el punto de vista de las personas con las que he compartido estos años, las formas de significar sus procesos de identidad articulan clivajes de estado-nación, cultura ancestral y étnica. Por estas razones, considero que a pesar del sentido paradójico o el carácter oxímoron que la categoría “migrante indígena” puede acarrear -donde se pone en tela de juicio el sentido de frontera estado-nacional, el *apellido* internacional y el debate respecto a quien es el migrante-, esta misma tensión es la que hace de ella un término sugerente, ya que en la auto-adscripción indígena de aymaras y quechuas en Buenos Aires, el proceso migratorio en sí pareciera tener una gran injerencia.

Dicha condición pareciera rechazar el postulado que sostiene que “*quién se marcha pierde la identidad, quién se queda la mantiene*”. El paso hacia una nueva mirada que entendía a la cultura como no esencial ni anclada a un territorio, sino como un proceso conflictivo y espacio de disputa -cuyo eje articulador es la lucha por el poder donde las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas, sino dinámicas, fluidas, y construidas situacionalmente en lugares y tiempos particulares (“metacultura”; Urban, 1992; Wright, 1998)-, habría permitido desde el análisis antropológico comprender el modo en el que los grupos étnicos recrean socioculturalmente los sentidos de la experiencia de “salir” de su lugar de origen. El concepto de fronteras étnicas (Barth, 1976) por su parte, permitió comprender que las categorías étnicas no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información sino viceversa. En este sentido, el fenómeno y el estadio migratorio como proceso humano favoreció –incluso arriesgaría a decir que ha viabilizado- una *desencialización* de los clivajes cultura, identidad y etnia, donde la propia experiencia migratoria habría colaborado en demostrar la construcción política de los mismos.

Los migrantes aymara-quechuas en Buenos Aires han construido fronteras internas en la ciudad, a su vez que han derribado otras con sus lugares de origen a través de la selección y resignificación de un conjunto de rasgos culturales. Dicha condición evidencia que la diferencia cultural, y por ende la identidad cultural, no se explica por el aislamiento de ciertos grupos étnicos, sino todo lo contrario, por su interacción. De hecho, el humano es en sí producto de la migración.

Desde esta perspectiva teórica es posible identificar cómo migrantes provenientes de Bolivia y Perú comenzaron a reconocerse como aymaras o quechuas justamente debido a su experiencia migratoria. Proceso que fue consolidado/complementado con la reivindicación indígena a nivel regional y particularmente por la repercusión de Evo Morales en Bolivia en la última década. Fueron mayormente los aymaras y los quechuas que llegaron a fines de los ochenta y sobre todo en los noventa del siglo XX (Vargas, 2014), quienes instaron, reclamaron y “empujaron” un proceso de

revalorización del legado étnico y, consecuentemente, de auto-adscripción indígena. Proceso que, según las conversaciones que sostuve a lo largo de este tiempo, tuvo, en general, un vigor e ímpetu que no había tenido previamente a constituirse como migrantes internacionales. El mismo, se fue formando, sosteniendo y reproduciendo, justamente a través de los eventos -entre otros- que aquí he descrito-analizado.

En el caso de este conjunto aymara-quechua en Buenos Aires, la migración –a diferencia de la lectura realizada por los estudios clásicos- ha gatillado un refuerzo, construcción y recreación de los sentidos identitarios considerados por estos migrantes como propios (Kyle, 2002; Kearney & Besserer, 2004). De esta manera, la diáspora operó como disparador de concientización, constando de elementos y mecanismos resistidos como formas indígenas, los cuales se hallan insertos en la “bolivianidad”, y en menor medida de la “peruanidad”, provocando un distanciamiento metacultural entre “lo boliviano y peruano” y lo “aymara y quechua”.

Este proceso no ha significado una negación de estos migrantes como bolivianos o peruanos, sino más bien un juego de consensos, donde se negocia –dependiendo del contexto, ocasión o circunstancia- los clivajes de estado-nación, étnicos-nacionales y/o indígenas u originarios (Caggiano, 2010). En la mayoría de los casos, el espacio de disputa de estas categorías genera una combinación de estos clivajes que revela cómo lo aymara-quechua se exterioriza como una identidad en proceso, la cual no es estática ni definida sino que es dinámica, fluida y construida situacionalmente. Esta condición compleja y enriquece estas disputas y la resignificación identitaria de estos migrantes, los cuales en el ejercicio de su auto-identificación como indígenas no necesariamente persiguen un proceso de *desbolivianización* o *desperuanización*.

Sintetizando, una visión actual de la migración internacional en relación con estos clivajes ha dejado atrás el “sesgo sedentario”, mediante el cual los grupos sociales parecían permanecer inalterados a pesar de las migraciones (Brettel, 2008), entendiendo a la migración como un fenómeno que no necesariamente implica dejar o desapegarse de los usos culturales propios sino que puede significar una recreación y “refuerzo” de su identidad. El camino que transitan el grupo de aymaras y quechuas protagonistas de esta investigación, ha otorgado una fiel referencia de esta segunda posición. En esta dinámica, distintas afiliaciones se articulan en un interjuego que depende del contexto local, nacional y/o global. Relación que, por lo general, se construye tanto en origen y destino, aunque sobre todo, durante el mismo proceso migratorio.

Dicha relación, tiene mucho que ver con un constante y creciente vínculo entre indígenas “extranjeros” y “nativos” en la ciudad, tema que apareció durante esta investigación de forma recurrente en el discurso y en las conversaciones. En el contexto particular de la ciudad de Buenos Aires, la relación de los centro-andinos con otros pueblos indígenas “argentinos” (diaguitas, qollas, wichís, mapuches, entre otros) -pero igualmente extraños para la ciudad- resultó en la preponderancia de los valores y formas de vida aymara-quechuas como fuente de significantes y marcos de interpretación desde los cuales articular diferencias en un mismo proceso abarcativo de reivindicación y auto-identificación. El caso emblemático es el uso de la *pachamama* y de la *whipala*, con fuerte popularidad en otros pueblos en la Argentina y en toda la región, tanto así que muchas veces la bandera del *tawantinsuyu*, la *whipala*, es considerada como la “bandera de los pueblos originarios”, así como la *pachamama*, traducida como madre tierra, es venerada en toda la región⁵⁴⁸.

⁵⁴⁸En 2015, me sorprendí ver el uso popularizado de la *pachamama* en distintas partes de México.

En este contexto, líderes aymaras y quechuas han presentado propuestas concretas de inclusión indígena en la sociedad, por un lado, para evitar sectarismos, y por otro y principalmente, con el propósito de articular una movilización pan-indígena conjunta con los pueblos recién mencionados. De todos modos, los aymaras y quechuas también han sido influidos en su proceso de auto-reconocimiento por parte de otros grupos indígenas.

Asimismo, los indígenas migrantes muchas veces han reforzado los procesos de lucha y reivindicación gracias al contacto con diversos sectores “progresistas” de la ciudad que han adquirido algunas de sus lecturas e instrumentos socio-políticos. A su vez, en su vinculación con el medio local porteño también habría que mencionar un sector de “nativos” que “disfrutan” de la presencia de estos migrantes en la ciudad, admiran “su cultura”, principalmente “su” música, y rescatan la existencia de un robusto árbol de valores como un modo de ser alternativo sustentado en una sólida cosmovisión. Estas evaluaciones de la alteridad suelen posicionar a los aymara-quechua como productores de un conocimiento moralmente congruente y como promotores de un modo de ser ecológico, solidario y comunitario. Con estas construcciones en relieve, ciertas personas urbanas y no indígenas rescatan en los aymara-quechua un discurso crítico al modelo de consumo exacerbado, enajenador del medioambiente e individualistamente egoísta con que el imaginario identifica al “mundo occidental” actual. Estas lecturas han llevado a muchas personas a posicionarse junto a “ellos” como aliados en su lucha por reconocimiento (Mardones, 2010).

Este rol de guardianes de la naturaleza y de opositores al sistema capitalista, desde hace algún tiempo, no sólo se les ha comenzado a atribuir a los indígenas sino que ellos, muchas veces, también lo han reafirmado. Se trata de imágenes idealizadas que van desde el salvaje anti-progreso hasta la idea romántica del indígena armónico con el medioambiente.

La puesta en valor de la relación entre los indígenas y la naturaleza emerge como entextualización política en la región aproximadamente a fines de la década del setenta y principios de los ochenta, de la mano con el proceso que algunos autores denominaron como etnogénesis o “emergencia indígena” (Bengoa, 2000). En los Andes centrales esta visión ecologista ha sido cristalizada a través del concepto *sumak kawsay* (quechua) - *suma qamaña* (aymara), y traducido al castellano como “buen vivir” o “buen convivir”, concepto que remite a la importancia de la vida comunitaria, basada en una relación de respeto, reciprocidad y de no aprovechamiento entre humanos así como tampoco de los animales, plantas, ríos o cerros. El término de “buen vivir” devino un significante flotante (Laclau, 1989) desde el cual articulan distintos movimientos en diferentes lugares, llegando a ser incorporado, durante la última década, en las constituciones de Bolivia y Ecuador, transformando un modo de relacionamiento sociocultural en un proyecto político estatal-nacional (Zaffaroni, 2013).

El *sumak kawsay* - *suma qamaña*, representa uno de los aportes concretos de los pueblos indígenas al pensamiento latinoamericano actual, generando, para los partidos y gobiernos de izquierda que lo utilizan, una contradicción interna entre propiciar una plataforma basada en la definición de un relacionamiento como “buen vivir” y lograr acumular excedentes para aumentar el nivel de vida de la población basándose en gran medida en proyectos económicos extractivos. En este punto, debido a que se trata de un tema relativamente reciente, considero que los usos polisémicos de la noción de “buen vivir”, y las alianzas y articulaciones que potencia como significante de equivalencias constituyen un tema a seguir trabajando a futuro. El modo en que los proyectos aymara y quechua participan de esta producción de conocimientos y de estas reorientaciones en las formas de hacer y decir sobre la política es un eje de análisis que encuentro interesante seguir desarrollando en próximos trabajos.

A modo de cierre, quisiera detenerme de forma concisa en algunas reflexiones acerca de la metodología y las formas de abordar el campo que utilicé en esta investigación. En los límites difusos entre la observación participante, la participación activista y la antropología audiovisual (la cámara que piensa intermediando entre el etnógrafo y los protagonistas) traté de enmarcar mi propia reflexividad etnográfica: experimentando la tensión entre ser investigador social y sujeto-parte (Caicedo, 2003), desmonopolizando la mirada y relativizando la autoridad etnográfica (antropología colaborativa; Rappaport, 2007), reivindicando las posibilidades políticas de un pensamiento crítico compartido y encontrando los lugares de enunciación en los que los propósitos de ellos y los míos - sin ser los mismos- son congruentes (antropología comprometida; Hernández Castillo, 2006) y donde, a diferencia de la práctica convencional, la formulación del tema a investigar no es un dominio celosamente guardado por el investigador (antropología descolonizada; Hale, 2004).

Todas estas decisiones me llevaron a construir una investigación co-producida con los actores sociales, a través de la cual, cuestionando una falsa dicotomía entre rigurosidad académica y compromiso con la comunidad (Hernández Castillo, 2006) me constituí en socio” y “cómplice” en su proceso de reconocimiento. Este proceso fue sostenido en la confianza que se fue generando desde el momento en el que me dejaron “confundirme” entre ellos, para mí, el mayor de los reconocimientos.

En la forma de conocer, “entrar al campo” y generar vínculos, mis propias trayectorias jugaron un rol fundamental. Fue así que mi lugar como extranjero, músico *sikuri*, activista y documentalista, me permitió conectar y compartir algunas experiencias con los protagonistas de esta investigación. Mientras ser extranjero me posicionó en una situación similar a la de ellos, ser músico me constituyó como partícipe de un proyecto común y ser audiovisualista me presentó -principalmente a través de la figura del “padrinazgo de cámara”- como útil para los propósitos de la comunidad, incorporándome, además, a la lógica de la reciprocidad centroandina a través de la retribución de productos audiovisuales (fotos y videos).

Entre los fenómenos hoy capaces de inducir cambios culturales significativos en períodos breves de tiempo en todo el orbe, se destaca la migración (Torres & Carrasco, 2008). En este contexto, Buenos Aires representa una de las ciudades de América latina y del mundo más interesante para analizar el fenómeno de la migración indígena, justamente por tratarse de una ciudad imaginada como un enclave europeo en suelo americano que, constituida como un territorio histórico de migración internacional, actualmente experimenta el desarrollo de una población extranjera que se auto-identifica como originaria de este continente bajo un discurso que pone en tensión el supuesto origen “blanco” de la sociedad porteña-bonaerense.

En un creciente proceso de integracionismo regional, el hecho de que aymaras y quechuas gocen de representación en muchos estados sudamericanos (siete contando a Argentina y Brasil), además del influjo del MAS y de Evo Morales, y el interés que genera el legado de su cultura ancestral y la reactivación de sus tradiciones fuera de sus territorios ancestrales por parte de personas sin lazos consanguíneos aymara-quechuas (Fernández & Mardones, 2013), posiciona a estos pueblos como grandes protagonistas de los procesos y las demandas por derechos y reconocimiento que aunadamente despliegan los indígenas en el continente.

Dicha condición actualmente es robustecida por el rol que simboliza la extensión de su presencia en otras latitudes, particularmente en importantes metrópolis de la región, donde además de ser cada vez más relevantes numéricamente, se presentan como diseñadores de un mapa urbano en constante movimiento. De esta forma, los derechos y

deberes de los indígenas lejos de disolverse a través de la desterritorialización se ciudadanizan transnacionalmente (Camus, 2008).

Llevar a cabo esta investigación representó para mí la oportunidad de acercarme a indígenas, hoy migrantes, históricamente no escuchados (Galeano, 1971). Situación que está aún en gran medida ajena a la comprensión, responsabilidad y sensibilidad de los intelectuales “occidentales” (Pratt, 1996).

Su reconocimiento e inclusión se ha constituido como propósito primordial de mi vocación. Sólo superando una interrelación subalterna y dejando de entender a la identidad indígena como una camiseta, podremos acercarnos a comprender la alteridad indígena como un código cultural propio para comprender el mundo (Rivera Cusicanqui, 2013a).

La descripción y análisis de la relevancia de la movilidad internacional indígena de la región como un proceso heterogéneo y diverso puede y debe hacerse visible y abordable al interior de los estudios de migración (Torres & Carrasco, 2008). Aquí, compartiendo su cotidianidad, desde el protagonismo de migrantes aymara-quechuas en Buenos Aires y a través de la descripción y análisis del *inti raymi - machaq mara* del parque Avellaneda, el contra-festejo del 12 de octubre en la plaza de los dos Congresos y el festejo a las almas y los muertos en el cementerio de Flores intenté contribuir a ello.

REFERENCIAS

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas (1993) *Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta*. En: SAIGNES, Therry (1993) (comp.) *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Hisbol/IFEA. La Paz.

ACEVEDO, Verónica, ESPINOZA, Ana, LÓPEZ, Mariel & MANCINI, Clara (2009) *La Feria de las Alasitas de Parque Avellaneda, Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones con la tradición andina de miniaturas*. En: *Buenos Aires Boliviana*. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.

ADELAAR, Willem & MUYSKEN, Pieter (2004) *The Languages of the Andes*. International Journal of American Linguistics. Vol. 72, No. 1. Cambridge Language Surveys. Cambridge.

AGUIRRE CORTÉS, Amparo (2007) *Autorretratos Comunitarios: Antropología Visual para el fortalecimiento de identidad en grupos culturalmente subordinados*. En actas del Simposio de Antropología Visual N° 18. VI Congreso Chileno de Antropología. Valdivia, Chile.

ALÁEZ GARCÍA, Argimiro (2001) *Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios*. *Chungará* 33, N°2. Universidad de Tarapacá. Iquique, Chile.

ALBERTI, Giorgio & MAYER, Enrique (1974) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ALBÓ, Xavier y equipo (1972) *Dinámica en la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca*. América Indígena. Instituto Indigenista Interamericano. México.

.....(1974) *Reciprocidad complementaria, una categoría mental andina*. Congreso de Lenguas Nacionales. Cochabamba, Bolivia.

.....(1975) *La Paradoja aymara*. Ed. del Centro de Investigaciones del Campesinado. La Paz.

..... (1979) *¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos?* Centro de Investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

..... (1980) *Pachamama y Q'ara: El aymara ante la opresión de la naturaleza y la sociedad*. 44 Congreso Internacional de Americanistas. Manchester.

..... prólogo de MONTES RUIZ, Fernando (1999) *La Máscara de Piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. Ed. Armonía. La Paz.

..... (2002) *Pueblos indios en la política*. Volumen N° 55. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado Cuadernos de investigación. N° 17. La Paz.

..... (2008) *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. CIPCA. Cuadernos de investigación. N° 71. La Paz.

ALBÓ, Xavier & MAMANI, Mauricio (1976) *Esposos, suegros y Padrinos entre los Aymaras*. Centro de investigación y Promoción del Campesinado. La Paz.

ALBÓ, Xavier, GREAVES, Tomas & SANDOVAL, Godofredo (1987) *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. IV. Nuevos lazos con el campo*. CIPCA. Cuaderno de investigación. N° 29. La Paz.

ALONSO, Ana Maria (1994) *The politics of Space. Time and substance: State Formation Nationalism, and Ethnicity*. En Annual Review of Anthropology, N° 23.

ALTHABE, Gerard y SCHUTER G., Félix (1999) *Antropología del Presente*. Compiladores. Editorial EU. Ciencia - política – Sociedad. Buenos Aires.

AMORES CARREDANO, Juan B. (2007) [Editor] *Historia de América*. Editorial Ariel. Barcelona.

- ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultural Económica. México.
- ANDIA, Elizabeth (1999) *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amawt'as de Tiwanaku*. Ed. Plural, ISEAT y Librería Armonía. La Paz.
- ANGLES VARGAS, Víctor (2006) *La frase Ama Súa, Ama Llulla, Ama Qella no fue saludo Inca, fue creación de los españoles vecindados en el Perú*. Revista Universitaria No. 139. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Cuzco, Perú.
- ANTEZANA, Luis & ROMERO, Hugo (1973) *Historias de los sindicatos campesinos: un proceso de integración nacional en Bolivia*. Servicio Nacional de Reforma Agraria. La Paz.
- APPADURAI, Arjun (2001) *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Ediciones Trilce – Fondo de Cultura Económica. México.
- ARANGO, Joaquín (2000) *Explaining Migration: A Critical View*. En revista International Social Sciences Journal.
- (2003) *La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra*. En revista Migración y Desarrollo. Nº 1.
- ARCHENTI, Adriana y MACCHIAVELLO, Manuel (s/a) *Experiencias institucionales de los peruanos en la Argentina*. Proyecto de Investigación “Estrategias de visibilización, configuración identitaria y participación de migrantes”. 11P/147. UNLP. La Plata, Argentina.
- ARDEVOL, Elisenda (1998) *Representación y cine etnográfico*. Quaderns de l'ICA, núm. 10. Barcelona.
- ARDILA CALDERÓN, Gerardo & POLITIS, Gustavo (1989) *Nuevos datos para un viejo problema: Investigación y discusión en torno del poblamiento de América del Sur*. Boletín Museo del Oro. Bogotá.
- ARENDETT, Hannah (1993 [1958]) *La condición humana*. Ed. Paidós. Barcelona.
- ARGUEDAS, José María (1973) *Señores e indios*. Arca-Calicanto. Buenos Aires.
- ARNOLD, Denisse (1998) [comp.] *Gente de carne y hueso: las tramas de parentesco en Los Andes*. Biblioteca Estudios Andinos. CIASE Research Series. La Paz.
- ATTALI, Jack (1991) *Historias del Tiempo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- BAENINGER, Rosana (2012) [organizadora] *Imigração Boliviana no Brasil*. Universidad Estadual de Campinas-Unicamp. Observatório das Migrações em São Paulo. São Paulo.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes (1996) *Moípatla intalawalle: el banquete de los muertos en Todos Santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. En: GEIST, Ingrid (1996) [Comp.] *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Plaza y Valdés. México.
- BALÁN, Jorge (1990) *La economía doméstica y las diferencias entre los sextos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina*. En: Estudios Migratorios Latinoamericanos. Año 5. Nº 15-16. Buenos Aires.
- BALLESTERO FLORES, Elsa (1998) *Arte, Identidad y Globalización*. En: *Globalización e Identidad Cultural*. Ed: Ciccus. Buenos Aires.
- BARGMAN, Daniel & SLAVSKY Leonor (1992) *Presencia sefaradí en la Argentina*. Ed. Centro Educativo Sefaradí. Buenos Aires.
- BARGMAN, Daniel & BIALOGORSKI, Mirta (1997) *La mirada del otro: coreanos y bolivianos en Buenos Aires*. En: KLICH, I. (ed.) *Discriminación y racismo en Latinoamérica*. Grupo Editor Latinoamericano. Buenos Aires.
- BARLEY, Nigel (2000) *Bailando sobre la tumba*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- BARTH, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BARRAGÁN, Fernando (2003) *La ejecución y enseñanza de los instrumentos étnicos cómo recuperación de la identidad*. CAMU, Buenos Aires.

- (2005) *Sikuris Urbanos, adaptación de una complementariedad en la ciudad (sondeo y seguimiento)*. No publicado. Buenos Aires.
- BARRAGÁN, Fernando & MARDONES, Pablo (2015) *CHE SIKURI. La expresión del siku en el contexto porteño. Su rol en las dinámicas de reproducción aymara-quechuas y su constitución como parte de la identidad cultural de la Ciudad de Buenos Aires*. Presentado en 2012 en el III Congreso Latinoamericano de Antropología (ALA). Santiago, Chile.
- BASTIEN, Joseph (1996) *La Montaña del Cóndor: Metáfora y Ritual en un Ayllu Andino*. Hisbol. La Paz.
- BASTIDE, Roger (1960) *Les Religions africaines au Brésil*. Paris I. París.
- BAUMAN, Richard & BRIGGS, Charles (1990) *Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life*. En Annual Review of Anthropology.
- BAYER, Osvaldo [coord.] (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina/Ediciones El Tugurio. Buenos Aires.
- BECK, Ulrich, GIDDENS, Anthony & LASH, Scott (2001) *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Ed. Alianza Universitaria. Madrid.
- BELMONTE, Juan Antonio (1994) [coord.] *Arqueoastronomía hispana*. 2º edición. Universidad de Valencia. Valencia.
- BELTRÁN HENRIQUEZ, Patricia (2003) *Las nociones del tiempo y espacio en el calendario ritual de Cariquima*. Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos, Vol. 1, Núm. 2. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. México.
- BENENCIA, Roberto (1997) *De peones a patronos quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense*. Estudios Migratorios Latinoamericanos. Nº 35. Buenos Aires.
-(2003) *La Inmigración Limítrofe*. En: Historia de la Inmigración en la Argentina. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
-(2009) *Migraciones y derechos humanos. Legislación, agenda política y discursos mediáticos*. En: Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- BENENCIA, Roberto & GAZZOTTI, Alejandro (1995) *Migración limítrofe y empleo: precisiones e interrogantes. V Jornadas de Colectividades*. IDES. Buenos Aires.
- BENENCIA, Roberto & KARASIK, Gabriela (1995) *Inmigración limítrofe: Los Bolivianos en Buenos Aires*. Biblioteca Política argentina. 482. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
- BENGOA, José (2000) *La Emergencia Indígena*. Fondo de Cultura Económica. Santiago, Chile.
- BENJAMIN, Walter (1967) *Ensayos escogidos*. Ed. Sur. Buenos Aires.
- BENZA, Silvia (2009) *Procesos de enseñanza no formal de la danza peruana entre migrantes peruanos en Buenos Aires*. Fondo Editorial. Año XXVII, Nº 27. Universidad Católica del Perú. Lima.
-(2012) *Política consular y política consular peruana en Buenos Aires: sus implicancias en la transnacionalización del transnacionalismo cultural*. 54 Congreso Internacional de Americanistas. Viena.
- BENZA, Silvia, MENNELLI, Yanina & PODHAJECER, Adil (2012) *Cuando las danzas construyen la nación. Los repertorios de danzas folclóricas en Argentina, Bolivia y Perú*. En: CITRO, Silvia & ASCHIERI, Patricia (2012) [Cord.] *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde la danza*. Ed. Culturalia. Buenos Aires.
- BERG, Hans van den (1989) *La celebración de los difuntos entre los campesinos aimaras del Altiplano*. En Anthropos. Revista Internacional de Etnología y Lingüística 84. Berlín.

- BERNASCONI, Alicia (1999) *Peruanos en Mendoza: apuntes para un ¿nuevo? Modelo migratorio*. En revista Estudios Migratorios Latinoamericanos. 13/14, N°40/41. Buenos Aires.
- BERTONIO Ludovico [1612] (1984) *Vocabulario de la lengua aymara*. Editorial Don Bosco. La Paz.
- BIALOGORSKI, Mirta (2002) *La presencia coreana en la Argentina: la construcción simbólica de una experiencia inmigratoria*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- BLANCO, Cristina (2000) *Las migraciones contemporáneas*. Alianza Editorial, S.A. Madrid.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1992) *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Editorial CEHASS/Universidad de Puerto Rico. San Juan.
- BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse (1979) *L'espace aymara*. En Annales, año 33. N° 5-6. París.
- (1987) *La identidad aymara*. Ed. Hisbol. La Paz.
- BOYLE, Paul (2002) *Population Geography: Transnational Women on the Move*. Progress in Human Geography. New York.
- BRETTELL, Caroline (2008) *Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes*. En: BRETTELL, C; HOLLIFIELD, J. (2008) [edit] *Migration Theory. Talking across Disciplines*. Routledge. TAYLOR & FRANCIS Group. Nueva York & Londres.
- BRIGGS, Charles (1986) *Aprendiendo cómo preguntar. Una evaluación sociolingüística de la entrevista en la investigación en ciencias sociales*. Cambridge University Press. Cambridge.
- BRIONES, Claudia (1998) *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Serie antropológica. Ediciones Del Sol. Buenos Aires.
- BROW, James (1990) *Notas sobre comunidad, Hegemonía y los usos del pasado*. Universidad de Texas. Austin, EEUU.
- BROWN, A.R. Radcliffe (1979 [1922]) *Los isleños de las Andamán*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- BRUBAKER, Roger & COOPER, Frederick (2002) *Más allá de identidad*. En Apuntes de investigación N° 7. Buenos Aires.
- BURMAN, Anders (2011) *Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación*. Revista Nuevo mundo, nuevos mundos. La Paz.
- CITRO, Silvia & ASCHIERI, Patricia (2012) [coordinadoras] *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. Ed. Biblos Culturalia. Buenos Aires.
- CAGGIANO, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol – Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- (2010) *Del Altiplano al Río de La Plata. La migración aymara desde La Paz a Buenos Aires*. En: TORRES, Alicia (2010) [comp.] *Niñez indígena en migración Derechos en riesgo y tramas culturales*. FLACSO. Quito.
- CAGGIANO, Sergio & SEGURA, Ramiro (2013) *Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires*. Revista de Estudios Sociales N° 48. Buenos Aires.
- CAICEDO, Alhena (2003) *Aproximaciones a una antropología reflexiva*. Tabula Rasa, N° 001. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Cundinamarca, Colombia.
- CALCAGNO, Silvia & HERNÁNDEZ, Isabel (2003) *Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe. Un marco para la acción*. CEPAL. Santiago, Chile.
- CALLAHAN, Jeremiah Joseph (1976) *La Curvatura del espacio en el universo infinito*. En: The scientific American. New York.
- CALVELO, Laura & VEGA, Yamila (2007) *Migración regional y regularización documentaria en Argentina*. IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de Población de la Argentina (AEPA). Córdoba, Argentina.

- CAMUS, Manuela (2008) *Las comunidades mayas de Guatemala en Estados Unidos*. En TORRES, Alicia & CARRASCO, Jesús (2008) [comp.] *Al filo de la Identidad. Migración Indígena en América Latina*. FLACSO. Quito.
- CANELO, Brenda (2006) *Migrantes del área andina central y Estado porteño ante usos y representaciones étnicamente marcados de espacios públicos*. CLACSO-ASDI.
-(2008) "Andinos" en Buenos Aires. Reflexiones acerca de una categoría nativa y de una elección teórica. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Época II. Vol. XIV. Núm. 28. Buenos Aires.
- (2014) *Día de los difuntos ¿Qué tenés ahí?* Revista Anfibia. Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires.
- CANELO, Brenda & VARGAS, Jorge (2008) *Derechos, espacio público y gestión de la comunidad andina en el Cementerio de Flores, Ciudad de Buenos Aires.* En: COURTIS, Corina & PACECCA, María Ines (2008) [comps.] *Discriminaciones. Un diagnóstico participativo*. Ed. del Puerto. En prensa. Buenos Aires.
- CANEVARO, Santiago (2006) *Presencias Invisibles. Performance, identidad y migración en los años noventa: los jóvenes peruanos en Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Nacional de General San Martín. Buenos Aires.
- CANEVARO, Santiago & GAVAZZO, Natalia (2009) *Cuerpos migrantes, Comunidades crea(c)tivas. Reflexiones en torno a las identidades y performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires*. En: Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- CARMONA, Alicia, GAVAZZO, Natalia & Tapia Morales, Consuelo (2004) *Fútbol, Coca y Chicharrón: un paseo hacia lo boliviano. Usos del espacio y diversidad cultural en el Parque Avellaneda*. En: Revista Voces Recobradas. Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- CARTECHINI, María Jimena & RIVAS, Gabriela (2009) *Inmigrantes, trabajadores, bolivianos. La representación del otro cultural en la prensa gráfica*. En: Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- CARTER, William (1964) *Factores socio-económicos en el desarrollo de la personalidad aymara*. En: Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano. México.
- CARSTEN, Janet (2000) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CARVALHO NETO, Paulo (1994) *Antología del folklore ecuatoriano*. Editorial ABYA Yala. Quito.
- CASARAVILLA, DIEGO (1999), *Los laberintos de la exclusión. Relatos de inmigrantes ilegales en Argentina*. Lumen-Humanitas. Buenos Aires.
- CAUDILLO FÉLIX, Gloria Alicia (2012) *Reflexiones sobre el Buen Vivir o Vivir Bien (Suma Qamaña; Sumak Kawsay, Balu Wala)*. Dpto. de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos Universidad de Guadalajara. México.
- CAVOUR, Ernesto (1982) *Las alacitas. Libro en miniatura para la feria de Alacitas*. Producciones CIMA. La Paz.
- CEPAL (2006) *Panorama social de América Latina*. Santiago, Chile.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (2008) *Quechumara: estructuras paralelas del quechua y del aimara*. Ed. Plural. La Paz.
- CERRUTI, Marcela (2005) *La migración peruana a la Ciudad de Buenos Aires: su evaluación y características*. Revista Población. Dirección General de Estadísticas de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- (2006) *Género y remesas entre los migrantes paraguayos y peruanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina*. Foro Internacional sobre el Nexo entre Ciencias Social y Política – UNESCO. Buenos Aires.

- CERRUTI, Marcela & BRUNO, Matías (2007) *La inserción de migrantes paraguayos y peruanos en el mercado de trabajo del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Revista del Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos. Buenos Aires.
- CHOQUE MARIÑO, Carlos (2008) *Machaqa Mara 5516: El retorno del Inti Tala*. Centro de estudios e investigación Tierra viva, documento de Trabajo N° 1. La Paz.
- CIATTINI, Alessandra (2010) *Sincretismo y sincretización dos ejemplos cubanos*. V. 8, n. 2. Goiânia, Brasil.
- CIRCOSTA, Carina (2009) *Miniaturas, wakas e identidad en el festejo de Alasitas: análisis de un caso en la Ciudad de Buenos Aires*. En: *Buenos Aires Boliviana*. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- CITRO, Silvia (2005) *Ritual y espectáculo en la música indígena: El caso de los jóvenes toba del Chaco argentino*. Latin American Music Review - Volume 26, Number 2, Fall/Winter.
- CLIFFORD, James (1988) *Sobre la autoridad etnográfica. Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- COBO, Bernabé (1956 [1653]) *Historia del Nuevo Mundo*. BAE. Ed. Atlas. Madrid.
- COLOMBRES, Adolfo (2005) *El cine y los medios audiovisuales como soporte de una nueva oralidad de los pueblos indígenas*. En: COLOMBRES, Adolfo (2005) *Cine, antropología y colonialismo*. Ed. Del Sol. Buenos Aires.
- COMOLLI, Jean-Louis (2002) *Filmar para ver. Escritos de teoría y crítica de cine*. Compilación de Jorge La Ferla. Introducción de Eduardo A. Russo. Ediciones Simurg / Cátedra La Ferba (UBA). Buenos Aires.
- CON, Deborah (1988) *Primeros Agricultores (Cap. II) Los Primeros Americanos y sus descendientes*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Ed. Antártica S.A. Santiago, Chile.
- CONDARCO MORALES, Ramiro (1982) *Zárate el "Temible" Wilka. Historias de la rebelión indígena de 1899*. Segunda Edición. Renovación Ltda. La Paz.
- CONTRERAS, Rafael, DONOSO, Juan Pablo & PINEDA, Mauricio (2005) *¿Comunicación para el Desarrollo?. O como usar la antropología audiovisual en la construcción de comunicación local*. En Revista Werkén, N° 6, Universidad Internacional SEK, Santiago, Chile.
- CORBIN, Alain (2008) *Historia del cristianismo*. Ed. Ariel. Barcelona.
- COURTIS, Corina (2006) *Hacia la derogación de la Ley Videla: la migración como tema de labor parlamentaria en la Argentina de la década de los '90*. En: GRIMSON, Alejandro & JELIN, Elizabeth (2006) [comp.] *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- (2009) *inmigración boliviana, encuadre normativo y discriminación*. En Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- COURTIS, Corina & Pacecca, María Inés (2007) *Migración y Derechos Humanos: una aproximación crítica al "nuevo paradigma" para el tratamiento de la cuestión migratoria en Argentina*. En: Revista Jurídica de Buenos Aires, edición especial sobre derechos humanos. Buenos Aires.
- DAWKINS, Richard (1976) *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Ed. Salvat. Madrid.
- DE ACOSTA, Joseph (1968 [1590]) *Historia natural y moral de las Indias*. BAE. Madrid.
- DE ARRIAGA, Pablo José (1968 [1621]) *Extirpación de idolatrías*. BAE. Madrid.
- DE BETANZOS, Juan (1968 [1557]) *Suma y Narración de los Incas*. Cap. XV. Lima.
- DE MOLINA, Cristóbal ("El Almagrista") (1965 [1556]) *Destrucción del Perú*. Madrid.
- DE MOLINA, Cristóbal ("El Cuzqueño") (1959 [1583]) *Relación de las Fábulas i ritos de los ingas*. BAE. Madrid.
- DE MURÚA, Martín (1986 [1613]) *Historia General del Perú*. Historia 16. Madrid.

- DE LA CADENA, Marisol (2006) *Taking Indigenous Politics in its Own Terms Requires an Analysis beyond 'Politics*. Latinamerican Cultural Studies Research Cluster. UC David. California.
- DE LA TORRE, Leonardo (2006) *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. FUNDACIÓN PIEB. La Paz.
- DE MARCO, Graciela & SASSONE, Susana (1991) *inmigración limítrofe en la Argentina*. CEMLA. Buenos Aires.
- DEL PINO, Eliana (2010) *La Antropología visual colaborativa como medio para acceder a la "perspectiva nativa"*. Programa de Antropología Visual (PAV), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- DEL POPOLO, Fabiana / OYARCE, Ana María (2005) *Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio*. Seminario Internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas. CEPAL, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril de 2005.
- DEL RÍO, Pablo y ÁLVAREZ, Amelia (1997) *La puesta en escena de la realidad cultural. Una aproximación histórico cultural al problema de la etnografía audiovisual*. Revista de Antropología Social. Madrid.
- DEAN, Carolyn (1999) *Cuerpos Inka y el Cuerpo de Cristo: Corpus Christi en el Cuzco colonial, Perú*. Duke University Press. Durham & Londres.
- DEL ARENAL, Celestino (2005) *La triangulación España-Unión Europea-América Latina: sinergias y contradicciones*. Universidad Complutense. Madrid.
- DILLEHAY, Tom (1997) *¿Dónde están los restos óseos humanos del período Pleistocénico tardío? Problemas y perspectivas en la búsqueda de los primeros americanos*. Boletín de Arqueología PUCP. Lima.
- DREIDEMIE, Patricia (2009) Cartografía etnolingüística de migrantes quechua-bolivianos en Buenos Aires: identidad, liminaridad y sincretismo en el habla. En Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- DURKHEIM, Émile (1980 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Editorial FCE. México.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (2007 [1991]) *The Nuer of the Southern Sudan*. Oxford University Press. Londres.
- FAIST, Thomas (2000) *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Clarendon Press. Oxford
- FEITO, María Carolina (1990) *Trabajadores rurales en la horticultura bonaerense. El caso de los migrantes bolivianos*. Ed. Mimeo. Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, Gerardo (1998) "Todos Santos: "Todas Almas". Revista Andina, año 16, N° 1, Cusco.
- (2010) *Ñatitas, «almas» y «condenados». Trásiego de osamentas en los Andes, siglos XVI-XXI*. Universidad de Castilla-La Mancha. Revista Idolátrica. España.
- FERNÁNDEZ, Francisca & MARDONES, Pablo (2013) *Aymaramarka akankiri jayankiri* (pueblo aymara de lejos y de cerca): procesos de construcción de aymaridad en Buenos Aires y Santiago de Chile. X Reunión de Antropología del Mercosur. Córdoba, Argentina.
- FERNÁNDEZ, Francisca & MICHEL, Francisca (2014) *Conmemorando a nuestros muertos. Festividades y ritualidades en el Día de Difuntos*. Ed. Ocho libros. Santiago, Chile.
- FERRARO, Emilia (2004) *Reciprocidad, don y deuda, formas y relaciones de intercambios en los Andes del Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Ed. Flacso-Abya Yala. Quito.
- FLORES, Carlos (2005) *La Antropología Visual: ¿Distancia o cercanía con el sujeto antropológico?* Revista nueva Antropología. Mayo. Año/Vol. XX. N° 067. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

- (2007) *La antropología visual. ¿Distancia o cercanía con el sujeto antropológico?* Nueva Antropología, Revista de ciencias Sociales, Nº 67. *Liminar*. Estudios sociales y humanísticos, Año 3, vol 3. Madrid.
- FLORESCANO, Enrique (1995) *Mitos mexicanos*. Aguilar Nuevo Siglo. México.
- FRIGERIO, Alejandro (2006) “Negros” y “Blancos” en *Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales*. Revista Temas de Patrimonio Cultural 16: 77-98. Número dedicado a Buenos Aires Negra: Identidad y cultura. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michael (1997 [1976]) *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires.
- FOULQUIE, Paul (1967) *Diccionario del lenguaje filosófico*. Traducción del Francés por César Amado Gómez. Ed. Labor. Barcelona.
- FOX, Jonathan & RIVERA SALGADO, Gaspar (2004) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México D.F.: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas. Miguel Ángel Porrúa grupo editorial. México.
- FUKUYAMA, Francis (1992) *El fin de la Historia y el último hombre*. Ed. Planeta. Buenos Aires.
- GALEANO, Eduardo (1999 [1971]) *Las venas abiertas de América Latina*. TM editors. Colombia.
-(2008) *Patas pa arriba / la escuela del mundo al revés*. Catálogos editor. Buenos Aires.
- (2012) *Los hijos de los días*. Siglo XXI editores. Buenos Aires.
- GALLEGOS, José Manuel (2006) *Los Sikus del “Tata Pancho*. En: TODO SIKU/RI (2007) SÁNCHEZ HUARINGA, Carlos (2006) [compilador] *Estudios en torno al siku y al sikuri. Folklore. Arte, cultura y sociedad*. Revista del Centro Universitario de Folklore. UNMSM (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Año 1 – No 1. Lima.
- GAMBOA, José M. (1997) *La vida después de la vida. Ceremonias funerarias de ayer y hoy*. Revista Yucatán, identidad y cultura Maya. México.
- GAMBOA ROCABADO, Franco (2001) *Itinerario de la Esperanza y el Desconcierto. Ensayos sobre Política, Sociedad y Democracia en Bolivia*. Muela del Diablo Editores. La Paz.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial Grijalbo. México.
- (1999) *La globalización imaginada*. Editorial Paidós. México – Buenos Aires – Barcelona.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1991 [1609]) *Comentarios Reales de los Incas*. Libro III, cap. XX. Emecé Editores S.A. Buenos Aires.
- GARNIER, John, Colonel (1909) *The Worship Of The Dead Or The Origin And Nature Of Pagan Idolatry And Its Bearing Upon The Early History Of Egypt And Babylonia*. London.
- GASPAR DE ALBA, Rosa Elena (s/año) *Jean Rouch: El cine directo y la Antropología Visual*. Revista de la Universidad de México. México.
- GAVAZZO, Natalia (2008) *Formas de organización y participación social de los migrantes latinoamericanos en Argentina. Aportes del enfoque de las estructuras de oportunidades políticas*. Congreso Argentino de Antropología Social. Misiones, Argentina.
- (2009) *Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración*. En: *Buenos Aires Boliviana*. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- (2012) *Hijos de bolivianos y paraguayos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación entre la discriminación y el reconocimiento*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Tesis Doctoral. Buenos Aires.

- GEERTZ, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures* Selected essays. BY. Basic Books, Inc., Publishers. New York.
- GELL, Alfred (1992) *La Antropología del Tiempo: Construcciones Culturales de mapas e imágenes temporales*. Berg. Oxford.
- GERBAUDO SUÁREZ, Débora GOLÉ, Carla & PIERINI, Clara (2010) *mujeres peruanas frente a la ilegalidad*. Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur. Buenos Aires.
- GIMÉNEZ BENÍTEZ, Sixto & LÓPEZ, Alejandro (2010) *Los cielos de la humanidad. ¿Qué es la astronomía cultural?* Revista Ciencia Hoy. Volumen 20. Nº 116.
- GOFFMAN, Erving (1970) *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.
- GÖLTE, Jurgen (1980) *Repartos y rebeliones*. Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- GORDILLO, Gastón (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Capítulo *Reciprocidad y diferenciación social*. Prometeo Buenos Aires.
- GRAMSCI, Antonio (1980 [1930-1932]) *El príncipe moderno*. En: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
- GRIMSON, Alejandro (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Ed. EUDEBA. Buenos Aires.,
- (2000) *La migración boliviana en la Argentina. De la ciudadanía ausente a una mirada regional*. En: GRIMSON, Alejandro & PAZ SOLDÁN, Edmundo (2000) *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Cuaderno de Futuro 7. La Paz.
- (2004) *Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología*. en *Oficios Terrestres*, FPYCS-UNLP, Año IX, nº 14. (versión revisada de una anteriormente publicada). Buenos Aires.
- (2005) [Prólogo] CAGGIANO, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol – Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- GRIMSON, Alejandro & JELIN, Elizabeth [comp.] (2006) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Prometeo Libros. Buenos Aires.
- GROSSBERG, Lawrence (1992) *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Ed. Routledge. New York.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe (1980 [1615]) *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Siglo XXI Editores. México.
- GUARNIZO, Luis Eduardo (1996) *Human and Community Development*. University of California.
- (1997) *The Emergence of Transnational Social Formations: Social Transformation and the Mirage of Return Migration among Dominican Transmigrants*. *Identities: Global Studies in Culture and Power*. Volume 4, Issue 2. Transnational Processes/Situated Identities. Santa Cruz, EEUU.
- GUBER, Rosana (1984) *La construcción de la identidad étnica. Integración y diferenciación en los inmigrantes judíos ashkenazim en la Argentina*. En: *Antropología Argentina*. Editorial Belgrano. Buenos Aires.
- (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James (1992) *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*. *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1. Published by: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.
- GUZMÁN PALOMINO, Juan & VEGA, Juan José (1995) *El Inti Raymi Inkaico*. Boletín. Museo de Arqueología y Antropología. Museo de Arqueología y Antropología. UNMSM. Lima.
- HALE, Charles R. (2004) *Reflexiones hacia la Práctica de una Investigación Descolonizada*. Documento borrador presentado para su discusión en el Tercer

Seminario de Trabajo del Proyecto "Gobernar en la diversidad" celebrado en Bilwi, RAAN, Nicaragua, el 20 de enero de 2005, organizado por el CIESAS, la Universidad de Texas-Austin y la Fundación Ford. Managua.

HALL, Stuart (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage and The Open University. London.

HARRIS, Olivia (1982) *The dead and the devils among the Bolivian Laymi*. En: BLOCH, M. & PARRY, J. [comp.] *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge.

HARRIS, J. R., & TODARO, Michael P. (1970) *Migration, unemployment, and development: A two-sector analysis*. Revista American Economic Review, Num. 60.

HARDMAN, Martha (1979) *Quechua y aymara: lengua en contacto*. En: Antropología. Nº 1 Ed. Del Instituto Nacional de Antropología. La Paz.

HARTMANN, Roswith (1991) *Conmemoración de muertos en la Sierra ecuatoriana*. Quito.

HELLEMEYER, Marta (2000) *De Bolivia a Buenos Aires. El tiempo y el espacio en los procesos identitarios*. Tesis de Licenciatura en Cs. Antropológicas. UBA. Ed. Mimeo. Buenos Aires.

HERTZ, Robert (1990 [1907]) *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial Mexicana. México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída (2006) *¿Conocimiento para qué? Antropología Socialmente comprometida: entre las resistencias locales y los poderes globales*. (CIESAS). American Anthropological Association (AAA).

HIDALGO, Cecilia [compiladora] (2011) *Etnografías de la muerte. rituales, desapariciones, VIH/sida y resignificación de la vida*. Ed. Ciccus, CLACSO. Buenos Aires.

HINOJOSA, Alfonso (2006) *La transnacionalización de los procesos migratorios en Bolivia*. En: *Opiniones y Análisis: Las Migraciones en Bolivia*. La Paz.

..... (2006b) [presentación] En: DE LA TORRE, Leonardo (2006) *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. FUNDACIÓN PIEB. La Paz.

HINTZE, JORGE (2003) *América Latina, la región del mundo con peor relación pobreza-desigualdad*. Informe Desarrollo Humano. Santiago, Chile.

HOBSBAWM, Eric (1983) *La invención de la tradición*. Terence Ranger (eds.). The Press Syndicate of the University of Cambridge. Cambridge.

HUGO, Graeme (1981) *Village-community ties, village norms, and ethnic and social networks: A review of evidence from the Third World*. En: DEJONG, Gordon F. & GARDNER, Robert W. [eds.] *Migration Decision Making: Multidisciplinary Approaches to Microlevel Studies in Developed and Developing Countries*. Pergamon Press. New York.

IPANC [Instituto Iberoamericano del Patrimonio] (2006) *Patrimonio cultura en la tradición de finados. Panorámica desde la cartografía de la memoria del Convenio Andrés Bello*. Edición del instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural. Quito.

IRRARAZABAL, Diego (1999) *Un cristianismo andino*. Ed. Abya Yala. Quito.

IGNACIO, Iván (2004) *¿Qué Celebramos? ¿Kapak Raymi o Navidad? ¿Inti Raymi o San Juan? Por La Recuperación de Nuestros Valores de Identidad, Cultura y Religiosidad*. Consejo Andino De Naciones Originarias. Otavalo, Ecuador.

JAKINS, Ira (1988) *Margaret Mead & Gregory Bateson in Bali: Their Use of Photography and Film- Cultural Anthropology*, vol. 3 núm.

JESÚS-BARBERO, Martín (1999) [Prólogo] GRIMSON, Alejandro (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Ed. EUDEBA. Buenos Aires.

JIWASA, Colectivo (2009) *Identidades estratégicas en espacios de migración transnacional*. En Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.

- KAUFFMANN, Federico (2010) *Ultratumba entre los antiguos peruanos*. En: Runa Yachachiy, Revista Electrónica Virtual, Instituto de Arqueología Amazónica. Lima.
- KEARNEY, Michael (1986) *From the invisible hand to visible feet: Anthropological Studies of Migration and Development*. Revista Annual Review of Anthropology. Vol. 15.
- KOHN, Eduardo (2002) *Infields, Virgins, and the Black-Robed Priest: a Backwoods History of Ecuador's Montaña Region*. Ethnohistory. Quito.
- KROEBER, Alfred & KLUCKHOHN, Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. London.
- KROPFF, Laura (2007) *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuches*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (UBA). Buenos Aires.
- KYLE, David (2000) *Transnational Peasants. Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. The Johns Hopkins University Press. Baltimore & London.
- KUSH, Rodolfo (1994) *Indios, porteños y dioses*. Secretaría de Cultural de la Nación en co-producción con Editorial Biblos. Colección Identidad Nacional. Buenos Aires.
- LA BARRE, Weston (1948) *The aymara indians of the Lake Titicaca plateau*. En: American Anthropologist. Menasha t. L. Nº 1. Parte 2.
- LACLAU, Ernesto (1989) *De-construcción, pragmatismo y hegemonía*. En MOUFFE, Chantal [comp.] *Deconstrucción y pragmatismo*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- LATOUR, Bruno (2007 [1991]) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires.
- LAUMONIER, Isabel (1984) *La colectividad japonesa, una ruptura, una adaptación*. Revista Sekai, Buenos Aires.
- (1987) *Panorama Histórico de la Colectividad Japonesa, Serie Los japoneses (2)*. Dirección Nacional de Migraciones (DNM). Agencia de Cooperación Internacional del Japón (JICA). Buenos Aires.
- (1989) *Japoneses: esa otra inmigración*. Revista Todo es Historia. Nº 23. Buenos Aires.
- (1990) *Festividad de nuestra señora de Copacabana*. CEMLA. Buenos Aires.
- LAUMONIER, Isabel, ROCCA, M. Manuel & SMOLENSKY, M. Eleonora (1983) *Presencia de la tradición andina en Buenos Aires*. Editorial Belgrano. Buenos Aires.
- LATTES, Alfredo [comp.] (1982) *Migración y desarrollo*. Serie Población 6. CLACSO. Buenos Aires.
- (1990) *Tratando de asir lo inasible: las dimensiones de la inmigración en la Argentina entre 1945 y el presente*. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Nº 15 y 16. Buenos Aires.
- LATTES, Alfredo & BERTONCELLO, Rodolfo (1997) *Dinámica demográfica, migración limítrofe y actividad económica en Buenos Aires*. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. Año 12, Nº 35. CEMLA. Buenos Aires.
- LAZZARI Axel y LENTON, Diana (2000) *Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización*. En *Avá - Revista de Antropología*, #1, abril 2000. Programa de Posgrado en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones y CONICET. Posadas, Argentina.
- LEHMANN-NITSCHKE, Robert (1907) *Estudios antropológicos sobre los Chiriguano, Chorotes, Maticos y Tobas (Chaco occidental)*. Anales del Museo de La Plata. La Plata, Argentina.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1987 [1977]) *Mito y significado*. Ed. Alianza. Madrid.
- LEWIS, W. Arthur (1954) *Economic development with unlimited supplies of labor*. The Manchester School of Economic and Social Studies 22. Manchester.
- LYNCH, TF. (1990) *Glacial-age man in South America: A critical review*. American Antiquity. New York.
- LOMNITZ, Claudio (2006) *Idea de la muerte en México*. Fondo de cultura económica. México.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1996) *Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. VI Jornadas del Inca Garcilaso. Córdoba, España.
- (1999) Misterios de la vida y de la muerte. En Revista de arqueología mexicana. Volumen VII. Nº 40: La muerte en el México prehispánico. México.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miguel Ángel (2004) *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Ediciones Abya Yala. Quito.
- LUMBRERAS, Guillermo (1999) *Historia de América Andina. V.1. Las Sociedades Aborígenes*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito.
- LLANOS LAYME, David (2006) *Migración campo – ciudad en los Andes*. En: *Las migraciones en Bolivia*. Ed: Opiniones y análisis. Nº 83. La Paz.
- MACDOUGALL, David (1995) *Transcultural Cinema. Edited and with Introduction by Lucien Taylor*. Princeton University Press. New Jersey, EEUU.
- MCLEAN, Ian S., et. al. (2001) *Debate sobre estudios post-coloniales y subalternos*. Fronteras de la historia, número 006. Red de Revistas científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal. Bogotá.
- MACHACA, René (2004) *Los sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Tesis de Licenciatura de la Universidad de Jujuy. Publicada por Municipalidad de San Francisco de Tilcara. Jujuy, Argentina.
- MACCHIAVELO, Manuel (2009) *Religión y Migración. El caso de los peruanos en Argentina*. Mesa Editorial. Buenos Aires.
- MACHICAO ARAUCO, Diego (2009) *La música en la fiesta de Todos Santos: las nuevas prácticas y representaciones musicales en la despedida de las almas en Ovejuyo*. Tesis de Licenciatura en antropología. Universidad Mayor de San Andrés Facultad de Ciencias Sociales Carrera de Antropología y Arqueología. La Paz.
- MAFFIA, M. Marta (2010) *La Antropología Sociocultural en los estudios migratorios. Un relato exploratorio*. Revista Temas de Antropología y Migración. Buenos Aires.
- MAGUID, Alicia (1995) *Migrantes limítrofes en la Argentina: su inserción en el Mercado de Trabajo*. En Estudios de Trabajo, ASET. Buenos Aires.
- MALAMUD, Carlos (2005) *La Política Española hacia América Latina: Primar lo bilateral para ganar en lo global*. Real Instituto Elcano. Madrid.
- MALDONADO, Gina (2004) *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa Otavalo "universal"*. FLACSO-Abya Yala. Serie Tesis. Quito.
- MALINOWSKI, Bronisław (1993 [1948]) *Magia, ciencia y religión*. Editorial Planeta-De Agostini. Barcelona.
- MAMANI, Guillermo (2003) *Fútbol y medios de comunicación en la construcción de la nueva identidad boliviana*. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación orientación en comunicación y procesos educativos. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- MANN, Charles (2005) *1491: Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Taurus. Madrid.
- MARDONES, Pablo (2008) *La situación de los derechos humanos de las/os bolivianas/os en la Argentina posterior a los episodios del 19 y 20 de diciembre de 2001. Del "chivo expiatorio" al que se vayan todos*. En Revista Miradas en Movimiento del Espacio de Estudios Migratorios (EEM). Volumen I. Buenos Aires.
- (2010) *Volveré y Seré Millones. Migración y Etnogénesis Aymara en Buenos Aires*. Editorial Académica Española. Publicado en Alemania.
- (2011a) *La noche más larga del año. Indios, mestizos y blancos bajo el mismo calendario*. En Revista Aportes Andinos Sumak Kausay y Derechos Humanos. Programa Andino de Derechos Humanos. Nº 28. Quito.

- (2011b) *Enterrados lejos de casa. La celebración del Aya Markay Quilla (día de los difuntos) en el Cementerio de Flores de la Ciudad de Buenos Aires*. IX RAM. Trayectorias Migratorias en el Cono Sur. Curitiba, Brasil.
- MARDONES, Pablo & RIFFO, Rodrigo (2012) *Interpretando música aymara en Buenos Aires. Una reflexión a partir de la antropología audiovisual colaborativa*. Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología (ALA). Santiago, Chile.
- MARGULIS, Mario & URRESTI, Marcelo (1999) *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Ed. Biblos. Buenos Aires.
- MARSHALL, Adriana & ORLANSKY, Dora (1982) *La inmigración de fuerza de trabajo de países limítrofes en la Argentina: heterogeneidad de tipos, composición y localización regional*. En: *Demografía y Economía XVI*, 4. El Colegio de México, Centro de Estudios Económicos y Demográficos. México.
- (1983) *Inmigración de países limítrofes y demanda de mano de obra en la Argentina, 1940-1980*. En: *Desarrollo Económico*, v 23. N°89. Buenos Aires.
- MÁRMORA, Lelio (1984) *Las regularizaciones migratorias y políticas de migración en Argentina*. En: *Revista Argentina de Política Económica y Social N° 1*. Instituto de Política Económica y Social (IPES). Buenos Aires.
-(2002) *Las políticas de migraciones internacionales*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- MARTÍNEZ, PIZARRO, Jorge (2002) *El Encanto de los Datos. Sociodemográfica de la Inmigración en Chile según el Censo del 2002*. Naciones Unidas. Santiago, Chile.
- MARTÍNEZ PIZARRO, Jorge & VILLA Miguel (2002) *La migración internacional de latinoamericanos y caribeños en las Américas*. CEPAL / CELADE. Santiago, Chile.
- MASSEY, Doreen (1992) *El espacio-tiempo, la ciencia y la relación entre la geografía física y la geografía humana*. Transactions of the Institute of British Geographers. Cambridge.
- (2005) *For Space*. London: SAGE Publications.
- MASSEY, Douglas (1990) *The social and economic origins of immigration*. Annals of the American Academy of Political and Social Science.
- MASSEY, Douglas S.; ARANGO, Joaquín; HUGO, Graeme; KOUAOUCI, Ali; PELLEGRINO, Adela & TAYLOR, J. Edward (1993) *Theories of International Migration: A Review and Appraisal*. En revista *Population and Development Review*, Vol. 19, No. 3. Published by: Population Council.
- MATHESS, Joachin (1971) *Introducción a la sociología de la religión*. I. Religión y sociedad. Ed. Alianza. Madrid.
- MAUSS, Marcel (1991 [1925]) *Ensayo sobre el don. La forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas*. Ed. Tecnos. Madrid.
- MEISCH, Lynn (2002) *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants & Musicians in the Global Arena*. University of Texas Press. Austin.
- MELLELLA, Cecilia & SAMBUCETTI, Pablo (2009) *El mensaje de Viracocha. El lugar de la memoria en la nueva construcción del ser boliviano*. En: Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- MÉNDEZ MORALES, José Silvestre (2003) *Fundamentos de Economía*. 4ª edición. Ed. Mc. Graw Hill Interamericana. México.
- MENDOZA LUJÁN, José (2006) *Que viva el día de muertos. Rituales que hay que vivir en torno a la muerte*. Patrimonio cultural y turismo. N° 16 Cuadernos. México.
- MESA GISBERT, Carlos, MESA, José de, GISBERT, Teresa (1999) *Historia de Bolivia*. 8ª edición. La Paz.
- MILLA VILLENA, Carlos (1980) *Génesis de la cultura andina*. Fondo Editorial C.A.P. Lima.
- MONTERA, Carolina (2009) *Discursos de exclusión. Aproximaciones al proceso de construcción simbólica de los migrantes en la prensa nacional*. En: Buenos Aires

- Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- MONTES DEL CASTILLO, Ángel (1984) *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Serie Antropología. Barcelona.
- MONTES RUÍZ, Fernando (1999) *La Máscara de Piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. Ed. Armonía. La Paz.
- MOSCOSO, Víctor (2000) *Una cruz sobre la ciudad*. Revista Ciencia y Cultura. Nº 7. La Paz.
- MOUFFE, Chantal (1993) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Ed. Paidós. Barcelona.
- MUGARZA, Susana (1985) *Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires*. En Estudios Migratorios Latinoamericanos. Nº 1. Buenos Aires.
- MURRA, John (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- NEVES, Walter & POWELL, Joshep (1999) *Craniofacial Morphology of the First Americans: Patterns and Process in the Peopling of the New World*. Yearbook of Physical Anthropology. UK.
- NICHOLS, Bill (1997) *La representación de la realidad*. Ed. Paidós. Barcelona.
- OCHOA, Víctor (1974) *Todos los Santos en la cultura aymara*. Boletín Ocasional del Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito). La Paz.
- OCHOA, Jesús (1979) *Religión y culto a los muertos*. En México Indígena Nº 32. Suplemento. México.
- OLIVERA, Cynthia (2009) *¿Bailando por un sueño? Espacio de construcción de identidades*. En: *Buenos Aires Boliviana*. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- OJEDA, Ana María (2004) *Los muertos están de fiesta: la celebración del 1º de noviembre en los cementerios de Valparaíso*. Universidad Católica de Valparaíso. Instituto de Historia. Valparaíso, Chile.
- OTEIZA, Enrique, NOVICK, Susana & ARUJ, Roberto (1996) *Política Inmigratoria. Inmigración real y Derechos Humanos en la Argentina*. En: CELS, *Informe Anual Sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina 1995*. Capítulo VI. Buenos Aires.
- OTEIZA, Enrique & NOVICK, Susana (1998) *Inmigrantes*. En: CELS, *Informe Anual sobre la situación de los Derechos Humanos en la Argentina 1997*. Ed. Eudeba. Buenos Aires.
- (1999) *Inmigrantes*. En: CELS, *Informe Anual de Derechos Humanos 1998*. Ed. Eudeba. Buenos Aires.
- ORDÓÑEZ, Angélica (2008) *Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pakwar Raymi*. En: TORRES, Alicia & CARRASCO, Jesús (2008) [coordinadores] *Al filo de la Identidad. Migración Indígena en América Latina*. FLACSO, Unicef, Aecid. Quito.
- ORTIZ MURILLO, Paula (2007) *La Cooperación Educativa en el Sistema Iberoamericano de Naciones: alternativa para el desarrollo de los pueblos latinoamericanos*. Trabajos y Ensayos. Madrid.
- OSSIO, A. Juan [Compilador] (1973) *Ideología mesiánica del mundo andino*. Ed. Ignacio Prado. Lima.
- OYARCE, Ana María (2006) *La Migración de los Pueblos Indígenas en América Latina y El Caribe*. CELADE, CEPAL. Santiago, Chile.
- PAERREGAARD, Karsten (2005) *Callejón sin salida: estrategias e instituciones de los peruanos en Argentina*. En: BERG, U. & PAERREGAARD, Karsten (2005). Buenos Aires.
- (2007) *La migración femenina: estrategias de sostenimiento y movilidad social entre peruanos en España y Argentina*. Revista Antropológica. Madrid.

- PELLEGRINO, Adela (2002) *La migración Internacional en América Latina. Tendencias y perfiles de los migrantes*. CEPAL / CELADE. Santiago, Chile.
- PEREIRA MORATÓ, René (2006) *Inmigrantes en la Ciudad de Santa Cruz*. En: *Las migraciones en Bolivia*. Ed: Opiniones y análisis. N° 83. La Paz.
- (2008) *Perfil migratorio de Bolivia*. Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Buenos Aires.
- PEREYRA, Brenda (1999) *La comunidad boliviana en Córdoba: caracterización y proceso migratorio*, de Hervé Domenach, Dora Celton y otros. Estudios migratorios latinoamericanos. N° 40-41. CEMLA. Buenos Aires.
- PIAULT, Marc Henri (2002) *Antropología y Cine*. Cátedra: signo e imagen. Traducido por Manuel Talens. Madrid.
- PIORE, Michael J. (1979) *Birds of Passage: Migrant Labor in Industrial Societies*. Cambridge University Press. Cambridge.
- PIZARRO, Cynthia (2007) *La Colectividad Boliviana de Escobar*. En: VII Reuniao de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre, Brasil.
- (2009) *Organizaciones de inmigrantes bolivianos en áreas periurbanas argentinas: Entre la demanda contra discriminación y la reproducción de la subalternidad*. En: Congreso 2009 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Río de Janeiro.
- (2011) *Sufriendo y resistiendo la segregación laboral: experiencias de inmigrantes bolivianos que trabajan en el sector hortícola de la región metropolitana de la ciudad de Córdoba*. Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate. Córdoba, Argentina.
-(2013) *Silpancho, chicharrón y picante de pollo. Comidas bolivianas en Córdoba, nostalgia e identidad*. Facultad de Filosofía y Humanidades en Cuatrociencia. Experiencias y saberes compartidos. Córdoba, Buenos Aires.
- PLATT, Tristan (1988) *Pensamiento político aymara*. En: *El mundo Aymara*. Compilado por Xavier Albó. Alianza América / UNESCO. Madrid.
- POLO DE ONDEGARDO, Juan (1968 [1559]), *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios*. En: Revista Histórica. Lima.
- PORTES, Alejandro (1999) *Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities*. En HIRSCHMAN, C., KASINITZ, P. & De Wind, J. (1999) [eds.], *The Handbook of International Migration: The American Experience*. Russell Sage Foundation. Nueva York.
- PORTES, Alejandro & WALTON, John (1981) *Labor, Class, and the International System*. Academic Press. New York.
- PORTES, Alejandro & BACH, Robert L. (1985) *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*. Berkeley, CA, University of California Press. California.
- PRATT, Mary Louise (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge. New York.
- (1996) *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*. Banco Interamericano de Desarrollo.
- PRIETO DÍAZ, Sergio (2010) *Escalera transmigrante boliviana: Taypi-Tinku-Kuti en las Cooperativas hortofrutícolas originarias en Bs. As., puente en la construcción del retorno a Saropalca*. Tesis Maestría en Políticas de Migración Internacional. Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires (UBA). Buenos Aires.
- RAMOS, Ana y DELRIO, Walter (2008) *Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut*. Memoria Americana 16 (2). Buenos Aires.
- RANIS, Gustav & FEI, John, C. H. (1961) *A theory of Economic Development*. En revista America Economic Review, num. 51.
- RAPPAPORT, Joanne (2007) *Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración*. Artículo traducido por Mariela Eva Rodríguez. Georgetown University. Washington. EEUU.

- RAVENSTEIN, Ernst Georg (1889) *The Laws of migration*. *Journal of the Royal Statistical Society*. Vol. 48. London.
- REICHERT, Joshua S. (1981) *The migrant syndrome: Seasonal U.S. wage labor and rural development in Central Mexico*. Human Organization 40. New York.
- REINAGA, Fausto (1991) *El pensamiento indio*. CAM. La Paz.
- REQUEJO DE VITAS, Beatriz (2009) Re-Encuentro en la Diversidad. En: Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- RIBEIRO, Darcy (1995) *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. Companhia das letras. São Paulo Segunda edição. São Paulo.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010 [1984]) *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. Cuarta edición. Ed. La mirada salvaje. La Paz.
- (2006) [Prólogo] THOMSON, Sinclair (2006) *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo editores. La Paz.
- (2010b) *Principio Potosí reverso. Otra mirada a la totalidad*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. Madrid.
- (2012a) [prólogo] ANDIA, Elizabeth (1999) *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amawt'as de Tiwanaku*. Ed. Plural, ISEAT y Librería Armonía. La Paz.
- ROGERS, Nicholas (2002) *Halloween: From Pagan Ritual to Party Night*. Oxford university press. New York.
- ROSAS, Carolina (2009) *Interferencias entre la migración, la situación conyugal y la descendencia. Mujeres y varones peruanos en Buenos Aires entre siglos*. Población de Buenos Aires. Vol. 6, núm. 10. Dirección general de Estadísticas y Censos. Buenos Aires.
- (s/a) *Implicaciones mutuas entre el género y la migración. Varones y mujeres peruanos arribados a Buenos Aires entre 1990 y 2003*. Ed. Eudeba. Buenos Aires.
- ROSE, Nikolas (1996) *Identidad, genealogía, Historia*. En HALL, Stuart & DUGAY, Paul (1996) [comps.]. *Cuestiones de Identidad Cultural*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- ROSTWOROWSKI, María (1983) *Estructuras andinas del poder*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- (1988) *Historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- ROUCH, Jean (1975) *The camera and the man*. En: HOCKINS, Paul (1975) [comp.] *Principles of visual anthropology*. Mouton Publishers. Aldine. Chicago.
- RUIZ BALZOLA, Andrea (2008) *Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavalo*. En: TORRES, Alicia & CARRASCO, Jesús (2008) [comp.] *Al filo de la Identidad. Migración Indígena en América Latina*. FLACSO. Unicef, Aecid. Quito, Ecuador.
- SABAROTS, Horacio (1986) *La identidad de los inmigrantes japoneses en la denominada Zona "Sur" (Prov. de Buenos Aires)*. RINGUELET, R. (1986) [Editor] *Procesos de Contacto Interétnico*. Ediciones Bermejo. Buenos Aires.
- (1992) *Las asociaciones japonesas en Provincia de Buenos Aires y la identidad étnica: una aproximación antropológica*. En revista ETNIA de Antropología (No 36/37). Buenos Aires.
- SAIGNES, Thierry (1978) *De la filiation a la résidence: Les ethnies dans les vallées de Larecaja*. Annales (Paris) 33^o année 5-6. París.
- (1993) *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. Hisbol. La Paz.
- SAHLINS, Marshall (1972) *Stone Age Economics (Economía de la Edad de Piedra)*. Aldine Publishing Company. New York.

- SÁNCHEZ ALONSO, Blanca (2002) *La época de las grande migraciones: desde mediados del siglo XIX a 1930*. Universidad de São Pablo-CEU. São Pablo.
- SASSEN, Saskia (1988) *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge University Press. Cambridge.
- (1991) *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton University Press. Princeton. UK.
- (2007) *Una sociología de la globalización*. Katz Barpal Editores. Buenos Aires y Madrid.
- SASSONE, Susana (1988) *Migraciones laborales y cambio tecnológico: El caso de los bolivianos en el Ramal jujeño*. En cuadernos de Antropología Social. N° 1. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Buenos Aires.
- SAYAD, Abdelmalek (2000) *O retorno. Elemento constitutivo da condição do imigrante*. En: Travessia. São Paulo.
- SEBRELI, Juan José (1991) *El asedio a la modernidad*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.
- SEGATO, Rita (1998) *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad*. En: ALONSO, Aurelio (1998) [compilador] *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO. Buenos Aires.
- SJAASTAD, Larry A. (1962) *The costs and Return of Human Migration*. En Journal of Political Economy.
- SLAVSKY, Leonor (1993) *La espada encendida. Un estudio sobre la muerte y la identidad étnica en el judaísmo*. Ed. Milá. Buenos Aires.
- SMITH, Carol (1996) *Race/class/gender ideology in Guatemala: modern and antimodern forms*. En: WILLIAMS, B. (1996) [ed.] *Women Out of Place: The Gender of Agency an the Race of Nationality*. Routledge. Nueva York.
- SMOLENSKY, Eleonora y JARACH, Vera (1999) *Tantas voces, una historia*. Temas. Buenos Aires.
- SOLIMANO, Andrés (2003) *Globalización y Migración Internacional: la experiencia latinoamericana*. Revista de la CEPAL. N° 80. Santiago, Chile.
- SOLÓRZANO-THOMSON, Nohemy & RIVERA-GARZA, Cristina (2009) *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Instituto Mora. Ed. Siglo XXI. México.
- SOTO, Pablo (2011) *Planteamientos respecto al sincretismo en Todos Santos*. Instituto Francés de Estudios Andinos. La Paz.
- SPEEDING, Alison (1998) *Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino*. En: *Parentesco y genero en los Andes*. Tomo II *Gente de carne y hueso*. Ed Biblioteca de estudios andinos CIASE/ILCA. La Paz.
- STANISH, Charles & DE LA VEGA, Edmundo (2004) *Los centros de peregrinaje como mecanismos de integración política en sociedades complejas del altiplano de Titicaca*. Boletín de Arqueología N° 6, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- STARK, Oded & BLOOM, David E. (1985) *The new economics of labor migration*. En revista American Economic Review, num. 75.
- STERMAN, Josef (1996) *Filosofía Andina*. Colección Teol. y Filosofía Andinas N° 1, 2006. Random House. New York.
- STOELTJE, Beverly (1992) *Festival*. En: BAUMAN, Richard (1992) *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: a Communications Centered Handbook*. Oxford University Press. New York.
- SUTTON, Peter (1978) *Some observations use on filming at Cape Keerweer, 1977*. Artículo presentado en la Etnographie Film Conference. Australian Institute of Aboriginal Studies. Camberra, Australia.
- TAMAGNO, Liliana (1991) *La cuestión indígena en Argentina y los censores de indianidad*. En *América Indígena*. Vol. LI, N° 1. México.
- TARRIUS, Alain (2000) *Leer, describir, interpretar. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de "territorio circulatorio". Los nuevos hábitos de la identidad*.

- Relaciones. Estudios de historia y sociedad. Vol. XXI, núm. 83. El Colegio de Michoacán, A.C. México.
- TAYLOR, J. Edward (1986) *Differential migration, networks, information and risk*. En STARK, Oded (ed.), *Research in Human Capital and Development*. Vol. 4, Migration, Human Capital, and Development. Greenwich, Conn.: JAI Press.
- (1992) *Remittances and inequality reconsidered: Direct, indirect, and intertemporal effects*. Journal of Policy Modeling 14.
- TAYLOS, Gerald (1980) *Supay*. En: Amerindia. Paris.
- TAYPI ARU (2011) *Santiago Jacha Marka. Danzas, cosmovisión, festividades y acción política en el espacio urbano*. Compañía Taypi Aru. Ed. especiales Quimantú, Santiago, Chile.
- TIJOUX, María Emilia (2013) *Las escuelas de la inmigración en la ciudad de Santiago: Elementos para una educación contra el racismo*. Revista Latinoamericana Polis. Santiago, Chile.
- THOMAS, Louis-Vincent (1993) *Antropología de la muerte*. Ed. Paidós. Barcelona.
- THOMAS, Williams & ZNANIECKI, Florian (1918-1920) *The Polish peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*. 5 Volumen. Library of Congress. University of Illinois. Chicago, EEUU.
- THOMSON, Sinclair (2006) *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Muela del Diablo editores. La Paz.
- TOLOSA, José María (2009) *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante. Fundación Carolina. Alicante, España.
- TOQUICA, Álvaro (2009) *El camino de IDA al Homo Sapiens. Sobre las huellas de la humanización*. Scribd. Bogotá.
- TORINO, Georgina Soledad (2009) *El ritual del día de las almas como una forma de comunicación social: ya vienen las almitas, esperemos la señal, preparemos comidita con hambre han de llegar*. Cuad. Fac. Humanid. Cienc. Soc. N.36. Univ. Nac. Jujuy, Argentina.
- TORALES, Ponciano (1993) *Diagnóstico sobre la inmigración reciente de los peruanos en la Argentina*. Buenos Aires.
- TORRES, Alicia (2005) *De Punyaro a Sabadell: la emigración de los kichwa otavalo a Cataluña*. En: HERRERA, G. CARRILLO, , M. C. & TORRES, A. (2005) [editoras] *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. FLACSO-Sede Ecuador y Plan Migración, Comunicación y Desarrollo. Quito.
- TORRES, Alicia & CARRASCO, Jesús (2008) *Al filo de la Identidad. Migración Indígena en América Latina*. FLACSO. Unicef, Aecid. Quito.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- TURINO, Thomas (1989) *The coherence of social Style and musical creation among the aymarain the southern Peru. Ethnomusicology*. Vol. 33. Nº 1.
- TURNER, Victor (1967) *The Anthropology of Performance*. En TURNER, Victor (comp.). *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications. New York.
- TURNER, Víctor (1997 [1967]), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, México.
- TYLOR, Edward B. (1971) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Editado por MURRA, John. London.
- URBAN, Greg (1992) *Two faces of culture*. Working Papers and Proceedings of the Center of Psychosocial Studies. Nº 49. Chicago.
- URBANO Osvaldo (1974) *La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta*. En: Allpanchis, vol. VII. Cuzco, Perú.
- VALDA DE JAIMES FREIRE, María Luisa (1973) *Cultura aymara en La Paz. Tradiciones y costumbres indígenas*. Renovación. La Paz.

- VALDIVIA VARGAS, Néstor (2012) *Los censos y las encuestas en el Perú y la "visibilización estadística" de la población afroperuana*. Ed. Grade. Lima.
- VALENCIA CHACÓN, Américo (1989) *El Siku o Zampoña. Perspectivas de un Legado Musical Preincaico y sus Aplicaciones en el Desarrollo de la Música Peruana*. ARTEX Editores. Lima.
- VAN GENNEP, Arnold (1960 [1909]), *The Rites of Passage*. The University of Chicago Press, Londres.
- VARGAS, Jorge (2005) *Ritual andino en el Cementerio de Flores*. En: periódico Renacer. Año VII. N° 103. Buenos Aires.
- (2006) *La tierra no es sólo la Pachamama*. Seminario Migraciones y Ciudadanía. Panel "La construcción de la ciudadanía a través de las prácticas culturales". Sede de Gobierno de la Provincia de Santa Fe. Rosario, Argentina.
- VELÁSQUEZ VILLALBA, Fernando José (2010) *Asociación, solidaridad y reconstrucción de identidad en las organizaciones de inmigrantes peruanos en Buenos Aires*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- VERA, Gustavo (2009) Trabajo esclavo, una variante del capitalismo sin control ciudadano. En: Buenos Aires Boliviana. Editorial de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura. Buenos Aires.
- VITALE, LUIS (1992) *Historia de nuestra América II. 500 años de resistencia indígena*. Ediciones CELA (Centro de Estudios Latinoamericanos). Archivo Chile. Historia Político Social – Movimiento Popular. Santiago, Chile.
- WACHTEL, Nathan (1975) *Los vencidos*. Alianza Editorial. Madrid.
- WEBER, Max (1968) *Los grupos étnicos*. En: *Economía y sociedad*. New York.
- WILLIAMS, Brackette (1989) *A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrani*. En Annual Review of Anthropology 18.
- WILLIAMS, Raymond (1976) *palabras claves. Un vocabulario de la cultura*. Colección Claves. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
-(1980) *Marxismo y literatura*. Ed. Península. Barcelona.
- (1982) *The Sociology of Culture*. Ed. Schocken. New York.
- WIMMER, Andreas & GLICK SCHILLER, Nina (2002) *Methodological Nationalism and beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences*. En: Global Networks. New York.
- WRIGHT, Sussan (1998) *La politización de la "cultura"*. En revista Anthropology Today. Vol. 14. N°1.
- ZAFFARONI, Eugenio (2013) *La pachamama y el humano*. Ediciones Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires.
- ZARAUS, Héctor (2004) *La Fiesta de la Muerte*. CONACULTA Publicaciones. México.
- ZIBECHI, Raúl (2006) *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Ed. Tinta Limón. Buenos Aires

Notas en prensa

- ARANÍBAR, Carlos (1999) *Hueso húmero*. N° 34. / Revisado el 16 de junio de 2014.
- BUNGE, Mario (1992) Siglo XXI: ¿recolonización o integración? En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario Clarín, en edición simultánea con El País de España y Exelcior de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 5 de junio de 2014.
- COPLEY, Florencia (2009) Los pueblos originarios marcharon por 5 siglos de resistencia. Nuestra América. <http://www.nuestraamerica.info/article/los-pueblos-originaarios-marcharon-por-5-siglos-de/> Revisado el 6 de mayo de 2013.
- DRAGO, Tito (1992) *La decisión de 21 estados*. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España

y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 14 de mayo de 2014.

GALA, Antonio (1992) *Las democracias de papel*. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 5 de junio de 2014.

HERRERA, sylvia (2012) *Celebración día de los difuntos en las comunidades indígenas Salasaca y Otavalo*. Publicado en el portal "Ecuador Oculto". Ecuador. dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3930128.pdf / Revisado entre el 20 de marzo y el 4 de abril de 2014).

HERRERA DE NOBLE, Ernestina (1992) Las demandas del fin de siglo. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 2 de junio de 2014.

HUERGO, Héctor (1992) *Iberoamérica, verde y competitiva*. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 5 de junio de 2014.

LOHLÉ, Juan Pablo (1992) *De Guadalajara a Madrid*. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 3 de junio de 2014.

MACHICADO, Jorge (sin año) Bolivia: Texto decreto supremo 21060. Revista Apuntes Jurídicos. <http://jorgemachicado.blogspot.com.ar/2009/09/ds21060text.html> / Revisado el 28 de febrero de 2014).

NAISHTAT, Silvia (1992) *¿España abre la puerta de Europa?* En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 3 de junio de 2014.

ORDÓÑEZ, Dwight (2003) *¿Sabe alguien algo sobre estos movimientos?* MacroPeru. / Revisado el 14 de septiembre de 2014.

PEREGIL, Francisco (2013) *El primer escrache se lo hicimos al médico que torturó a mi padre*. *El País*, 13 de abril de 2013. http://vlex.com/freetrial/ES/step_one/431244642/ / Revisado el 1 de febrero de 2014.

PIÑEIRO, Martín (1992) *Palanca de la tercera revolución tecnológica*. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 5 de junio de 2014.

Revista PUCARA (2012) *Machaq Mara: Año Nuevo Aymara*. Junio de 2012. La Paz. Pag 2. <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-70.pdf> / Revisado el 10 de mayo de 2013.

RIBEIRO, Darcy (1985) *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo cultural desigual de los pueblos americanos*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

..... (1992) *Los pueblos de la floresta y el páramo*. En: *La cumbre del Quinto Centenario*. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 5 de junio de 2014.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2011) *Lo chixi libertario*. Presentación en el Centro Social El Fondo. Biblioteca Cesáreo Capriles. Cochabamba. Texto inédito. / Revisado el 4 de febrero de 2014.

ROSSELLS, Beatriz (s/a) *Los caporales: bailarines de la posmodernidad andina*. En: Actas del II congreso internacional para el Estudio de la Música Popular. La Paz.

SALA, Juan Emilio (2011) *Tecnópolis y Expo América '92: Confrontando modelos. Ciencia con Cristina*. <http://www.cienciaconcrisrina.com.ar/2011/10/tecnopolis-y-expo-america-%E2%80%9992-confrontando-modelos/> / Revisado el 5 de junio de 2014.

SUSZ, Pedro (2012) *Insurgentes*. Diario la Nación de Bolivia. Suplemento tendencias. Crítica sobre película insurgentes de Jorge Sanginés. Bolivia. http://www.la-razon.com/suplementos/tendencias/Insurgentes_0_1679232157.html / Revisado el 24 de febrero de 2014).

URIORTE, Miguel (2002) El 21060 y la devaluación argentina. Fundación Tierra. http://ftierra.org/index.php?option=com_content&view=article&id=917:rair&catid=118:art-de-opinion / Revisado el 28 de febrero de 2014.

YÁÑEZ BARNUEVO, Luis (1992) El año mágico de 1992. En: La cumbre del Quinto Centenario. Suplemento especial del diario "Clarín", en edición simultánea con "El País" de España y "Exelcior" de México. Jueves 23 de julio de 1992. Buenos Aires. / Revisado el 5 de junio de 2014.

VEGAS RONDÓN, Leopoldo (2014) *Evo gana con 61% y se acerca a los dos tercios de la Asamblea*. Diario "El Deber", Bolivia. Edición virtual. <http://www.eldeber.com.bo/bolivia/evo-gana-60-y-tercios.html> / Revisado el 18 de noviembre de 2014.

VIZCARRA, Zacarías de (1944) *Origen del nombre, concepto y fiesta de la Hispanidad*. Semanario "El español". Semanario de la política y del espíritu. Año III, N° 102. Madrid.

Películas documentales

Centro Cultural Autóctono *Wayna marka*, Colectivo Soylocoporti & Alpaca Producciones. *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. 2010. Argentina <http://www.vimeo.com/12034592>

Elizabeth, Burgos. *Achacachi: la insurgencia Aymara*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Imágenes en movimiento. 2005. Bolivia. <http://nuevomundo.revues.org/756>

Joseph, Peter. *Zeitgeist*. 2007. Alemania, Estados Unidos <https://www.youtube.com/watch?v=j81iSmyFN-4>

Mamani, Guillermo & Salazar, Laura. *No nos boten, queremos votar*. 2011. Periódico Renacer. Argentina. <https://www.youtube.com/watch?v=t44nDYWZxpo&feature=youtu.be>

Mardones, Pablo & Riffo, Rodrigo. *Noble Corazón, Alma de Acero, Sangre Rebelde*. Alpaca Producciones e Intercontinentales Aymaras de Huancané. 2013. Argentina. <http://alpacaproducciones.com.ar/Noblecorazon.html> /

Páginas webs o bibliotecas virtuales

<http://argentina.indymedia.org/> Indimedia (sede Argentina). / Revisado el 31 de mayo de 2013.

<http://www.britannica.com> / Enciclopedia Británica. / Revisado el 20 de agosto de 2013.

<http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com/2009/04/juchu-wayra-ninos-del-viento.html> / Blogspot del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. / Revisado el 20 de marzo de 2013.

<http://www.comunas.org.ar/comunas/comuna-7-flores-parque-chacabuco/> Comuna 7 de la CABA. / Revisa el 13 de junio de 2013.

<http://m.diarioveloz.com/notas/108168-argentina-conmemora-el-dia-los-muertos/> / Sobre la suspensión del feriado del día de todos los santos en Argentina. / Revisado el 8 de abril de 2014.

https://docs.google.com/document/d/1R7rHR6_-5w4OzN3rERRdgagiXJiRuuW6XEZjrxulxyl/edit/ / Documento de google doc donde se invita a la Carrera Espiritual Ancestral del WARACHIKUY. 2007. / Revisado el 14 de mayo de 2010 y nuevamente el 3 de junio de 2014.

http://economiaargentinahoy.blogspot.com.ar/2010/03/el-modelo-de-sustitucion-de_08.html / Hablemos de Economía. Revisado el 13 de mayo de 2014.

http://emufec.gob.pe/programa_emufec.pdf / Programa general de actividades del mes jubilar del Cusco del consejo municipal, 2012. / Revisado el 2 mayo de 2014.

<http://especiales.eldiariomontanes.es> / Diario "Montanés" (España). / Revisado el 21 de mayo de 2013.

<http://www.rebanadasderealidad.com.ar/bolivia-09-49.htm> / Periódico virtual "Rebanadas de Realidad". Bufete de informaciones especiales y noticias. Comunicado de la embajada de Bolivia en Argentina. / Revisado el 18 de noviembre de 2014.

http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_del_Acre / La Guerra de Acre. / Revisado el 7 de marzo de 2014.

http://es.wikipedia.org/wiki/Islas_Picton,_Nueva_y_Lennox / Sobre las islas Picton, Nueva y Lennox. / Revisado el 17 de marzo de 2014.

http://es.wikipedia.org/wiki/La_Catrina#cite_note-PRESI-1 / Sobre la figura de la catrina en México. / Revisado el 3 de abril de 2014.

<http://etimologias.dechile.net/?calendario> / Etimología de calendario. / Revisado el 21 de mayo de 2013.

<http://genesidelaculturaandina.blogspot.com.ar/2010/07/genesis-de-la-cultura-andina-carlos.html> / Blog sobre el libro *Génesis de la cultura andina de Carlos Milla Villena* (1980). Publicada por Amaru Wayra. / Revisado el 30 de mayo de 2014.

<http://ilustres.com.ve/sucre-un-militar-de-institucion/> / Sobre el Mariscal Sucre (2007). Sin autor especificado. / Revisado el 26 de febrero de 2014.

<http://www.informatesalta.com.ar/noticia.asp?q=70591> / Nota "Más de 120.000 bolivianos votarán el domingo en Argentina". 2014. / Revisado el 18 de noviembre de 2014.

<http://www.ine.gob.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf> / Instituto nacional de Estadísticas de Bolivia. Censo de 2012. Revisado durante octubre de 2014.

<http://www.oep.org.bo/computo/index.html> / Página del órgano electoral plurinacional del tribunal supremo electoral de Bolivia. Resultados finales de la elección presidencial de Bolivia en la República Argentina. / Revisado el 18 de noviembre de 2014.

<http://servindi.org/actualidad/91607/> / Revisado el 14 de mayo de 2014.

http://www.aiub.unibe.ch/content/research/index_eng.html / *Astronomical Institute University of Bern*. / Revisado el 23 de mayo de 2013.

http://www.aportesunco.com.ar/contenido/publish/culturas_indigenas/2007prn_id38.php / Sobre el mullu (concha marina). / Revisado el 28 de marzo de 2014).

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/bolivarII/> / Biblioteca Virtual. Luis Ángel Arango (2011) Biografía de Simón Bolívar, por Pedro Arciniegas (Credencial Historia). (revisado el 26 de febrero de 2014).

http://www.barriocharrua.com.ar/actualidad/Plaza_Tomas_Katari1.html / Nota sobre la plaza Tomás Katari del barrio de Charrúa (1.11.14). Escrita por Jorge Vargas. 2008 / Revisado el 23 de mayo de 2014 (ya no disponible).

<http://www.bolesfera.net/2010/12/quienes-eran-avelino-sinani-y-elizardo.html> / Nota sobre Avelino Siñani y Alizardo Pérez. / Revisado el 28 de febrero de 2014.

<http://www.cedom.gov.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley3042.html> / Sobre la ley 3042. / Revisado el 24 de junio de 2014.

<http://www.cementeriochacarita.com.ar/?p=808> / Revisado el 24 de abril de 2013.

http://www.censo2010.indec.gov.ar/cuadrosDefinitivos/analisis_censo_feb12.pdf / Censo de Población 2010. INDEC. Argentina. Revisado entre mayo de 2013 y junio de 2014.

http://www.cdi.gob.mx/difusion/diamuertos/bilbio_muertos.pdf / Biblioteca “Juan Rulfo”. Listado referente a bibliografía sobre la celebración del día de los muertos en diferentes lugares de México. / Revisado el 29 de marzo de 2014.

[http://www.cinemascine.net/criticas/critica/La-insurgencia-de-insurgentes- /](http://www.cinemascine.net/criticas/critica/La-insurgencia-de-insurgentes-/) Crítica de cine sobre la película “Insurgentes”. Cinema-Cine. / Revisado el 10 de abril de 2014.

<http://www.cinemigrante.org/> Cine migrante. / Revisado el 14 de mayo de 2013.

http://www.clarin.com/ciudades/Dia-muertos-siglo-olvidado-actualidad_0_583741738.html / Revisado el 10 de abril de 2014.

<https://debitoor.es/glosario/definicion-know-how/> Concepto de *know how*. Revisado el 12 de octubre de 2013.

<http://deconceptos.com/ciencias-sociales/occidente> / Sobre el concepto de occidente. Revisado el 10 de noviembre de 2015.

http://www.derechoshumanosbolivia.org/noticia.php?cod_noticia=NO20110503092236 / Ejecutivo deroga decreto 21060 que marcó dos décadas de gobiernos liberales en Bolivia. Fuente : Agencia Boliviana de Información ABI. / Revisado el 28 de febrero de 2014.

http://www.diclib.com/cham%C3%A1n/show/es/es_wiki_10/30956#.VkHy62Qvdcw / Concepto de Shamán. Revisado el 21 de noviembre de 2014.

<http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/3/23263/bolivia.pdf> / Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo del 2001. / Revisado durante abril y mayo de 2014.

<http://www.elciudadano.cl/2010/06/08/23174/a-20-anos-del-levantamiento-indigena-del-inti-raymi-en-ecuador/> Diario el Ciudadano: “A 20 años del levantamiento indígena del Inti Raymi en Ecuador”. / Revisado el 31 de mayo de 2013.

<http://www.elnuevodiario.com.ni/internacionales/255316-indigenas-bolivianos-celebran-juenes-ano-nuevo-5520> / Página del diario El nuevo diario, La Paz, Bolivia. / Revisado el 8 de mayo de 2013.

<http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/796163.1928-se-celebra-el-primer-dia-de-la-raza-en-mexico.html> / Periódico “El siglo de Torreón”. Revisado el 31 de mayo de 2013.

<http://www.expo92.es/laexpo/index.php?seccion=cifras> / “La expo ’92 de Sevilla en números”. / Revisado el 5 de junio de 2014.

<http://www.faustoreinaga.org/> Sitio Oficial Fausto Reinaga. / Revisado el 26 de febrero de 2014).

<http://www.filosofia.org/ave/001/a220.htm> / Hoja difundida por la asociación Unión Ibero-Americana de Madrid. Inicio del festejo del 12 de octubre en España. / Revisado el 4 de junio de 2013.

<http://www.genocidioarmenio.org/nota.asp?id=36> / “Genocidio Armenio”. / Revisado el 10 de junio de 2013.

[http://www.historia-religiones.com.ar/la-religion-del-imperio-inca-39 /](http://www.historia-religiones.com.ar/la-religion-del-imperio-inca-39/) Página: Historia de las religiones. / Revisado el 18 de noviembre de 2014.

<http://hmarluis.blogspot.com.br> / Discovery History / Revisado el 31 de mayo de 2013.

<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/en-finados-se-comparte-costumbres-y-tradiciones-locales-del-ecuador-439514.html> / Diario Hoy de Ecuador. Sobre el festejo del día de finados. / Revisado el 4 de abril de 2014.

<http://imparcialoaxaca.mx/especiales/159/c%C3%A1rceles-estadounidenses-calvario-de-migrantes-mixtecos> / Cárceles estadounidenses, calvario de migrantes mixtecos. David Estrada (Martes 30 de septiembre de 2014). Acceso 15 de abril de 2015.

<http://www.ielat.es> / Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT) de la Universidad de Alcalá. / Revisado el 10 de junio de 2013.

http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECMI/ampliada_index_boli.asp?mode=02 / Encuesta Complementaria Migraciones Internacionales. Nacidos en Bolivia. / Revisado el 16 de mayo de 2014.

<http://www.inforegion.com.ar/noticia/62460/el-festejo-del-dia-de-los-muertos-en-argentina> / Sobre el festejo de los muertos en Argentina. Revisado el 8 de abril de 2014.

<http://www.jornadanet.com/n.php?a=49271-1> / Diario digital de Bolivia. Junio de 2010. / Revisado el 17 de abril de 2014.

http://www.la-razon.com/suplementos/tendencias/invencion-Ano-Nuevo-Aymara_0_1666633439.html *La invención del Año Nuevo Aymara. La ceremonia que se realiza en Tiwanaku es una tradición reciente instrumentalizada ahora por el poder.* Rivera Cusicanqui, Silvia (2012b). Diario La Razón, Bolivia. / Revisado el 13 de mayo de 2013.

<http://www.losreplicantes.com/articulos/dia-hispanidad-mal-visto-mundo/> Nota de David Carro. / Revisado el 15 de octubre de 2015.

<http://www.mexicodesconocido.com.mx/culto-a-los-muertos-en-san-andres-mixquic-distrito-federal.html> / Portal México desconocido. Relato sobre el culto a los muertos en San Andrés, Mixquic, DF, México. Revisado el 29 de marzo de 2014.

<http://mexico.indymedia.org/> Indymedia México. / Revisado el 15 de octubre de 2015.

<http://www.my-forum.org/descripcion.php?ultimo=1&nforo=170716> / Foro de Historia: datos, documentación, bibliografía. / Revisado el 19 de marzo de 2013.

http://www.otavalosonline.com/intiraymi/intiraymi2005/calendario_andino/calendario_andino.htm / Página de la Comunidad Otavaleña de Ecuador. Información sobre el Calendario andino / Inti Raymi. / Revisado el 10 de mayo de 2013.

<http://www.pueblosmexico.mx/la-unesco-declaro-el-dia-de-muertos-obra-maestra-del-patrimonio-cultural-de-la-humanidad-2/> / Noticia sobre nombramiento de la Unesco como Obra Maestra del Patrimonio cultural de la Humanidad. / Revisado el 29 de marzo de 2014.

http://proa.org/exhibiciones/pasadas/rivera/salas/id_rivera_catrina.html / nota "Sueño de una tarde dominical en Alameda Central". / Revisado el 10 de mayo de 2014.

<http://www.renacerbol.com.ar/edicion171/cultura05.htm> / Nota en el periódico Renacer sobre la fiesta de Charrúa. 2008 / Revisado el 20 de junio de 2009. Actualmente la página no se encuentra disponible.

<https://revistajallalla.wordpress.com/2015/11/03/postales-del-aya-marcay-quilla/> Nota de la revista Jallalla sobre el festejo del "Día de los Difuntos" en el cementerio de Flores de Buenos Aires. 3 de noviembre de 2015. / Revisado el 3 de noviembre de 2015.

<http://www.salvalaselva.org/noticias/1406/argentina-monumento-a-la-mujer-originaria/> / Monumento a la mujer originaria. / Revisado el 3 de marzo de 2013.

<http://www.significadode.org/Cayambi-Caranqui/Capac,%20Kapac,%20Kapaj.htm> / Traductor virtual. Revisado entre marzo de 2010 a junio de 2014.

<http://tefenoticias.com.ar/actualidad/dia-de-los-muertos-cita-en-el-cementerio/> Portal del canal de TV argentino "Telefé". Nota "Vivan los muertos: celebrar en el cementerio" del 3 de noviembre de 2015. Revisado el 4 de noviembre de 2015.

http://www.territorioindigenaygobernanza.com/bov_06.html / Página que aborda el tema de las TIOCS (Tierras Indígena Originario Campesinos) en Bolivia. Revisado el 10 de noviembre de 2015.

Comunicación personal y entrevistas

ANDIA, Elizabeth. Socióloga. Universidad Mayor de San Andes. La Paz, Bolivia. Especializada en temas referentes al año nuevo aymara. La Paz. 2014.

BARRAGÁN, Fernando. Músico, *sikuri* y docente. CAMUS. Buenos Aires. 2010 y 2014.

BLANCO, Jaime. Músico *sikuri*. Miembro Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. 2010b. Buenos Aires. Testimonio en el documental *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. 2010.

BLANCO, Wayra Aru. Músico *sikuri*. Miembro Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. Buenos Aires. 2010a

BLANCO, Wayra Aru. Músico *sikuri*. Miembro Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. 2010b. Buenos Aires. Testimonio en el documental *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. 2010.

CABRERA, Carla. Residente boliviana en Buenos Aires. Día de los difuntos en el cementerio de Flores. Buenos Aires. 2012.

CABRERA, Eulogia. Ex Alcaldesa del municipio de Tiwanaku. Shangai, China. 2013.

CAMACHO, Ruth. Boliviana radicada en la ciudad de Sao Paulo. Barrio Liberdade. São Paulo. 2013

COLQUE, Edgar. Músico y docente. Miembro Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. Buenos Aires. 2009.

COLQUE, Edgar. Músico *sikuri*. Miembro del Centro Autóctono *Wayna Marka*. 2010. Buenos Aires. Testimonio en el documental *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. 2010.

CHOQUE Joselino. Residente boliviana en Buenos Aires. Día de los difuntos en el cementerio de Flores. Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2012.

CORTÉS, Gervacio. Residente boliviano en Buenos Aires. Día de los difuntos en el cementerio de Flores. Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2009.

ESTRADA, Aymatha. Músico *sikuri*. Miembro del Centro Autóctono *Wayna Marka*. Buenos Aires. Testimonio en el documental *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. 2010 y 2014.

FERNÁNDEZ, Francisca. Doctora en Antropología. Universidad de Chile. México. 2015.

, Laura. Música, *sikuri* y docente. Buenos Aires. 2013.

QUISBERT, Lourdes. Música *sikuri*. Miembro del Centro Autóctono *Wayna Marka*. Buenos Aires. Testimonio en el documental *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. 2010.

LENTON, Diana. Doctora en Antropología. UBA. Buenos Aires. 2013 y 2015.

MANGA, Dimitri, Músico e investigador. Lima. 2013.

OTERO, Angélica. música *sikuri*. Buenos Aires. 2012.

TAPIA MORALES, Consuelo. Licenciada en Relaciones del trabajo. Especialista en Migración y Gestión Cultural. La Paz. 2013.

TICONA, Elías. Profesor de aymara. Universidad Arturo Pratt. Iquique, Chile. 2014.

TORRICO, Fernando. Músico *sikuri*. Miembro del *ayllu Sartañani*. 2009. Buenos Aires. Testimonio en el documental. *La noche más larga del año. Inti Raymi - Machaq Mara - Año nuevo en Buenos Aires*. Buenos Aires. 2010.

URRUTIA, Francisca. Antropóloga Social. Universidad de Chile. Santiago, Chile. 2009.

VARGAS, Jorge. Miembros de la cooperativa Copamuco Ltda. y del canal 31 de la villa 31. Ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires. 2014.

VILLANUEVA, Wenceslao. Músico aymara. Funcionario del INAI. Buenos Aires. 2014.

Entrevistas de terceros

HUANACUNI, Fernando (2010), *Buen vivir: complementariedad con todas las formas de existencia*. Entrevista realizada por Katu Arkonada. Adital. http://www.economiasolidaria.org/noticias/buen_vivir_complementariedad_con_todas_las_formas_de_existencia (Revisado el 10 de marzo de 2014).

..... (2013a) dialoga con “Oído Salvaje”. Centro Experimental Oído Salvaje. <http://vimeo.com/45483129> (revisado el 2 de enero de 2014).

..... (2013b) En entrevista realizada por los graduados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Austral de Chile (FFHH UACH). <http://vimeo.com/65071028> (revisado el 13 de febrero de 2014).

Decretos y leyes

Decreto N° 579 del 03/11/2011. Publicación: BOCBA N° 3787 del 09/11/2011. / Cambio de nombre de la Plaza Virreyes por Túpac Amaru ubicada entre la Av. Eva Perón y Lafuente. 2011. / Revisado el 10 de mayo de 2013.

Decreto 865 de la Ciudad de La Plata, 26 abr. 2006. Visto el expediente N° 2100-6883/05. / Institución del día 21 de junio como inicio del Año Nuevo de los Pueblos Originarios en la provincia de Buenos Aires. / Revisado el 8 de mayo de 2013.

Ley n° 2.730. Sanción: 29/05/2008 Promulgación: Decreto N° 766/008 del 25/06/2008. Publicación: BOCBA N° 2962 del 1º/07/2008. <http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/documentos/RL.038.02.02-1.pdf> / Sobre la Ley 23.302 de Política Indígena y apoyo a las comunidades Aborígenes. / Revisada el 10 de junio de 2014.

Ley N° 1.550. Sanción: 09/12/2004. Promulgación: Decreto N° 36 del 11/01/2005. Publicación: BOCBA N° 2111 del 18/01/2005. / Exención a niños y docentes indígenas de asistir a la escuela al día siguiente 21 de junio) del año nuevo, *inti raymi, machak mara*. <http://www.cedom.gov.ar/es/legislacion/normas/leyes/ley1550.html> / Página Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. / Revisada el 4 de junio de 2014.

Diccionarios

http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=calendario / Diccionario de la Real Academia Española. Revisado durante 2013.

<http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=term&d=6&t=979> / Referente al concepto *apthapi*. Revisado durante 2013 y 2014.

<http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php> / Diccionario Quechua - Aymara al español. / Revisado durante 2013 y 2014.

<http://lexicoon.org/es/cacharpaya/> Significado de Cacharpaya. 20 de abril de 2013.

<http://www.wordreference.com> / Diccionario de la lengua española. Consulta sobre: Calendario y Zodiaco. / Revisado 14 de abril de 2014.

Siglarío

AIRA: Asociación Indígena de la República Argentina

AMBA: Área Metropolitana de Buenos Aires

CABA: Ciudad Autónoma de Buenos Aires

CCC: Corriente Clasista Combativa

CEE: Comunidad Económica Europea

CEHAS: Centro de Estudios de Historia y Antropología Social

CELADE: Centro latinoamericano y caribeño de demografía

CEPAL: Comisión económica para América latina

COCOBO: Coordinadora de la Colectividad Boliviana

CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

DDHH: Derechos Humanos

DNI: Documento Nacional de Identidad

DNM: Dirección Nacional de Migraciones

ECMI: Encuesta Complementaria de Migraciones Internacionales

ECPI: Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas

EEUU: Estados Unidos
EIB: Educación Intercultural Bilingüe
EZLN: Ejercito Zapatista de Liberación Nacional
FSM: Foro Social Mundial
HN: Hemisferio Norte
HS: Hemisferio Sur
INADI: Instituto nacional contra la discriminación la xenofobia y el racismo
INAI: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas
INDEC: Instituto Nacional de Encuestas y Censos
IPSP: Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos
MAS: Movimiento al Socialismo
MERCOSUR: Mercado Común del Sur
MIPRA: Movimiento Indio Peronista de la República Argentina
MINJU: Movimiento indio Nacional Justicialista)
MNR: Movimiento Nacional Revolucionario (Bolivia)
MOINO: Movimiento Indígena de Naciones Originarias (Argentina)
MST: Movimiento Socialista de los Trabajadores (Argentina)
NEA: Noreste Argentino
NOA: Noroeste Argentino
OIM: Organización Internacional para las Migraciones
OIT: Organización Internacional del Trabajo
ONU: Organización de Naciones Unidas
ORCOPO: Organización de las Comunidades de los Pueblos Originarios
PC: Partido Comunista
PSOE: Partido Socialista Obrero Español
UBA: Universidad de Buenos Aires
UE: Unión Europea
UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
URSS: Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas