

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO



Mudar hacia lo andino. Acerca del respeto y la politicidad en dos asociaciones de migrantes del Gran La Plata (2016-2023)

Sofía Silva

Tesis para optar por el grado de Doctora en Ciencias Sociales

Director: Sergio Caggiano

Jurado: Silvina Merenson, Brenda Canelo y Federico Rodrigo

Ensenada, 3 de noviembre de 2023

Resumen

A partir de la eclosión de asociaciones de migrantes en la región del Gran La Plata (Buenos Aires, Argentina) para las dos primeras décadas del siglo XXI, abordo la pregunta por la circulación de respeto y su vínculo con las desigualdades en dos asociaciones “andinas” dedicadas a la danza, la música y las conmemoraciones, principalmente en zonas urbanas y en particular en la zona céntrica de La Plata, ciudad cabecera de la región platense. El análisis de las dos asociaciones de forma conjunta permite comprender cómo lo andino disputa los bordes de la nacionalidad y la ciudadanía, en un período pendular en Argentina, de endurecimiento de las políticas públicas, en alternancia con hitos estatales esperanzadores para la organización migrante e indígena. Las oportunidades para establecer lazos con otras instituciones de migrantes y el estado argentino se dan, en general, antes o durante estos eventos públicos. Estas oportunidades prosiguen con agendas de mayor envergadura interconectando a integrantes con representantes estatales nacionales y transnacionales. En este acontecer, sus prácticas culturales son imbricadas de politicidad, especialmente, en la clave del bipartidismo político característico de los años 2016-2023 en que se sitúa la presente investigación.

La propuesta en torno a la búsqueda de respeto, en la reconexión de experiencias públicas y privadas de sus integrantes, es construida desde una etnografía multisituada entre Cusco y Gran La Plata complementando la indagación con fuentes documentales, y desde un encuadre conceptual que cruza autores de la corriente filosófica del pragmatismo, la Teoría Crítica de la Sociedad y los Estudios Culturales.

Palabras clave: *Migración - Asociacionismo - Andino - Respeto - Politicidad*

Abstract

In the wake of emergence of migrant associations in the Greater La Plata region (Buenos Aires, Argentina) for the first two decades of the 21st century, I address the question of the circulation of respect and its link with inequalities in two “andean” groups. They dedicate to dance, music and commemorations, mainly in urban areas and particularly in the central area of La Plata, the main city of the La Plata region. The analysis of the two migrant associations together allows to understand how the Andean disputes the borders of nationality and citizenship. All of this is taking place in a pendular period in Argentina, of hardening of public policies that alternates with hopeful state regulations for migrant and indigenous organization. Opportunities to establish ties with other migrant institutions and with the Argentine state generally occur before or during these public events. These opportunities continue with greater agendas, interconnecting members with national and transnational state representatives. In such an event, their cultural practices are imbricated with politicity, above all, in the key to the political two-party system characteristic of the years 2016-2023 in which this research is located.

The proposal around the search for respect, in the reconnection of public and private experiences of its members, is built from a multi-sited ethnography between Cusco and Greater La Plata, complementing the investigation with documentary sources, and from a conceptual framework that crosses authors of the philosophical current of pragmatism, the Critical Theory of Society and Cultural Studies.

Keywords: Migration - Associationism - Andean - Respect - Politicity

A Elena, de principio a fin

ÍNDICE

Introducción

Tema de investigación, objetivos y argumentos centrales	8
Trabajo de campo.....	12
Acerca del análisis.....	17
La escritura etnográfica.....	19
Enfoque conceptual.....	21
Recorrido de la tesis.....	25

Capítulo 1. El asociacionismo andino en el Gran La Plata (2016-2023)

1.1 Las asociaciones en sus coordenadas, tareas y actividades.....	29
1.2 El crecimiento del asociacionismo en la región.....	38
1.3 Oleadas migratorias, perfiles sociodemográficos y normativas.....	42
1.4 La politicidad en el activismo cultural.....	52
Mosaico de imágenes.....	57

Capítulo 2. Derroteros hacia lo andino

2.1 Los derroteros de integrantes de la Academia Mayor de La Lengua Quechua (AMLQ).....	61
2.1.1 La asociación desde la experiencia de movilidad de Mario.....	62
2.1.2 El “desarraigo” en María.....	69
2.1.3 Las decisiones de Viviana y su madre.....	71
2.1.4 La búsqueda de respeto en Catalino.....	74
2.1.5 Los deseos de Estrella por volver a Rumicancha.....	79
2.1.6 Cintia y las difíciles labores de ciudad.....	83
2.2 Correspondencias y divergencias en los derroteros (generizados).....	87
2.2.1 Sobre los “desarraigos”.....	89
2.2.2 La decencia y su contracara en las operaciones de clasificación social.....	91
2.3 La continuidad de los derroteros: mudar hacia lo andino.....	94
2.3.1 Disensos. Entre la espiritualidad y la religión.....	99
2.3.2 Lo andino en sus límites.....	103

Capítulo 3. Entre la autoafirmación y el reconocimiento en la Asociación Civil K’anchary Wayna (ACKW)

3.1 Hacer las comidas, la casa, las vestimentas... la asociación.....	111
3.1.1 María Elena, Fany y las primeras vestimentas.....	118
3.1.2 Luis, Chino y la formación artística escolar.....	124
3.1.3 Justo y la lengua quechua, herencia de fe campesina.....	128
3.1.4 La hibridez religiosa-espiritual.....	131
3.1.5 Saturnino y los partidos de fútbol “atrás”.....	132
3.2 “Esto somos nosotros”.....	136
3.3 (Des) Conexiones con la vida campesina.....	139
Mosaico de imágenes.....	142

Capítulo 4. Actos de reconocimiento: las conmemoraciones públicas de la AMLQ alrededor de la *waka* del Parque Saavedra

4.1. Trazos de memoria desde una escultura con rostro aborigen.....	145
4.2 Una memoria emprendida y ¿reconocida?.....	152
4.3 Las conmemoraciones en el lugar.....	159
4.4 La producción disputada del espacio público.....	172
4.4.1 De protocolos estatales.....	172
4.4.2 De imaginarios urbanos.....	177
4.5 Respeto y desigualdades entrelazadas.....	185
Mosaico de imágenes.....	190

Capítulo 5. El fluir del respeto entre las asociaciones andinas

5.1 De lazos e intercambios en consolidación.....	194
5.2 La serranía: una imagen de respetabilidad sobre Cusco y la nación peruana.....	199
5.3 La búsqueda de respeto en y desde Cusco.....	203
5.4 Acuerdos y disonancias por el respeto en el Inti Raymi platense.....	206
5.5 El Inti Raymi hecho tradición (y adhesión política).....	213
5.6 El fluir del respeto y cotidianeidad de la política en la ACKW.....	215
Mosaico de imágenes.....	221

Capítulo 6 . La politicidad en la construcción de respeto

6.1 “El municipio no nos da ni para una ojota”. Los lazos con la política local.....	223
6.2 Acerca de los translocalismos políticos entre Cusco y La Plata	232
6.3 La politicidad en la construcción de respeto.....	239
6.4 Las capas del reconocimiento.....	240

Conclusiones.....	247
--------------------------	------------

Bibliografía.....	259
--------------------------	------------

Entrevistas.....	286
-------------------------	------------

Fuentes documentales.....	288
----------------------------------	------------

<i>Fuentes en prensa escrita.....</i>	<i>288</i>
---------------------------------------	------------

<i>Fuentes en plataformas mediáticas.....</i>	<i>289</i>
---	------------

<i>Fuentes de archivos estatales.....</i>	<i>294</i>
---	------------

<i>Fuentes censales.....</i>	<i>296</i>
------------------------------	------------

<i>Folletos.....</i>	<i>297</i>
----------------------	------------

Agradecimientos.....	299
-----------------------------	------------

Introducción

Tema de investigación, objetivos y argumentos centrales

¿Qué relación existe entre la movilidad geográfica y el reconocimiento migrante e indígena de las últimas décadas? ¿En qué consisten algunos de esos actos de reconocimiento? ¿De qué modo la fuerza de la cultura está imbricada en acciones políticas? Las gentes que han migrado desde Perú, Bolivia o ciudades de norte argentino al Gran La Plata nucleándose en las asociaciones, ¿alcanzan el respeto buscado en torno a lo “andino”? Estas son algunas preguntas e interrogantes a los que vuelvo a lo largo de esta tesis.

En principio, con andinxs me interesa partir de una categoría que resonó en varios oportunidades en mi trabajo de campo pero que ha sido trabajada ya por Brenda Canelo (2008, 2011a) y Jorge Vargas (2011b) para aludir a procesos políticos y de pertenencia identitaria que llevan adelante los dirigentes de organizaciones alrededor del espacio del Cementerio de Flores, al sur de Ciudad de Buenos Aires (Argentina). Es una categoría “estratégica” o premeditada por integrantes de las organizaciones y que alude a tres cuestiones centrales, con diferentes énfasis e igual de importantes. Para la autora, se inscribe en un universo natural o recorte geográfico particular que es el de la cadena montañosa de los Andes de América del Sur, y que por ende en su extensión incluye de forma ecuánime a ciudadanxs de varios países: de Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y Colombia. Es decir, es una categoría inclusiva, vasta y que además, es potente en su profundidad histórica. Llega más allá del centralismo histórico y temporal de los estados nación, alcanza una temporalidad previa a la de las luchas

independentistas y de la presencia hispánica. Es ese decir: estamos antes que ustedes. Por último, el aspecto que la autora llama de “contenido moral” es el que tiene más matices al interior de las organizaciones, porque asume una autoadscripción con lo aborígen de la que no todxs se sienten identificadxs, es aquél que alude a la “reciprocidad” existente en los *ayllu* que habitan los andes, entablada tanto con personas humanas y no humanas. Las tres dimensiones de la categoría son aun más interesantes cuando son puestas en juego principalmente por dirigentes, frente al estado de la Ciudad de Buenos Aires, y para alcanzar ciertos reclamos y demandas relacionadas al uso del espacio urbano. Ese potencial para desdibujar límites en algún punto, y construir otros más laxos a las fronteras nacionales o a las fronteras temporales del siglo XIX permite un sentido de pertenencia compartido y genuino siendo, a la vez, estratégico, como describe Canelo (2011a), de manera que la categoría “andinos” resulte representativa, tal como pretenden que sea la organización con la cual se sientan a hablar funcionarixs o personal del estado en Ciudad de Buenos Aires.

Para este trabajo, la categoría “andinxs” es recuperada para aludir a un conjunto de personas oriundas de Perú, Bolivia y del norte argentino que han migrado al Gran La Plata (Buenos Aires, Argentina). El tema central aquí, es la politicidad en estos asociacionismos andinos, a partir de la pregunta por la búsqueda de respeto.

A partir de una etnografía recorro protestas, principalmente conmemoraciones y eventos públicos en dos agrupaciones que fueron estudiadas de forma conjunta durante los años 2016 y 2023. Personas, objetos e ideas en movimiento confluyen en diferentes lugares. Así, desde una etnografía multisituada (Restrepo, 2016) abordo una comunidad transnacional o translocal que migra de un país a otro, de una región a otra, por lo que desarrollo el trabajo en varios puntos de partida y llegada. En uno de las agrupaciones devenida en asociación civil, la Academia Mayor de Lengua Quechua filial

internacional La Plata, Berisso y Ensenada, en adelante la AMLQ, realizo mi trabajo entre los años 2016 y 2019. En la Asociación Civil K'anchary Wayna (ACKW), desde 2019 a 2023. La unidad de análisis es el respeto en su forma personal y estructural (Sennett, 2003), ambas dimensiones. A simple vista, puede parecer ambicioso que las dos formas convivan en un mismo texto, y el cambio hacia las experiencias colectivas desde otras más subjetivas a partir del cuarto capítulo es, por cierto, notable, pero espero que lxs lectores encuentren que los dos primeros capítulos echan luz sobre los siguientes, al igual que en sentido inverso.

En un inicio los objetivos de esta investigación los dirigí a identificar las conmemoraciones públicas de estas asociaciones, así como a indagar la producción de lugares, contrastando tal indagación con los modos en que el estado municipal platense imaginaba el espacio urbano. En estas búsquedas, y atendiendo a la condición de migrantes¹ de sus integrantes, caractericé las experiencias de movilidad geográfica de quienes iban transformándose en interlocutorxs, a partir de numerosas conversaciones. En el proceso de investigación, además, los eventos en los que estas asociaciones participaban irían multiplicándose (surgían protestas, invitaciones de otras instituciones de migrantes o de actores de la política local), de modo que me vi en la necesidad de exponer estos lazos e interpretarlos, por ejemplo, entre la ACKW y el Instituto Cultural de la Provincia, o entre la AMLQ y las dependencias de los estados municipales de la región.

Observé que el respeto era incrementado a medida que se daban estas presentaciones públicas, como también era horadado por una serie de desigualdades que operaban a distintas escalas. Por lo cual orienté la indagación a nuevas preguntas y objetivos como las dinámicas de inclusión y/o exclusión al interior de asociaciones, y

¹ “Migrante” es una categoría social que tiene como sentido principal el haber vivido una experiencia migratoria. Una persona no-nacional que obtiene la nacionalidad argentina deja de ser “extranjera”, pero no por ello deja de ser migrante de acuerdo al uso en estas páginas.

los vínculos, o más precisamente, las jerarquías entre estas instituciones y otras instituciones andino-peruanas. En su especificidad, la pregunta por el respeto apareció bastante avanzada la investigación, cuando me encontré con una organización minuciosa que no estaba directamente nucleada en torno a la redistribución de recursos como sucedía con otras organizaciones en el Gran Buenos Aires (ver Ferraudi Curto, 2006; Manzano, 2007; Quirós, 2011; Engelman, 2016; Rodrigo, 2018; Balerdi, 2020). Había recursos que se distribuían, sobre todo cuando la política era uno de los contextos de negociación o tramitación de ese respeto, pero esos recursos no tenían tanta centralidad como la apuesta de sus integrantes a la fuerza de la cultura. La preocupación fundamental estaba en los preparativos de las vestimentas y objetos, en imaginarse un escenario, un público o saberse en la elaboración de futuras “ofrendas” desde la espiritualidad o el catolicismo popular. Allí residía el ímpetu de la organización que construía la diferencia, lo andino o el Cusco (Perú) en el Río de La Plata.

Relacionado a este argumento, una segunda cuestión es que el activismo cultural de estas asociaciones no está despojado de politicidad, tampoco lo está de la política, como aluden estudios sociales del campo indígena o migratorio, los cuales son incluidos bajo la etiqueta de “culturalista” (Tamagno, 2001), “agenda clásica” o “folklórica” (Pacceca y Liguori, 2019), subrayando esta falta. En mi opinión, este segundo argumento es posible de pensar en el orden de la política cuando en lugar de poner el énfasis sobre un estado represivo y antagónico, pueden encontrarse múltiples modos a partir de los cuales los grupos o comunidades se valen de las posiciones habilitadas, en parte, por las políticas estatales, para disputar su lugar en los contextos de recepción (Rodrigo, 2021; Caggiano y Rodrigo, 2023).

Respecto de las articulaciones políticas con el estado, el estudio de Trivi (2014) en la región platense abre el debate al considerarlas como “situaciones de frontera” en la

medida que, para los casos andinos que el autor trabaja, comparten acciones directas o movilizaciones en las calles con partidos políticos aunque no observa un mayor espacio de despliegue que el de “una línea de pensamiento” dentro de una organización de izquierda, y que según sus entrevistadxs, tal espacio es bastante limitado, confinado a los intereses de una organización mayor que no tiene a la cultura aborígen como prioritaria.

Por último, el argumento de que el respeto es algo que escasea en las sociedades capitalistas (Sennett, 2003) permite pensar por qué estas prometedoras luchas por el reconocimiento, en ocasiones resultan parciales. Al estar presentes otras fronteras, el irrespeto cultural (Fraser, 1997) se asienta en el hecho de estar tensionado o barrenando por desigualdades, desde distintos frentes de acción.

Trabajo de campo

Durante el trabajo de campo hice observaciones y entrevistas. Las observaciones las realicé en una primera etapa de la investigación usando cuadernos de “crudos” que se transformaron luego de un primer acercamiento, en notas de campo y notas complementarias con implicancias teóricas (Almeigeiras, 2006), de las cuales muchas de ellas aparecerán transcriptas. Con el debido consentimiento usé grabador y cámara fotográfica en varios momentos del trabajo de campo. Las conversaciones con pauta fueron llevadas a cabo en una segunda etapa, coincidiendo con avances y ajustes en la pregunta de la investigación. La selección de lxs interlocutorxs en una de las asociaciones, la AMLQ, consistió en entrevistar a la totalidad de sus integrantes migrantes. En la otra, la ACKW, sólo a sus integrantes más antiguxs, que también

habían pasado por experiencias migratorias. En ambas asociaciones todxs ellxs expresaron la disposición a co-laborar conmigo. Concretamente entrevisté a 29 personas relacionadas a las instituciones con una participación continua o de forma eventual. Complementé la información obtenida con 6 entrevistas más (a 2 intermediarias entre estas asociaciones y los distintos niveles estatales; a 3 funcionarixs del estado municipal y a 1 empleada de la Municipalidad de La Plata, con más años de servicio). En total fueron 35 las entrevistas.

Buena parte de las observaciones las hice como investigadora participando de reuniones, trámites, viajes y de contextos públicos. Y el primer año de trabajo, en 2016, como extensionista² del LIAS de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo a partir de una beca estudiantil que me permitió establecer los primeros acercamientos con la AMLQ, y constatar que la extensión no es “la puerta trasera” (Pinedo, 2019) o subsidiaria respecto a la producción docente o de investigación, sino que, promovidas ambas desde 2008 por la UNLP, suelen enriquecerse mutuamente (Silva y Cremonesi, 2017).

El trabajo en co-labor en las dos asociaciones fue clave en esta decisión y en la etnografía que presento. Algunas investigaciones denominan a ello producción de conocimiento conjunto (Tamagno et al, 2005; Voscoboinik et al., 2021) investigación-acción participativa (Fals Borda, 2015) o etnografías colaborativas (Chaves, 2014; Barriach, Chaves y Gareis, 2021). Independientemente de las nomenclaturas, ese intercambio tuvo roles múltiples y sobre el que quisiera detenerme por dos cuestiones.

² Ese año obtuve una Beca de experiencia laboral - Área de extensión, concursada y otorgada por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Dirección: Lic. Mariel Cremonesi. Tema: Puentes interculturales: la escuela, las bibliotecas populares e identidades indígenas en la ciudad de Berisso. Resolución N° 010/16. Para 2017, recibí una beca doctoral para graduadxs, también por la Universidad Nacional de La Plata a partir de la cual financié la presente investigación. Dirección: Dr. Sergio Caggiano. Codirección: Lic. Stella Maris Garcia. Tema: Procesos de comunalización y etnogénesis en contextos urbanos. Res. 429/17.

Una, porque la proximidad en distintas tareas permite “conocernos y crecer a través del trabajo” en palabras de Laura Tolaba, una de las interlocutoras de esta tesis. Dos, porque este involucramiento no garantiza el borramiento de las distancias sociales, como las diferencias de clase, que en toda cultura descalibra proximidades. Quiero decir sobre este segundo punto, que no existe una exonerada igualdad que venga dada con esta metodología u otra metodología en particular. Me interesa destacar el tiempo compartido durante la labor etnográfica, y la confianza que habilita un “intercambio de favores”, en palabras de Cintia, otra entrevistada. Aun cuando más de una vez sentí la presión, y en efecto, el dilema, de si acaso debía dar más, como iniciarme en el mundo andino o danzar en el contexto de las asociaciones. Con todo, esta decisión de estar en un espacio liminal y de papeles múltiples (Velasco y Díaz de Rada, 1997) acrecienta las probabilidades de percibir con más aciertos que desaciertos la perspectiva de las otras personas.

A una de las asociaciones fui sola y a otra, en ocasiones, llevé acompañantes, más precisamente a mi hija y pareja. Esta decisión llevó a lo que llamé luego, “interferencias” siguiendo un pasaje de Wright (2008) en su etnografía con lxs qom en la provincia de Formosa, quien ignoraba cómo administrar el tiempo de trabajo con el grupo y el de ocio con la familia. Si bien, en mi caso, sus presencias fueron positivas en otro punto, habilitando, por ejemplo, las preguntas de otras mujeres. Al estar presente mi hija aparecía la pregunta de si la alimentaba con “leche de góndola”, envasada; si atendía al calendario de vacunación anual, o si la llevaría a curar el susto o “con secreto” para que duerma mejor. Temas de conversaciones muy ávidas al interior de la AMLQ por su apuesta a una alimentación y consumos “conscientes”, “naturales”, “desintoxicados”, en sus palabras.

Me había propuesto mantenerme cerca por lo que fui construyendo un lazo dispuesto a algunas de sus propuestas como participar de cumpleaños, nacimientos, de hacer trámites de la asociación, de la producción de un programa radial, de ayudas en el fichaje de libros de una biblioteca, de trasladar objetos para ofrendas en mi valija, de la venta de rifas o *tickets* para recaudar fondos, de la toma de fotografías que luego compartiría con ellxs o para que difundiesen por plataformas, de la construcción de un canal de Youtube que permitió a integrantes que vivían alejadxs ensayar los movimientos y los pasos de las danzas, además de difundir la asociación, de escribir proyectos para presentar a los municipios, o diferentes textos para plataformas como revistas o diarios on line, entre otras tareas asumidas.

Por otro lado, obtener información de parte de los varones me era difícil. Hasta que realicé entrevistas con pauta, es decir, un diálogo formal que se diferenciara de las conversaciones espontáneas (Restrepo, 2016) que, en principio, escaseaban. Mi pareja en ese sentido ayudaba a contarme al menos partes de las interacciones entre los varones en la AMLQ, pero la dificultad continuaba siendo mujer en contextos donde la interacción estaba fuertemente generizada (Stølen, 2004), y donde resultaba difícil crear situaciones de confianza para conversar, es decir, revelar experiencias personales o del grupo en vez de hablar sobre generalidades o sobre qué tarea era conveniente hacer en los momentos cotidianos de organización.

Para la etapa de la investigación donde realicé las entrevistas incluyeron una gama de conversaciones que según el grado de estructuración puedo enumerar en entrevistas con una pauta; entrevistas a partir de imágenes disparadoras; entrevistas grupales, y conversaciones espontáneas durante la participación con observaciones, es decir, haciendo alguna actividad. Otras entrevistas estuvieron mediadas por comunicaciones telefónicas y de audios a partir de la plataforma WhastsApp. Las llamadas telefónicas,

sobre todo, en el período de pandemia, desde inicios de 2020 con la propagación del virus COVID-19 hasta mediados de 2021 en que avanzó masivamente la vacunación en Argentina. La mayoría de las veces preferí el intercambio cara a cara y en las casas de lxs interlocutorxs. Las casas brindan información adicional respecto a cómo vive la gente, o en ellas suelen compartirse objetos personales o fotografías que sólo allí resguardan.

Las plataformas mediáticas apoyaron complementariamente el hallazgo de los datos: blogs, diarios *on line*, Instagram, y en especial, Facebook, que más que una simple red social, la considero una gran matriz de producción y de construcción de nuevos fenómenos socioculturales (Fernández, 2021) y el sitio donde registrar intercambios escriturales y de imágenes en los muros o biografías de lxs usuarixs, más allá de otras múltiples acciones laterales que brinda la plataforma.

Otro conjunto de fuentes utilizadas fue de tipo documental como la prensa escrita, para aclarar hechos puntuales en la historia local como los resultados de una elección municipal; el emplazamiento y desaparición de un monumento, o los períodos en que se interrumpen conmemoraciones en plazas públicas. Las fuentes censales, por su parte, me ayudaron a caracterizar ciudades o pueblos; el flujo y magnitud de las migraciones; las condiciones de un barrio popular.

Por último, fuentes de archivos estatales junto al material conseguido en las mesas o estanterías de esas oficinas han sido de interés para comprender el punto de vista del estado que, en más de una ocasión, apuntaló la comprensión del desenvolvimiento de las asociaciones andinas de migrantes a las que alude este estudio.

Acerca del análisis

Para comenzar el análisis primero convertí a un mismo patrón las entrevistas grabadas y transcritas, elaboré memos de su contexto de obtención y escuché los audios sucesivas veces. Parte del material reconstruido lo hice a un lado y parte lo conservé. Aquel que preservé fue pasado por rondas de codificación cualitativa (Dabenigno, 2017) que comprenden la lectura reiterada de las entrevistas y de las notas ampliadas. Consiste en un proceso de categorización donde trabajaba estos materiales que iba construyendo a partir de un trabajo de campo en desarrollo aun y que iría retroalimentando el análisis.

En una primera operación analítica asigné códigos que me permitieron la organización de segmentos textuales o citas del material, es decir, de categorías abiertas que aparecían en el campo o de categorías teóricas ya preestablecidas. Fue trabajo que realicé con la ayuda del software *Atlas.ti* para el manejo de datos. A través de rondas de codificación inductivas y deductivas, el análisis cualitativo asistido con el programa *Atlas.ti* conducía a contar frecuencias de aparición, redefinir categorías y/o emergencias temáticas y con el fin de aplicarlas en la confección de nuevas entrevistas a medida que avanzaba el trabajo de campo. En virtud de ello, busqué una reflexión constante. Una reflexividad proyectada como disposición constitutiva durante práctica, y no después del trabajo interpretativo final, para que de esa manera desemboque en efectos prácticos y no caiga en la trampa de una introspección narcisista (Bourdieu en Hidalgo, 2006).

Entre las categorías de campo elegidas consideré “andino”, “desarraigo”, “respeto”, “*waka*”, “ceremonias”, “intermediaria”, “política”. Entre las teóricas, “movilidad”, “reconocimiento”, “itinerarios migratorios”, “lugar”, “conmemoración”, “desigualdad”, por nombrar algunas. A partir de rondas reiteradas de codificación fui

buscando la precisión de ellas para ayudar a una interpretación más ajustada de los datos (Dabenigno, 2017). Por ejemplo, “respeto” las veces que aparecía estaba ligado al carácter personal, con lo cual, ajusté la categoría, “el respeto para sí” que, en la comparación, me permitía diferenciarlo de otras, tales como el “Autorreconocimiento”, “Honor” o “Reconocimiento social” que daban una impresión más colectiva del fenómeno. Esta clasificación fue un punto de partida para pensarlas conectadas desde “las capas del reconocimiento” del capítulo 6, y entonces ver las categorías en situación, más enriquecidas, saber a qué actores sociales, relaciones y escenarios me estaba refiriendo con ellas.

Respecto a los ajustes categoriales, y a lo andino en particular, me he sorprendido por la propia posición epistemológica que había tenido antes de iniciar mis primeros acercamientos. Mi habitus académico buscaba a toda costa lo andino ligado al territorio de los Andes, es decir, a un conjunto de gente oriunda de ahí o con al menos un antepasado y remitiendo a una alteridad indígena y que afortunadamente, empecé a revisar. En las conversaciones que tuve con integrantes de la asociación insistían con otra idea, mucho más inclusiva, que abriera la membresía a quien decidiera ser parte. Ir tras la idea de robustecer culturas cerradas, hechas esencia que, para el caso, reunieran a los descendientes del *Tawantinsuyu* era un problema notorio. La palabra “cultura” arrastra un peso, y lo enteramente andino que buscaba al principio quizás haya sido simplemente un deseo engañoso, muchas veces producto de las concepciones disciplinarias heredadas, forjadas al calor de una historia del concepto de “cultura” que se constituyó, codo a codo, a la idea de dominación o de la corriente teórica del culturalismo norteamericano en los orígenes de la disciplina antropológica (Abu-Lughod, 2006). Una reflexión que tiene el tono de advertencia quizás, en tanto la

armonía interna producida por una categoría nativa puede obturar la mirada sobre las heterogeneidades que hay detrás de toda categoría elegida.

Esta primera operación analítica del trabajo con las categorías apuntó a cómo la investigación cualitativa se sirve de códigos que son dinámicos porque se van expandiendo o acotando, se van reformulando (muchas veces desde conceptos “nativos” hacia mayores planos de abstracción, o uniendo o separándolos) y son creados por quien investiga combinando procedimientos inductivos y deductivos (Mejía Navarrete, 2011). Por último, la tematización a través de familias de códigos me permitió hacer una lectura transversal del conjunto de entrevistas, y ordenarlas bajo un rótulo que luego convertí en título de sección, fragmento de sección o incluso en el centro de un capítulo para los momentos de escritura, y que en vínculos con otros grupos de códigos permite establecer conexiones entre diferentes partes de la tesis.

Una segunda operación analítica consistió en el mapeo de los lugares e itinerarios que atravesaban en los viajes colectivos a otras localidades o en la misma región platense. Con esta forma de sistematizar la información obtuve una visualización de las movilidades para reconocer fácilmente los nodos principales de esos recorridos, aquellos más recurrentes; las localidades de arribo y la escala de esas ciudades (ciudad chica o intermedia, por ejemplo). La localización de los monumentos y placas recordatorias en los itinerarios urbanos.

La escritura etnográfica

Quisiera detenerme aquí en uno de los pasos de la investigación que apareció sin saber que iba a ser un paso de antemano: el intercambio de los textos con lxs

interlocutorxs durante la escritura. Vale aclarar que las narrativas que aparecen en el capítulo 2 y 3 parten de borradores con enmiendas, agregados o tachaduras que fueron producto del intercambio de esas narrativas, como de otras partes de la tesis, con las personas en la situación de entrevista.

En general, ponían mejor atención en cómo lxs presentaba; cómo estilizar frases comprometedoras, o en volver a describir situaciones que, más que agregar explicaciones a los textos enfatizaban qué era lo que les orgullecía mostrar.

Una primera inquietud relacionada a esto apareció cuando, en los cursos de estudio, conversando con colegas y docentes daban una recomendación al momento de la escritura, un consejo ineludible y que era el del consentimiento informado. El consentimiento informado tiene un lado de transparencia en el acto de pedir permiso o de afrontar un proceso de investigación con personas. Sin duda. No obstante, el otro aspecto del consentimiento informado surge de que muchas veces viene aparejado a la obligación de anonimizar, a razón de preservar la intimidad y confidencialidad de las personas con las que conversamos. Una decisión que es planteada como adecuada, naturalmente, más no tanto como arbitraria y opcional.

Atendiendo a esto, anonimicé sin que hubiese pasajes riesgosos para las personas con que trabajaba y luego decidí exponerme ante quienes también daban vida a los textos, por tanto, compartí con tres interlocutorxs el texto y las resoluciones fueron diferentes: una de ellas usó la información para un trabajo final con el que se recibiría de Licenciada en Comunicación Social; otro de ellos hizo un aporte fundamental donde me sugirió que profundizara una escena, y otra de las interlocutoras, cuestionó -y aquí mi interés- que ese texto la referenciara tan solo con las iniciales de su nombre, “quedé muy Robin”, expresó y donde Batman entiendo sería yo desde el poder de autoría y en un espacio central del texto que por su puesto ella no tenía. Tal cuestionamiento me

llevó a dejar de lado las iniciales y empezar a utilizar nombres de pila. De ahí en más, una de las preguntas que hago al final de cada entrevista es si desean que utilice su nombre real o uno ficticio. Quizás una decisión que cae de madura pero lo que más interesa de eso, es subrayar que la mayoría solicita aparecer con su nombre real.

Como se verá más adelante, las tachaduras o enmiendas pueden dar lugar a categorías emergentes más que interesantes, y procuran sortear las difíciles trampas de las narrativas sociocentradas, en los que muchas veces solemos caer en la investigación, reforzando asimetrías -a veces autoritarias- en el quehacer científico (Rosaldo, 2011; Briones, 2013). Como suele suceder con este tipo de metodología en co-labor, vuelve aun más lenta la escritura pero el proceso de negociación respecto a qué contar y qué no entre el investigador y lxs interlocutores, puede ser realmente sorpresivo e inspirador además de la ética de trabajo en juego.

Enfoque conceptual

A lo largo de esta tesis, la mirada sobre el respeto la construyo tomando los aportes de Richard Sennett, desde la corriente filosófica del pragmatismo, y los aportes teóricos de Axel Honneth, desde la Teoría Crítica, a los fines de comprender las capas del respeto/reconocimiento en el asociacionismo andino. Es decir, por qué las personas migrantes se acercan a estos espacios; frente a quiénes y por qué esgrimen ese reconocimiento, si lo hacen para cimentar la asociación, o para mostrarse ante otras instituciones andinas o de la política local.

En esta sección realizo un recorrido por estudios empíricos que abordan la temática del respeto. El motivo de la revisión apunta a conocer estudios urbanos

anteriores que analizan vínculos de respeto por fuera de las instituciones clásicas de socialización. Es decir, entre personas que mantienen lazos débiles o los han tenido en algún momento de sus vidas. El libro *El respeto...* (2005) de Richard Sennett habla justamente del respeto que consiguen trabajadores del sur de Estados Unidos en la construcción de un barrio por el estado norteamericano, Cabrini Green, conformado por trabajadores blancos y en el corazón de Chicago habitado mayormente por afroamericanxs. Siendo uno de los primeros proyectos de viviendas públicas multirraciales de los Estados Unidos de posguerra, y que en el mismo Sennett vivió de niño, este gesto de reconocimiento a nivel estructural es claramente interpuesto por la desigualdad de clase o de raza que persiste entre sus pobladores para la década de 1960 y 1970, aun en estos intentos de un estado de bienestar presente. La relación entre respeto y desigualdad en el estudio de Sennett termina por ser su tema dominante ya que en medio del proceso de ganar respeto (en múltiples ejemplos que brinda este ensayo), y de conservarlo luego, se interponen desigualdades de clase, talento, nivel de instrucción, entre otras.

Otro estudio de interés en este sentido es la investigación de Philippe Bourgois sobre la venta de crack en el barrio de East Harlem, en New York, al noroeste de Manhattan, durante los años 1980 y 1990. Uno de los mensajes que los protagonistas de esta obra comunicaron al autor era que no sólo las exigencias económicas los impulsaban a vender droga y crear comunidad. Para ellos, al igual que para la mayoría de los residentes del barrio (puertorriqueños, otros latinxs o afroamericanxs) la búsqueda de dignidad y de realización personal paradójicamente alrededor del crack tenía tanto peso como el sustento físico (Bourgois, 2010), el trabajo u otro tipo de crecimiento personal.

Algo semejante sucede en el estudio de Paul Willis, *Aprendiendo a trabajar...* (1988) con la particularidad de que el rechazo y la oposición de los jóvenes de clase obrera era hacia el conocimiento (y control) impartido por los profesores en las instituciones escolares. Los jóvenes de clase obrera eluden esa respetabilidad educacional desarrollando otras prácticas y actitudes que tienen mejor valor en la calle y en el barrio. Avalados incluso por sus familias hacen a lo que el autor llama, un trabajo de *diferenciación*. Por más de transitar la cultura escolar y sus conocimientos académicos, estos jóvenes se mantienen ligados a intereses, emociones y significados contraescolares, más próximos a trabajos de clase obrera que a los valores positivos de movilidad social de la clase media o alta británica.

En lo que toca a los estudios sobre grupos de pares, Cordula Strocka realiza una investigación participativa para los años 2003 y 2004 investigando la temática del respeto entre grupos juveniles de la ciudad de Huamanga, en Ayacucho (Perú) y que plasmó en *Unidos nos hacemos respetar...*, publicado en 2008. Estos jóvenes que crecían en un entorno caracterizado por la violencia hogareña y la desigualdad económica construían sentimientos de pertenencia por fuera de la casa como las “manchas” de las que eran miembros. En estos grupos juveniles, el afecto o la autodefensa que buscaban, entre otros aspectos, lo conseguían tras un código de honor que esgrimían mayormente los varones a partir de grescas frente a otras manchas rivales y que estaba centrado en la masculinidad y virilidad agresivas. Sin atisbos de motivaciones políticas como las agrupaciones de jóvenes de Sendero Luminoso que habían existido décadas antes para la misma zona serrana de Perú; tratándose de dos fenómenos sociales muy diferentes.

En coincidencia con la investigación de Bourgois, Strocka plantea que la pertenencia al grupo de pares era una manera de obtener el respeto que el resto de la

sociedad les negaba, por la indumentaria que vestían, el lenguaje corporal, la tonada al hablar, por dedicarse a la economía ilegal o haber pasado algunos años en prisión. Aquello por lo cual la sociedad los excluía, sean los antecedentes penales o un cuerpo cubierto de cicatrices, por el contrario, eran una fuente de respeto entre las manchas ayacuchanas o en la “*inner city*” norteamericana. Una insignia de honor entre sus miembros (Strocka, 2008).

José Garriga Zucal llega a un punto coincidente entre las “barras” de fútbol argentino y la policía bonaerense. El respeto o el hecho de sentirse respetado, traducido en el argot como “tener aguante” o “ser valiente” respectivamente, era renegociado cada vez apelando a situaciones de violencia (en distintos grados). La violencia en tanto objeto de estudio del autor, se convertía en el principal atributo de la virilidad y de la hombría para ambos casos de análisis. El “aguante” pasaba a ser un bien de intercambio propio de la alteridad, “un bien vaporoso, etéreo, imposible de objetivar” (Garriga Zucal 2011, p. 112). Y la valentía entre integrantes de la fuerza policial, medía el grado de profesionalismo, traducido por ejemplo, en “correctivos” a reclusxs o en el hecho de animarse al patrullaje de cierto barrio popular. El respeto era siempre buscado, y en tanto tal, una acción imperfecta, inacabada y por supuesto, disputada. Cabe señalar que la investigación de Garriga Zucal cabalga entre lo no institucional y lo institucional al tratarse de un estudio comparativo que comprende el mundo popular de las hinchadas de fútbol y la institución de las comisarías. Estas últimas tramitan el ejercicio legítimo de la violencia de otro modo al que lo hacen las barras, ya no para conseguir el respeto que no consiguieran en otros ámbitos sociales sino como recurso eficaz -y a veces solapado- de los oficiales o suboficiales para obtener respeto por parte de reclusxs que llegan al interior de las comisarías.

A manera de colofón, en general, los resultados de estas etnografías son coincidentes. Allí donde se obtura la posibilidad de establecer vínculos de filiación y pertenencia con instituciones, las grupalidades aludidas: grupos barriales, una pandilla, una mancha, una barra, un grupo juvenil son convertidas en uno de los pocos ámbitos que posibilitan la construcción de experiencias autónomas de reconocimiento y autovalía.

La pregunta de investigación de esta tesis inspirada entonces en estos estudios sociales urbanos, apunta a indagar cómo la búsqueda de respeto remite a la cultura y a la politicidad en el espacio relacional que constituye la trama regional del asociativismo andino entre 2016 y 2023.

Recorrido de la tesis

En un primer momento del capítulo doy cuenta del asociativismo andino en la región del Gran La Plata, y las circunstancias en que llegan sus integrantes migrantes, principalmente desde Perú. Me interesa trazar un panorama actual a los fines de conocer los flujos migratorios y las condiciones histórico-políticas que posibilitan a estas asociaciones tener un campo de interlocución propio, que no se ciñe sólo a las fronteras nacionales, del tipo “convencional” de los estados-nación (Canelo 2011a, p-114). De hecho en una de las asociaciones la membresía es abierta, heterogénea. Hay allí personas provenientes de Perú pero también de Bolivia y del norte de Argentina en tanto andinxs.

En un segundo momento del capítulo describo los referentes empíricos de la investigación: la AMLQ con sede al sur de la localidad de Berisso, y la ACKW, en la

zona oeste de La Plata, a partir de sus calendarios, actividades y sentidos en juego. En la confluencia de estos sentidos múltiples, diferentes y en disputa, surge una indagación significativa, respecto a cómo la militancia cultural está imbuida de politicidad.

En el siguiente capítulo trazo los derroteros de integrantes de la AMLQ desde un plano subjetivo de las experiencias. Estos derroteros encuentran silencios, mutismos y otros efectos de racismos enclasadados que (re) producen relaciones de poder, y perpetúan clasificaciones sociales jerarquizantes. Una hipótesis que trabajo en este capítulo es que tales derroteros encauzan la participación de lxs integrantes en la asociación. En vistas de trabajar estas temáticas, las preguntas giran en torno a: ¿cómo son las experiencias de movilidad de integrantes andinxs, es decir, que migran desde el norte argentino, Perú o Bolivia al Gran La Plata? ¿Con qué motivaciones las emprenden? ¿Entre qué pueblos o ciudades? ¿Enfrentan desigualdades?, ¿cuáles? ¿De qué hablan sus integrantes cuando apelan a lo andino o “serrano”?

En el capítulo 3 tiene especial interés el inter juego entre el autorreconocimiento y el reconocimiento. En esta clave de interpretación reconstruyo los modos cotidianos en que, puertas adentro, sus integrantes construyen la ACKW. Al hacer las casas familiares, las vestimentas, las comidas, los ensayos... es que hacen asociación. De encuentro en encuentro acontece la reflexión sobre la propia organización, y el reconocimiento mutuo en torno a lo andino. Al mismo tiempo que se presentan sus protagonistas y las experiencias de movilidad, provenientes en su totalidad de la región de Cusco, son vividas situaciones de discriminación a partir de las cuales recurren a la búsqueda de reconocimiento hacia un afuera, de y desde la asociación.

En el cuarto capítulo de la tesis combino el trabajo etnográfico con el análisis de fuentes de archivo para interpretar, desde algunas lecturas sobre las memorias, un conjunto de marcas territoriales en la trama urbana. La presencia de una escultura con el

rostro de un hombre aborigen desde 1926, censurada o robada para la década de 1970, es presentada ya no como misterio o mito de la ciudad de La Plata sino en tanto lugar en el Parque Saavedra. Entre un conjunto de ceremonias que la AMLQ realiza alrededor este lugar, llamado Monumento al aborigen, analizo la conmemoración de los Primeros viernes del mes. Las conmemoraciones dan cuenta de un uso del espacio social donde predomina una configuración cultural “andina”. La alusión al pasado, pero también a un presente de urgencia y denuncia superpone temporalidades: el pasado es evocado junto al presente en la búsqueda de reconocimiento. Entre los interrogantes que guían la escritura se cuentan: ¿cuándo, y frente a qué es emprendida la memoria del presente? ¿Cómo es emprendida? ¿En qué consisten las conmemoraciones alrededor del lugar en tanto actos de reconocimiento? ¿Cómo es imaginado y disputado el espacio público frente a un afuera (al estado municipal, otros grupos, lxs platenses)?

Simultáneamente la transversalidad de desigualdades entrelazadas (de edad, género, tiempo de residencia y nivel de instrucción) buscan explicar la tensión que existe entre este reconocimiento y las relaciones de poder, dentro y fuera de las asociaciones andinas.

Para comprender cómo fluye o es tramitado el respeto entre asociaciones cusqueñas, en el capítulo cinco presento la imagen de respetabilidad serrana construida en la historia peruana y particularmente en la conmemoración del Inti Raymi cusqueña desde mediados del siglo XX. Tal imagen es apropiada en el contexto platense por la ACKW y la Colectividad Cusqueña (CC), entre otras instituciones que buscan construir región en el asociacionismo peruano del Gran La Plata. La imagen de bravura y virilidad “chola” de la serranía permite dar cuenta de las disputas entre las asociaciones cusqueñas que organizan la conmemoración del Inti Raymi platense. Además, el argumento presentado al inicio de la tesis respecto a la fuerza del activismo cultural en

la política es retomado aquí, a fin de comprender cómo el respeto no sólo produce organización, sino que otorga una dimensión competitiva a las asociaciones cusqueñas, involucrando lazos con el estado municipal, consular y con intermediarios culturales de la política.

Por un lado, el capítulo final, el 6, especifica el concepto de reconocimiento, se sirve de capas en un análisis multiescalar para comprender a qué situaciones refiere a lo largo de la tesis. De ese modo es explicado a partir del respeto para sí; el autorreconocimiento, y el reconocimiento social y el honor. Estas dos últimas formas como parte de una misma dimensión. Por otro lado, en tanto la política es un eficaz campo de batallas para incrementar el respeto, abordo la politicidad de la militancia cultural andina en el entramado de instituciones platenses y en sus diferentes niveles estatales con las cuales articulan las asociaciones de migrantes de esta tesis. Indago los vínculos con la política local, y finalmente sus lazos transnacionales en procesos electorales, demandas por el endurecimiento de las políticas de seguridad o protestas ante recientes golpes de estado, en países como Bolivia y Perú.

Capítulo 1. El asociacionismo andino en el Gran La Plata (2016-2023)

1.1 Las asociaciones en sus coordenadas, tareas y actividades

Para comenzar son presentadas las dos instituciones del campo migrante que fueron punto de partida de la investigación. Una de ellas tiene su sede en el barrio Villa Progreso, que se encuentra registrado como uno de los 22 barrios populares³ de la localidad de Berisso. Al sudoeste linda con la ciudad de La Plata, y está limitado por las avenidas 66 y 122, y por el cauce del arroyo Maldonado. Ha sido definido como barrio autónomo de la ciudad cabecera para 1978, al mismo tiempo que el partido berissense. El barrio Villa Progreso que actualmente está en expansión hacia el noroeste de la ciudad, junto con los barrios de Villa Argüello, El Carmen y Universitario conforman lo que popularmente se denomina La Franja (Artiñano, 2012). En Villa Progreso funciona la Delegación Zona I de la Municipalidad de Berisso, que tiene injerencia en toda La Franja. Se hallan además un centro de salud, dos complejos deportivos, un centro de fomento, dos jardines de infantes, una escuela primaria, tres escuelas secundarias, un centro de formación profesional, una escuela de adultos, una estancia de tratamiento de adicciones, una orquesta escuela, una radio FM, un teatro y dos iglesias cristianas. Por este barrio pasan arterias del arroyo Maldonado que lo vuelven fácilmente inundable en tanto planicie costera del Río de La Plata (Notas de campo, 2019).

³ Registro Nacional de Barrios Populares (ReNaBaP). 2018. Mapa de barrios populares. <https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/renabap>. Recuperado el 3 de junio de 2023.

Desde 2012 la AMLQ cuenta con personería jurídica que permite definirla como asociación civil. Aunque sus inicios se remontan a un tiempo anterior que, a partir de las entrevistas que realicé a sus integrantes, ubiqué en 1995, con encuentros en centros culturales del casco urbano platense y en casas particulares. La sede de la asociación está ubicada en 125 entre 27 y 28 y en el frente cuenta con símbolos andinos: el cóndor, el colibrí, la flor kantuta, hojas de coca, un cactus San Pedro o wachuma, las fases de la luna, muros incaicos con figuraciones de un puma y una llama, la cruz andina o *chakana*, un sapo, y el símbolo del infinito formando en su conjunto una composición mural. La casa sede fue refaccionada y ampliada a partir de varias jornadas de trabajo colectivo, de limpieza y construcción, habiendo sido en sus inicios “el basurero del barrio: gomas, vidrios, deshechos, todo iba a parar ahí” (Laura Tolaba, 35 años, nacida en Posadas, escenógrafa, estudiante de Bibliotecología, cuidadora de niños y personas adultas, 12 años en La Plata para 2021).

La casa sede tuvo además la colaboración monetaria de sus integrantes para la compra de materiales. Todo sobre un lote obtenido en comodato a partir de una persona cercana al presidente de la asociación. De la casa se destaca un patio trasero y espacioso para cultivos. Una de las habitaciones más amplias e internas es ocupada por completo por un altar fijo con forma de *chakana* en madera, al que acuden con frecuencia a dejar objetos, encender velas, compartir rezos. La AMLQ es sitio de reunión pero también hay cuatro lugares más. Uno es el Monumento al Aborigen en el Parque Saavedra de La Plata. En momentos de solsticios o equinoccios lo son las orillas de La Balandra, es decir, un balneario ubicado hacia el este de la provincia de Buenos Aires, en el partido de Magdalena, a unos 20 kilómetros por la ruta 11 desde el barrio Villa Progreso. Además de los anteriores, existe un itinerario de lugares, tal es el caso del *Warachikuy* que comprende un recorrido urbano realizado por corredores varones de la asociación,

entre La Plata y Ciudad de Buenos Aires, con varias postas o monumentos que simbolizan hitos de la aboriginalidad en América del Sur⁴. Algunos lugares más remiten a la ciudad de Cusco como el templo Qorikancha o los cerros de la cadena montañosa del Ausangate, Pachatusan, Mamay Simona, entre otros, a los que llegan a partir de viajes en grupo (Ver imágenes de 1.1, 1.2, y de 1.4 a 1.20).

En cuanto a sus integrantes, la AMLQ está conformada por migrantes de Perú, de Bolivia, del norte argentino y por integrantes no migrantes. Esa relación ha ido modificándose desde una composición general de integrantes migrantes a otra más heterogénea que incluye a miembros nacidos en la provincia de Buenos Aires. El grupo siempre es muy dinámico y ligado por vínculos de amistad o “hermandad”, palabra que escuché reiteradas veces. También existen vínculos laborales, algunas mujeres consiguen ser empleadas por otras en la limpieza de casas particulares, oficinas o en el cuidado de personas adultas mayores. Además, cuando se dan espacios de reunión son aprovechados para compartir productos artesanales (de cuidado personal, accesorios, cremas naturales, miel, verduras) y que son vendidos por quienes están dedicados al rubro. En el transcurso del trabajo de campo, integrantes han permanecido activx⁵s pero luego se distanciaron del espacio, por un largo tiempo o de forma definitiva. En total está compuesto por unas 25 personas que aun sostienen lo que en forma colectiva denominan el ayllu *illarichiy*, en quechua “haz iluminar”, en tanto grupo social en la región. A lo que se suma la existencia de otras personas que tienen conocimiento de la asociación en otros puntos como Perú, Ecuador o México y que han realizado visitas recurrentes durante los años previos a la pandemia. Una “comunidad marginal de

⁴ En los últimos años otras asociaciones del Gran Buenos Aires se unen al *Warachikuy*, tales como Mink´akuy Tawantinsuyupaq, Estudiantes de Runa Simi del Tayta Ullpu, Nación Quinto Sol, Ayllu Tukuy Llajta, Ayllu Sartañani, Ayllu Abya Yala, y entes estatales como el Consejo Provincial de Asuntos Indígenas (Provincia de Buenos Aires), entre otros.

⁵ Utilizo la declinación o flexión nominal de la x como categoría vacía, a completar por los diferentes géneros existentes y evitando así un uso sexista del lenguaje.

miembros” (Lara Reyes, 2014) que es habitada entre regiones, sobre todo entre la platense y cusqueña.

La AMLQ está organizada por jerarquías internas que dicen sobre el compromiso de cada integrante para con el grupo. El orden que se sigue obedece la antigüedad de iniciación (primero de las mujeres, luego de los varones). De todas formas, este ordenamiento no tiene tanta relevancia como la relación entre el “profesor”, “*yachachiq*” o “mayor” ejercida para con el resto de lxs integrantes que, eclipsa toda otra posición, y será mejor vista en el capítulo 4.

La institución funciona a partir de reuniones periódicas alrededor de las actividades que son propuestas y que presento aquí por criterios de sentido⁶:

-Sentido organizativo: reuniones de balance; de logística de actividades, y de mantenimiento de sede.

-Sentido educativo: charlas en escuelas primarias, secundarias y sindicatos, por ejemplo, en la Central de Trabajadores Argentinos (CTA) o el Sindicato Unificado de Trabajadores de la Educación de Buenos Aires (SUTEBA). El programa radial *Kaymi Yuyaininchis* o “ésta es nuestra memoria” emitido en una FM local. Los cursos de lengua quechua, en su mayoría, extracurriculares en universidades nacionales y en la sede de la AMLQ. Los talleres de plantas medicinales, de tejido y alimentación. En su mayoría, estos cursos y talleres tienen la particularidad de que son arancelados, tanto para integrantes de la AMLQ como para la comunidad en general. Por último, la construcción de una biblioteca con apoyo de un fondo de libros donado por el Ministerio de Cultura de la Provincia de Buenos Aires.

⁶ Forma de análisis tomada de Grimson (1999).

-Sentido terapéutico: exposición de problemas e intentos de resolverlos en una lógica intragrupal, de sanación, que incluye ceremonias privadas, encuentros de tabaco, temazcales⁷, ruedas de sanación o de confesión interpersonal con el “maestro”.

-Sentido conmemorativo o ceremonial: Despertar de los frutos (3/2); Día del aborígen (19/4); *Chakana* (3/5); Ceremonia *Pachamamay* (1/8); Último día de libertad de los pueblos indígenas (11/10); Día de los Muertos (2/11); *Warachikuy* (finales de noviembre, principios de diciembre); Saludo al cóndor (uno por año); Jornadas de Paz y Dignidad (cada cuatro años). Un calendario ceremonial en el espacio público que tiene sus repercusiones y continuidades en plataformas mediáticas como Facebook, a la cual suben fotos antes o después de los eventos.

-Sentido de peregrinaje: hacia La Balandra o internacionales, hacia Cusco.

-Sentido de sociabilidad: Cumpleaños, *pachamanka* o comida cocinada al calor de tierra y rocas, *ch'alla* o acto de libación de objetos, *rimanakuy* o encuentro para conversar y/o discutir.

-Sentido de politicidad alrededor de lo aborígen sobre otros planos de organización: participación con demandas o mensajes de adhesión ante acontecimientos que están relacionados directa o indirectamente a la aboriginalidad de América del Sur, y que comúnmente realizan a través de conmemoraciones o eventos en el espacio público. A lo largo de estas páginas la adhesión a este tipo de causas, la realización de ciertas prácticas, la presencia de objetos, palabras y emblemas no garantiza la autoadscripción indígena de sus integrantes. Sería esa una interpretación apresurada. En conversación con Laura Tolaba, una de las más antiguas integrantes de la AMLQ, decía lo siguiente al respecto:

⁷ Modo en que se denominan las casas vapor para tratamientos medicinales, espirituales y de recreación colectivos al sur de México. Del Náhuatl, *temazcalli* (casa de vapor) mientras que al norte de México se las llama *inipi*, en lengua lakota, según Fundación Fernando Barba Amezcua (2019).

-Retomo lo que escuché en un viaje que hice a Ecuador. Por ejemplo, si bien la mayor parte de la gente tiene raíces indígenas, la mayoría, los mestizos no se dicen indígenas por respeto al indígena. Como que algo así me pasa, digamos. No me digo guaraní porque la verdad es que no crecí en la selva por más que mi fisonomía sea de la selva (...). Desde la cuestión social del desplazamiento, la discriminación; todas esas cosas feas que han pasado, yo no las viví.

Sofía: Como pueblo.

L.: Como pueblo no las viví, entonces si me digo guaraní es refácil. Lo digo desde un lugar de privilegio. Y por respeto a la nación guaraní, a toda esa historia, que es gente que sí la pasó, me da cosa decir: soy guaraní. ¡Si dormiste en una cama siempre! (...) Por respeto a los que sí la pasaron..., no me nombro. Puede ser, sí, lo de indígenas urbanos, pero tampoco, porque como que entra en una clasificación (...) como la de Pueblos Originarios. De nuevo nos están llamando, nos están nombrado desde el pedestal del estado. De vuelta un nombre impuesto.

La relación de la AMLQ con las causas aborígenes, ella no las ve ligadas a una lengua o a un territorio específico, sino al modo de “conexión con la naturaleza. Ahí viene la base, la matriz, digamos (...) un conocimiento que comparte el mundo andino, que se basa en la relación con la naturaleza (...). Eso está primero y es guaraní, es querandí, es mapuche, es quechua, es inka, es aymara; todos nos encontramos ahí. Todos estamos partiendo de esa base, o deberíamos” (Laura Tolaba, entrevista, mayo de 2021).

Por su parte, la ACKW, en quechua “jóvenes a brillar”, se ha organizado alrededor de presentaciones artísticas, de danza y música. Está conformada por un promedio de cuarenta peruanxs que han llegado desde la región de Cusco y entre sí, sostienen mayormente relaciones parentales. Para mediados de 2022 consigue el status

de asociación civil. Los inicios se remontan a 2016 cuando el grupo comenzó sus primeras presentaciones artísticas en público.

La Casa K'anchary se encuentra en el barrio popular Los Pinos de Melchor Romero que fue creado en 1990 (Adriani et al, 2020). Alrededor de las viviendas hay pinos, dispersos o en hilera, calles de tierra y la presencia de viviendas precarias o en construcción. Puede oírse el tránsito afanado en las avenidas cercanas a 155 y 32. Es una zona de marcada desigualdad urbana como suele verse en las afueras del casco platense, es prueba de ello el barrio privado Fincas de Victoria, a tan solo unas tres cuadras. En los alrededores existen comedores de movimientos sociales, iglesias cristianas y evangélicas.

La ACKW no tiene una sede pero la mayor parte de sus actividades se llevan a cabo en el espacio de 157 e/ 34 y 35 que en su interior tiene un terreno descampado de uso compartido por parte de las familias que conforman la asociación. La mitad del conjunto de familias, es decir 4, habitan el predio. Otras 3 familias están en el barrio cerca del predio, y 4 en Villa Argüello de Berisso. Además del descampado que llaman “atrás” existe un patio de cemento a la entrada de una de las casas que llaman “adelante”. Este último es sitio de ensayo cuando el tiempo no es bueno.

A estos espacios de ensayo en Melchor Romero se suma “la rambla”, como le dicen, o Avenida Circunvalación del barrio Villa Elvira y un “local” de la CTA en el centro platense (anteriormente, en el Partido Justicialista). Estas posibilidades han sido incorporadas luego de la pandemia, para sumar a nuevxs integrantes que viven distantes de Melchor Romero, entre quienes me incluyo.

La asociación representa lo andino o cusqueño en La Plata. Más allá del alcance real de esta pretensión, es preciso decir que al menos otras asociaciones más, de danza y música, como la Colectividad Cusqueña (CC) o Wiñay Pacha (WP) procuran por esa

representación en el espacio público platense. A razón de las condiciones sociohistóricas y los flujos migratorios que serán vistos en el próximo apartado es posible explicar esta pluralidad. No se trata de una “colectividad” homogénea, como el estado municipal o el consulado peruano suelen referirse a ella. Hay puntos en común como diferencias en las formas de representación. Son justamente las diferencias las que crean nuevas asociaciones, en ocasiones esas disonancias pueden deberse a una orientación ideológica opuesta de sus prácticas.

Respecto a la ACKW, hago una primera caracterización general desde la clasificación de buena parte de las actividades que realizan, nuevamente según los sentidos perseguidos:

-Sentido nacional-artístico o patrio: presentaciones artísticas. Es ejemplo el Perú Vive, un festival organizado en Plaza Moreno o Plaza Malvinas desde el Consulado del Perú y la Municipalidad de La Plata, donde las instituciones peruanas asumen en conjunto la responsabilidad de su organización. Durante el festival que dura toda el día se ofrecen comidas típicas, danzas, música y artesanías en la plaza central de la ciudad. Así también, cada 28 de julio, en el marco del Aniversario de la Independencia del Perú o Fiesta Patria es realizada una conmemoración en Plaza San Martín.

En otras ciudades de la Provincia de Buenos Aires como Villa Gesell, Tandil, Glew y Mar del Plata también son celebradas presentaciones artísticas vinculadas, por ejemplo, al Día del Respeto por la Diversidad Cultural⁸. Estas presentaciones fuera de La Plata han sido resultado de invitaciones de otras asociaciones de migrantes, y de la articulación con instituciones o dependencias estatales. Actividades de este tipo son en su mayoría sin fines de lucro, sus integrantes no cobran dinero, salvo aquellas que para

⁸ Tradicionalmente en Argentina la fecha fue conocida como el “Día de la Raza” y conmemoraba la llegada de Cristóbal Colón a América. Sin embargo, en 2010, cambia su denominación por la del “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”, dotándolo de un significado acorde al valor que asigna la constitución argentina y diversos tratados y declaraciones de derechos humanos.

el caso, realizan sólo los músicos, “Los Waynas del Cusco” de la ACKW, y salen a tocar en eventos privados a cambio de honorarios.

-Sentido conmemorativo: ceremonias de espiritualidad como el Inti Raymi o la ceremonia de la Pachamama.

-Sentido educativo: talleres de danzas para lxs hijxs de lxs integrantes de la ACKW, y abiertos a la comunidad, subvencionados con fondos del estado provincial (más precisamente, desde el Programa Enraizar que será tratado páginas más adelante).

-Sentido deportivo: partidos de vóley y fútbol barriales los días domingos.

-Sentido religioso-cristiano: celebración del Señor de Huanca, y participación en otras celebraciones cristianas como el Señor de los Temblores.

- Sentido de “faena”: reuniones de trabajo para la realización o preparación del vestuario, instrumentos musicales, elaboración de comidas y limpieza de espacios compartidos.

-Sentido de sociabilidad o sociocomunitario: cumpleaños, festejos familiares, “Día del Niño”.

-Sentido electoral: participación en carácter de fiscales o del equipo facilitador del empadronamiento de votantes para las elecciones de La Plata y de la Provincia de Buenos Aires, y de los procesos electorarios peruanos a través de la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE)⁹.

De la caracterización anterior se desprende que estas asociaciones de la periferia urbana tramitan múltiples sentidos de la organización colectiva, y puede que no sea constatable un consenso generalizado respecto a qué debería promover cada asociación, es el caso del sentido electoral o en torno a la política. El sentido conmemorativo o

⁹ ONPE es un organismo electoral y constitucional del estado peruano que funciona de forma autónoma. En tanto autoridad máxima se encarga de organizar y ejecutar distintos procesos electorales, de referéndum y otros tipos de consulta popular.

artístico ha resultado el que más consenso y convocatoria ha logrado al interior de cada asociación. En general aparece en interdependencia con otro. Algunas de estas actividades respetan fechas fijas y componen un calendario anual. Año a año lxs integrantes ganan habilidad y destreza para organizarlas. A lo largo del trabajo de campo noté que durante las reuniones presenciales o a través de plataformas, tanto de las comisiones directivas como en asambleas de la totalidad de sus integrantes, dedican buena parte de su tiempo a discusiones y tareas orientadas a la “parte cultural”, como suelen decir, que en la clave de la clasificación anterior corresponde a las conmemoraciones, presentaciones artísticas y patrióticas.

1.2 El crecimiento del asociacionismo en la región

El Gran La Plata lleva el mismo nombre que su ciudad cabecera que es, a su vez, la capital de la Provincia de Buenos Aires y conforma el tercer cordón de la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA). Junto a Ensenada y Berisso son parte de la región de estudio. Según el censo del año 2022, el partido de La Plata concentra una población de 772.618 habitantes, Berisso, de 101.263 y Ensenada, de 64.406¹⁰.

Las principales actividades son servicios, comercios, instituciones educativas, producción hortícola e industrial. Las actividades de servicios y comercio se concentran en el área cuadrangular del casco urbano (planificada desde su fundación en 1882) y que, al capital de la provincia, reúne mucha actividad administrativa. El cinturón hortícola y florícola se extiende desde una zona de transición desde esta trama urbana hasta los límites del partido, formando el Cinturón Hortícola Bonaerense, que abarca

¹⁰ INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados provisionales. https://censo.gob.ar/index.php/mapa_poblacion2/

18.000 hectáreas en conjunto con otros partidos de la RMBA. El partido de La Plata no posee un puerto con acceso al Río de la Plata, pero es la localidad que hay que cruzar o bordear para el ingreso a los partidos de Ensenada y Berisso, donde se ubica, además la costa fluvial recreativa -Puerto La Plata- empresas petroquímicas (como YPF), siderúrgicas y astilleros (Molaro, Salama y Chaves, 2021).

Es común en la historia del Gran La Plata que los movimientos migratorios produzcan asociaciones y organismos. En los años de esta investigación, desde 2016 a 2022, observé el trabajo persistente de asociaciones integradas por personas de Perú, de migrantes provenientes de países limítrofes, de África y de Colombia y Venezuela; estas últimas con la característica de ser de las migraciones más recientes en el territorio. Por su parte, las asociaciones que aluden a una inmigración europea también han persistido en la región, ya desde el siglo XIX, y se perfilan junto a las asociaciones de migrantes sur y centro americanas pero en una frecuencia menor. Menciono aquí un conjunto de migraciones más allá de la peruana que es objeto de estudio de estas páginas, porque unas y otras son amalgamadas, oficialmente, bajo la categoría clasificatoria de “colectividades”. Esta manera de llamarlas es una categoría propia de la Dirección de Colectividades del municipio platense que se sustenta en la procedencia “extranjera” de las personas que las constituyen y en la aspiración de un discurso democrático que incluya a diferentes migraciones en la región. Tal intención, sin embargo, corre el riesgo de pasar por alto las singularidades históricas en que acontecen cada uno de estos flujos migratorios.

Con todo, este asociacionismo ha tenido una pausa para los tiempos pandémicos, a causa de un cese de todas las actividades con concentración de público que el estado nacional decretó como medida preventiva y de emergencia sanitaria¹¹.

El asociacionismo encabezado por personas de Perú en La Plata ha reunido a instituciones activas entre culturales, religiosas y deportivas. Antes de la eclosión de instituciones de la que es objeto esta tesis es importante mencionar como primeras instituciones en la región, el Centro de Estudiantes Peruanos presidido por la Agrupación AMAUTA y la Asociación Universitaria Peruana. Esto entre las décadas de 1960 y 1970, vinculadas a un fuerte activismo de estudiantes universitarios nucleados en sedes céntricas, en comedores universitarios y casas particulares. La primera, una agrupación de izquierdas, de accionar más político que cultural respecto a la segunda. Y la otra, ligada en parte al movimiento político del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en Argentina.

Volviendo al presente, ya para la segunda década del siglo XXI incrementan su número, de las nueve instituciones que habían sido registradas promediando la primera década (Morales, 2012). A partir de la revisión de documentación referida a pedidos que llegan o circulan por la Dirección de Colectividades y del trabajo de campo etnográfico registré unas 25 organizaciones entre principios de 2016 y mediados de 2022, siendo preponderantes las “culturales”:

Academia Mayor de la Lengua Quechua; Asociación Civil K'anchary Wayna; Agrupación Intercultural Sumaj Kawsay; Asociación Damas Peruanas; Asociación Peruana AS.PE; Centro Cultural 28 de julio; Círculo de Residentes Peruanos; Club

¹¹ Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) que el gobierno nacional anunció mediante el Decreto 297/2020 durante el acontecimiento de la pandemia del COVID-19, y que tuvo momentos de distensión por la baja temporaria de fallecidos o casos afectados con la alternancia del Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO). <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>

Libertad de Trujillo; Colectividad Cusqueña; Con amor para vos; Despertar Latino; Estudiantes y Graduados Peruanos en La Plata; Hermandad Señor de los Milagros; Hermandad Virgen de Chacas; Hermandad Virgen de la Puerta; Institución Chincha; Mutual Libertad; Pañuelos al aire; Peruanos Autoconvocados; Q'Jantu Compañía de Folklore; Pueblos Originarios; Taller de Danzas Latinoamericanas; Tres regiones; Asociación Civil Warmi Kuna Manta Atipaq Sonko Kuna y Artes Nativas Wiñay Pacha.

En este panorama las peticiones han ido desde a) la solicitud de espacios y servicios para la realización de conmemoraciones en el interior de las dependencias municipales b) solicitudes de plazas públicas; c) de difusión; d) declaraciones de eventos de interés municipal, y e) reclamos por territorio o por el pago atrasado de programas sociales, entre otras. Vale agregar que en menor medida hay asociaciones laborales constituyendo redes o sindicatos¹² en un área mayor al Gran La Plata como lo es el AMBA (Ver Rosas y Gil Araujo en Informe OIM, 2019).

Luego de la pandemia se inició una asociación de segundo grado con el nombre de Federación de Instituciones Peruanas (FIP) y que tuvo el propósito central de apoyar conmemoraciones y eventos propuestos por cada asociación, si bien no pudo mantener reuniones frecuentes por mucho tiempo, y fue diluyéndose.

Los datos arriba expuestos pueden tratarse de un subregistro considerando dos cosas. Por un lado, que la Dirección de Colectividades platense no cuenta con un

¹² Con acciones que se dirigen a la difusión y asesoramiento sobre las normativas y la regularización migratoria; la promoción de leyes nacionales, en particular sobre derechos laborales; la divulgación y defensa de los derechos de mujeres, travestis y el acompañamiento ante situaciones de violencia de género o el ingreso de sus hijxs a la universidad pública. Entre las consignas más trascendentes, también buscan extender territorialmente los vínculos con iniciativas de base que colaboran en la reproducción de las familias y la defensa de los derechos económicos, sociales y políticos. Algunas de esas acciones se sustentan en intereses transversales a los distintos tipos de asociaciones, mientras que otras son llevadas adelante solo por algunas de las entidades, en función de la especificidad de sus objetivos, recursos y destinatarios.

archivo sistematizado y existe información extraviada que no ha podido ser contemplada como fuente aquí. Por otro lado, las asociaciones que entablan diálogos con el estado deben contar con personería jurídica. Hasta la actualidad este trámite ha tenido sus dificultades por las demoras, dilaciones o acumulación de saberes prácticos que se precisan dentro de una normatividad estatal, más aun si el trámite no es pago o tercerizado¹³. Ciertamente, organizaciones o grupos menos institucionalizados han nacido mucho antes y al momento de inscribirse llegan ya con “varios años de trabajo en la informalidad” (Diana de Trujillo, 33 años de residencia en La Plata, militante, abogada y presidenta de la Red de Inmigrantes Latinoamericanos, entrevista, 2022). Así las cosas, es común que para acceder a espacios públicos ocurra que las asociaciones sin personería jurídica o con personería en trámite terminen por acoplarse a otras asociaciones que sí cuentan con una. Con lo cual, el subregistro además pueda deberse a ello.

1.3 Oleadas migratorias, perfiles sociodemográficos y normativas

Los últimos resultados censales hasta el momento arrojan que hay un 71,9 % de peruanxs a nivel nacional, es decir, unas 113.284 personas, que se distribuyen especialmente en el AMBA, siendo la zona de mayor concentración para esta migración

¹³ Puede que se agilice a futuro con el nuevo decreto provincial que digitaliza y vuelve gratuito el trámite en consonancia con otro decreto de la Ley 15.192, promulgado en 2020, que declaró de interés público provincial a las asociaciones civiles constituidas en la provincia de Buenos Aires autorizadas a funcionar por la Dirección Provincial de Personas. Dado que este sistema comenzó a operar en el momento de terminar la redacción de la tesis, no ha sido posible incorporarlo al análisis.

(Sassone y Lapenda, 2019). Para la región del Gran La Plata, en particular, el consulado peruano estima una cifra extroficial de 40.000¹⁴.

Para 1992 se acrecienta notablemente la totalidad de personas que salen desde el Perú. Ríos y Rueda (2005) dan cuenta de 1.462.500 entre 1993 y 2004, para llegar a un número de 2, 9 millones de emigrantes en 2015, registrando un retorno de 308.000¹⁵. Altamirano (2003) llama quinta oleada a esta fase migratoria contemporánea de gran dinamismo, y mediante la cual la migración peruana se vuelve masiva o una opción posible para todas las clases sociales, no sólo para las más acomodadas como ocurría en las oleadas anteriores.

A pesar de la fuerte crisis socioeconómica y política que tuvo Argentina hacia el 2001 va a convertirse en un país receptor de la migración peruana. Por esos años, era el segundo país americano con más población procedente de Perú, precisamente 88.260 personas (Cerruti, 2005) antecedido por Estados Unidos y seguido por Venezuela (Altamirano, 2003). Esa cifra, por consiguiente, continua creciendo para 2010 y se traduce en 157.514 peruanxs en todo el país (Sassone y Lapenda, 2019). Tratándose de una migración que ha respondido tanto a fuerzas políticas y económicas expulsivas en el país de origen como a la atracción ejercida por un tipo de cambio favorable en Argentina (Cerruti, 2005), al menos hasta los primeros años del 2000. El período en el que lxs peruanxs de las asociaciones de esta tesis han llegado a Argentina comprende mayormente un intervalo de años entre 2000 y 2016.

¹⁴ Castiñeira, S. M. (16 de diciembre de 2022). *Culturazo en defensa de Perú*. Nota al pie. <https://normas-apa.org/referencias/citar-periodicos/>

¹⁵ Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2015. Perú: Estadísticas de la Emigración Internacional de Peruanos e Inmigración de Extranjeros, 1990 – 2015. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1423/libro.pdf

En menor medida, hay migrantes que han llegado en una fase anterior, esto es a mediados de 1980, producto de violencia y la inestabilidad sociopolítica en el Perú. Sólo uno de los interlocutores ha migrado en los años 1960, cuando Perú se convertía por primera vez en país de emigración y Argentina en foco de atracción a partir de las universidades nacionales que ofrecían un ingreso directo y gratuito, sumado a un costo de vida bajo (Altamirano, 2003).

En cuanto a la llegada de estxs migrantes al AMBA, las mujeres se han insertado masivamente en el trabajo de casas particulares y el cuidado de personas, y los varones lo han hecho en el rubro del comercio y/o la construcción en tanto no exigen, relativamente, documentación ni calificación. Para 2010 este panorama se observa modificado, volviéndose más notoria la participación en el rubro de la venta ambulante, en trabajos relacionados con la salud, industrias manufactureras, actividades administrativas y enseñanza. Entre los obreros, empleadxs y trabajadores familiares no suelen realizar aportes previsionales, encontrándose, por tanto, una predominancia de relaciones precarias de empleo. Por su parte, migrantes peruanxs trans-travestis han desempeñado labores en la rama del cuidado estético personal o de la gastronomía en eventos vinculados al asociacionismo peruano. En su conjunto, sin dudas, estos perfiles laborales son caracterizados por su informalidad e inestabilidad (Rosas y Araujo en Informe OIM, 2019).

De lo anterior, es preciso decir, por un lado, que la inserción en el trabajo de casas particulares o en la construcción encauzan el inicio de sus proyectos migratorios, con un ingreso rápido a un mercado laboral fuertemente generizado. Por otro, la diversificación laboral está relacionada a las expectativas de estxs migrantes de formarse profesionalmente en otros campos o rubros (Bastida, Silva y García, 2022).

Un dato llamativo es que los censos argentinos, tanto de 2001 como de 2010, mostraron que la población peruana tiene altos niveles de escolaridad. Más de un 50% ha completado el secundario y ha iniciado estudios terciarios o universitarios, mientras que alrededor de un 15 % los finalizó (Rosas y Araujo en Informe OIM, 2019). Históricamente, la calidad de la universidad pública en Argentina atrajo a inmigrantes ante la imposibilidad de afrontar los costos educativos en Perú, y es una de las motivaciones de los proyectos migratorios que se reitera en las entrevistas realizadas para esta investigación. Un anhelo de lxs migrantes o de sus hijxs es ingresar y continuar los estudios en la Universidad Nacional de La Plata.

En cuanto a situación jurídica, un hecho de relevancia sucede a fines de 2003: la sanción de la Ley Migratoria 25.871¹⁶ que deroga la Ley 22.439 “Ley Videla” de 1981 y su carácter selectivo¹⁷. Esta ley entra en vigor a principios de 2004, es reglamentada en 2010, y su tenor es considerar a la migración como derecho humano. A su vez, la construcción de espacios políticos de integración como la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), y la construcción de vínculos de mayor imbricación entre instituciones estatales transnacionales o “diaspóricas” y las organizaciones sociales de base van a transformar la posición de lxs migrantes, redefiniendo las posibilidades de su actividad pública y política, ganando espacios de reconocimiento y dinámicas de organización en cierta medida novedosas como analiza Rodrigo (2017) para el caso de las asociaciones y organizaciones bolivianas en La Plata.

¹⁶ Congreso Nacional de la República Argentina, Ley 25.871 de 2003, 17 de diciembre, *Boletín Oficial de la República Argentina* 30.322, <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/90000-94999/92016/norma.htm>

¹⁷ Entre otros puntos, plasmaba cuestiones de legalidad e ilegalidad a partir de tres categorías de ingreso: residentes permanentes, temporarixs y transitorixs con implicancias discriminatorias en el discurso mediático y social.

Esta ley y, tiempo antes, la ratificación de acuerdos internacionales como la Convención Internacional de Naciones Unidas sobre la protección de los derechos de trabajadores migratorios y de sus familiares (1990) generan un marco normativo favorable para el establecimiento de personas migrantes de Perú y de otros puntos de emigración. Para 2004, también se han dado otros avances como la sanción del Acuerdo sobre Residencia para Nacionales de los Estados Partes del MERCOSUR (Mercado Común del Sur) incluyendo a Bolivia, Brasil, Chile, Perú, Ecuador, Venezuela, Uruguay y Colombia, que si bien no todos son actualmente miembros han sido parte del acuerdo y contemplados como tales para la normativa argentina. En este contexto surge el Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria Patria Grande de 2006, permitiendo que alrededor de 500.000 inmigrantes sin documentación obtuviesen su residencia. Así pues, va a ir configurándose un contexto favorable donde resulta oportuna además otra ley, la Ley 14.086 del año 2009, donde el voto de electores no nacionales en la Provincia de Buenos Aires es equiparado al de los nacionales en cuanto a la extensión (provincial y municipal), incorporándolxs de manera automática al padrón¹⁸ (Pacceca, 2017).

En el sentido de las consideraciones sociohistóricas precedentes pero sumando a estas la cuestión indígena, en tanto aparece en expresiones colectivas en el espacio público por las asociaciones civiles de esta tesis, cabe mencionar que, desde finales de la década 1980, en algunos países latinoamericanos, y con la apertura democrática para 1983 en Argentina, se ha ido gestando un clima de políticas estatales y normativas constitucionales que intentan responder a algunas de las demandas de la organización de pueblos indígenas (Maidana, García y Alonso, 2021).

¹⁸ En tal caso, la obligatoriedad consta para la mayoría de edad y la condición de dos años de residencia.

Particularmente desde el estado son sancionadas un conjunto de normativas significativas. En 1989 es aprobado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que Argentina adopta para 1992 a partir de la Ley 24.071, ratificado en el año 2000, y que entra en vigencia al año siguiente aportando categorías importantes que luego son retomadas por la legislación argentina. Esto es, “pueblos indígenas”; el criterio de “autoidentificación” sobre el que tendrá alcance una legislación específica; la definición de “territorio” que no sólo considera la tierra sino la totalidad del hábitat que los pueblos interesados ocupan; la legitimación del derecho de uso y administración de los “bienes comunes” que hubiera en sus territorios; y la declaración de la centralidad de la “participación” en asuntos que los afectan (Mombello, 2002). En efecto, el contexto internacional ha tenido eventos de importancia el mencionado convenio, o las Declaraciones de Barbados que reúnen a profesionales de distintos puntos de América para hablar de las violencias ejercidas por el estado, en sus países, ya para comienzos de la década de 1970 (Chirif, 2021).

Otro hito fundamental de la cuestión indígena se da para el año 1994, con la introducción en la constitución argentina, del Artículo 75 Inciso 17 que reconoce la preexistencia étnica y cultural de estos pueblos y promueve garantizar una serie de derechos: el respeto por la identidad, la educación intercultural bilingüe, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras (que no sean enajenables sino, nuevamente, aparece la noción de “bienes comunes”), entre otros temas. Este cambio constitucional comienza pues un año antes con la “Declaración de Octubre 93”, de 1993, donde organizaciones como ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen de la Iglesia Católica) modifican la constitución, anulando el Artículo 67 Inciso 15 de la Constitución Nacional de 1853 vigente, que sostiene la categoría “indios” y el status privilegiado del catolicismo frente a otros “cultos”, por lo que estos pueblos debían subsumirse a una

única religiosidad, la católica, para pasar al otro lado de la “frontera” y verse “integrados”. Esta modificación normativa da la discusión, y la propuesta de los primeros esbozos de lo que luego sería el artículo 75 de la actual constitución (Carrasco, 2000). Curiosamente las leyes provinciales como la Ley Integral Aborigen 426 de la provincia argentina de Formosa, sancionada diez años antes, en 1984, también da fuerza a la ley nacional.

Esta dinámica política ha promovido procesos de comunalización e institucionalización de organizaciones en búsqueda de ser reconocidas frente a los estados-nación o a la sociedad en general. Los logros de tales reconocimientos -de derechos y responsabilidades- son todavía un debate en constante tensión con la filosofía nacional de las democracias liberales americanas, pero no es menos cierto que el contexto histórico y político habilitó la emergencia de una memoria hasta entonces subterránea (Silva, 2020).

Para 2006, la Ley de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena 26.160¹⁹ es auspiciosa porque declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras ocupadas por pueblos indígenas del país. Uno de los aspectos relevantes de esta ley es que suspenden las ejecuciones de sentencias, actos procesales o administrativos cuyo objeto fuera el desalojo de los pueblos indígenas. Esta ley es promulgada y reglamentada en el marco de la serie de políticas públicas desplegadas para la primera década del siglo XXI, con destino a la regulación de la tierra y los territorios. En el mismo sentido, años después, un indicador del cambio de contexto se da con los festejos del bicentenario cuando una movilización masiva de comunidades indígenas desde distintos puntos del país puebla la Avenida 9 de julio de Ciudad de Buenos Aires, en

¹⁹ Congreso Nacional de la República Argentina, Ley 26.160 de 2006, 23 de noviembre, *Boletín Oficial de la República Argentina* 31043, <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/122499/norma.htm>

señal de “estar vivos”. La entonces presidenta de la nación, Cristina Fernández de Kirchner recibe a sus referentxs en la Casa de Gobierno (Página 12, 2010). Las consecutivas prórrogas de la ley 26.160 en 2009, 2017, 2018 y 2021 tienen lugar con el objeto de darle continuidad a los relevamientos territoriales que se encontraban en curso, y para abordar aquellos que aún no habían sido iniciados en distintas provincias del país.

Conseguir estas prórrogas ha requerido una amplia movilización de organizaciones indígenas y de derechos humanos, sobre todo para 2017, ya que la tendencia con respecto a la administración y la regulación del acceso y uso de las tierras había cambiado radicalmente. Avances por tanto que, sin embargo, no estarán exentos de conflictos y que se encuentran atravesados por contradicciones, marchas y contramarchas (Caggiano y Mombello, 2020).

Para esos años ocurre un cambio presidencial en Argentina, el gobierno de Mauricio Macri (2015-2019), de signo político distinto a la anterior y con una fuerte campaña mediática de criminalización de la migración y lo indígena aviva aun más el activismo de organizaciones de diverso tipo. Este activismo en varias oportunidades sale a las calles, en contra de las políticas de hostilidad promovidas durante este período, denunciando anuncios o promesas de un endurecimiento de las políticas migratorias con efectos inmediatos, por ejemplo, en las condiciones de lxs migrantes (Domenech, 2020), como el Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 70 sancionado en 2017, que busca modificar la Ley de Migraciones 25.871, y en especial, los criterios de admisión y expulsión de no nacionales a través de la creación de un Fuero Migratorio. En cuanto al control de la temporalidad y los plazos puntualmente, dilataba los de acceso a la documentación que otorga ciudadanía y aceleraba las causas de denegación y de cancelación de residencia, así como las de expulsión y reingreso al país del que

provenían lxs migrantes. A su vez, extendía las posibilidades de detención de migrantes sujetos a expulsión, añadiendo con ello perjuicios al derecho a defensa (Caggiano y Mombello, 2020). El cambio de gobierno y la decisión política de utilizar la expulsión como herramienta de control de la población “extranjera” resulta en el aumento de las órdenes de expulsión por motivos administrativos y penales en 2016, así como su descenso en 2020, debido a decisiones de política migratoria que recién pasado un año cobraron el carácter de normativa: con la aprobación del DNU 70 en 2017 y con su derogación en 2021 (Observatorio sobre Migraciones y Asilo en Argentina "Gabriel Chausovsky", 2022²⁰).

Este decreto es derogado gracias a organizaciones de distintas zonas del país que se manifiestan, y al asesoramiento de instituciones de derechos humanos, entre ellas Amnistía Internacional, Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. No obstante, se dan una serie de deportaciones arbitrarias en consecuencia, algunas de las cuales alcanzan gran resonancia pública, como el caso de Vanessa Gómez Cueva, una mujer peruana que si bien hacía quince años que residía en Argentina y había cumplido condena en prisión tras un juicio en 2013, es deportada a Perú junto a su bebé, quedando sus hijos de seis y catorce años en Argentina. Tan solo un ejemplo en este nuevo marco regulatorio que tuvo alcance entre otros decretos del estado nacional²¹ y de la construcción de inmigrantes e indígenas como una amenaza social entre los años 2015 a 2019 (Caggiano y Mombello, 2020).

²⁰ Observatorio sobre Migraciones y Asilo en Argentina "Gabriel Chausovsky". (2022). *Expulsiones ordenadas y efectivizadas. Entre el cambio de gobierno y el cambio normativo (2019-2021)* (pp. 1–33). Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Recuperado de <https://caref.org.ar/wp-content/uploads/2023/05/Informe-6.-Expulsiones-ordenadas-y-efectivizadas.-Entre-el-cambio-de-gobierno-y-el-cambio-normativo-2019-2021.pdf>

²¹ En un nuevo régimen entendido como espacio de conflicto, negociación y contestación por el control del movimiento (Domenech, 2020), de securitización de los desplazamientos de personas como tendencia global, control fronterizo y avance de las derechas políticas son sancionadas una serie de decretos y medidas de retroceso para las políticas migratorias. Con el PRO y la Alianza Cambiemos en el gobierno nacional, para 2017 es aprobado el Decreto 68 que

Es evidente entonces un novedoso “empoderamiento de las asociaciones, a partir de las luchas en torno a Ley Migratoria 25.871” (Diana, entrevista, septiembre de 2022). Los grupos dedicados a “lo cultural” comienzan a ganar confianza y a organizarse, por ejemplo, en la constitución de la Red de Inmigrantes Latinoamericanos (RIL), una red “apartidaria” abocada a la participación ciudadana que incluye a migrantes limítrofes y de Perú especialmente en la región del Gran La Plata. Los primeros encuentros de la RIL se dan justamente como oposición al DNU 70 y a las políticas de hostilidad antes mencionadas. No obstante, “a raíz de la persecución que hace el gobierno macrista contra las colectividades migrantes con discursos de odio como los de Pichetto²² comenzamos con las reuniones porque el ataque era violento. Ya con el DNU tuvimos una participación activa porque estábamos ya agrupados” (Diana, entrevista, septiembre de 2022).

La presunción de esta tesis es que, dadas las condiciones y las reconfiguraciones normativas que anteceden pueden ser pensadas las conmemoraciones públicas en las plazas centrales de la capital provincial que, en parte, son organizadas por las asociaciones andino-peruanas e interpeladas por la política. A partir de este campo de interlocución (Caggiano, 2005b) las asociaciones empiezan a salir de otro modo porque “antes no iban a la Plaza Moreno” (Diana, entrevista, septiembre de 2022). De hecho,

crea la Comisión Nacional de Fronteras y Centros de Frontera. También en el mismo año, el Decreto 70 antes mencionado. En 2018, el Decreto 683 que intensifica el uso de la fuerza como mecanismo de control de las poblaciones. En 2019, la Ley 6116 que establecía el cobro por la atención médica a quienes no contaran con residencia Argentina; medidas de desalojos a vendedores ambulantes en el AMBA, y el intento por modificar el programa Cambio Rural de apoyo técnico a pequeños y medianos productores rurales, que no prosperó (Caggiano y Mombello, 2019).

²² Vale decir que, en sus apariciones en el espacio público, Miguel Ángel Pichetto, primero como senador nacional del Partido Justicialista y luego como líder de la coalición de Cambiemos, ha sostenido un discurso xenófobo y racista contra lxs migrantes, y también contra lxs indígenas en Argentina. Con afirmaciones que claman más control migratorio en las fronteras y declaraciones penosas del tipo, “el infierno son los otros”, “nosotros funcionamos como ajuste social de Bolivia y delictivo de Perú” ó “Perú ha resuelto su problema con la seguridad, ha trasferido todo el esquema narcotraficante: las principales villas están tomadas por peruanos”, “la Argentina incorpora toda esta resaca” (Miguel Ángel, La Mirada, 31 de octubre de 2016).

desde mediados de la segunda década del siglo XXI son acrecentados los pedidos de espacios públicos dentro del casco urbano, y a los fines de celebraciones de las “tradiciones de Perú”, entre otras. Con menor frecuencia pude observar eventos de corte religiosos o deportivos que en su conjunto caracterizan el actual asociativismo migrante en la región platense.

1.4. La politicidad en el activismo cultural

El tratamiento conjunto de las dos asociaciones presentadas resulta un desafío en sí mismo. Como fue esbozado ya en la Introducción, el riesgo vale la pena por las virtudes que pueda dejar el análisis conjunto, al duplicar interpretaciones sobre una temática. La búsqueda de esta riqueza en un fenómeno social que comparte un clima social, temporalidad y región se da a partir de la categoría abarcativa del reconocimiento en el activismo culturalpolítico, en contraste con otras categorías emergentes del campo como “respeto”, y así como la violencia era un recurso eficaz para definir el honor y la vergüenza en los estudios vistos más arriba (Strocka, 2008; Bourgois, 2010; García Zucal, 2011).

La referencia a un activismo culturalpolítico surge como contracara al etiquetado de meramente culturales o multiculturales que se le otorga a las organizaciones indígenas-migrantes. Esto es, desde una definición de cultura restringida, refiriéndose a un paquete de comidas, bailes y música. Tal como puede observarse en un recorrido por la prensa escrita o por plataformas mediáticas²³, y donde es posible correr el peligro de despojarlas de politicidad, de promover una interpretación velada de las acciones y de

²³ Sánchez, 21 de junio de 2018; “La fiesta del sol”, 1 de julio de 2019; Pomares, junio de 2022, y “El domingo se celebrará el Inti Raymi en La Plata”, 28 de junio de 2022.

las relaciones de estas organizaciones en torno a la política. La esfera cultural se prefigura limitada o lavada de contenidos importantes desde esta perspectiva. El marcado privilegio sobre la dimensión cultural podría limitar, incluso, las posibilidades de acción sobre otras esferas: sociales, económicas o políticas (Caggiano, 2005b) o tender a un discurso culturalista de exclusión y segregación como ocurre desde fines de siglo XX en Europa para lxs inmigrantes que supuestamente amenazan la paz de sus países de residencia (Stolcke, 1995).

Esta interpelación enfocada hacia la tarea cultural de las instituciones andino-peruanas dialoga con una interpretación esencialista, objetivista y reificada de cultura que está bastante difundida y que también aparece en los discursos de referentes del activismo indígena-migrante. En efecto, esta imagen de lo cultural alcanza a lxs mismxs activistas, atribuida muchas veces a la interdependencia de estas asociaciones con la Dirección de Colectividades (Morales, 2012) o a un sentido común que dice que son épocas propicias para lo cultural y no para la politización, de repliegue, ante el avance de la discriminación, la violencia y la exclusión. Al tiempo que se percibe un incremento de las organizaciones étnico-nacionales puede señalarse el desarrollo de nuevos procesos discriminatorios desde el estado argentino y la sociedad en general (Pinedo, 2017). “Muchos comienzan a cuidarse, ¿Por qué? Porque quieren recibir algún apoyo, algún beneficio de la municipalidad (...) nosotros somos culturales” (integrante de asociación en Rosas y Araujo, 2016, p.89).

Como puede apreciarse en el análisis de Sergio Caggiano (2012b) respecto a los circuitos culturales aymaras entre La Paz y Ciudad de Buenos Aires, más precisamente al sur de la capital argentina, la celebración andina de la Virgen de Copacabana pone en juego valores no sólo religiosos sino de status social y prestigio por parte de quienes ofrecen la celebración. De igual forma circulan trabajadorxs para los talleres textiles y

herramientas de trabajo (las máquinas de coser), o la consecuente organización de estxs migrantes en torno a derechos laborales cuando la inserción en este circuito comunitario termina por presentárseles disfuncional, al ver en las vidrieras, por ejemplo, que un producto hecho por ellxs a escalado notablemente en precio, redescubriéndose como trabajadorxs explotadx sea por connacionales o directamente por representantes de las marcas globales. En consecuencia, aspectos bien distintos son entrelazados a la cultura, sin garantías de separación.

La investigación de Silvina Merenson en *Los peludos* (2016) permite hacer un recorrido inverso al de Caggiano, de la política a la religión notando de igual modo complejas relaciones entre estas esferas y la esfera socioeconómica. En los márgenes del Uruguay, los trabajadores cañeros de la zafra y sus familias, para mediados de la década de 1960 supieron “transformar en acción política un repertorio simbólico fuertemente arraigado en la religiosidad popular” (Merenson, 2016, p. 134). De manera que la politicidad o el impulso de militantes de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA) para marchar desde Bella Vista a Montevideo fue posible en la clave de peregrinaciones pentecostales o católicas, con la participación de miembros de instituciones religiosas, de un desplazarse hacia el centro político, leáse centro religioso, enalteciendo la figura de un líder ejemplar, casi mitológico, como Raúl Sendic, afirmando la fe o la convicción de ser un “peludo”, con una narración propia, consagrando en tal sentido, espacios y lugares (Merenson, 2016).

El propósito entonces es poner en duda la hipótesis de dimensiones culturales o políticas absolutas. O en su defecto, de culturas aisladas territorialmente a la manera de bolas en la mesa de un billar (Wolf, 1987), que cada tanto colisionan pero que comúnmente suelen mantenerse imperturbables en su homogeneidad interna. El punto

es acercarnos, en principio, a pensar una idea amplia de cultura en y desde la politicidad de estas asociaciones para la segunda década del siglo XXI.

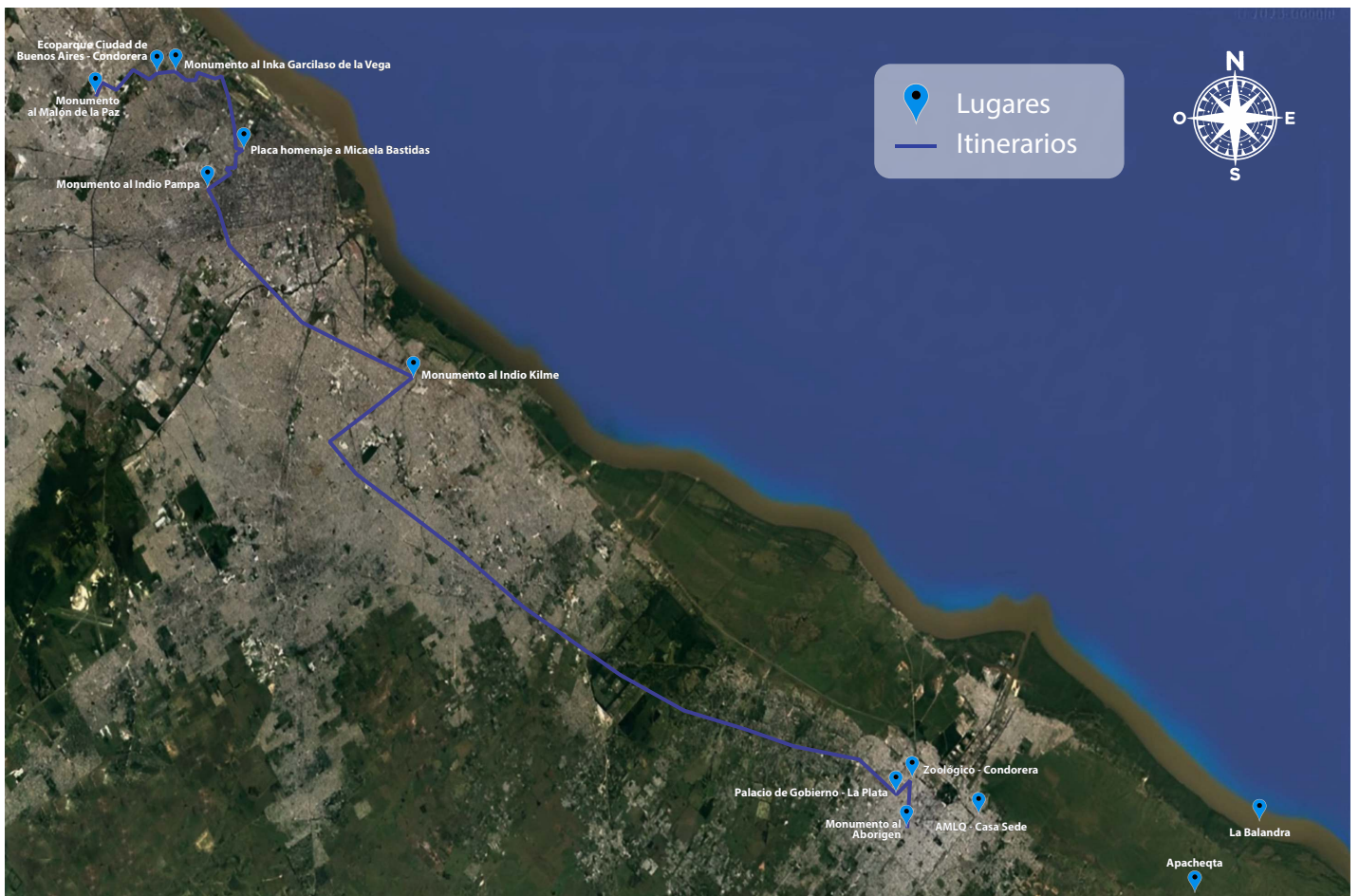
De los anteriores planteamientos se deduce que los procesos políticos son amplios. Alcanzan tramas organizacionales de base con una baja visibilidad pública como las locales y regionales, más allá de las tramas nacionales. También estas tramas muestran otra temporalidad. Son procesos que rebasan lo que se conoce como año electoral o el “tiempo de la política”, por ejemplo para las situaciones estudiadas por Heredia y Palmeira (2005) entre sectores populares de Brasil. Las autoras muestran cómo el voto, antes que ser un acto secreto y electivo de una persona individual, tiene un significado más general, es una “adesão” o acuerdo donde se expresa la identificación de una agrupación, comunidad o asociación con una fuerza política en particular y que involucra a unidades sociales mayores que a las personas en sus decisiones, o a las redes parentales. Vale aquí la pregunta de Krotz (1990) respecto a si es posible hacer inteligible la política de una nación sólo a través de actos electorales, urnas, cifras y listas presidenciales. La importancia de estos actos es central pero el autor habilita la pregunta de si acaso tal reducción de la política a un lenguaje formal, no termina siendo problemático.

Natalia Gavazzo en este sentido nota que participantes de asociaciones culturales bolivianas y paraguayas, con un fuerte componente de generaciones jóvenes, se unen en un Bloque de Trabajadorxs Migrantes (BTM) en momentos políticos álgidos como la sanción del DNU 70. Estas asociaciones culturales son “punto de partida para comenzar a involucrarse en otras luchas políticas, que exceden la cuestión migratoria” (Gavazzo, 2018, p. 3). Esa trama cultural termina por afianzar prácticas que inciden en lo político o de intervención en la política. Para el caso que la autora analiza, estxs jóvenes traen a la memoria colectiva una fecha significativa para el paro o la marcha, como la 30 de

marzo, recordando que en el 2006 aconteció un incendio en un taller de costura en el barrio de Caballito, en donde fallecieron seis personas de nacionalidad boliviana, cinco de ellas menores de edad (Caggiano, 2012b).

Luchas menos audibles que aquellas que suelen tener sitio en el espacio público, son también importantes. Briones y Ramos (2010) reparan en este tipo de prácticas de reclamo y reivindicación entre mapuches-tehuelches (Chubut, Argentina). Más que acciones de alta conflictividad o visibilidad en el espacio público se interesan por instancias organizativas a largo plazo tan importantes como aquéllas. De modo que resulta interesante esta politicidad del antes y el después del espacio público. Silvia Benza (2009) de manera semejante alude a ámbitos artísticos no formales de danzantes de Perú en Buenos Aires para detenerse en el compromiso de enseñanza que toman los directores o coreógrafos de esas asociaciones a lo largo de extendidos períodos de tiempo, más de un lustro, y que conlleva llamativamente a liderazgos organizativos sostenidos y avalados por sus integrantes. Muchas veces estos liderazgos en torno a una retórica cultural son ampliados a una retórica de derechos (Canelo, 2011a), y devienen en otros fines del tipo asistenciales o de salud, o apuntan a incluir eventualmente a población no peruana (Benza, 2009).

La importancia de atender la politicidad de la cultura obliga a revisar el sentido social común que la cierra, limita y reifica. La insistencia estará pues en comprender a la cultura imbuida de política o viceversa, en la línea de las autoras y autores mencionados. Es allí donde surgen nuevos modos de politicidad al mismo tiempo que la política se pluraliza.



1.1. Lugares e itinerarios del *Warachikuy* en AMBA. Elaboración propia.



1.2. Apacheqta en La Balandra (Magdalena, Provincia de Buenos Aires). Registro propio, 2020.



1.3. Ceremonia Despertar de los frutos en la sede de la AMLQ (Berisso, Provincia de Buenos Aires). Registro propio, 2015.



1.4. Bastones en Balneario La Balandra (Magdalena, Provincia de Buenos Aires). Registro propio, 2018.



1.5. Monumento al aborigen (La Plata, Provincia de Buenos Aires). Partida del *Warachikuy*. Registro propio, 2016.



1.6. Zoológico de La Plata. *Warachikuy*. Registro propio, 2017



1.7. Palacio de Gobierno de La Plata. *Warachikuy*. Registro propio, 2019.



1.8. Espera de corredores. *Warachikuy*. Registro Laura Tolaba, 2017.



1.9. Integrantes de la AMLQ (Ciudad de Buenos Aires). *Warachikuy*. Registro propio, 2018.



1.10. Monumento al Indio Kilmé. (Quilmes, Provincia de Buenos Aires). *Warachikuy*. Registro propio, 2019.



1.11. Placa homenaje a Micaela Bastidas (Ciudad de Buenos Aires) *Warachikuy*. Registro propio, 2017.



1.12. Monumento Pampa del Indio (Ciudad de Buenos Aires). *Warachikuy*. Registro propio, 2017.



1.13. Placa homenaje a Micaela Bastidas (Ciudad de Buenos Aires) *Warachikuy*. Registro propio, 2017.



1.14. Placa homenaje a Micaela Bastidas (Ciudad de Buenos Aires) *Warachikuy*. Registro propio, 2017.



1.15. Monumento al Inca Garcilazo de la Vega (Ciudad de Buenos Aires). *Warachikuy*. Registro Laura Tolaba, 2019



1.16. Ecoparque (Ciudad de Buenos Aires) *Warachikuy*. Registro Juliana Barón, 2016.



1.17. Monumento a Malón de la Paz (Ciudad de Buenos Aires). *Warachikuy*. Registro propio, 2017.



1.18. Monumento Malón de la Paz (Ciudad de Buenos Aires). *Warachikuy*. Registro propio, 2018.



1.19. Solsticio en La Balandra (Magdalena, Provincia de Buenos Aires). Registro propio, 2018.



1.20. Ceremonia *Willka Nina Hapi'chiy*. Qorikancha. Hatun Ayllu Qorikancha, 2023.

Capítulo 2. Derroteros hacia lo andino

2.1. Los derroteros de integrantes de la Academia Mayor de La Lengua Quechua (AMLQ)

En este capítulo profundizo las experiencias de movilidad de integrantes de la AMLQ para comprender con qué derroteros llegan a participar, incorporarse y constituir asociación. Las personas que llevan adelante estas movilidades geográficas (Urry, 2007) atraviesan itinerarios migratorios y motivaciones que impulsan o repliegan sus proyectos de vida (Arizpe, 1976). Los derroteros parten desde los contextos de emigración en dirección hacia los de inmigración y desde los cuales es posible ver algunas convergencias y divergencias. En medio iré contando detalles de algunas decisiones metodológicas que tomé. Considero que el plano subjetivo de estos derroteros, las búsquedas, los proyectos, sumado a las tensiones, angustias y contramarchas dan densidad a las experiencias subjetivas de lxs migrantes, y desde las cuales llegan a la asociación, tras experiencias colectivas. Avanzado el capítulo me aproximo a las operaciones de clasificación social que en Argentina han desencadenado distintos “desarraigos” en quienes migran, con efectos sustantivos en las relaciones de poder, en la (re) producción de desigualdades y en el respeto buscado. Finalmente reflexiono sobre lo andino en el contexto de la asociación, los sentidos otorgados y sus límites.

Presentaré mi versión del referente de la asociación, Mario, y de participantes que han migrado como Viviana, María Luisa y Estrella²⁴. Por su parte, Cintia y Catalino, migrantes también, han pasado por la asociación pero desde hace algunos años ya no participan. Si bien en cierto modo la totalidad de estas narrativas reflejan mis intereses y preguntas, articulan situaciones recordadas y seleccionadas por ellas y ellos como importantes.

La expresión “derroteros” la tomo de Stuart Hall que en inglés permite captar un juego de palabras con igual sonido: *roots* que es lo mismo que raíces y *routes*, que alude a rumbos, rutas, caminos. El autor aconseja que en vez de preguntarnos por las raíces de las personas, sería más productivo delinear sus rutas, ¿cuáles? ¿cómo son? Los diferentes puntos que han llevado a esas personas a lo que son en la actualidad, siendo, entonces, la suma de esas diferencias. Esa es para Hall (2003) una forma de hablar de identificaciones múltiples, diferente de aquella que aísla una de otra o que las concibe deliberadamente por las personas. Lo que Hall llama “derrotero” será aquí un concepto ordenador de las narrativas de movilidad construidas.

2.1.1 La asociación desde la experiencia de movilidad de Mario

A principios de 2021 vuelvo a Villa Progreso con curiosidad. La pandemia planetaria del COVID-19 había zanjado una inoportuna distancia desde fines de 2019. De sur a este atravieso la ciudad por uno de los laterales de la cabecera de la región del Gran La Plata. Sin tomar la Avenida Circunvalación, lo hago por una calle aledaña al trazado cuadrangular. El recorrido es casi lineal por las afueras de la ciudad, en bicicleta. Luego, el helipuerto del hospital, la rotonda que decanta en la calle 120, y por

²⁴ A pedido de la entrevistada el nombre fue anonimizado, a diferencia de los otros nombres. El motivo expresado fue que su identidad personal argentina difiere de la boliviana (de su preferencia). En tanto no resuelva errores ortográficos en la documentación me propuso que optáramos por el anonimato. Sumado a que la definición por una nacionalidad o por otra se le presenta como un conflicto personal.

la misma, avanzo el último tramo hasta la avenida 122 que divide La Plata de la ciudad industrial de Berisso. La cruzo y el asfalto regular de las calles queda atrás.

Al acercarme a la casa de Mario, 77 años de edad, 57 como residente de Perú en Argentina, 2021, lo encuentro parado en la vereda mientras observa en dirección a la sede de la asociación, unas cuadras más por la misma calle. Ese primer reencuentro con Mario no dura más de una hora. Como la hermana tiene que salir, me adelanta que no dispone de mucho tiempo para dedicarme porque cuida a la madre, de unos 100 años. Con ellas, Mario comparte la vivienda. El piso de arriba de la casa donde empezamos a conversar es un espacio que ha terminado de edificar con el correr de los años, como salida a los daños vividos a raíz de otro evento crítico para la ciudad que fue la inundación de abril de 2013. Desde la ventana de arriba observo el patio de abajo, ocupado en buena parte por una pileta de material que ha construido junto a sus sobrinos y de la que me habló orgulloso. La casa es constantemente ampliada a partir de sus conocimientos de albañilería, en la medida que la jubilación le brinda posibilidades para comprar y acumular los materiales necesarios para seguir construyendo. Al lado de la pileta, hay un huerto de frutales del que asoman cuatro plantas de tabaco, y metros cuadrados de papa del aire o celestino entre otros cultivos “medicinales”²⁵ que en sus viajes desde Cusco, consiguió pasar mediante “coimas” por la frontera terrestre.

La entrevista finalmente requiere tres encuentros, dilatados en el tiempo por los cierres y cuidados sanitarios. Hay algunos temas sobre los que no me responde, se deriva, o sobre los que prefiere no decir. Formas, ardidés, que también emplea en la conducción del grupo.

²⁵ Las comillas aluden a palabras y frases del interlocutor durante el trabajo de campo. La palabra “medicinales” la usó enumerando los siguientes frutos: confrey, yaqón, uncucha, kaiwa, entre otros.

Cusco es la capital regional serrana que se ubica a unos 3.360 metros sobre el nivel del mar²⁶. Es eclipsada por Lima desde el siglo XVI, cuando los españoles trasladan el centro político del nuevo orden colonial desde Cusco a la región costera peruana. Esta zona irá concentrando las mayores riquezas del país hasta hoy. La ciudad anida e irradia al resto de los andes el culto al inkalismo²⁷ a partir de 1990, que para Van den Berghe y Flores Ochoa (2000) radica en la exaltación de un pasado glorioso del imperio inka y una bien valorada historia de la ciudad por sus habitantes volviéndola, a su vez, muy atractiva para el turismo internacional. Cusco es hasta el final del siglo XX una ciudad más bien receptora de migración interna desde otros pueblos serranos y agrícolas más pequeños. Sin embargo, uno de los últimos censos poblacionales²⁸ ha arrojado cambios que indican que la población que sale de Cusco es más alta que la que ingresa.

Anticipándose a estos flujos, Mario partió en 1964 con 20 años de edad desde la serranía cusqueña hacia Gran La Plata, sin saber del todo que sería ese su destino, habiendo finalizado los estudios secundarios, con un título de perito mercantil y el sueño de seguir estudiando. En Cusco mayormente era la elite la que estudiaba y él estaba lejos de tener ese acceso. Sintiendo “de más” en un hogar prolífico compuesto por la madre, el padre y ocho hermanos y hermanas compró el pasaje con unos pocos

²⁶ En la década de 1960 contaba con 61.1972 habitantes, con una notable población rural respecto a la urbana (INEI, 2001). En la actualidad son 1.205.527 habitantes (INEI, 2018) que residen tanto en zonas rurales como urbanizadas en una distribución más pareja.

²⁷ Opté por “inka” en lugar de “inca” las veces que aparece la palabra. Esto como reflejo de una de las posiciones indigenistas que los/as maestros/as andinos/as promueven a nivel de la escritura. El uso de la “k” en lugar de la “c” o la “q” de la literatura castellana colonial, es común en la grafía de los activistas del lenguaje quechua. De hecho muchos de los mensajes de WhattsApp en el contexto de la AMLQ, los he recibido con palabras que usan la “k” rompiendo las reglas ortográficas del castellano.

²⁸ Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2017. Migraciones Internas en el Perú a nivel departamental 2015. https://peru.iom.int/sites/g/files/tmzbd1951/files/Documentos/20-03-2017_Publicaci%C3%B3n%20Migracion%20Interna%20por%20Departamentos%202015_OI_M.pdf

ahorros por los trabajos de albañilería junto a un tío materno que lo “explotaba”. Al salir de Cusco, creyó estar desplazándose hacia las aguas del Río de La Plata o a la ciudad de Mar del Plata sin un itinerario planeado rígidamente con antelación²⁹. En esos tres días de viaje por tierra conoció a un joven, oriundo de La Paz, que le habló sobre los beneficios de estudiar en La Plata, allanándole el camino. Los dos se acompañaron hasta la estación de trenes platense donde finalmente se despidieron. Por unos días del verano de 1964, Mario vivió en la intemperie de una plaza céntrica. Después de pasar por varias pensiones que no terminaban de convencerlo apareció una familia de Pila (Provincia de Buenos Aires) que le brindó un techo y comida en una pensión cercana a la estación, primero por unos días, esos días iban a convertirse en años y esos años en más de dos décadas. Gracias a ese lazo, y a “que el espacio me recibió” en sus palabras, la familia de Pila le dio facilidades para quedarse en gratificación por sus “juegos de sanación”, es decir, su trabajo como curandero. Había aprendido a realizar trabajos de sanación por influencia de su abuelo paterno, en Huarcondo, un pueblo rural de Anta (Perú). Una impronta que, como veré más adelante, acompañará fuertemente la configuración de cierto sentido espiritual de la asociación que preside.

Durante los años de la última dictadura militar en Argentina (1976-1983) entraba y salía de la pensión céntrica aclarando siempre que venía de trabajar en la construcción, o que se iba a la facultad de Economía de la Universidad Nacional de La Plata, los años que estudió hasta que decidió abandonarla. La pensión era habitada, pieza a pieza, por dos o cuatro varones en su mayoría estudiantes de distintos puntos del país. Alrededor de la pensión el control militar era diario y con horarios restringidos de ingreso y salida. En la manzana se encontraba el edificio de la Marina; un hotel que alojaba a los militares y sus familias. Toda la manzana era sitio militarizado, incluso

²⁹ Para comprender la espontaneidad y fragmentación en los itinerarios migratorios de migrantes, ver el análisis de Zubrzycki (2021) para el caso de los senegaleses en La Plata.

dentro de la pensión sabía de la existencia de militares que vestían de civil. Mario, por esos tiempos, se movía con cautela y hablaba poco:

-No hablaba cuando me preguntaban. Era también un compromiso terrible para mí, ¿viste? Porque a la mayor parte de las personas, ¿viste?... No querían extranjeros. Te aviso. Con “los cabecitas negras” no querían saber nada, no. Terrible era, en esa época, terrible, terrible. Era jodido (Mario, entrevista, mayo de 2021).

La discriminación gravitaba en lo cotidiano. La etiqueta “cabecita negra” en Argentina enlazó lo racial a un fondo clasista desde mucho antes de los tiempos de dictadura aludidos. En un sentido similar, uno de los recuerdos más nítidos de Mario fue una leyenda escrita en un cartel a la entrada del comedor universitario, para fines de la década de 1960. Mientras hacía la fila para buscar el almuerzo un cartel parafraseaba el slogan de la derecha peronista, “Haga patria, mate un judío”³⁰ pero cambiando el segundo enunciado: “Haga patria, mate un peruano”. Esta condición de persona migrante, como la de otras tantas, mantuvo a Mario en un silencio entre evasivo y estratégico por décadas, en los distintos espacios públicos de interacción por donde se movía.

La autorización para abrir la asociación como filial regional del Gran La Plata, la recibió en 1995 por un escrito de puño y letra de Juan Antonio, un sacerdote de Tinta (Cusco, Perú) quien estuvo a cargo de la AMLQ en Perú a lo largo de diez años (1988-1998). El intercambio epistolar con el sacerdote fue a partir de algunas cartas en quechua y otras en castellano que le facilitó un tío de Cusco. Fueron las relaciones de compadrazgo entre el tío y el cura, las que ayudaron a que Mario tomase contacto con él a través de cartas y obtuviese el permiso para comenzar a imaginar la primera filial fuera de Perú. La Academia Mayor de la Lengua Quechua peruana tiene su sede central

³⁰ A fines de la década de 1940, tras un recrudescido activismo antisemita, había sido difundido por la Alianza Libertadora Nacionalista en graffittis de diversos barrios de Ciudad de Buenos Aires (Furman en Besoky, 2016).

en Cusco y su principal propósito es investigar, enseñar, difundir y ante todo, normar un tipo de lengua quechua conocida como Runa Simi. Fue creada en 1953 y desde 1990 lleva el nombre tal cual hoy lo conocemos. Luego de ese impulso faltarían algunos años más para que la AMLQ platense se adaptara a la forma jurídica que solicita el estado argentino. La personería jurídica llegaría recién para el año 2012, tras numerosas idas y vueltas a la municipalidad.

Desde el comienzo hasta la actualidad el presidente de la asociación civil es Mario, quien coordina el espacio de la reunión y todas y cada una de las ceremonias. Cuando pregunté a Mario por los comienzos de la asociación, me habló de dos eventos. Uno de ellos fueron las Jornadas de Paz y Dignidad, carreras ceremoniales “de tradición” (Mario, entrevista, mayo de 2021) o de “utopía”, según Nahui-Mazatl, que fue quien coordinó la ruta sur de los trayectos, con el propósito de unir a activistas del continente americano. La ruta norte era representada por el águila y la ruta sur simbolizada por el cóndor³¹. Estas carreras despuntaron en 1992 en distintas partes del continente como contrafestejos de la celebración de los 500 años de la conquista en América. Las rutas norte y sur confluían para la fecha del 11-12 de octubre en países como México o Ecuador en señal de unidad y tras diferentes consignas que irían variando. Para 1992, la consigna está dedicada al “encuentro de los pueblos y tradiciones originarias”; en 1996, a “honrar a las/os ancianos/as y niños/as”; en el 2000, “a la familia”; para 2004, “a todas las formas dadoras de vida, honrar a la mujer”; en 2008, “honrar los sitios sagrados de todo el Abya Yala”; “al agua”, en 2012; “al espíritu de la semilla y la vida”, para 2016, y “al fuego” en 2020 y así. El logotipo de estas carreras entrelazaba los emblemas del águila al norte y el cóndor al sur (Folleto, 2016).

³¹ Canal Norberto Osvaldo Galeano. (11 de octubre de 2013). *Francisco Melo - Nahui Mazatl (Cuatro Venados)*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=A3Kvs8oRJjk&list=PL5XIIZmz9hk5XQuHHMYhZwg0_IswLHkZ0&index=4

Para una de las carreras tributarias o intermedias a las centrales (que eran cada cuatro años), la del '98, los organizadores incluyeron un recorrido urbano-rural a cargo de Mario, desde Pipinas hasta Campana (Provincia de Buenos Aires). Complementándose con otros tramos de carreras grupales hacia al norte, dirigidas por más activistas, que terminaban en la ciudad arqueológica de Tiahuanaco (Bolivia). Mario conoció a muchos activistas culturales en esas carreras, entre los que participaba Nahui-Mazatl, temazcalero oriundo de México y con el que recorrió el conurbano bonaerense llevando “la medicina del temazcal” (Mario, conversación de campo, octubre de 2019).

El otro de los eventos que años más tarde dio origen a la AMLQ fue la conformación de la Casa del Aborigen que nucleaba a referentes de distintos grupos y organizaciones del Gran La Plata, para finales de la década de 1990:

-La idea que nos juntó en la Casa del Aborigen era que si se puede, con buena voluntad, los hermanos y hermanas, que se sienten identificados con la cultura aborigen... nosotros podemos pedir al estado un espacio físico donde reunirnos (Mario, entrevista, mayo de 2021).

La casa tuvo dos espacios físicos de reunión en el casco urbano platense. Los dos espacios fueron pedidos prestados a la Biblioteca López Merino y el actual centro Cultural Olga Vázquez del casco urbano de la ciudad. En este último espacio, Mario comenzaría a dar las primeras clases de lengua quechua, a la manera de la AMLQ peruana.

Cambios en los climas sociopolíticos, contados páginas arriba, permitieron el ejercicio de la palabra. Los contextos históricos que encuadran memorias inciden fuertemente en que éstas salgan a la superficie, o se mantengan como prácticas de resistencia en ámbitos más privados e íntimos (Jelin, 2002).

Para el caso del derrotero de Mario fue para los años de 1990 que impulsó una experiencia -entre lingüística y mucho más allá del lenguaje articulado- vinculada a un cosmos andino en la ciudad (y en la que vivía desde hacía tres décadas atrás) quebrando de algún modo el silencio de varios años por los espacios más públicos de interacción por los que andaba.

2.1.2 El “desarraigo” en María

La entrevista fue en dos encuentros en su casa, en Berisso centro. En la primera entrevista me recibió con mucha calidez junto a sus nietas con quienes tomamos fotografías de los trabajos en barro de María, para publicitarlos luego en la plataforma Facebook, donde también solemos conversar a través de mensajes. María es artesana (58 años, argentina, 2021). Buena parte de ese primer encuentro se centró en charlar sobre necesidades relacionadas a su vivienda, y en la muerte de Néstor, su marido, ocurrida un año antes de la pandemia. La segunda vez conversamos más en profundidad alrededor de sus experiencias de movilidad.

A los diecisiete años, María armaba un bolso en la casa familiar de Santiago del Estero donde había nacido, con el entusiasmo de emprender el trayecto que la llevaría a San Miguel de Tucumán a estudiar enfermería. Había conocido el mar de la costa atlántica y “el verde” de Berisso en un viaje que su madre le regaló siendo adolescente y que hizo posible por una tía y un tío berissenses radicados en el Barrio Obrero de la ciudad. Al ser la primera integrante mujer de la familia en migrar, no se animaba a llegar hasta Berisso y prefirió los 150 kilómetros que separaban la capital santiagueña de la tucumana. En San Miguel de Tucumán se haría de dos compañeras de estudio y pensión. Eran tiempos de dictadura militar, difíciles, más todavía habiendo conocido a

Carmen, militante montonera que vivía bajo el mismo techo. Con Rina y Carmen compartiría la cotidianeidad de la vivienda y el trabajo de vendedora puerta a puerta de libros o de lámparas decoradas con animales de peluche. Por esa época, para conseguir ingresos que fueran reemplazando el envío de dinero de su familia cuidó a personas mayores a domicilio en los momentos en que no cursaba.

A diferencia de Carmen, a María no la seducía la militancia en Tucumán, pero se sentía vigilada al ir y venir de la facultad o cuando armaba una cita con algún muchacho en el cerro San Javier. También estaba al tanto de las desapariciones o muertes que Carmen le contaba con preocupación. El clima asfixiante empezaba a rodearla; se repetía “yo no estoy metida en eso”, convenciéndose de que podía seguir adelante en la ciudad más metropolitana del norte argentino. Hasta que una noche los militares llegaron bruscamente, pateando puertas. Una llamada telefónica a la policía de parte de la Turca, la dueña de la pensión, derivó en un violento allanamiento. Revolvieron todo, llevándose a ellas a la comisaría donde pasaron la noche hasta que las soltaron, con ayuda de la familia de María que había viajado especialmente. De Carmen no supo más, hasta que el destino volvió a cruzarla, décadas después, en el centro tucumano.

La persecución en dictadura sumada a la noticia en boca de una de sus compañeras de que La Plata tenía una carrera universitaria de obstetricia, de tres años de duración, fueron motivos suficientes para que María y sus dos amigas de estudio se animaran a cruzar la distancia que separaba Santiago del Estero de la región rioplatense, ésa que la había conmovido de chica. “¿Vamos para Buenos Aires?”, dijo una y las tres empezaron a soñar con La Plata. En el caso de María pasaría antes por Santiago del Estero a despedir a su familia nuclear.

Ya en la capital santiagueña, mientras rearmaba el bolso, se detuvo en una camisa de jean bordada que le había regalado Carmen en Tucumán, con flores y mariposas

coloridas que subían y bajaban por uno de los hombros. Carmen había vestido la camisa en el Cordobazo, y entonces decidió ponérsela en viaje hasta el Gran La Plata. En 1978 María llegó a la casa de sus únicos parientes en la ciudad de Berisso con la camisa puesta. La tía trabajaba como sargento en la policía local. Para su sorpresa, uno de los primeros pedidos que le hizo fue que no sólo se sacara la prenda de jean, sino que la enterrara junto con esa historia. María obedeció siendo una recién llegada a la casa. En tal gesto sepultó la camisa y con ella, aquel tiempo de sociabilidad y afectos que la habían acompañado hasta entonces en “el desarraigo”.

La palabra “desarraigo” aparece en la narrativa a pedido de María. Ella sugirió que tachara y cambiara “la fría palabra itinerario”. El desarraigo era para María, un sentimiento ante el cambio abrupto de muchas sino todas las acciones que llevaba en la cotidianidad de Santiago del Estero como las tareas del hogar junto a su madre, “el placer de desayunar y después ir del brazo a hacer juntas los mandados” (María, entrevista, febrero de 2021). Es decir, la pérdida de la compañía permanente de la madre en una casa donde el resto de los integrantes eran varones (tres hermanos y el padre), ese desarraigo, involucraba otro sentimiento como el de “culpa” por abandonar un rol esperado según las supuestas expectativas familiares, y que dejaba a la madre con la carga de las tareas del hogar. Ante la urgencia de “crecer”, en sus palabras, María migró con la promesa de estudiar obstetricia en la búsqueda de un derrotero propio.

2.1.3 Las decisiones de Viviana y su madre

Las conversaciones con Viviana fueron espaciadas y dilatadas en el tiempo por ella. Las dos veces que nos pudimos encontrar puso atención en los detalles. En uno, en el interior de su casa, en el Barrio San Carlos, prendió velas e hizo un rezo antes de empezar la charla. En el otro extendió una manta en un sitio de la rambla de la Avenida

Circunvalación rodeado de árboles y flores. Siempre sin premura, mascando coca y compartiendo agua caliente con hierbas y limón para echar a nuestros mates.

Viviana (50 años, argentina, 2021) llegó a La Plata desde San Salvador de Jujuy en 1983. Había nacido cerca, en la localidad de Perico, doce años atrás. En uno de los trenes que combinó para llegar a La Plata, asomaba la cabeza por la ventanilla con la impresión perturbadora de dejar a un padre, los perros, algunos juguetes y el barrio de Chijra de San Salvador de Jujuy donde había vivido hasta entonces. En el asiento de al lado, cargada de bártulos, estaba la madre, con una decisión tomada. Había conseguido repentinamente vender animales, casa y buena parte de las cosas que había dentro. Una vez más, entre otras tantas, escapar a la demostración de fuerza del marido, los golpes, a contrariados pedidos de reconciliación, su alcoholismo y las presiones de las mujeres con las que él andaba.

Por consiguiente, la madre, animada por moverse a otro espacio menos hostil, consideró la partida como decisiva y ya sin retorno. Viviana, en 1983, con doce años, aun era conocida por el nombre de Rosa. El padre había elegido ese nombre por devoción a Santa Rosa de Lima de Perú. Como todas las hijas de las mujeres con las que se había juntado y tenido descendencia llevaban el apellido paterno y el nombre Rosa. Con el paso del tiempo y la distancia sería recordada por el padre y la familia cercana a él como “Rosa... de lejos”, el título de una las telenovelas más en boga para 1980 y 1981³².

Viviana ya conocía la casa del tío en el Barrio Hernández donde nuevamente irían a alojarse. A La Plata la recordaba como la ciudad donde se había alfabetizado. En una

³² Fue la primera serie romántica a color, con el argumento de la migración de fondo. Entre medio de un elenco de peso Leonor Benedetto con su rostro oval, llamativamente blanca, protagonizaba a una mujer vestida de “provinciana” recién llegada a Ciudad de Buenos Aires y decidida a aprovechar las oportunidades que se le presentasen. Una historia semejante a la de Viviana y su madre, aunque la protagonista migraba sola y sin lazos en la ciudad de arribo.

de las habitaciones preparadas para ella y la madre, había aprendido a leer a los siete años con el incentivo de la tía, en un viaje corto aquella vez, donde llegaría sólo a conocer la casa y algunas calles de los alrededores, pero con la suerte de volver leyendo los carteles durante el regreso.

En Chijra, un barrio de la ciudad capitalina de San Salvador de Jujuy, ubicado a la vera del río, sobre la planicie de inundación, su madre la inscribió en la escuela primaria, aunque la acompañaba de forma intermitente. Es decir, si se lo permitía la prepotencia del trabajo. En ese entonces las dos vivían mayormente solas. Viviana recuerda al padre quedarse episódicamente en la casa, trayéndole leche Nido, siempre vestido de albañil. Pero lo cierto es que la mayor parte del tiempo estuvieron solas. Ambas se ocupaban de buscar leña y cargar baldes, yendo y viniendo al Río Grande, para el uso diario porque no tenían servicios de luz, cloacas ni agua potable. Su madre solía trabajar todo el día. Para Viviana era común esperarla en una plaza o encerrada en la casa hasta que su madre volviese, contemplando el paso de la gente en el puente San Martín que separaba el centro de las afueras de la ciudad. A veces “la vigilaba” una tía desde la casa lindante. Era el vínculo más a mano que tenían.

Cada tanto viajaban 75 kilómetros al noreste de San Salvador de Jujuy, hacia Chalicán, para ver a un hermano, niño como ella, que permanecía a cuidado de una familia de allí. Era un hijo de la madre con otro hombre que el padre no quería en convivencia con ellas. Desde ese contexto de emigración, con el desencadenante de la muerte de la tía de Chijra, y la renuncia de la madre de Viviana a la relación que la ataba al marido, emprendieron el viaje a la ciudad de La Plata.

Ya en La Plata intentaron estar juntas, golpeando puerta a puerta las casas del casco urbano con la frase, “yo le lavo la ropa y mi hija le lava las medias” (Viviana, entrevista, noviembre de 2021). Por impulso de la tía de Hernández continuó la escuela

primaria y luego el secundario. En el colegio secundario empezó a presentarse como Viviana, su segundo nombre. El paso por la escuela la llevaría a tapar a Rosa o fonéticamente Yosa.

De la misma manera que es cambiado el nombre, podemos sumar que estaba en juego el trenzado del cabello que le hacía la madre para ir al colegio, la pollera, los vestidos floreados, la polera, los zapatos de cuero. La escuela resultó un espacio en el que “sufría mucho” por esa imagen, despertándole más resistencia que placer, por lo que decidió postergar el secundario. Una fotografía de cuatro años después, de cuando fue a visitar a su padre a Purmamarca (Jujuy, Argentina) la muestra joven, de jeans, tacones, cinturón y camisa, con anteojos de sol negros y los cerros al fondo. El paso por la escuela y las discusiones/competencias con las compañeras habían modelado otra estética perceptible. El estigma había sido impregnado en el cuerpo y Rosa era “tapada” en ese paso por el colegio secundario, dándole vida a Viviana.

Cambiarse un nombre por otro daba cuenta de que esa modelación estaba impulsada por una autopercepción negativa. El nombre era alteridad, y en ocasiones, un estigma (sonoro), real o potencial, que llevó a la adopción de un nuevo nombre o apodo. Como veremos, cambios en las facciones del nombre -y el cuerpo- resultaban de la movilidad geográfica y de múltiples opresiones.

2.1.4 La búsqueda de respeto en Catalino

Catalino (55 años, argentino, 2021) llegó en enero de 1981 a Laferrere (Buenos Aires, Argentina) desde Ledesma (Jujuy, Argentina). El camino lo atravesó en colectivo, un tramo a pie, otro a dedo en camiones de transporte de ganado e hizo un tramo en tractor. En parte con un amigo del secundario y en parte solo. No era su primer viaje. Ya había salido “escapado”, en sus palabras, a la casa de un tío paterno en Tupiza

(Potosí, Bolivia) y vivido un año en lo de una tía en San Salvador de Jujuy. Además, en tiempos en que el trabajo agrícola escaseaba para la familia solía ir de visita a la casa de un abuelo paterno en Villazón o a lo de la abuela materna en la comunidad de Yuruma-Arenales (Potosí, Bolivia). Recorría los 450 kilómetros aproximados que separaban las localidades de Ledesma de las de Potosí para compartir sus vidas del lado boliviano. La frontera no era para él un límite conflictivo, “era un mismo valle” (Catalino, entrevista, febrero de 2021). Pasaba en compañía de su padre o madre entre uno y otro país. Al tratarse de trabajo, “si no hay problemas, cruzás”. Por lo que esa movilidad entre Bolivia y Argentina le había dado la suficiente motilidad para animarse a migrar, aun siendo adolescente y sin familiares como soporte.

Antes de emigrar, los primeros años de vida transcurrieron entre las localidades de 23 de agosto, Caimancito, Calilegua y Libertador General San Martín (Jujuy, Argentina) siguiendo principalmente el trabajo agrícola de su padre. Vivían en una u otra localidad, dependientes del empleo estacional. Antes de subir a los camiones los “gamezaban”³³ (Catalino, entrevista telefónica, febrero de 2021) en un gesto implacable de higienización y subían, para trabajar la zafra, el tabacal o el cultivo de tomate, entre otros.

Más de una vez Catalino había escapado de Libertador General San Martín, la ciudad conocida por el ingenio Ledesma. Huía del trabajo duro en la chacra y de la severidad del padre cuando se encontraba en la casa. El padre erraba por varios pueblos de la región al ritmo de las cosechas. A veces lo hacía solo, a veces junto a su madre, siempre militando por “la senda del *p'alqamaki*”³⁴ en un sindicato “comunista” (Catalino, conversación de campo, marzo de 2021). Hasta donde hay registros, a partir

³³ Por referencia al Gamexane, marca comercial de un insecticida y plaguicida que, por prohibición de la toxicidad del componente de base, no debería comercializarse en nuestro país.

³⁴ En lengua quechua *p'alqamaki* es mano en “V”. Viene de *p'alqa*: bifurcación o final en V de una rama de árbol, y de *maki*: mano.

de la década de 1970 comenzó a difundirse el rótulo de “comunista” por toda la zona - de mano de la represión policial y luego militar-, para quienes no sólo eran arrendatarios que pusieran en entredicho la legalidad de los títulos y la legitimidad de los propietarios de latifundios de las tierras altas, sino para todo aquel trabajador que acompañara aquellas demandas y reivindicaciones políticas (Abán, 1974 en Espósito y Da Silva Catela, 2013). A “los comunistas” o lo que sea que fueran, los perseguían. Por eso y por el ritmo del trabajo del padre es que Catalino había tenido que irse al pueblo de Yuruma siendo niño a vivir junto a la abuela materna. Una decisión de las personas adultas que tradujo, muchos años después, como medida de protección. Allí asistió a la escuela primaria. Su padre cada tanto volvía, lo proveía de útiles escolares nuevos, pero luego se iba, “no tenía tiempo para nosotros” (Catalino, entrevista, febrero de 2021).

Del colegio en una escuela rural boliviana recordó una palabra quechua que usaban otros niños para burlarse. La palabra era *laqato*, de un sonido parecido al de su nombre y que en castellano era lo mismo que decir: gusano de la papa o gusano de la tierra. Tal es así que de chico no le gustaba llamarse Catalino. Empezaba a sentir lo que en el presente de una larga conversación en su hogar de Nueva Pompeya (Buenos Aires) llamaría “maltrato” o “falta de respeto”.

Con algunos conocimientos de matemáticas vendió refrescos de frutas en la estación de tren de Yuruma mientras su mamá vendía comida a viajantes. De la misma manera que María, Catalino habló del “desarraigo”. Sobre todo al momento de llegar a una ciudad metropolitana, densamente poblada como San Salvador de Jujuy. A los quince años su madre había decidido que se fuera para la ciudad capital a continuar la escuela secundaria. Una estancia que sintió “sin arraigo”, donde “no encajaba” o encajaba “incómodo” (Catalino, entrevista, febrero de 2021). En la casa de la tía tenía “televisión, inodoro, una pieza propia, todas comodidades”, sin embargo, prefería estar

en Yuruma. Las tensiones cada vez más usuales que tenía con su tía le daban a entender que ya no lo quería viviendo consigo. La madre de Catalino no podía aportar para la manutención y ciertamente la familia se agrandaba con la llegada de más integrantes, más hermanas. Por ende, al no poder contribuir, la hospitalidad de la tía mermaba. En el colegio de San Salvador las cosas tampoco iban bien, “andaba todo enrarecido, con pibes que robaban y te armaban camas a vos”, acusaciones salidas de la nada que lo mantenían “siempre callado en el fondo [del aula]” (Catalino, entrevista, febrero de 2021).

Clareaba el verano de 1980 y abandonaría para siempre el colegio secundario. Más tarde buscaría terminarlo en Ciudad de Buenos Aires en un nuevo intento fallido. Moverse rumbo al sur era un pretexto que iría tomando cada vez más forma. En principio la llegada a Ciudad de Buenos Aires fue sin hospedajes ni contactos por lo que vivió un tiempo en la calle. Rondaba los barrios de Balvanera y San Cristóbal en un playón cerca de la estación de trenes de Constitución, más por la noche que durante el día. Estuvo un mes a la intemperie. Ese tiempo lo tradujo en mucho más tiempo. Para él “estar en la calle es otro tiempo” (Catalino, entrevista, febrero de 2021). Los días no pasaban más. Agudizaba el ingenio pidiendo recortes de pan y fiambre en las rotiserías. También buscaba frutas de descarte en el mercado mayorista de Abasto (hoy convertido en shopping).

En un recorrido por el puerto en busca de alguna “changa”³⁵ conoció a un cocinero embarcado que le ofreció primero un plato colmado de calamares y luego la oportunidad de hospedarse en la casa. Así es que empezó a vivir en medio de un hogar, en el Barrio de Solano (Buenos Aires, Argentina). Dormía en una habitación improvisada bajo la escalera de la casa del portuario. Al tiempo decidió recurrir al

³⁵ Changa: ocupación transitoria (Gobello, 1953).

estado buscando un hogar propio. En la Secretaría del Menor fue atendido por una asistente social que le permitió conseguir un permiso para alquilar una pieza de hotel, con descuento, pero con la inapelable autorización de su padre desde Jujuy, quien supo, a partir de ese pedido, que su hijo mayor residía en la Ciudad de Buenos Aires. De allí en más Catalino se convirtió en inquilino de habitaciones de pensiones y departamentos, pasando por varios trabajos: atención al público en una imprenta, obrero de la construcción, ayudante de cocina y vendedor ambulante de tarjetas navideñas a comisión.

“La colimba” iba a ser una salida viable con la mayoría de edad. Previamente se había inscripto en varios colegios para formarse entre los militares porque en el fondo su deseo era ése, “quería ir y meterme” en la Escuela Mecánica de la Armada, la Escuela de Suboficiales del Ejército Sargento Cabral y en la Escuela de Suboficiales General Lemos. Pero no lo aceptaban. Había visto acontecer la Guerra de Malvinas (1982) y militares uniformados por todos lados, “quería ser un patriota” (Catalino, entrevista, febrero de 2021). Así lo había aprendido en Jujuy: “tenías que ser milico, sino no eras macho”. Con los años pudo traducirlo en un valor arbitrario, en una de las tantas representaciones de la masculinidad más que en una verdad incuestionable. De manera que para 1984, ya con la suficiente edad, entró en servicio en una escuela militar de montaña de Bariloche. Al principio estaba entusiasmado, buena alimentación, se había hecho un amigo y se sentía acompañado entre otros tantos. Sin embargo, la discriminación racista/clasista no tardó en aparecer, “empezaron a tenerme de punto, los compañeros, el cabo, el suboficial, el teniente, todos”. Catalino era “el quiaqueño” aunque no perteneciera a esa ciudad, era el “boliviano”, “el cabecita negra”, otras veces el “provinciano”, quien debía cavar pozos de zorro sin descanso; saltar todo el tiempo a pedido de ellos, o quedarse sin comer por días y noches, entre otros “castigos”. En su

estadía por el servicio militar argentino padeció todo tipo de abusos y violencias. En sus palabras, “lo defenestraron”, “muy violentado salí”, “humillado”, “hecho un gusano”. La imagen del gusano o *laqato* salía de la profundidad pretérita de su infancia, en la voz de otros y en simultáneo, como identificación propia, porque “si te lo creés, lo sos, sos un gusano” (Catalino, entrevista, febrero de 2021).

De la experiencia del servicio militar había vuelto mudo. Para Catalino el no poder hablar fue impensado, producto del desasosiego que imperaba en las instituciones del nuevo contexto migratorio, comparable, en cierto modo, a los efectos de la experiencia de movilidad de Estrella que veremos a continuación.

2.1.5 Los deseos de Estrella de volver a Rumicancha

La coordinación de la entrevista fue inmediata. Le propuse llevar a mi hija para que jugara con la suya, pero prefirió que no. El día de la entrevista estaría sin su hija en un departamento del centro platense donde comparte el alquiler con una prima de Rumicancha (Bolivia). Su prima es traductora. En la pieza de al lado hablaba el inglés de forma fluida y en ese momento trabajaba como profesora a través de plataformas. Luego se preparó para irse y salió. Estrella me anticipó que tendríamos un tiempo acotado. Sin embargo, la entrevista se alargó y ella dejó que me quedara. En el segundo encuentro me propuso que su hija y la mía se encontraran y jugaran. La prima no estaba. En esa entrevista Estrella fue generosa. Vía celular o en otras ocasiones más colectivas el trato era algo distante. Mientras conversamos, mi hija y su hija pasaron por los pini-pon, un juego de ingenio, el elástico, una merienda de frutas, maquillaje facial y juegos en el celular.

La comunidad rural de Bolivia donde nació Estrella (39 años, 33 de residencia en Argentina, 2021) se llama Rumicancha. Con tan sólo cinco años y a veces en compañía

de su abuelo materno pastoreaba a los animales entre los cerros a unos casi dos mil metros de altura: “los niños siempre sirven en el campo, son ágiles, hasta para espantar gallinas y yo me encargaba de eso”. Allí vivió hasta los seis años a cuidado de la abuela y del abuelo materno en una comunidad que por entonces estaba dedicada a la agricultura y la ganadería, destinadas especialmente al consumo de la familia, y en menor medida a la venta en el mercado. Su madre, soltera, entretanto buscaba otro devenir a su derrotero, diferente al de la vida campesina, rumbo al sur, hacia la ciudad de Tarija donde trabajaba como empleada de casas particulares, de lunes a viernes, semana a semana. Estrella se quedaba entre la abuela y el abuelo a quienes llamaba “mamá” y “papá”, mientras su madre permanecía trabajando en Tarija. Por ese entonces, y a raíz de la crisis minera, Tarija recibía población emigrada desde otros departamentos altiplánicos de Bolivia como Potosí, Oruro y La Paz. Y aun cuando no todas las migraciones hacia Tarija desde estos departamentos andinos estuvieran dadas por el cese de varias minas en la zona, a fines de 1980 la crisis minera aportó un impulso decisivo en el reforzamiento de ese flujo migratorio. Tarija se convertiría en un centro de referencia urbano respecto a otras ciudades de Bolivia y hacia el que se orientaban históricamente las migraciones campo-ciudad (D’Andrea y Martín, 2007).

A diferencia de su madre, Estrella no tuvo a Tarija como el inicio de un itinerario migratorio más complejo. El encuentro con la ciudad fue a partir de la voluntad de su madre de que migraran juntas a San Pedro de Jujuy, la segunda ciudad más grande de la provincia jujeña. Siempre había circulado en las conversaciones familiares la idea de migrar hacia el país vecino temporaria o definitivamente, sobre todo entre los varones que iban como zafreros o cosecheros a las plantaciones del noroeste argentino. Este fenómeno existía ya desde fines del siglo XIX y las primeras décadas de 1920, en una primera etapa migratoria de bolivianos que, tras una retribución monetaria por trabajo,

se movían al territorio argentino. Una extranjería permitida, justificada social y económicamente porque de ingresar a Argentina lo hacían para trabajar (Zalles Cueto en Caggiano, 2005a).

Por esas rutas tendidas hacía tiempo, y con el hecho desencadenante del fallecimiento de la abuela que cuidaba de Estrella, las dos mujeres decidieron migrar siguiendo a un tío y a otras comadres radicadas en la ciudad del ingenio. Estrella cuenta que las relaciones de comadrazgo y compadrazgo son usuales en Rumicancha. Son para ella una de las formas del “respeto”, de la “ayuda” o del acompañamiento (Estrella, entrevista, mayo de 2021). Se dan si se quiere mucho a una persona; al marcar una distancia en el caso de un hombre y una mujer cuando una de las dos partes no quiere formar pareja, sin perder el vínculo, o ante la posibilidad latente de favores para mejorar la posición social (Nash, 2008).

Irse de Rumicancha para Estrella significó tal angustia que devino en mutismo. Se había quedado sin habla y sentía mucho malestar en el cuerpo. Esa “pena” la llevó a una de las primeras idas al curandero al que su madre acudía, dejándole un recuerdo que brota con insistencia y que es el de verse frente a un canal cercano al ingenio “tirando carboncitos” para sacarse del cuerpo esa pena, por extrañar Rumicancha donde había pasado su infancia³⁶. La migración fue sentida por Estrella “como una pesadilla”, “algo absolutamente tormentoso”, mientras que para la madre tomaría la forma de un proyecto de vida (Estrella, entrevista, mayo de 2021).

Un punto clave del impulso de migrar fue la relación de parentesco entre la madre, y un tío y una tía que residían en Jujuy. Con el incentivo de esa relación, Estrella y su mamá se mudaron entonces a San Pedro de Jujuy entre 1988 y 1991 donde hizo allí los tres primeros años de la primaria en una escuela de barrio, cuidada por el tío y la tía

³⁶ En el contexto de la AMLQ ha realizado esta “curación” de un modo similar a cuando falleció su pareja, arrojando ramas al fuego luego de poner una intensión en ellas.

mientras su madre trabajaba. Al nuevo hogar se sumaría un nuevo papá boliviano, un hermano y una hermana argentinas, quienes hasta la actualidad son su familia en el barrio de Gorina de La Plata. Por ese entonces, la década de 1990 traía el desempleo a San Pedro de Jujuy, “era la muerte viva”. Oportunamente un tío materno les había nombrado la ciudad de Bermejo (Bolivia): una ciudad fronteriza de mucho comercio y entonces retornaron hacia el norte. La suerte parecía no estar del lado de la familia. A su papá adoptivo lo reclutaron para ir al servicio militar, y la madre se encontró sola de nuevo, aguzando la creatividad para sostener económicamente la vida familiar. Durante el año que vivieron allí, Estrella se llevó el tono y algunas palabras del hablar boliviano. A su madre, el trabajo de muchas horas por pocos pesos, la soledad y una mala alimentación le valieron una internación de varios días en el hospital y con ello la contingencia de retornar. Así hicieron y volvieron por unos meses a Rumicancha desandando el itinerario.

Una vez repuesta la madre y de regreso a San Pedro, Estrella fue a una “escuela del centro”, ya no de barrio. Los tres años de corrido le permitieron completar el ciclo primario, no sin dificultades. Estrella cuenta que primaba la discriminación entre su grupo de pares, incluso entre sectores bajos era calcado el modo de mirarse y excluir:

-... a la escuela del centro iban todos chicos clase media. Era tal el nivel de discriminación que yo no hablé en quinto, yo no hablé en sexto, recién empecé a hablar en séptimo grado, y yo me acuerdo que la que más me discriminaba era la hija de la portera que era morocha, ¿viste? O sea, era igual que yo, si querés (Estrella, entrevista, mayo de 2021).

2.1.6 Cintia y las difíciles labores de ciudad

La primera vez que entrevisté a Cintia (23 años de edad, 11 de residencia en Argentina para 2016) fui a verla por el barrio de Hernández. Al bajar del micro cerca de una vecindad con patio común, frente al estacionamiento de un gran hipermercado ella me gritó por el nombre, para que pudiese ubicarme con facilidad. Me esperaba, todavía no estábamos comunicadas por WhatsApp, entretanto su hijo de once meses dormía en el único cuarto de su vivienda. Al ser viviendas pegadas unas a otras y sin numeración, difícilmente iba a poder encontrarla sin su ayuda. Fuimos juntas hasta allí desde la parada del micro.

Como el marido de Cintia trabajaba todo el día en “la obra”, en el rubro de la construcción, las conversaciones fueron siempre las dos solas o con mi hija y los suyos - tres niños y una niña-. Las grabaciones de las charlas tuvieron la marca del contexto de entrevista: música boliviana que compartía con su marido sucreño (de Bolivia), dibujos animados, peleas infantiles, las voces, los perros; un fondo común de las conversaciones en la intimidad de las casillas donde vivió.

Vale decir que nuestro vínculo cara a cara o por llamadas de celular estuvo mediado por “favores” o pedidos tales como ratificar la inscripción de uno de sus hijos al jardín; el de ropa de mi hija que ya no usara; de un contacto para la atención médica en el hospital público para su tercer hijo recién nacido; los trámites de radicación RADEX³⁷ de Alain, su sobrino recién llegado, o la inscripción digital en ANSES (Administración Nacional de la Seguridad Social) para recibir el IFE (Ingreso Familiar de Emergencia) durante la cuarentena por COVID 19. La distancia cultural y de clase que a veces nos desunía y que derivaba en etapas de silencios prolongados, sin

³⁷ La Radicación a Distancia de Extranjeros se implementó a fines del 2018 desde el Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda e incluye una suma de trámites a través de la plataforma online RADEX que resultan muy engorrosos y suponen acceso a conectividad y dispositivos con los que Alain no contaba, sumado a una espera de siete meses y medio para obtener la residencia precaria.

embargo, se atemperaba al acceder a cada uno de sus pedidos o al abrirme las puertas del hogar para conversar y co-laborar conmigo.

En uno de los retornos que Mario hizo hacia Cusco desde fines de la década de 1990 en adelante conoció a Cintia. Él llegaría a la casa familiar de ella en San Jerónimo (un pueblo ubicado a 8 kilómetros de ciudad de Cusco) con la propuesta de venir hacia Argentina para que trabajara para su familia. En San Jerónimo también vivía una sobrina de Mario que le había comentado que en las cercanías vivía una familia numerosa, entre las que se encontraba la joven Cintia.

-Llegó a mi casa, habló con mi hermano, después mi hermano habló con mi papá y me dijeron a mí que necesitaba para cuidar a la hermana que estaba enfermita. Y yo quise venirme (...) Ni mi madrina ni mi papá querían, pues. Mi padre decía que no, que era muy chica; que me iba a extrañar, que se iba a quedar solo, pero después mis hermanos lo convencieron. Le dijeron que vaya a experimentar, que aprenda otras cosas, que conozca. Y así... aflojó un poquito y me soltó. Se quedó triste pero sí... me dejó. Y así, a veces, me arrepentía de haber venido (Cintia, entrevista, noviembre de 2016).

Si bien consultaron a su madrina, porque su mamá había fallecido, la decisión de migrar fue tomada principalmente entre miembros varones de la familia. Uno de los momentos más “cruciales” que la llevaban al arrepentimiento de haber migrado, fue el paso por la escuela secundaria pública a la que arribó en Berisso “entrecruzando el castellano y el quechua” y donde soportó la discriminación por parte de pares del grado, hasta el último año en que consiguió cierta destreza en el uso del español y hacerse de dos amigas. La escuela era para ella un ambiente de “crueldad”: “no te entendían cuando hablabas, mezclabas algo con el quechua y se reían. Y cuando sos chico, eso lo tomás como algo fuerte y te sentís mal” (Cintia, entrevista, noviembre de 2016). El

“fuerte” malestar fue construyéndolo no sólo a partir de pares, sino por algunas docentes que “dejaban pasar” las situaciones de agresión. Cintia ponderaba el rigor en la educación primaria de Cusco a diferencia de la recibida en la secundaria en Argentina, cuestionando la falta de rigurosidad de las docentes: “allá a los que agredían siempre los mandaban castigados”, “los maestros siempre tenían carácter para eso”, en sus palabras.

Las habilidades para el trabajo en el seno familiar la acompañaron tanto en la casa natal como en la experiencia de movilidad hacia Argentina. En San Jerónimo, desde pequeña, Cintia se dedicaba a arrear a los animales a zonas de alimento y agua, en lo alto de las montañas. La actividad del pastoreo es una actividad común en las infancias campesinas (Ames, 2013), a veces, acompañada por el padre y la mayoría de las veces sola. Entretanto, los varones de la familia -primos y hermanos- trabajaban la tierra para luego vender los cultivos en el mercado.

En otra conversación que tuvimos, años después, en el patio de su casa de Berisso -porque se había mudado a una casilla que está siendo transformada por su marido y por ella en una casa de material sobre un terreno propio- le pregunté por el “desarraigo”. Cintia trajo nuevamente el recuerdo del colegio secundario y sobre todo un vínculo, el de una hermana de Mario en los años de recién llegada a Berisso, siendo adolescente. En ese tiempo deseaba retornar a Cusco porque la hacía levantar a las seis de la mañana para la limpieza, el lavado de ropa, la preparación de los alimentos y para atender a la madre anciana y a una hermana de ambos postrada en silla de ruedas. Todas nuevas tareas que tuvo que aprender en Argentina y que requerían largas jornadas de trabajo. Las horas del día apenas le alcanzaban. A cambio recibía un “techo y comida” pero “vivía siempre como exaltada cuando ella estaba”. Le pedía a Cintia que se mostrara siempre “en actividad”. Más cuando murió la hermana discapacitada, “que se puso peor”. Para entonces estaba por recibirse de médica “y no importaba más que lo que ella

dijera; imponía todo lo que era medicina, lo que dijéramos nosotros no tenía importancia”. No le pagaba por su trabajo y a veces le obsequiaba una prenda de ropa suya diciéndole, “¿quién te va a dar algo así?, se mandaba la parte”. Bajo su influencia no podía mirar telenovelas ni cualquier otro programa de televisión.

-Cintia: Ella me trataba como si yo fuera una chica de acá y yo no era como las chicas de acá.

Sofía: ¿cómo son las chicas de acá?

C: resueltas, y yo era tímida, zonzona.

S: ¿en qué cosas te hacía sentir así?

C: y..., por ejemplo, me mandaba a comprar alguna cosa por el barrio y volvía después de varias horas porque me había perdido. Como yo no salía, me perdía. Ella por supuesto se enojaba conmigo (Cintia, entrevista, octubre de 2021).

Más o menos para 2011 pudo retornar a Cusco acompañada de Mario. Un viaje en que Cintia se quedó por más tiempo del previsto. Retornó a Argentina bastante después pero no a Berisso sino a la vivienda del barrio Hernández, mientras trabajaba en la casa de Vanesa, una ex integrante no migrante de la asociación que le pagaba y la trataba bien. Fue en ese conjunto de viviendas vecinales de Hernández que llegué a conocerla, donde empezó a tomar elecciones propias. Ya sin la presión de personas “establecidas” del lugar, en alusión al ensayo de Elias y Scotson (2016) que explica relaciones -como las de Cintia en el nuevo contexto migratorio-, donde el poder es constituido desde estos vínculos, de “establecidos” y recién llegados, o “outsiders”, en los términos de los autores. Dejando así, la pregunta formulada en torno a por qué algunxs subordinan a otrxs durante largos períodos de tiempo, sin que existan notables diferencias raciales, étnicas o de clase entre grupos o personas en mutua dependencia.

En el año 2012, cuando terminó el colegio secundario, el derrotero de Cintia se encaminó a estudiar en la universidad pública la carrera de Diseño Gráfico. Recibió una beca de ayuda económica de la UNLP al año siguiente pese a que finalmente no siguió, no pudo “seguirle el ritmo” y la abandonó. En ese tiempo compartíamos juntas, aunque distantes aun, las clases de lengua quechua en la sede de la asociación. Sin embargo, desde 2014 la participación de Cintia en la AMLQ mermó, en coincidencia con el nacimiento de su primer hijo y un tiempo disponible mucho menor. Cerca de su vivienda ocupaba otra parte del día en el comedor del Frente Popular Darío Santillán, preparando “viandas” para el almuerzo de las familias que acudían a diario, como contraprestación por el cobro de planes o subsidios y distintos programas sociales del estado. Desde el comedor, con algunas compañeras de Paraguay, Bolivia y locales compartían una suerte de círculo de ahorro que llaman “corralito”, donde mes a mes aportaban dinero a un fondo común (Cintia, entrevista, octubre de 2021). Una vez al año ese pozo acumulado se le entregaba a cada una de las doce familias que integraban el sorteo, con un orden para recibir el dinero que era rifado. En parte, con esos fondos Cintia compraba los materiales para seguir levantando la vivienda de material que construía delante de su casa, en los tiempos libres, junto a su marido.

2.2 Correspondencias y divergencias en derroteros (generizados)

Los derroteros recorridos exponen, a simple vista, experiencias de movilidad que parecen deshilachadas e inconexas. Pero en cuanto son mirados bajo la lente de determinadas categorías pueden observarse disposiciones comunes como ciertas tácticas que son desplegadas para sortear desigualdades o al menos intentarlo.

Primeramente, la motilidad es el modo en el cual una persona se apropia de lo que está a su alcance para moverse, poniendo todo su potencial y aprendizaje acumulado en función de sus propias motivaciones (Kaufman, 2002 en Urry, 2007). La categoría motilidad resulta útil para estos derroteros, y refiere a un conjunto de tácticas como la aptitud física, permisos disponibles, conocimientos y habilidades acumuladas, el movimiento condicionado por los géneros, si afrontarlo en soledad, bajo la necesidad de redes o alianzas vinculares para recibir distintos tipos de ayuda como el comadrazgo. Aspectos que resultan autónomos, o relativamente, del capital político o económico del que disponen desde sus posiciones, permitiendo torcer muchos constreñimientos espaciales o privaciones de capitales de otros tipos que se dan en las ciudades punto de partida (Kaufman 2002 en Urry, 2007), como puede serlo la falta de acceso a las fuentes de trabajo y estudio.

En tal sentido las mujeres en general han comenzado el recorrido desde ciudades o comunidades de densidad poblacional baja hasta llegar a ciudades metropolitanas densamente pobladas. Lo han hecho de modo escalonado, sondeando itinerarios migratorios, en ocasiones retornando a origen, siempre tras la búsqueda de lazos de amistad, de vecindad o parentales (Imilán y Álvarez, 2008). Con lo cual la condición generizada está presente en sus modos graduales de movilidad. A diferencia de Catalino y Mario que lo hicieron mayormente solos y en un itinerario directo desde Cusco o Libertador San Martín a Ciudad de Buenos Aires y La Plata respectivamente. En su generalidad los itinerarios realizados en transportes públicos por tierra, siguieron un eje urbano-urbano. De lo contrario, los itinerarios de Cintia, Estrella y Catalino se caracterizaron por haber vivido una des-campesinización (Sayad, 2010), dejando sus vidas campesinas un poco atrás.

Con referencia a lo anterior las mujeres migraron empleándose en tareas de cuidado o en el servicio doméstico que en general conocían con antelación. La mayoría de las mujeres tuvieron hijas e hijos que criaron ellas u otras mujeres mientras trabajaban en el hogar, afuera, o ambas cosas. Los varones que migraron se emplearon en trabajos de albañilería, venta ambulante o contaduría, sin hacer demasiada mención a los cuidados parentales como en el caso de las mujeres. Las tareas de cuidado y las responsabilidades ancladas en el parentesco son actividades que muchas mujeres deben llevar a cabo solas, en diversos contextos sociales, en diversas circunstancias personales, y están ligadas a menudo a contextos sociales desfavorecidos (Jelin, 2002).

2.2.1 Sobre los “desarraigos”

Vistos en sus correspondencias la mayoría de las/os interlocutoras/es son interpeladas/os por el sentimiento de “desarraigo”. La hipótesis que trabajo es que estos desarraigos irrumpen al momento de enfrentarse a las transformaciones que imponen las ciudades intermedias a las que arriban, para el caso de esta tesis, con una densidad poblacional que oscila entre 30.000 a 800.000 habitantes. Una ruptura existencial que perdura a lo largo de sus derroteros y que se manifiesta en María, por ejemplo, ante la melancolía por Santiago del Estero y los lazos familiares que dejó; en Estrella al abandonar un espacio que le daba seguridad como Rumicancha, o en las usuales expresiones de Catalino tales como andar “sin arraigo”, “no encajar” o encajar “incómodo” entre un grupo de pares.

En las discusiones de la literatura, Julio Mafud (1965) en su libro *El desarraigo argentino* lo explica como locus de ausencias, pérdidas, vacíos, que tienen que ver con el campo de la cultura en general. En el presente en que escribe el autor “el desarraigo” lo traduce como un “drama” que vuelve “obstinadamente” en distintos planos: en la

imagen del mestizo, indio, gaucho, inmigrante europeo, en la literatura de inicios de siglo XX y en la política peronista que interpreta en clave freudiana, tal vez desde un sesgo de época. No tanto por el contenido sino por la versatilidad en la concepción del “desarraigo” de ese estudio es que lo traigo aquí como una forma posible de llenar de sentidos a una categoría que, al mismo tiempo, es una imagen hegemónica que circula a la manera de convención. De modo contrario a la sugerencia de Hall (2003) de enfocar la atención en el devenir de nuevas rutas, referencia a la tradicional idea del *atopos*, del no lugar, de la falta de raíces que esgrime un sentido común eurocéntrico (Juliano, 1992) y del que lxs migrantes se apropian. Hacen suyo ese “desarraigo” desde la mirada ajena. En los discursos aparece a causa de un supuesto debilitamiento de los vínculos con el pueblo o ciudad de procedencia, es decir, con “las raíces” y la construcción de vínculos incompletos con el sitio de destino. En sus itinerarios de movilidad experimentan “el desarraigo” precisamente como un distanciamiento con el origen y un reconocimiento parcial y siempre inconcluso con el de llegada (Thayer Correa, 2013).

Otra correspondencia o efecto de estos “desarraigos” fueron los silencios, de significativa aparición en cuatro de los derroteros. Pollak (1969) definió los silencios autoimpuestos por temor a la represión, en un sentido similar del que podría pensarse el silencio de Mario durante los años de la última dictadura militar o incluso desde antes. Y esto porque hay silencios evasivos en una especie de autocuidado o intentos voluntarios de no recordar lo que puede herir (Jelin, 2002). En cambio, en los silencios de Estrella, Cintia o Catalino, a partir del paso por instituciones estatales -sea la escuela o el servicio militar- hay una disposición menos voluntaria que analicé como mutismo, y que expone la profundidad del pesar personal que implica el paso por experiencias como la pobreza o el racismo institucional. La intención aquí, tal como expresa Bourgois (2010) en su etnografía con puertorriqueños en norteamérica, es contribuir a

entender mejor procesos y dinámicas de la opresión. Experiencias que por otra parte, no tienen nada de puertorriqueñas o andinas en sí. No tienen nada de exóticas.

La discriminación racista y clasista, usualmente juntas, probablemente hayan influido en lxs protagonistas de esta tesis, como a muchas otras personas no andinas. En tanto otrxs con lxs que se cruzaron en esos derroteros -mejor posicionadas en la distribución del poder- han (re) producido una concepción que daba por natural la ubicación de personas que, por su modo de hablar, el color de la piel o la vestimenta eran relegadas a espacios de inferiorización, en hostigamientos explícitos o implícitos durante los años de dictadura militar o en la explotación puertas adentro de los hogares (por compatriotas si pensamos en términos étnico-nacionales) devaluando los espacios sociales o laborales destinados a las mujeres.

2.2.2 La decencia y su contracara en las operaciones de clasificación social

Las operaciones de clasificación social en Argentina responden a procesos que empiezan con la colonialidad, instaurando patrones de distribución del poder históricos y que se centran en relaciones de explotación, dominación, conflicto, entre las “gentes” en la propuesta teórica de Anibal Quijano (2000). Patrones de distribuciones del poder que resultan en una especie de quién es quién en el entramado social. Para el caso argentino, desde 1870 hasta las dos primeras décadas del siglo XX los criterios económicos, raciales y educativos de respetabilidad inaugurados por la élite liberal, sumados a los canales legítimos de ascenso social delineados, tuvieron un fuerte impacto en las desigualdades futuras (Adamovsky, 2015). Canales y criterios que fueron templados allá lejos y hace tiempo irán a formar parte central de una identidad de clase media que se vuelve más nítida para mediados de la década de 1940 en adelante, labrando una imagen “decente” y vigorosa que aun hoy sobrevuela al pisar suelo argentino: el ideal de ciudadano que reside en Ciudad de Buenos Aires y ciudades

grandes (antes circunscriptas a la pampa y el litoral), que esgrime un origen étnico preferentemente europeo, y una capacidad de consumo y ahorro altas. Pero esto opera no sólo para quienes fueran parte de la clase media sino que daría motivos para que ese ideal fuese abrazado luego por amplios sectores sociales que, sin embargo, no formarían parte técnicamente de aquélla (Adamovsky, 2015).

Esta operación clasificatoria eficaz necesitó y necesita de la contracara de otra para dominar: la del provincianx incultx y poco laboriosx, con un fondo racial igualmente solapado, porque aquella imagen hegemónica en su capacidad de negar va a decir: ya no hay negros, ya no hay indios. Un racismo sociohistórico que se instaló definitivamente en Argentina sin el lenguaje político de la “raza”. En todo caso la “raza” es vista enclavada o la clase racializada pero no por separado (Caggiano, 2012a).

De las narrativas construidas surge la categoría, por demás conocida, “cabecita negra” que adquiere popularidad en 1940 y es ampliamente difundida en las décadas de 1960 y 1970 en el lenguaje político de nuestro país para aludir al peronismo, expandiéndose cuando los provincianos, nuevos obreros morenos, empiezan a pisar fuerte en la política nacional (Ratier en Guber y Visacovsky, 2002). Otras menos conocidas pero igualmente impuestas y politizadas es la de “comunista”, o aquellas presuntamente definidas por la región o localidad de procedencia como la de “quiaqueño” que suele ser dicha por norteos en la provincia de Jujuy, como la ha oído Catalino. Prácticas de exclusión en la construcción de límites políticos, sociales y culturales que en el fondo no terminan de asumir al norte argentino como parte del Estado-nación sino en tanto su periferia (Karasik, 2000).

Reconstruir el devenir de estas categorías es complejo y excede los objetivos de este estudio. La reposición de algunas permite pensar en las operaciones de clasificación social en las que se funda un tipo de identificación negativa, una especie de (auto)

rechazo producido y activado por relaciones de poder. Mecanismos, operatorias de clasificación social que son activadas cuando se pronuncian categorías como la de “boliviano” en tanto insulto que repone Catalino, o la frase “Haga patria, mate un peruano” que lee Mario en un cartel en el comedor universitario. La humillación entonces tendrá sitio en esas circunstancias, al sertirse una persona ajena a los modelos ideales de reputación o notoriedad (Garriga Zucal, 2011). En los dos ejemplos traídos aquí, los dos espacios relacionados a instituciones educativas, definen lo aceptable y lo que no según valores que son, como platea Garriga Zucal: “una construcción histórica y dinámica pero al mismo tiempo ambigua” (2011, p. 65), ya que no hay límites demasiado claros. Me refiero a límites tales como el del, “Plan Nacional para la Implementación de la estrategia europea de lucha contra el antisemitismo (2023-2030)”³⁸ recientemente difundido (Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática, 2023) para erradicar el antisemitismo *online* en las más importantes plataformas mediáticas de España y que ya otros países de la Unión Europea habían implementado desde fines del 2021. Por lo que distintos universos morales, no normados, son los que realmente rigen la cuestión del respeto y el irrespeto entre los grupos sociales de nuestro continente; los que “delimitan las fronteras de lo admisible o lo inadmisible, en sus propios términos” (García Zucal, 2011, p.65).

A lo largo de los planteamientos hechos hasta aquí surge una densidad experiencial que comprende tácticas en torno a la movilidad, en simultáneo a múltiples padecimientos en la forma de mutismos, silencios, violencias, estigmas en el cuerpo y reacciones o respuestas en consecuencia a ello. Para ilustrar esto, el nombre de Rosa es tapado con el paso por el colegio secundario, dándole vida a Viviana, su otro nombre.

³⁸Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática, <https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/resumenes/Documents/2023/310123-PlanNacionalAntisemitismo.pdf>

Junto a ese cambio, al mismo tiempo, ha sobrevenido una modelación de la imagen personal, que busca acercarse lo máximo posible a una imagen de mujer urbana: vestida de jeans, con tacones, anteojos de sol, y que ya no lleva el cabello trenzado. Probablemente racializada o enclásada según los cánones de respetabilidad vistos arriba.

En efecto, los derroteros de estas experiencias parecerían encauzarse a una última correspondencia que me interesa mucho a los fines del análisis, en tanto las marchas y contramarchas de los diferentes derroteros confluyen en un contexto de incorporación común que es la asociación, que a la vez procura una sanación del irrespeto, de los “desarraigos”, principalmente desde el lenguaje de la espiritualidad.

2. 3. La continuidad de los derroteros: mudar hacia lo andino

Lo andino³⁹ apareció como una categoría nativa en mi trabajo de campo no sin tensiones. Las identificaciones alrededor de pertenencias tales como “santiagueña”, “jujeña”, “chapaca”, “campesino-indígena” o “inka” surgieron como entramado de la malla “andina” que las contenía. Esta malla o articulación de las experiencias colectivas remitía permanentemente a un territorio social y político transfronterizo por referencia al *Tawantinsuyu* pero sin contradicción con aquellas identificaciones múltiples que fui encontrando y con una apertura al indigenismo bastante amplia como “el abya yala” (Laura Tolaba, conversación de campo, 2020); en la defensa de “lo querandí”⁴⁰ que incluiría a buena parte del territorio bonaerense (Chiqchi, 35 años, integrante no

³⁹ Esta categoría aparece entrecomillado a lo largo del texto por tratarse de un significante aglutinador de identificaciones múltiples.

⁴⁰ Querandies es la denominación que se le dio a un grupo étnico del noreste de la región pampeana de argentina al tiempo de la llegada de los primeros colonizadores europeos en el siglo XVI. En el contexto de la AMLQ, suele referir a poblaciones ancestrales que habitaron el territorio.

migrante de la AMLQ, conversación de campo, 2018) o “lo aymara” (Charlo, conversación de campo, 2018).

No obstante, al moverme de la escala de las experiencias subjetivas hacia otra escala más colectiva, lo que sucedía era que en las conmemoraciones de espacios públicos -sea el patio de una escuela o una plaza- sus integrantes aludían a una cultura “andina” de cohesión social, objetivada a través de prácticas (espirituales, lingüísticas, corporales) y que buscaba diferenciarse de un destinatario-otrx aludiendo, como decía, a la noción geopolítica del *Tawantinsuyu* que incluía diferentes horizontes temporo-espaciales y diversos actores sociales, en una imaginada extensión del dominio inka desde el pasado hasta la actualidad (Karasik, 2000).

Frente a estas totalidades y a modo de deriva, Lawrence Grossberg (2009) plantea un nudo de análisis interesante desde el cual partir para acercarse mejor a la complejidad de los procesos socioculturales. Aquello que parecen totalidades o unidades armónicas sin costuras ni grietas ha sido forjado de partes diversas y divergentes, como ha sido forjada la apariencia misma de totalidad. Es decir, los mismos procesos de articulación han sido borrados y ahora deben redescubrirse en la posibilidad de desarticulación. Grossberg (2009) da una pista controvertida, aunque aliciente a la vez. Las partes diversas y divergentes, la diferencia y la desigualdad, son posibles de hallar en situaciones impensadas, o más bien, pensadas como unidades armónicas. Grossberg continúa luego, casi a tono de máxima, con dirigir la reflexión más allá de las apariencias de totalidad. No obstante, la demanda por la cultura es crucial en los tiempos contemporáneos para muchas comunidades, asociaciones y organizaciones indígenas que reclaman un desajuste, una falta de correspondencia frente al carácter unívoco que eventualmente tienen los estados-nación frente a sus poblaciones (Stavenhagen, 1996).

Para ilustrar esta referencia a una totalidad o “cultura andina” que menciono continúa un discurso de oratoria de Mario, como portavoz de un vasto grupo en consonancia con lo visto por Canelo (2011a) en el sur de Ciudad de Buenos Aires, alrededor del Cementerio de Flores. El discurso en voz firme y alta, imbuido de expresividad, fue enunciado en castellano y en quechua con los primeros momentos de la mañana, durante un solsticio celebrado en la Escuela N°17 de Berisso:

-(...) Hermanos y hermanas, en nombre de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (...) venimos para poder compartir con todos ustedes el año nuevo andino. Desde ayer estamos en el año 5.525. Nosotros lo que buscamos es, a partir de la cultura y por miles de años, aprendamos quién nos dio la vida. La vida nos la da el Padre Sol, que está delante nuestro. Si no hay sol no hay vida. Entonces, nosotros, tradicionalmente, reverenciamos, respetamos, y muchos de nosotros, recibimos al Padre Sol (...). Nuestros antepasados nos han enseñado que esos rayos que llegan, llegan como medicina (...) Nuestros antepasados nos han enseñado a recibir al Padre Sol arrodillados (Mario, discurso, junio de 2016).

Este pasaje refiere al contexto de una escuela pública frente a escolares, familias y personal docente a raíz de la celebración del solsticio andino donde colaboré en la organización. Esto en el marco de una beca de extensión como estudiante de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP. La situación puede ejemplificar cómo estas interacciones comunicativas operan fuertemente en la consolidación de una configuración cultural (Grimson, 2012); sobre todo, frente a un público que muchas veces se encuentran en una posición diferente a la del grupo, de solidaridad o de rechazo, pero donde el hablante no conoce de antemano el fondo de percepción (Bajtín, 2011) y precisa dar cuenta de una pertenencia compartida sobre los matices que existen al interior de la institución.

Como núcleo de la oratoria existe una idea de lo andino que pareciera llegar invicta, que acerca el pasado de los tiempos míticos y legendarios al presente, con el impulso del uso de la primera persona del plural: de un “nosotros” constituyente y constitutivo.

Seguido, recapitulo las narrativas para finalmente continuar pensando los sentidos de lo andino. Para María, por ejemplo, la realidad de Berisso era muy diferente al llegar desde Santiago del Estero, y en tal caso, las opciones para sostener sus estudios se barajaban entre incorporarse a la policía o emplearse en un ministerio. De las dos alternativas seguras que le ofrecía la tía y sus contactos prefirió las oficinas públicas. De modo que empezó a trabajar en el Ministerio de Economía, en el archivo de microfilmación.

El primer año de la facultad de Enfermería se convirtió en una decepción, tanto para ella como para sus compañeras de movilidad. Las amigas que en ese entonces trabajaban como enfermeras de terapia para sostener sus estudios en La Plata abandonaron la carrera, retornando a Santiago del Estero. De 1975 en adelante Argentina padeció la crisis económica del “Rodrigazo”, los precios aumentaban día a día y pese al cimbronazo, María tuvo la ventaja de seguir estudiando, gracias a la estabilidad que le ofrecía el sueldo mensual del ministerio y las facilidades de horarios que le daba el jefe del área. Siendo estudiante conocería a Néstor con quien se casaría siete años después para vivir juntos en Berisso. El título universitario lo recibió en el año 1982.

Durante esos años en cuanto conseguía unos pesos para el pasaje, María retornaba a Santiago del Estero a visitar a su familia. Allí era nombrada con su apodo *Yana*, “negra” en lengua quichua, entre otras palabras sueltas que le resonaban de añejas conversaciones. Las mismas que su madre y padre usaban cuando había temas

importantes de los que charlar, sin que ella pudiese comprender del todo, porque su madre y padre decidieron no transmitirle la lengua indígena.

Entre la década del 1980 y 1990 trabajó como obstetra tomando guardias los fines de semana en hospitales públicos de la Región Metropolitana Sur, precisamente, en Avellaneda y Berisso. En este último sufrió elostrato de médicas y médicos, al limitarla a la tarea de cebar mate, negarle conocimientos o “hacerle vacíos” cuando preguntaba alguna cosa o saludaba. Los cuidados de su primera hija y de una suegra con Alzheimer (entre otras demandas del marido) la llevaron a interrumpir el camino profesional que se había propuesto. Años más tarde llegarían a su vida un hijo y una hija más. Con lo cual dejó los catorce años en el ministerio y las guardias del hospital para sostenerse con el sueldo que su marido traía a la casa.

Para el año 2008, fallecida la suegra y con tiempos más holgados, conoció la AMLQ. Con 50 años de edad buscaba tomar clases de quechua. Acercarse a la lengua indígena que había oído en su infancia era también una forma de “no quedarse aplastada en la casa” (María, entrevista, febrero de 2021). Pese a que su marido Néstor renegaba: “¿Otra vez tenés que ir ahí? ¿Quién va a cocinar aquí?” Aun cuando aparecían este tipo de planteos, en la asociación empezó a sentirse como en su otra casa, como en la casa de Santiago, en hermandad.

Comenzó a participar tanto de ceremonias del Parque Saavedra de La Plata como de encuentros más privados en la sede en Berisso. La Iniciación dentro del grupo de mujeres llegó con un nombre quechua cusqueño, *killa* o luna, y con un color, el azul. Como madrina de Iniciación eligió a Estrella, más joven que ella. El trabajo de una comadre, cualquiera sea su edad, era asesorar a la ahijada en todo lo que dudara. Una ayuda mutua que se fundaría desde el comienzo como recíproca, de favores a un lado y otro de la relación. María conoció “el valor de la reciprocidad dentro del mundo andino

o *ayni*” en el espacio de la AMLQ y lo tradujo como “estar siempre pendiente del otro” (María, entrevista, febrero de 2021). Al compararlo con Santiago, “reunirse, todo eso, es normal. Ir a ver qué necesita el vecino, acompañarse”, aunque no llevara el nombre de *ayni*, ni le resonara esa palabra.

Con Mario, referente de la asociación, armó un vínculo de ayuda. Desde que se conocieron ofició de consejero y curandero a través de sanaciones con medicina natural que pudo congeniar sin conflicto con los conocimientos aprendidos en la universidad. El “maestro” iba pareciéndose al protagonista de la novela *Shunko* (2006 [1949]) del escritor santiagueño Jorge Washington Ábalos y que María trajo a la conversación. Siendo el maestro de escuela enseñaba los contenidos al mismo tiempo que se prestaba como terapeuta, otras veces de médico y otras de amigo. Por ejemplo, durante la pandemia, “siempre ahí” sacándola “del pozo”, como María decía, en sus primeros momentos de viudez le había enviado garrafas en un remis cuando el gas le hizo falta por corte del servicio. También le envió materiales para el trabajo artesanal en barro al que se dedicaba.

2.3.1 Disensos. Entre la espiritualidad y la religión

En el altar, a la entrada de la casa de María, las vírgenes europeas e imágenes de santos como Ceferino Namuncurá ocupaban la misma estantería que las piedras de poder recibidas como regalos en la AMLQ; convivían sin contrariedad. En cambio, en su mesa andina o “altar de poder” que fue construyendo en el contexto de la AMLQ, las *khuyas* o fragmentos de asteroides provenientes de Cusco tenían un protagonismo predominante, aunque por razones familiares y de dinero no haya podido viajar a Cusco las veces que fueron [y fuimos] desde la asociación.

No hay imágenes ni símbolos católicos en el altar de poder o mesa andina de María. Cada integrante de la AMLQ tiene uno, y en la asociación, regalos como las *khuyas* no congenian con los santos y vírgenes, como sí congenian para María en la repisa de su casa. O cuando llama “madre cósmica” o “madre tierra” a la virgen. Una reconstrucción de las redes del espiritualismo finisecular latinoamericano muestra que el interés por estas temáticas espirituales confluye en una sensibilidad religiosa amplia y heterogénea, diferente de la que toma al catolicismo como único recurso religioso (Semán y Viotti, 2015). En acuerdo con este argumento Viviana dice:

-Es lo mismo. Para mí la Virgen María siempre fue Pachamama, nunca las separé. En Jujuy los curas no nos retaban por idolatrar a la Tierra. En la ciudad [de La Plata] sí, y yo lo negué (Viviana, entrevista, febrero de 2022).

Sin embargo, otro sacerdote que Viviana conoció en La Plata y que la había guiado en un extenso recorrido por el catolicismo, le sugirió a Viviana que “volviera a Jujuy, a sus raíces”. En esas búsquedas se dirimió entre retornar a Jujuy o acercarse por primera vez a la AMLQ a partir de una presentación de libro, invitada por la señora para la que trabajaba como empleada en ese entonces. Así es que llegó a conocer la asociación que empezaba a activarse para 2008, puertas adentro de una casa de dos integrantes de Jujuy (hoy ex integrantes). Coincidió también con el divorcio de su marido que le cuestionaba el “descuido” de la hija y el hijo en común, por ir a esos encuentros: “¿Vos, metida en el grupo de los indios?” (Viviana, entrevista, febrero de 2022).

Para ilustrar esta co-presencia de la espiritualidad y el catolicismo sin conflicto expongo una situación en una *pachamanka* en la sede de la asociación, donde nos reunimos a comer carne con tubérculos cocinados bajo tierra, forma andina de asar. En la sobremesa, Viviana contó sobre la mordedura de un perro que le había realizado

heridas. Hablaba con preocupación sobre ese perro de las cercanías de la academia, tal como si buscara un sentido, “sacudones” que la hicieran pensar más allá de la mordedura. El estar sin faja y sin el collar de guairuros, elementos de protección que acompañaban la indumentaria “andino-amazónica” de la AMLQ, no había sido casualidad para ella. “Estaba como desnuda” (Viviana, conversaciones de campo, agosto de 2018).

Mario la invitó el siguiente sábado a “la misma hora” en que la mordió el perro, a que trabajaran en devolver el alma/espíritu al cuerpo de Viviana. “El alma” aferrada al espíritu del perro migraría por la noche y habría de estar ahí por la tarde, en la esquina donde el perro la mordió. Para atraer el alma debían hacerlo dejando allí una prenda de Viviana. En eso consistiría la curación, en devolver el alma al cuerpo que pasaba por un momento de temor y angustia, “¿Qué quiere de mí este espacio [AMLQ]?”, se preguntaba, y no dejaba de pensar en el perro y el dolor de la pierna.

En lo tocante al tema de las curaciones Kimberly Theidon (2004) trata las curaciones del susto en las personas que pasaron violencias y vejaciones por parte de perpetradores durante el conflicto armado en Perú (1980-2000). Salvando las diferencias y matices, la autora describe el tratamiento en un sentido semejante a la escena anterior donde la cotidianidad de percepciones no habituales se logra a través de tratamientos espirituales que ponen en suspenso el flujo de lo habitual para verlo desde otro lado:

“Varios curanderos nos han explicado cómo curan el susto. Por un lado, existe el tratamiento llamado *qyapa* que consiste en llamar al alma de la persona para que vuelva. Se complementa este tratamiento con la búsqueda del sitio donde la persona sufrió el susto, llevando algo de ropa del paciente. El alma, al reconocerse en la ropa, se pega a la misma para unirse nuevamente con la persona. La ropa ‘llama’ al alma. Ésta

lleva algo de la esencia de la persona y cuando ésta muere hay una necesidad de lavar la ropa para que el alma se desprenda y se vaya sin seguir deambulando entre sus cosas en vida” (Theidon, 2004, p. 63).

Viviana es una de las integrantes que está desde los inicios de la asociación. Ha peregrinado a contextos de celebración católica tales como La festividad del Señor del Qoyllurit'i o a la Celebración de la Virgen de la Candelaria de Amaru Muru (Cusco, Perú), a Punta Corral (Jujuy, Argentina) o hacia la Virgen del Luján (Buenos Aires, Argentina) vestida siempre con el traje de iniciación, con el mismo que asiste a las ceremonias de la AMLQ. A su vez, participa como danzante de morenadas en las festividades bolivianas en ofrecimiento y servicio a la Virgen de Urkupiña o de la puesta en escena del Inti Raymi. El derrotero de Viviana es, además, muestra de que las conexiones entre integrantes de asociaciones diferentes, en apariencia fragmentadas por la pertenencia nacional, dan indicios de una importante fluidez en esa malla del asociacionismo andino migrante en la región.

Por su parte, Cintia también se acercaba a la asociación con el pedido de curar el susto a sus niños y niña, porque les sucedía que a menudo “el alma se les pierde y entonces lloran, se enojan o duermen poco” (Cintia, entrevista, marzo de 2022).

En la actualidad, comparte esporádicamente los encuentros de la asociación, a unas pocas cuadras de su vivienda actual, sin embargo la une principalmente este tipo de sanaciones. O bien, los malestares postparto en los que se “faja el vientre y cubre la cabeza” y se higieniza algunos días continuados “con hojas de llantén”, siguiendo los consejos de Mario y con el aporte de alguna integrante que suele traer esas hierbas de las idas en grupo a La Balandra, o de sus propias huertas.

De esta forma, es imposible desvincular el análisis de estas transformaciones de la espiritualidad contemporánea de procesos más amplios

que exceden lo estrictamente religioso, lo que implica atender a lo religioso en su doble faz de causa y consecuencia de transformaciones sociales y culturales (Semán y Viotti, 2015). Para Mario, Catalino y buena parte de las integrantes de la AMLQ, la postura respecto a “lo religioso”, principalmente el catolicismo, y “lo espiritual” era más radical. Los caminos estaban fragmentados y en disputa activando, al mismo tiempo, un posicionamiento anticolonial:

-Lo indígena frena el avance de las religiones en el espacio público. Ganar espacio en el público es importante porque ese espacio se le está sacando, digamos, a las religiones. (...) Ellos [las religiones cristianas] digamos cuanto más acaparen, mejor, porque ellos gracias a eso tienen poder y tienen dinero y tienen propiedades y tienen todo. Entonces, si el pueblo organizado o la comunidad organizada sale al público es porque está ganando espacio, confianza, y aparte digamos está creciendo (Catalino, entrevista, febrero de 2021).

2.3.2 Lo andino en sus límites

A propósito del derrotero de Catalino, en los años de 1980, la mayoría de edad era una condición que no le jugaba a favor para seguir en situación de calle y la ayuda más bien escaseaba, “ya no te ven con la misma inocencia”, “la gente tiene más desconfianza a tipos ya más desarrollados”. Un amigo de la colimba lo invitó a vivir con él de prestado en su casa hasta que pudo volver a alquilar mientras trabajaba en una fábrica textil de Ciudad de Buenos Aires. Con otros amigos, a quienes había conocido en una de las pensiones en las que vivió, empezó a correr por la costanera. Todos provincianos del norte que estaban estudiando en la universidad. Uno hacía karate, otro sipalki, otro yudo; se entrenaban en las artes marciales para poner juntos un local. De uno de esos amigos copió el mismo circuito de entrenamiento. Para Catalino, las corridas diarias

pasaron a transformarse en una especie de refugio de su soledad, y del mutismo, que lo había vuelto taciturno, cada vez “más para adentro”. De esos amigos también copió la forma de ahorrar en dólares. Dinero que recibía como peón de obra en la construcción, dinero que ahorra. Al principio lo estafaban con dólares falsos. Con el tiempo pudo hacerse de un monto importante como para “plantar” una casilla en un terreno tomado colectivamente en Villa Soldati, “en los terrenos desalojados en dictadura por Cacciatore⁴¹”. En ese barrio empezó a militar en una comisión vecinal que para las elecciones de 1985 conformó un frente de izquierdas que intentaba interpelar a sectores del peronismo y que se llamó el Frente del Pueblo (FP), alineándose posteriormente al Frente Amplio de Liberación (FrAL). Allí es donde Catalino tomó contacto por primera vez con el Partido Humanista.

Pese a sus esfuerzos y el cambio de suerte, sin embargo, el mutismo y el bloqueo en el que había crecido no amainaban. Con veinticinco años se encontraba militando en el Partido Humanista, buscando “un poco de oxígeno para respirar”. Las instituciones por las que había pasado eran para él “un sistema inhumano” y necesitaba “desbloquearse”. Para 1991 conoció a quien sería su esposa actual y sus dos hijos, que los reconoció como propios. Con ella tuvo un hijo y una hija más.

Las ideas de Silo, “maestro” del Partido Humanista, profesaban que para el año 2000 las personas en lo posible tenían que estar “sin deudas, no deberle nada a nadie, y comprar algo pero que sea propio” y eso fue lo que hizo Catalino. Con algunos ahorros

⁴¹ Durante la intendencia del Brigadier Osvaldo Cacciatore, en el marco de la última dictadura militar (1976-1983), se llevaron adelante una serie de medidas tendientes a modificar el mapa social de la Ciudad de Buenos Aires. Éstas fueron enmarcadas en un discurso que hacía pasar la “problemática social” como una cuestión de ordenamiento y limpieza urbana. Se implementaron una serie de políticas que tuvieron consecuencias sobre la distribución y localización espacial de la población, con desalojos o “erradicaciones” que quedaron grabadas en la memoria de sus habitantes. Bajo la idea de que se debía “merecer la ciudad” se produjo una reactualización de la tensión “civilización-barbarie” que la atravesó desde su constitución (Cosacov et al, 2012).

que pudo sacar del “corralito”⁴² durante la crisis del 2001 compró la casa de la que es dueño en Nueva Pompeya donde vive con parte de la familia que armó.

Para ese entonces trabajaba, y aun trabaja, como obrero contratado en una empresa de instalación eléctrica. El tiempo libre ha optado por dedicarlo a estudiar en un espacio de educación alternativo porque los horarios de la escolaridad formal terminaban por serles incompatibles con el trabajo. Por eso empezó una nivelación como “maestro” o cuadro político en el marco de la militancia, con horarios más flexibles, que lo llevara por un “autoconocimiento y autoliberación comparable al nivel universitario”, tal como lo explicó una de las personas con las que primero se vinculó en el partido.

-Yo no sabía hablar, era un mudito, estaba muy aislado, muy violentado, con todo lo que me hicieron allá [en la colimba]. Después reconocí lo que me hicieron, era fuerte: me amenazan todo el tiempo y yo no le daba bolilla; me ponían una pistola en la cabeza y yo no les daba bolilla; me cargaban una mochila llena de piedras para subir una montaña, yo la llevaba. Iba contento porque hacía gimnasia. Qué se yo. Eso es maltrato humano, se lo hacían a otros también que no tenían conciencia de lo que [te] estaban haciendo. Un maltrato humano todo el tiempo. Tanto me metí para dentro que me di cuenta que ese maltrato existía cuando no hablaba, no decía nada. Me costaba expresarme, me costaba hablar [...]. Con la militancia volví a hablar y a recuperar la memoria, me ayudó mucho (Catalino, entrevista, febrero de 2021).

Entre 2008 y 2010 logró tener un reconocimiento como “maestro” en el partido. Y por esos años viajó a Santa Fe para expandir los talleres que el movimiento humanista ofrecía ya en algunos barrios del sur de la Ciudad de Buenos Aires. A partir de los

⁴² El “corralito” alude a la confiscación bancaria con un límite de extracción para los ahorristas de 250 pesos semanales. Fue una medida tomada por el gobierno argentino de Fernando De la Rúa (1999-2001) en medio de una crisis económica y política que disparó protestas sociales en todo el país y la renuncia del entonces mandatario (Letra P, julio de 2019).

talleres de medicina natural y psicología, entre otros “talleres de arraigo” conoció a una amiga en común con Beatriz, 55 años, nacida en San Martín, Buenos Aires, integrante de la AMLQ. Esa amiga en común le presentó a Bety, con quien luego entablaría un lazo de “hermandad” o “amistad” que lo llevó a participar “por intriga y curiosidad” de la asociación desde 2014. En sus palabras, la asociación le permitió “reconciliarse con sus ancestros” y hacer “una fortaleza” de la estigmatización alrededor de lo andino (Catalino, entrevista, febrero de 2021). Participó de ceremonias, de las carreras del *Warachikuy* y de los viajes a Bolivia y a Cusco, gastando el poco dinero que llegaba a ahorrar.

Para Catalino “lo andino es una cultura que intenta abrirse”, “en verdad las culturas deberían abrirse definitivamente y ver lo afines que somos con otras, no cerrarse”. Su paso por la AMLQ siempre tuvo puntos en común con el movimiento humanista. Incluso a inicios de este siglo, Silo había invitado a otros maestros y maestras de “los pueblos originarios” para poner en común tramas de sentido compartidas.

No obstante, el hecho de cumplir con la asistencia a las ceremonias de la AMLQ en una espera aletargada de crecimiento o experimentación personal le pareció que implicaba demasiado tiempo y agotamiento, y del que prefirió tomar distancia aunque valorara “la fuerza o la perseverancia para mantener eso”. En primer lugar, el aprendizaje perceptivo o emocional “que en la academia puede llevar diez años, en el partido lo hacés en menos de un año” (Catalino, entrevista, febrero de 2021). En segundo lugar, su derrotero se encaminaba cada vez más hacia la posibilidad de pensar en proyectos: “lanzar un proyecto hacia el tiempo, hacia el futuro sin recurrir tanto a la nostalgia del pasado”. No se convencía de “volver a vivir la época inkaica”, a vivir una representación cultural con sus normas y obligaciones. Además, esa permanencia “en la

quietud [de las ceremonias] como los monjes antiguos que se iban a la montaña a meditar, a esperar que se te ilumine algo”, empezaba a incomodarlo. Catalino continúa militando en el Partido Humanista. Por su parte, de la asociación se distanció.

Volviendo al derrotero de Estrella, ella cumplió el sueño de regresar a Bolivia recién a los 18 años cuando ahorró dinero suficiente para el pasaje trabajando como empleada en casas particulares. Esos viajes pudo repetirlos desde entonces y conocer de cerca cómo es la sociabilidad entre jóvenes de Tarija. Allí volvió a sentirse “una persona aceptada”, dándole carácter a su autoestima. “Mi autoestima hasta ahí estaba al piso”. El tiempo en que visitó Bolivia aprendió que el pelo largo, el maquillaje en los encuentros sociales y las pantorrillas bien torneadas son la imagen de mujer “más llamativa” entre jóvenes. Aprendió a bailar en las fiestas chapacas y a salir con pares sin los temores de las grandes ciudades. Promediando los 20 años de edad, de vuelta en Argentina, decidió estudiar la carrera de Comunicación en la Universidad Nacional de La Plata después de intentar con otras. En esas búsquedas por el mundo cultural platense, Estrella se acercó a uno dedicado a la música folclórica donde conoció primero a Mario en el rol de profesor de lengua quechua y luego a la asociación en una de las ceremonias del Parque Saavedra. Mario, además, poco a poco le presentaría un conjunto de prácticas “semejantes” a las que vivía de niña en Rumicancha. El “maestro” admirado, que en buena medida lo es para sus integrantes, pasó a ocupar con el tiempo la figura de un “abuelo” que siendo niña dejó en Bolivia.

-Me podía explicar filosófica y teóricamente las practicas de mis abuelos en la comunidad donde nací, la forma de ver el mundo, el trabajo colectivo, el vivir en armonía con el espacio donde uno se encuentra. Esa situación dio sentido en muchos aspectos a mi vida (...)” (Estrella, entrevista, mayo de 2021).

Estrella hoy es madre de una niña de seis años, trabajaba en una oficina del estado y es comunicadora. En la asociación continúa participando activamente desde sus inicios, es su “militancia”. Un recuerdo que trajo de los comienzos en la AMLQ fue una discrepancia con la maestra de Cusco que estaba de visita, Teresa, prima de Mario. En esa Iniciación eligió, por afecto, a su hermano como padrino. Tuvo dudas al principio, no se veía en un futuro como “sacerdotiza” a la manera en que Teresa iniciaría a las mujeres del grupo en una de sus visitas a la ciudad de La Plata. Estrella no hacía más que imaginar su futuro como comunicadora. Pese a ello, Teresa la convenció. Le explicó que sobre todo era el inicio de una “sanación espiritual propia” antes que la sanación de un grupo u otra persona. Entonces, intercambio de correo electrónico mediante, Estrella pidió iniciarse solo si lo hacía con el traje de chapaca, que representaba algo importante para ella, en vez del vestuario cusqueño de tela de yusta negra que le parecía mortuorio, de virgen o de luto. La vestimenta chapaca en la que estaba pensando Estrella consistía en una pollera a las rodillas, un chal y una camisa bordada, todo en un color sobrio bordó. Teresa en su momento respondió con un “sí” a ese correo electrónico, por lo tanto Estrella pidió a un primo de Tarija que comprara el vestuario, y seguidamente lo despachó por encomienda, desde Orán (Salta, Argentina). El primo cumplió y el envío llegó a tiempo. Pero cuando el traje chapaco estuvo en sus manos y lo mostró en la asociación, Teresa le dijo que de ningún modo usaría ese traje “de fiesta”, con la pollera tan corta y disonante del resto. La elección de la maestra prevalecía a la de ella peligrando entonces la iniciación. A fuerza de discusión llegó a “negociar la blusa”. No así la faja de colores o la pollera, que el resto de las mujeres la usaría hasta los tobillos. Por iniciativa de Mariana, otra integrante no migrante de la asociación, tuvo la pollera. Junto a María y a otras compañeras pasaron la noche cosiéndole una, con telas que Estrella tenía guardadas. Gracias a ese gesto se convenció

a medias de usar una indumentaria con la que no se identificaba totalmente. Para Estrella, “boliviana-campesina”, lo regional chapaco daba contenido a su pertenencia identitaria más no así la identificación cusqueña. Para Estrella, había un límite que no quería cruzar. En el contexto boliviano, por momentos, en determinadas situaciones o para ciertos grupos, lo chapaco se opone a lo kolla. Los regionalismos fuertes en Bolivia distinguen y a veces contraponen lo kolla (andino), lo cambia (cruceño) y lo chapaco (tarijeño).

En la negociación por la vestimenta entre la maestra y Estrella durante la Iniciación es posible observar esto, cobrando validez la pregunta por el grado de padronización de la cultura chapaca. Es decir, cuánto se consolida y cuánto se transforma. Esos grados de padronización relativos a las distribuciones y flujos de cultura, logran verse en la interacción de sus participantes, no antes (Barth, 2000). Que la maestra haya impuesto el modo de vestir cusqueño y que Estrella no terminara de convencerse optando por el chapaco, da cuenta en cierta medida de una desafiliación de las formas cusqueñas o “inkas” que aparecen con más fuerza “porque tiene que ver con el origen de Don Mario” (Estrella, entrevista, mayo de 2021).

Respecto a lo que tiene de común “lo andino”, María llenó de contenido la categoría subrayando la reciprocidad que hay en ella. Al margen de que esa reciprocidad pueda encontrarse en otros espacios u organizaciones por fuera de lo andino. El *ayni* que aprendió en el contexto platense fue traducido como ése “estar pendiente del otro” o en términos cristianos, “el amor al prójimo”. Además, reforzó a menudo la idea de organización colectiva: “yo me siento como en casa, en hermandad”.

Después de conocer la asociación, Catalino, por su parte, ha vivido un cambio en torno a la idea que tenía de lo andino entendida como “congoja”:

-Todo es injusto, todas las historias que conocí donde a los indios los matan o los esclavizan, las violan a las mujeres, las esclavizan. Todo una tristeza y una congoja terrible. Yo lloraba, por eso me sentía tan... no sé, cuando yo fui a “la academia”[la AMLQ] desbloqueé eso, digamos. Me sentía tan mal, tan mal, tan compungido como se diría, ¿no? Una sensación terrible (...) necesitaba comprender por qué todo eso, y ahí sí lo pude integrar, digamos, que “la academia” hacía de eso una fortaleza. Ese sufrimiento lo hacía una fortaleza y mirar para atrás lo positivo era mucho más práctico que ver toda esa barbarie (Catalino, entrevista, febrero de 2021). Lo andino aparece otorgándole “fortaleza” en su derrotero cuando llegan a la asociación.

De manera semejante a Viviana, “lo andino siempre la lleva a un recuerdo de la infancia” (Viviana, entrevista, noviembre de 2021). Le gusta escuchar sobre lo andino. En la actualidad se puede hablar porque antes “era más cerrado”, “me siento parte de eso, vengo del mundo andino, soy hija”. De modo que le provoca “nostalgia” o más bien un vínculo “fuerte” con sus orígenes aunque no se identificara con lo “rústico” o “brusco” de lo andino, y por eso usa tacones cotidianamente buscando “elegancia” o “el toque fino”. “Sufro con las chanclas de la vestimenta autóctona”, viéndose más en la obligación de ponerse las chanclas o las *ushuta* que aluden a una condición campesina. Otro de los puntos interesantes desde donde observar los límites que sus integrantes han puesto a lo andino y que será retomado páginas más adelante.

Capítulo 3. Entre la autoafirmación y el reconocimiento en la Asociación Civil K'anchary Wayna (ACKW)

3.1. Hacer las comidas, la casa, las vestimentas... la asociación

El frente de la casa donde vive parte de la familia K'anchary tiene un portón de metal amplio que da la impresión de tratarse de una sola vivienda, pero al entrar hay más de una, unidas en un predio común. Las casas de material están edificadas en dos pisos. Cercanas a éstas existen casillas de madera que cumplen la función de galpones habiendo sido, a poco de llegar de Perú, viviendas propias o de nueva familia.

En Melchor Romero no había estado nunca. Esperé a que pasaran los momentos de mayor restricción de la pandemia y me acerqué con la única línea de transporte público que llegaba hasta el barrio Los Pinos. Al entrar por la puerta común conocí a Fany y a Chino. Él era hermano de Luis, por quien me había llegado la invitación de pasar el tiempo allí luego de haber estado antes en una presentación del Festival Internacional Danza por la Identidad⁴³. En ese momento la pareja construía el contrapiso de un patio compartido para practicar las danzas los días de lluvia y así evitar el barro. Pasé por una madera fina apoyada sobre el cemento fresco para ir luego hacia la casa más alejada de la entrada en común. En la puerta de esa vivienda, otro integrante del grupo, Germán, lavaba una camioneta. Junto a su pareja, María Elena, cuidaba de su hija e hijo y una niña más. Las dos niñas acompañadas de un caniche toy se adelantaron

⁴³ Es un festival artístico, público y gratuito, organizado por las Abuelas de Plaza de Mayo en el Día Nacional por el Derecho a la Identidad. En 2019 fue realizado en el patio de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

a recibirme, me preguntaron quién era. Jugaron a las madres y después a danzar. De a poco fueron llegando más integrantes a la galería donde nos encontrábamos.

Las actividades llevadas adelante en la cotidianidad giran alrededor de espacios comunes como la galería, el patio de “adelante” o la cancha de “atrás”. La cercanía física es una condición importante en la búsqueda de hacer asociación. Tan pronto como se acerca una presentación sacan a airear las vestimentas, y templean al sol los parches de los instrumentos musicales. En los espacios comunes también preparan y condimentan las carnes para una comida colectiva. Eventualmente tienden tablonos, manteles, vajilla, y se come. En ese “compartir”, en sus palabras, es que surgen las ideas, las conversan y discuten para después llevarlas a las reuniones colectivas.

Aquella primera vez que llegué, Luis me presentó como antropóloga que me sumaba a “la familia K’anchary”. Es interesante ver que, si bien existen integrantes o familias que no están conectadas por lazos parentales dentro de la ACKW insisten con la idea de una sola familia, volviendo permeables sus límites en esa gran unidad doméstica u hogar donde dan forma a la asociación. Por mi parte agradecí que me abrieran las puertas. Según explicaron entraba en un momento difícil. A causa de las pausas y distancias impuestas por la pandemia el grupo habían perdido integrantes. Venía costando que se animaran al encuentro. Los ensayos [Ver imágenes 3.6 y 3.9] eran una de las metas previstas como próximos pasos, sumada a la gestión de la personería jurídica. En esa misma reunión me pidieron si podía incorporarme como vocal suplente para la constitución de la comisión, ya que sus miembros no podían ser todos familiares ni varones de acuerdo a los requisitos del estado.

Pasado el tiempo, al llegar nuevamente al barrio, escuché música. Eran las melodías de uno de los ensayos, a los que habían vuelto. Entre el presidente, el coreógrafo e integrantes habían acordado la importancia de la asistencia a los ensayos

en un promedio de dos por semana, asegurando la continuidad de los encuentros cara a cara. Esta asistencia voluntaria importa ante todo, en detrimento del conocimiento o la habilidad para bailar o tocar que suele ser una condición adicional para ser consideradas/os en una presentación, semejante a lo visto por Benza (2009) entre migrantes peruanas/os de Ciudad de Buenos Aires, con la diferencia de que los/as miembros de las organizaciones analizadas por la autora recibían un pago por evento.

En la segunda visita me abrió la puerta María Elena, estaban preparando “ocopa” a base de cilantro, ajíes, ajo, queso y galletitas de agua partidas. Según dijo, la ocopa no sería tan rica sin *wakatay*⁴⁴. En la cocina de su casa, Fany bromeaba con que ese mediodía íbamos a comer “costillar” y en realidad eran alitas de pollo sobre una parrilla improvisada que rozaba el suelo. Al interior de una de las casas, Ofelia lavaba verduras primero, y utensilios de cocina luego. Me sumé a armar las ensaladas mientras comentaban que les dolía el cuerpo, no sabían si del ensayo o de haber zarandeado arena que necesitaba “tamizarse” para avanzar con el contrapiso (la arena con grava es siempre más accesible y económica). Me preguntaron por los lugares que había recorrido en Cusco, las comidas que había probado. En un momento se acercó una de las niñas. Balbuceaba sobre un hecho donde uno había matado a otro, que le sacó la cabeza, el cuero cabelludo, me costaba entenderle porque lo contaba precipitadamente. Ella me llevó de la mano a afuera de la casa, de pasada vería que acontecía. Los varones estaban practicando melodías con los instrumentos. Cerca del fuego, dos de ellos asaban la carne. La niña me mostró una especie de cucha de madera donde un tejido de alambre se había zafado. El Chino, su tío, desde las cercanías contó que hacía unos días atrás había comprado una pareja de cuises y que una perra del predio la había matado. Afuera

⁴⁴ Planta herbácea endémica de Perú, utilizada para condimentar alimentos. Se emplea en la dieta para aliviar indigestiones. Su nominación botánica es *Tagetes minuta* Linneo (Municipalidad del Qosqo, 1995).

saludé con el puño a los varones de la ronda. Esa vez, Germán (39 años, cusqueño, 16 en Argentina, 2023) me presentó formalmente a su hermano Fredy (42 años, también cusqueño, 8 años en Argentina, 2022) el presidente de la asociación y a su esposa Ofelia. La conversación viró a hablar sobre cuises y fue seguida en la mesa del almuerzo. Como diría Fany se daría un largo debate sobre criadores de cuises. Los cuises eran comidos en ocasiones especiales (una visita de lejos, un cumpleaños) o utilizados para sanaciones. Uno de los momentos que enlazan a integrantes de la asociación era justamente compartir estos encuentros, donde las conversaciones versan sobre comidas, escenas, personas y lugares de Cusco. La comida es señal de unidad, superpuesta a otras actividades como la ayuda mutua en la construcción de las casas.

El acto de juntarse a levantar las casas exige un terreno, materiales y comida o como escuché decir, de “cariño”, provisto por la familia interesada. La comida y la bebida se reparte en respuesta fluida a la donación que hacen las personas convocadas, poniendo a disposición su tiempo y fuerza física. Ese trabajador, a su vez, probablemente necesite ayuda en el futuro. En dicha ocasión, sobre todo los varones de la familia anfitriona se ven obligados a donar su fuerza de trabajo. Las mujeres a preparar las comidas para la faena. De modo que los dones y contradones en ese intercambio tienen mucho que ver con el acontecer de la vida social, de relaciones que establecen generosidad además de obligaciones mutuas (Godelier, 1996). Pero hay más, se espera que el clima en la obra sea diferente al de un día ordinario de trabajo. Fredy, que había levantado la casa familiar de ese modo contaba lo siguiente:

-Fredy: o sea, para hacer esta casa [la suya], la mano de obra es cara. Contratar al que sabe es un dineral. Y lo bueno que acá entre los familiares o paisanos que estamos cerca nos damos la mano, siempre vienen para poder construir y cuando ellos construyen, voy, y siempre estamos apoyándonos. Sólo así se levanta.

Sofía: Mirá, ¿tiene un nombre esa ayuda?

F: Allá nosotros lo llamamos en quechua *ayni*, es como decir: “hoy día por mí, mañana por ti”.

S: Y se come y todo, ¿no?

F: Sí. Se hace, no es contratar unos trabajadores, sino que vienen y empiezan a trabajar sin ponerles exigencia. O sea, vienen a trabajar como si sería un pasatiempo o algo así, y entonces también los tienes que tratar... tal cual. Les cocinas una comida buena y al final otro compartir. Todo para que sea como un fin de semana bien alegre. Y eso siempre hacemos con todos, ¿viste? Siempre. Somos cantidad a veces, creo que ni te cansas trabajando porque somos muchos y entonces tranquilo lo pasas ese día (Fredy, entrevista, julio de 2022).

Fredy nació en el departamento de Cusco. A la albañilería se dedicó al llegar a La Plata, a raíz de que el título de maestro que había obtenido en Perú no le era reconocido en el contexto argentino. Recordó a su padre reprendiéndolo, “si no te gusta estudiar te voy a poner a sacar adobes”, con el propósito de que se enfocara exclusivamente en el magisterio y supiera que “el oficio de constructor era sin estudios”. Tras ese consejo, estudió y ejerció como maestro en escuelas primarias. Con posteridad entró a la municipalidad, primero como “tareador” y más tarde como “persona de confianza” del alcalde de Maras. A partir de ese empleo que consiguió porque el alcalde Morales había sido su profesor en el instituto donde estudió, fue conociendo gente que acrecentaba su capital social: “te conoces con ingenieros, arquitectos, políticos”. En el marco de esa red de relaciones, novedosa para él, destacó la experiencia de organizar una campaña política para la postulación de Morales a alcalde provincial, “(...) teníamos gentes en distintos distritos, organizábamos la campaña, los encuentros, las pintas sobre las

paredes de adobe y yeso, todo teníamos que organizar” (Fredy, entrevista, julio de 2022).

En el rol de presidente Fredy debe avocarse a múltiples tareas. Los papeles que siempre lleva consigo: “oficios” dirigidos a otras instituciones, “cartas poder”, fotocopias de documentos de identidad, carnets de vacunación de integrantes, reseñas de las danzas, listados de artistas o “relaciones”, son la demostración y convalidación de su rol. Incluso, ya gestionada la personería jurídica cargaría con los libros rubricados. La coordinación de las reuniones o *rimanakuy* está entre sus competencias, mediante las cuales abre, otorga e invita a la palabra. Además, se reúne con las autoridades de otras asociaciones de migrantes o instituciones estatales locales; hace de presentador y animador en cada evento, al mismo tiempo que es uno de los quenistas de la asociación.

La idea de regresar a Cusco al año de probar suerte fue diluyéndose. En la Escuela Universitaria de Oficios de la UNLP Fredy egresó como instalador gasista y continuó trabajando en el rubro de la albañilería y pintura. Junto a su esposa Ofelia habían migrado porque él quería volver a estar cerca de su único hermano varón, Germán; porque buscaba una universidad pública y gratuita para Frank, el hijo mayor que estaba por migrar, y para conceder el pedido a Ofelia de que se separara de un ambiente de comparsas, alcohol y festejos cusqueños que la tenían preocupada. No obstante, esas participaciones dedicadas a la religiosidad católica o los concursos artísticos a los que Fredy asistía con la Asociación Cultural Kallpa, en Perú, habían sido un espacio de experiencia y aprendizaje más en la organización colectiva. Las experiencias políticas en Cusco sumadas a otras relacionadas a manejos administrativos, Fredy supo ponerlas en práctica en el contexto del Gran La Plata en su rol de presidente de la ACKW. Las experiencias políticas le permitieron, así también, la participación en eventos más allá

de la asociación como la organización del Perú Vive platense o la Federación de Instituciones Peruanas (FIP).

Además, las prácticas e identificaciones religiosas se articulan de manera compleja e inestable a otras dimensiones de la experiencia (Merenson, 2016) y en ACKW, como veré, tales articulaciones se presentan a menudo a partir de danzas, gestos, discursos e imágenes. De hecho, en la cocina-comedor donde conversábamos durante la entrevista había colgado un póster de metro por metro del Señor de Torrechayoc, de rostro blanco, barba poblada, y mirada penetrante. Una imagen propia de la provincia de Urubamba o más conocida como Valle Sagrado de los Inkas.

Fredy era del distrito de Urubamba de la región cusqueña, al igual que Ofelia (32 años, 8 años en Argentina, 2022). A diferencia de él, ella permanecía ligada a una generación campesina de trabajo en el campo, sobre todo alrededor del ganado. Le agradaba el barrio de Romero, en ese sentido, “tenía algo de campo”, se asemejaba a su pueblo de origen. Las casas apenas despuntaban y al menos “iba a respirar aire” (Ofelia, entrevista, julio de 2022).

Ambos se conocieron trabajando para el estado de Maras, ella en el rol de asistente en una oficina de logística y abastecimiento del distrito. Había estudiado antes hotelería, para *housekeeping*, que es quien “alista las habitaciones de un hotel”. Al tiempo tuvieron a una hija que, con apenas seis meses de edad, recorrió los 3.300 kilómetros que separaban la región de Cusco del Gran La Plata. Migraron por tierra en la camioneta de Ángel, un ex integrante de la asociación que de paso por Urubamba les invitó a que viniesen. Ya en Argentina, Ofelia se empleó en casas particulares para realizar tareas de limpieza mientras estudiaba enfermería y trabajaba como cooperativista del movimiento social Justicia y Libertad. De Fany y María Elena había recibido ayuda en los cuidados de su hija para realizar todas esas actividades, y Ofelia

ofrecía la suya si ellas la precisaban. En ese sentido los lazos familiares proveyeron de afecto a la experiencia migratoria, brindándoles además un contexto instrumental en tanto llegaron a un mundo conocido (Jelin, 2010) que, por ejemplo, les proporcionaba de cuidados para su hija -en edad escolar o antes- hasta el regreso de ambos al hogar mientras buscaban o salían por trabajo.

3.1.1 María Elena, Fany y las primeras vestimentas

Otra tarde llegué al predio de la Casa K'anchary invitada por María Elena. Me saludaron las niñas, preguntaron por mi hija, por qué no la había traído. Me invitaron a pasar al interior de la casa. Era una casa amplia, bien iluminada y pintada de diferentes colores. El único cuadro en la pared mostraba una pintura enmarcada que relucía el empedrado de la ciudad de Cusco, donde había gente con vestimenta serrana, en palabras de María Elena “abrigada de aguayo” que subía por esas calles estrechas y empinadas. Mientras mirábamos el cuadro que había viajado enrollado en su valija, me explicó que las mujeres allá “usan la vestimenta a diario, incluso para bajar a la ciudad” cuando ella en la vida diaria no la usaba. Sólo en las presentaciones públicas de las danzas culturales andinas. Por el contrario, en las danzas religiosas andinas prevalecían otros elementos como los encajes, los tacos, las polleras de seda. La vestimenta era notablemente diferente.

Vale decir que los bienes culturales que gestiona la ACKW son la danza y la música. Por ello una de las habitaciones de esa casa está repleta de trajes. Allí suelen cambiarse los días de presentación.

Quienes estaban presentes esa tarde abrieron valijas para mostrarme diferentes trajes. A mi vista eran muchos y semejantes, pero María Elena sabía el nombre de cada uno, cuál prenda acompañaba a otra, si eran resultado de una donación o

confeccionados ahí, en su casa; cuál parte podía estar perdida. Precisamente se habían extraviado unas cintas reforzadas y bordadas traídas de Cusco. Fueron llegando más integrantes. Ofelia marcaba dónde colocarle los botones a un traje que vestía Hugo, otro de los danzantes de la asociación. Luis contaba y acomodaba tiras, chicotes o waracas que son parte de la vestimenta. Buscando las cintas perdidas dimos con una bolsa llena de boletas electorales del entonces Frente de Todos compartidas por Diana en uno de los ensayos, los días previos a las elecciones legislativas de Argentina, en 2021. Recordemos que Diana a través de su militancia social es una “intermediaria”, en sus palabras, entre el estado nacional y las asociaciones civiles migrantes de la región. A pesar de la consideración que tienen hacia ella los integrantes de la ACKW, esas boletas no habían sido repartidas en el contexto de los ensayos. La bolsa olvidada tal vez dijera más sobre los modos y contextos en que tiene espacio la política que, de un rechazo a la política o a ese partido político en particular, como veré en el capítulo 6. Entretanto seguíamos buscando las cintas, dos de los varones habían ido a traer una máquina de coser de otra casa.

María Elena (38 años, 22 en Argentina, 2022) nació en la ciudad de Cusco y llegó a Argentina con la convertibilidad del “uno a uno” (un peso, un dólar)⁴⁵ siendo menor de edad e invitada por su prima Aleja y su entonces primo Ángel, para quienes trabajaba en Perú a cambio de que sostuvieran su educación primaria y secundaria; un acuerdo que suele ser común en las familias peruanas de sectores populares. María Elena los siguió y uno de sus primeros ingresos al llegar a La Plata fue al cuidar a una persona adulta mayor. Luego trabajó durante seis años en un taller de costura de una señora

⁴⁵ Paridad cambiaria entre el peso y el dólar que respondió al Plan de Convertibilidad implementado el 1° de abril de 1991 por Domingo Cavallo quien fuera Ministro de Economía de Carlos Menem. La herramienta fue diseñada para terminar con la hiperinflación de 1989, sin embargo, tuvo consecuencias dramáticas para la estructura productiva argentina y para sus trabajadores.

argentina de Altos de San Lorenzo, al sur de la ciudad, en un pequeño espacio hogareño que producía indumentaria para grandes y conocidas marcas de ropa.

Ese tipo de trabajo en el taller era “estresante, de doce horas”, contaría Fany (34 años de edad, nacida en la comunidad campesina de Racchi, Cusco, 17 en Argentina, 2022) otra integrante de la asociación. Ella se incorporó al contexto laboral de la ciudad como costurera, pero en otro taller, en el barrio El Mondongo, donde trabajaba un familiar, quien consiguió que su jefa le comprara un pasaje aéreo “a cuenta” para que migrara y trabajara como ayudante. De lo que ganaba en ese trabajo a Fany le alcanzaba para alquilar una pieza, alimentarse y otra parte enviar a su madre, en Racchi, que aun tenía hijos pequeños. Al pensar su trabajo inserto en un sistema de producción textil mayor, de indumentaria global, la instancia de trabajo en el taller era mal remunerada. Los precios finales de las prendas en los locales de venta eran muy elevados y (re) producían una desigualdad económica de las más persistentes, incluso entre connacionales (Caggiano, 2019). Al igual que María Elena, Fany aprendió a cortar y coser en telas sin haberlo hecho antes. Años después convirtieron esa experiencia laboral “estresante” en una alternativa, no sólo para producir ropa para su familia, sino los trajes que fueran lucidos por la asociación. Con el tiempo irían sumando más, tras la meta de presentar al menos una danza nueva al año. La confección quedaba a cargo mayormente de las mujeres. Los varones colaboraban de los detalles de los trajes, o en los cortes y elaboración de los moldes.

Fany y María Elena habían tenido vidas laborales parecidas. Llegaron a Argentina trabajando en la costura, para grandes marcas, en talleres textiles montados en casas de familia, en las periferias de la ciudad. En principio ingresaron como “habilitadoras” o aprendices de costura, cortando telas, ordenando, barriendo; trabajando a ritmo de una fuerte demanda. En la esfera de la industria textil se habían concentrado en el último

eslabón de la cadena productiva: la confección de prendas. Este eslabón se encontraba generalmente tercerizado, por fuera de las empresas y contrataba a talleristas, quienes muchas veces subcontrataban a otros talleres o trabajadores domiciliarios para la realización del trabajo, con la particularidad del pago a destajo, es decir, por una cantidad de prendas realizadas, no por horas de trabajo (Magliano, 2015). Con lo cual el estrés que mencionaba Fany hacía sentido, porque si las prendas no eran entregadas a tiempo no cobraban.

Las mujeres mayormente pasarían por una experiencia de descampesinización que no habían vivido otras mujeres de la familia, y les había costado enfrentar a sus madres en Cusco. En el caso de Fany su mamá no entendía su deseo de “salir del pueblo (...) y de la carga de ser la hermana mayor”. Con relación a esto Ofelia había dicho: “le avisé que me había ido recién en la frontera, ella no aceptaba que me fuera con mi hija”. El punto es que les costó el contraste campo-ciudad aunque fuese una elección en sus vidas. Tal contraste, Fany las asoció a las horas de trabajo extenuante en el taller:

Sofía: El llegar acá, que era más urbano, ¿cómo fue?

Fany: Ay, no. Me chocó muy mal.

S: Te chocó.

F: El primer año, la pasé mal, muy mal, más que yo soy del campo. ¿Por qué? Porque justo llegué en invierno. Así que durante todo ese invierno no vi el sol. Me afectó mucho porque a las 7:00 de la mañana estaba oscuro e íbamos a trabajar, entrábamos a trabajar a las 7:00 de la mañana y salíamos a las 21:00 de la noche del trabajo.

S: No veías el sol.

F: No veía el sol y era... es como no sé, a fin de semana salíamos, pero para lavar la ropa, para organizar esas compras de la semana y es como que... me costó el primer año.

S: ¿Y acá trabajaste de eso, al principio?

F: Costurera llegué, como habilitadora.

S: ¿Ya tenías pensado ese trabajo?

F: No.

S: ¿Cómo llegaste al trabajo?

F: Como mis tíos trabajaban ya en costura, bueno, entré como habilitadora ahí.

Nuevamente los lazos de afecto terminan por convertirse en lazos de dependencia, o viceversa. El empleador o empleadora se hacen cargo del cuidado de la persona en representación de su familia de origen, dándole seguridad a la recién llegada y una inserción rápida en el mercado de trabajo urbano, al mismo tiempo que constriñen la libertad de movimientos en la nueva ciudad (Jelin, 2010). Así las cosas, las relaciones de parentesco se entraman con el mundo de los talleres y, en parte, lo sostienen (Caggiano, 2014a). Entre los compromisos y lealtades que se crean, vale distinguir para el compadrazgo, aquellos que se dan de modo “horizontal”, uniendo a familias de la misma condición socioeconómica, de aquellos “verticales” que unen a familias de condiciones desiguales (Albó y Barnadas en Caggiano, 2014a). El primer tipo de compadrazgo alude a las ayudas que se dan entre talleristas para terminar un pedido a tiempo, o al préstamo de una máquina de coser para hacer una costura en particular, como solía suceder entre las mujeres costureras de la ACKW o entre Fany y su familiar. El segundo tipo remite, por el contrario, al caso de Fany y la jefa del taller, también oriunda de Perú que llevaba varios años residiendo en Argentina con un capital económico suficiente para “emprender” un taller propio.

Tanto Fany como María Elena lograron dar un viraje en sus derroteros y salir del trabajo de costureras, emprendiendo la carrera de enfermería para luego realizar sus primeras prácticas en hospitales públicos. En ocasiones *ad-honorem*, en otras, como becadas. El caso de María Elena era particular porque gracias a la naturalización además de la residencia -es decir, la doble ciudadanía- consiguió un empleo en blanco en el hospital Melchor Romero que le reconoció sus años de trabajo previos, a pocas cuadras de su casa, permitiéndole un horario matutino de trabajo que siempre había buscado para la organización de su vida familiar. Así también, le permitió seguir estudiando en la formación docente en un sindicato del Ministerio de Salud de la Provincia de Buenos Aires.

Volviendo a la asociación, quien empezó a pensar las formas de concretar el proyecto fue Alejandrina, de modo que los inicios estuvieron a su cargo. Ella es cusqueña, de 46 años de edad, 22 de residencia en Argentina, 2022. En el contexto de la asociación es danzante. En Perú estudió tres años enfermería recibiendo en un instituto privado. Sus primeras prácticas las hizo en el hospital público regional, luego migró y ya en Argentina no pudo convalidar el título por lo que, en un principio, trabajó en el cuidado de personas adultas y en el presente, como empleada de casas particulares. Mayormente en algunos barrios del norte platense, Gonnet, City Bell; de los más acomodados de la región.

A medida que iba surgiendo la necesidad en la ACKW, “vamos a hacer tal cosa. Nos falta aquello, entonces ahí empezamos a improvisar” (María Elena, entrevista, junio de 2022). Por ejemplo, a armar los sombreros o monteras, cosiendo telas rojas sobre la base de los baldes de albañilería que los varones conseguían en las obras de construcción. De ese modo fueron confeccionadas las primeras indumentarias y luego de que Luis viajara a Cusco, aprovechando sus vacaciones, para buscar telas, cintas y

accesorios. En ocasiones las telas solían conseguirlas en las “tiendas de Once”⁴⁶, pidiéndose el día de trabajo.

Respecto a la financiación, tanto de las vestimentas como los instrumentos de percusión que eran fabricados por los varones, compraban la materia prima con dinero de un fondo colectivo, del cual María Elena destacó el aporte de los varones que “trabajaban grande”, como cuentapropistas en las obras de construcción. Pero esto varió un poco desde inicios de 2022 en que comenzó a ingresar dinero a partir de los contratos del Instituto Cultural de la Provincia que, para en ese año, les habían ofrecido al menos seis presentaciones pagas en teatros de la región [Ver imágenes 3.2, 3.3 y 3.4]. Esa entrada de dinero dispuso que los varones dejaran de poner tanto más dinero que las mujeres.

Las escenas etnográficas en el barrio Los Pinos dan cuenta de que hacer las comidas, las casas, los ensayos y las vestimentas transforman a ACKW en asociación, en un trabajo cotidiano, donde los lazos de parentesco son una especie de punto de partida para ello, pero no suficientes. Ir más allá de esos lazos implica un proceso de autoafirmación de valores (Honneth, 2014) en torno a lo andino, que comienza en Argentina pero que tiene antecedentes culturales y políticos previos. Asimismo, los aprendizajes artísticos y religiosos refuerzan el trabajo de hacer asociación. A ellos aludo en las próximas secciones.

3.1.2 Luis, Chino y la formación artística escolar

Para 2009 en el predio municipal del bosque, camino a Ensenada, otra de las asociaciones peruanas de la ciudad que llevaba el nombre del Círculo de Residentes Peruanos (CRP) y que contaba ya con varias décadas de experiencia (desde 1980)

⁴⁶ Denominación popular del barrio de Balvanera en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

organizaba partidos de fútbol en los que participaba Chino. Para entrar al equipo era condición ser peruano, aunque tenían permitido incluir entre tres y cinco jugadores de otra nacionalidad, no más. Fany iba a acompañar a un tío que jugaba, además de bailar en los eventos culturales del CRP. En esos circuitos culturales y deportivos habilitados por el CRP Fany conoció a Chino (35 años, cusqueño, 16 en Argentina, 2022). En ese entonces él había migrado hacía muy poco después que falleció su madre. María Elena le envió dólares para comprar el pasaje por tierra y él vino junto a un compatriota con el que trabajó en el último tiempo en Cusco para una pollería.

En una ocasión Chino y Fany, conviviendo juntos, ya en Argentina, retornaron a Perú para “pedir la mano”, así lo explicaban. Ambas familias se conocieron en Racchi. Como dictaba la costumbre, el padre de Chino se comprometió a comprar y llevar cajones de verdura, hormas de queso, “sacos” de legumbres, arroz y botellas de alcohol para llegar junto a su hijo y una hija mayor a la casa de Fany, donde los recibieron con cálidas palabras quechuas y una vivienda donde alojarse hasta el otro día, oficializando así la relación. Cuando las parejas no eran aceptadas o había disputas entre las personas adultas de las familias -a quienes “se les debe respeto”- tenían la obligación como jóvenes de “perdersé”, es decir, no aparecer más por el pueblo si acaso proyectaban una vida en pareja. Fany contó que, a consecuencia de ello, su madre creció sin su papá. La familia materna había echado a quien sería su abuelo por no demostrar la competencia necesaria en la carga de cebada sobre la espalda y otras tareas campestres.

En un sentido similar y en el marco de la yunzada, carnaval o *qashwa* que se realizaba cada mes de febrero en el predio, Alejandrina decía sobre la importancia de la búsqueda de parejas entre jóvenes. Desde niña pudo presenciar cómo iban cambiando los modos. El avance de lo urbano por sobre lo rural a lo largo del siglo XX, en Cusco, había permitido que la madre y el padre dejaran de elegir las parejas tanto de ella como

de sus hermanxs menores. No así de su hermano mayor. Con el tiempo, afortunadamente para Aleja, eso fue convirtiéndose en una elección personal y donde el carnaval o yunzada haría lo suyo. Una relación basada en el afecto que ya no era concertada por la madre y el padre.

Respeto a los derroteros y los espacios de formación artística escolar, Chino había asistido de niño a una escuela de doble jornada junto a su hermana, María Elena y su hermano Luis. Recordaba el cartel de la entrada que anunciaba *Huchuy Runa* u hombres pequeños en quechua, al pie del cerro Saysaqwaman, en ciudad de Cusco. De ese espacio apreciaba el apoyo alimentario con tres comidas diarias, y la enseñanza artística de la que se valieron para dar los primeros pasos de la asociación en coincidencia a la llegada de Fredy y Ofelia a la región platense.

Los concursos y la competencia en torno a la música y la danza en Cusco solían ser frecuentes desde los primeros momentos de la escolaridad. Participaban en desfiles durante la semana santa, las fechas patrias y otras conmemoraciones públicas. Si bien Ofelia y Fany comentaron que ellas siguieron participando de presentaciones incluso siendo ya personas adultas. Prácticamente todo el año tomaban el compromiso de ensayar. En los preparativos de los concursos escolares, Chino recordaba el rigor y la disciplina como valores de esa enseñanza.

En algunas celebraciones multitudinarias la disciplina es estimulada por un sistema de multas. En una juntada por la preparación de chicha para el carnaval en Melchor Romero, Chino dijo lo siguiente sobre la Comunidad de Racchi de la que era oriunda Fany: “cuando estás en el carnaval si no llevas tus ojotas o la ropa típica, te multan. Si no rezas en quechua, multa: dos soles que al final de la faena de carnaval tienes que dar, tienes que ponerte” (Chino, conversación de campo, febrero de 2023). En los peregrinajes al Señor del Qoyllurit’i también es conocido el sistema de multas

conferido por las autoridades de cada nación y de cada comparsa, con sus músicos, danzantes y personal de apoyo. El *ukuku* y el jefe de comparsa, en tanto autoridades⁴⁷, para sancionar, apelan a la violencia física portando un látigo que “soban” en pantorrillas y espalda a la manera en que es contada la historia cristiana. El látigo es parte de la indumentaria de todos los danzantes porque la disciplina puede ser aplicada por danzantes a sus pares con el consentimiento de la autoridad (Edgar, 41 años, ingeniero agrónomo, jefe de la comparsa Auca-chileno de la nación Paruro, conversación de campo, junio de 2018). En el contexto platense las multas o latigazos no estaban presentes pero sí reinaba la disciplina impartida principalmente por quienes ideaban las coreografías, y respecto a los ensayos, tiempos y preparativos.

Junto a Fredy y otro músico integrante llamado Raga, Chino se había convertido en uno de los quenistas destacados. Además, de chico cantaba con su hermano Luis en “los carros” o micros interurbanos para ganarse algunos soles y así ayudar en la casa. Si bien, el arte de tocar la quena o instrumentos de viento lo había perfeccionado al pisar tierras argentinas. Siendo niño lustró botas para ayudar a la economía familiar, y más tarde, manejó una especie de bicicleta para el transporte de pasajeros conocido como “taxi-cholo”. Desde que migró se había dedicado a la construcción. En un principio a cargo de su primo Saturnino, luego de forma independiente especializándose en pintura para empresas constructoras de la región platense.

⁴⁷ Las jerarquías en el contexto de la peregrinación del Señor de Qoyllurit'i tienen el siguiente orden: 1) Presidente del Consejo de Naciones o *kimichu* 2) Presidentes de caporales de nación o *ukuku*, y 3) Presidentes o jefes de comparsas. Para 2018, cada una de las ocho naciones de Cusco participantes contaba con una cantidad diferente de comparsas: Quispicanchis, un total de 103. Canchis, 78. Anta, 77. Acomayo, 67. Paruro, un total de 53. Paucartambo: 45. *Tawantinsuyu* y Urubamba alrededor de 30 o 40 comparsas.

La magnitud de la organización de la festividad, el entrevistado supo ejemplificarla tomando como referencia la materialidad de un látigo, chicote o corona que portaba, con sus sogas y nudos en ramificación.

Luis no eligió la construcción, aunque participó de las jornadas de trabajo cuando integrantes levantaban sus casas en *ayni*. Llegó a La Plata con deseos de reencontrarse con su familia, además de conseguir trabajo en comercios de alimentos y estudiar (34 años, 14 en Argentina, 2022). Luis es el coreógrafo de la asociación y coincidió con la mayoría del grupo en que la formación artística escolar fue fundamental en la inclinación hacia las danzas y la música, entre otras artes u oficios tales como hojalatería, pintura, dibujo y carpintería aprendidos en la escuela primaria y que, al momento de celebraciones como el Inti Raymi, esos conocimientos eran activados en beneficio del evento. “Estando en el colegio, te invocan a eso y naces bailando, por ejemplo, mes a mes hay celebraciones”. La mayoría había practicado “los pasos de allá”. Tras la migración había comenzado a valorar mucho más toda esa cotidianeidad de la infancia y juventud, “cuando estás lejos te sentís dueño de toda esa hermosura de Cusco” (Luis, entrevista telefónica, 2020).

3.1.3 Justo y la lengua quechua, herencia de fe campesina

Justo (35 años, cusqueño, 10 años en Argentina, 2022), uno de los cantores de la ACKW, participaba cantando en lengua quechua o de las danzas religiosas (Kachampa o Mestiza Coyacha) que eran bailadas en contextos como la celebración del Señor de Huanca. La lengua la había aprendido de niño en la comunidad de Pumaorcco (Sicuani, Cusco). Sobre todo al leer la “biblia de quechua” junto a su padre. Fue en las procesiones católicas donde la mejoró aun más ya que por postas debía leer en público una biblia bilingüe, castellana y quechua, “un quechua puro, neto” hasta llegar a lo alto del cerro en que se ubicaba la cruz mayor. Durante los días previos a la Semana Santa se ubicaban en ronda a escuchar el evangelio e interpretarlo.

Como escuché a menudo, “la fe” es otro elemento importante en el acto de hacer asociación. Cada 13 de septiembre, una de las familias del barrio Los Pinos se encarga que todxs tengan la celebración del Señor de Huanca y donen comida, bebida, ofrendas florales, danzas y músicas. La familia que toma “el cargo”, *cargulloq* o pasante⁴⁸ organiza la misa en la capilla cercana y abre las puertas de su casa para el encuentro.

Fue Ramosa (81 años, cusqueña, 10 en Argentina, 2022), madre de Alejandrina y Saturnino, quien trajo la imagen al Gran La Plata. Ella era picantera en Cusco; dedicada a elaborar colaciones picantes pero sobre todo la chicha que acompañaba esas comidas vespertinas. En la región de Cusco había al menos tres invocaciones diferentes del cristo y por ello las tres imágenes eran colocadas en el altar cada 13 de septiembre, dando prevalencia por su tamaño a la imagen del Señor de Huanca que había traído Ramosa.

Luis, uno de los más jóvenes integrantes, inició el culto en el contexto argentino. Todo el grupo familiar lo ayudó y desde esa vez se ha de esperar que quien asuma la tarea de abrir las puertas de su casa -tanto durante la celebración del santo ese día como en la estancia de la imagen en el hogar de la pareja que toma el cargo todo el año-, no fuera alguien que necesariamente esté en una buena posición socioeconómica sino que cualquiera pudiese afrontar el compromiso, junto a la colaboración económica de otrxs integrantes o el “apoyo voluntario”. La primera celebración se llevó a cabo un año antes de que se conformara la asociación, para 2015, y continuó realizándose a excepción de los años de pandemia. Tanto la procesión como la ceremonia intensificaron lo que es usual entre campesinxs de la sierra: una cosmología que, integrando arte y religión, diese una explicación sobre el mundo andino.

⁴⁸ El cargo en la institución tiene la responsabilidad de organizar la celebración. El *cargulloq* es la forma quechuzada de cargo, en las mayordomías religiosas andinas asume el compromiso para que sea posible la celebración, y en general, se compone de una pareja de cónyuges. El *cargulloq* pasa el compromiso de costear parte de los gastos del evento a otra persona para que se continúe el próximo año (Flores Ochoa, 2009).

Desde el derrotero de Justo se hacía presente la condición campesina nuevamente. Él había padecido el trabajo del campo estando allá, era “sufrido”, “te sacrificás y después no ves plata”, por lo que decidió venir a Argentina. Primero migró solo y a los meses con su esposa Soledad que es costurera (35 años, cusqueña, 10 en Argentina, 2022) y sus dos hijas bebés nacidas en Perú. Justo había llegado a Villa Elvira a una casilla donde vivían “todos juntos: colchón, colchón, colchón”. En principio no fue un contexto superador al modo de vida campesino pero al menos le alcanzaba para sostenerse en la nueva ciudad:

-A la mañana nos levantábamos y trabajábamos. Mi hermano se dedicaba a costura de forma independiente. Antes trabajaba en lo de un tío que traía y encerraba a gente para trabajar en costura, no la dejaba salir a la gente de allá de Perú. Mi hermano fue así, el mayor, mi abuelita lo trajo y entregó a ese tío. Desde chicos (...) no nos dejamos, así nomás, maltratar o discriminar. Así que se separó del tío y estaba emprendiendo [un taller de costura] cuando llegué. Estaba emprendiendo, pe, y entonces éramos muchos. Sólo dos trabajaban y el resto ayudaba a limpiar o aprendía. Éramos bastantes, sí, tres familias en una casita así no más.

Para 2012 obtuvo sus documentos y los de su familia a través de un “gestor”, al que pagó. Una vez asentado continuó estudiando la escuela secundaria que no había podido terminar en Cusco. En Argentina pasó por trabajos varios: costura, lavado de autos y carpintería hasta llegar al rubro de la construcción. Con lo ganado pudo comprar “con orgullo” un terreno en el barrio de Villa Argüello de Berisso. Después, “quería entrar al gremio, a la OUCRA, pero no tuve oportunidad de entrar nunca” (Justo, entrevista, octubre de 2022). En 2019 y mediante un amigo en común conoció a Chino y Luis por los partidos de fútbol del CPR. Gracias a ellos y otros conocidos pudo levantar la casa de material donde conversábamos en ese momento. Al fondo, tres casillas de

madera en hilera eran aun habitadas por la familia: “la construcción o el techar por amistad te salva”. La nueva casa de material, hecha en *ayni*, estaba construida en alto a raíz de la inundación vivida en 2013. Cuando se dio la gran inundación hacía poco que habían llegado a Villa Argüello. Para componerse recibieron mucha ayuda en el barrio. Soledad, durante aquella calamidad, realmente sintió ganas de volverse a Cusco.

Las hijas Justo, de 10 y 12 años, son danzantes en la asociación al igual que Soledad. También danza una hermana y las cuñadas. La familia de Justo es una de las familias que reside en Villa Argüello y que no habita el barrio Los Pinos, por lo que en ocasiones se había sentido ajena a las decisiones de “la familia K’anchary”. Pese a ello, le interesaba más que todo la participación de sus hijas para que pudieran reconocerse en la cultura “andina”, por contención y esparcimiento: “bailando mis hijas se desestresan, o las llevan a un paseo y vienen de otra manera ya” (Justo, entrevista, octubre de 2022). Los paseos a los que se refiere tienen que ver con las salidas fuera de la ciudad, tales como las presentaciones en Villa Gesell donde por ejemplo, muchos integrantes conocieron el mar por primera vez, u otras localidades de la Provincia de Buenos Aires [Ver imagen 3.10].

3.1.4 La hibridez religiosa-espiritual

La “biblia de quechua” en la historia personal de Justo es muestra de la articulación de credos y lenguajes que ha aparecido más de una vez durante la investigación. Homi K. Bhabha (2011) habla de “objeto híbrido” cuando la biblia recoge cosmovisiones diferentes, a veces contrapuestas. La biblia tiene la semblanza efectiva de ser un símbolo de autoridad a cargo de “prodigios”. El prestigio que emana de la escritura y religión católicas desde la historia colonial habilita un talante prodigioso a quien se ocupe de la tarea de lectura e interpretación bíblica durante las

misas. Al mismo tiempo puede observarse que en la sierra sur del Perú, recreada por Justo, la lengua quechua mayormente expresada de forma oral logra recalcar en la escritura, y con ese gesto, cincelar el discurso católico dominante, desestabilizar potencialmente sus reglas de reconocimiento, privándolo de una presencia plena. Pues es en estos intersticios que ocurren nuevas formas del saber, de diferenciación y de poder.

Un ejemplo de esto resulta de la pregunta a Justo por el rol de su padre en la comunidad de Pumaorcco donde me contó que su padre es mayordomo, una persona muy cercana al párraco. Durante el siglo XX las parroquias fueron un espacio intracomunal importante de la actividad pública de los andes peruanos, por lo que era naturalmente probable que el párraco junto a los mayordomos se convirtieran en las personas más a mano a las que recurría la comunidad ante cualquier necesidad y ante la distancia de intendentes y correligionarios (Millones, 2008). Como mayordomo preservaba esa biblia, hoy antigua, una especie de tesoro de la casa que alguien a su elección heredaría; transmitiendo con ella la posibilidad de conversión al bilingüismo y al cristianismo andinos. El quechua “neto” o “puro”, estilizado, con una escritura propia se diferencia del quechua de valoración más popular, oral, o “mezclado con el aymara que hablan [por ejemplo] los bolivianos en sus misas” (Justo, entrevista, octubre de 2022). El quechua que aún transmite el padre de Justo y que Justo canta es estimado en el contexto de la ACKW.

3.1.5 Saturnino y los partidos de fútbol “atrás”

Saturnino (55 años, cusqueño, 35 en Argentina, 2022), percusionista en la asociación, intermediario político, fue el primero de la cadena familiar en migrar desde Cusco hacia el Gran La Plata. Tal condición lo llevo a ser elegido como primer

presidente de la ACKW pese a que, a los meses, renunciara al cargo y cediera el lugar a Fredy. El hecho de habitar la ciudad una treintena de años, hacía la diferencia frente a personas recién llegadas, o que estaban hace menos años. Esto recuerda al ensayo de Elias y Scotson (2016) que analiza los vínculos entre grupos estrechamente relacionados en un barrio obrero de Inglaterra. Las diferencias de poder entre un grupo y otro se debían fundamentalmente a los años que llevan residiendo en ese lugar. Quienes habitaban el barrio desde hacía más tiempo eran respetados; tenían mayor autoridad a la hora de tomar decisiones, se sentían superiores e incluso, se tomaban la atribución de humillar a las personas neófitas del barrio.

Saturnino a poco de llegar, trajo a su esposa e hija, cuñadas, sobrinas y sobrinos, hermanos y también a su madre. En 1995 llegó al barrio Los Pinos de Melchor Romero cuando “era todo campo”. Había “agarrado terreno” por un conocido de las obras de construcción en las que trabajaba. El hombre vendía terrenos fiscales a precio bajo y a Saturnino le convino, para evitar el alquiler en otros barrios de la periferia urbana, tal como venía haciendo.

Saturnino se había animado mucho antes a desplazarse a una ciudad metropolitana, y tal motilidad le sirvió en la migración internacional posterior. Fallecido su padre, a los 13 años partió solo desde Cusco a Lima en medio de la escasez de oportunidades y de necesidades de subsistencia siendo que crecía en una familia numerosa. Vivió antes, un tiempo, en la casa de una de sus siete hermanas mientras se dedicaba a la venta ambulante de artesanías. En el mejor de los casos se imaginaba enrolado en la marina. Pero en la marina no querían dejarlo entrar, conociendo por primera vez la discriminación: “me habían dicho que un provinciano no podía entrar a la marina”. Sin embargo, insistió y a fuerza de algunas pruebas físicas logró ingresar, primero estuvo más de dos años como voluntario y después como militar del servicio de

Infantería. Tenía 17 años, ya para 1984, en tiempos del conflicto armado interno en Perú (1980-2000). Constantemente lo llamaban “cholo” o “serrano” encargándole los más arduos y absurdos trabajos. “Eran todos criollos, blanquitos, a diferencia del ejército que sí te dejaban entrar”. Para su pesar, la carrera en la Escuela de Suboficiales de la Marina debió interrumpirla porque la discriminación no dejaba que ascendiese a un escalafón superior que el de cabo segundo. Estudiaba, con gusto, pero siempre lo reprobaban. Desde esos años tomó un nombre de pila que un suboficial de la marina, homónimo, le puso para que no oyera repetirse el suyo entre los subordinados. Probablemente haya abrazado ese nombre por la condición no-andina del superior, y porque pertenecía a un escalafón militar de mayor jerarquía. Sin embargo, Saturnino solicitó la baja de la marina luego de pasados seis años. Irse de la marina le fue tan difícil como entrar. Al haber participado en “zonas de conflicto”, “en las matanzas de Uchuraccay [en Ayacucho] o en el Frontón [en El Callao]”, los militares no veían con buenos ojos que saliera de la marina. Deseaba la baja sin el corte marcial o la condición de desertor, por lo que debió irse del país “obligadamente” (Saturnino, entrevista, junio de 2022). Consiguió tranquilidad migrando, sobre todo ante el nacimiento de la hija más grande. El nombre impuesto por el suboficial fue utilizado para cruzar la frontera entre Perú y Bolivia rumbo a Argentina, en los años de violencia política peruana. Desde esos años siempre se mostró reticente a retornar a Cusco.

El contexto argentino no estuvo exento de discriminación, en los primeros momentos eventualmente a Saturnino lo paraba la policía municipal “por portación de cara” en las calles platenses o la policía federal en Ciudad de Buenos Aires. La vida laboral pudo recomenzarla en obras de construcción en una empresa metalúrgica, con una de las particularidades más salientes del trabajo de albañilería en Argentina, como lo era (y es) su inestabilidad. Con el paso de los años se independizó y puso una

empresa propia de construcción. Por turnos incluyó a cuentapropistas, más de diez empleados bajo su responsabilidad entre los cuales se encontraban integrantes de la ACKW hasta que “surgían los problemas”, cuando el trabajo escaseaba, y pedía a los candidatos que se turnasen:

-Han habido épocas buenas y malas, ¿no? Había semanas en las que había [trabajo] dos o tres veces por semana. Como estaban mis hermanos, mis primos, mis sobrinos también, entonces cuando no había o había poco, bueno, decía: vos trabajás dos días, y otro que trabaje dos días, y así (Saturnino, entrevista, 2022).

Saturnino incorporaba en sus obras a miembros de la ACKW pero en la actualidad ya no, trabajaba con jóvenes de las cercanías, preferentemente paraguayos. Baeza (2013) explica la predilección⁴⁹ por parte de los contratistas de trabajadores paraguayos en las obras de construcción (y de bolivianos en los casos que la autora analiza), tanto en Ciudad de Buenos Aires como en Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina). Las marcaciones étnica-nacionales son reforzadas y discutidas entre capataces y empresarios en Argentina. Y tal selectividad parecía replicarse aquí. Saturnino elegía a los trabajadores de su empresa entre jóvenes paraguayos con quienes, además, jugaba al fútbol todos los domingos en el predio de la Casa K'anchary, del que él era dueño. En los partidos de fútbol de “atrás”, los equipos eran armados de modo que los paraguayos integraran uno y los peruanos de la ACKW otro, convirtiendo estos partidos en otro espacio de pertenencia más que los mantenía unidos, y en convivencia con otros habitantes del barrio. Cada tres o cuatro juegos, el equipo perdedor pagaba latas de cerveza frías comprándolas a Chino. Luego de ese descanso era reanudado el juego unas cuantas veces hasta que caía la noche.

⁴⁹ Preferencia que se acompaña de imágenes estereotipadas y estigmatizadas. Estas imágenes aparecen en muchas de las bromas, conflictos e interacciones en una obra (Benza, 2013).

3.2. “Esto somos nosotros”

La ACKW hace asociación cotidianamente a partir de una serie de actividades que requieren de una minuciosa organización, disciplina e intercambio de favores. Un hacer cotidiano que termina por exponerse o mostrarse en el espacio urbano. Para María Elena, a nivel personal, participar en la asociación es “una satisfacción, una terapia” más aun siendo personal de salud que lidia entre la vida y la muerte. Ella usó una metáfora en alusión al contraste entre ir del trabajo a la danza, “es algo así como salir de una habitación de tristeza y entrar en una habitación donde todo es alegría” (María Elena, entrevista telefónica, 2022). Lo andino se le presenta como un modo de “aferrarse a la vida”, de “estar en constante movimiento”. Al igual que la mayoría, dedica buena parte de su tiempo libre a la organización colectiva y a los ensayos. Para Luis, la asociación ha probado que “estando juntos podemos lograr muchas cosas” y coincidió en interpretarla como un dispositivo terapéutico, de esparcimiento: “Venís acá con un problema de afuera y te olvidás de todo. Es una terapia”. Para Chino, las presentaciones en público son lo mismo que decir “Esto somos nosotros”. Tal es así que durante las presentaciones, entre melodía y melodía, suelen gritar con fuerza “¡K´anchary-Wayna!”. Es una forma de afirmar y realzar su identidad colectiva, a la manera en que las manchas juveniles en Huamanga gritan el nombre en las fiestas de música “chicha”⁵⁰ que son públicas y a las que asisten otras manchas (Strocka, 2008). La creación de una forma cusqueña de ser peruanxs en Argentina lleva un nombre, y este nombre, junto a la imagen pública, debe ser cuidadosamente tratado por el grupo.

⁵⁰ La chicha se vuelve conocida en los años 1960 cuando se da una fuerte migración de las provincias hacia la capital limeña. Combina el huayno, cantos quechuas, elementos de la cumbia colombiana, la guaracha cubana y otros ritmos tropicales (Quispe Lázaro, 2000/2001 en Strocka, 2008).

Ese “sentirse dueño” de Cusco estando lejos, que decía Luis más arriba, habla de una autoafirmación de valores culturales en torno a lo andino. Un modo de verse imbuidos de estímulos directos entre integrantes y sobre todo, de conseguir respeto mutuo (Sennett, 2003).

Salvo excepciones esa autoafirmación surgía en el hacer colectivo, sin habérseles presentado tan nítidamente antes, por ejemplo en Cusco, en el sentido de hallar raíces, acatar mandatos o recuperar una identidad perdida: “¿Cuándo le doy valor? Cuando salgo del país. Cuando estuve en Perú nunca le di importancia. Usé ojotas, todo, pero nunca le di importancia a la danza” (María Elena, entrevista, junio 2022).

Además de la activación de un interés por lo andino que no había vivido antes, vemos en esta cita la condición campesina en un pasado, tal como aquellas personas que bajaban abrigadas de los cerros, trayendo a cuento el cuadro colgado en una de las paredes de la casa. Sin embargo, sabemos que María Elena ya no usa más las ojotas fuera del contexto extraordinario de mostrar la asociación. Ahora bien, queda resonando la pregunta ¿por qué hacer asociación frente a otrxs? Recordemos que en Sennett el respeto es una condición que escasea y que no está distribuida de forma equitativa en nuestras sociedades capitalistas. Sobre todo, porque aparece siempre barrenada por las desigualdades. La relación entre el respeto y la desigualdad es el punto que inquieta a Sennett y que aquí precisamos retomar, es decir, ¿cómo lograr entre desiguales el respeto mutuo?

Hacer asociación pareciera apuntar no sólo a una autoafirmación de valores entre integrantes de la ACKW creando un mundo andino, un nosotros existente (y que no existe al mismo tiempo las veces que es negado). La dignidad del artista puede proporcionar entonces respeto por uno mismo. Sin embargo, no termina con el problema del respeto mutuo en los límites de la desigualdad, por lo que hacer asociación

apuntaría, además, al trabajo sobre desigualdades frente a otrxs, como lo es la discriminación. En tanto desigualdad la discriminación asienta a las personas en posiciones de poder y asimetría, asignando respeto de forma desigual. Una desigualdad existencial entre las personas (Therborn, 2011), tal es así que en uno de las metas del estatuto de la ACKW, a través del objetivo de “difundir la cultura”, busca “realizar campañas en contra de la discriminación y la xenofobia que sufren las colectividades migrantes” (Estatuto ACKW, 2022).

En este orden de ideas, Saturnino explicó que durante el conflicto armado en Perú, en aquella época histórica, no era posible que lo serrano fuese aplaudido en la esfera pública. “Muchas de estas cosas estaban prohibidas allá” y actualmente en Argentina las había visto resurgir. “La gente ha despertado” pese a “venir de un lugar donde hay mucha cultura”, “donde somos quechua y no tenemos vergüenza [de serlo]”. Saturnino había padecido la discriminación en la marina. En el caso de María Elena, la veía al hospital como espacio donde sus compañeras discriminaban cotidianamente: “Andá María Elena, vos, que te entendés, mejor”, le decían sus compañeras argentinas. “A estas mamás bolivianas no las entiendo, son huecas. Andá a hablarles que vos les entendés mejor” (María Elena, entrevista, junio de 2022).

Como muchas instituciones, el hospital no estaba exento de dificultades que atentaban contra la autoestima propia y en consecuencia, trasegaba un sentimiento de vergüenza o recelo hacia lo andino en esa persona y que podemos entender común entre las nacionalidades peruanas y bolivianas.

Recapitulando, las/os integrantes de la ACKW se reconocían mutuamente en el hacer cotidiano. Para ello la autoafirmación de valores andinos era importante, e incluía espacios compartidos, conversaciones, comidas, trabajo, partidos de fútbol, demostraciones de fe. Ni el respeto ni la autoestima de cada integrante parecerían

mantenerse en pie sin la experiencia de apoyo y la práctica valores compartidos (Honneth, 2014). Presenté además algunos derroteros de los/as integrantes de la ACKW donde la discriminación en espacios laborales, militares y hospitalarios las/os impulsaba a la búsqueda de reconocimiento. En tanto el valor de lo propio era horadado en las instituciones militares, hospitalarias o incluso en los talleres textiles regidos por connacionales. Es en ese interjuego entre la autoafirmación hacia dentro y la búsqueda de un reconocimiento hacia afuera que se encuadra la mostración de un hacer colectivo (Ortemberg, 2006), y que será visto en los próximos capítulos.

3.3. (Des) Conexiones con la vida campesina

Antes de pasar al capítulo 4 es preciso decir que existen conexiones evidentes con los espacios campesinos en origen, y esto aplica para algunos integrantes de ambas asociaciones. La relación cobra vigor a partir de los viajes y la comunicación por plataformas digitales mediante las cuales observan danzas, escuchan músicas, leen la biblia u organizan rezos comunes.

Las transacciones económicas por medio de algún conocidx que viaja o desde empresas de pagos globales también crea puentes entre lo urbano y lo campesino, y con múltiples motivos, sea para costear gastos de escolaridad, funerales o curaciones de familiares en las comunidades y pueblos rurales. Incluso el hecho de involucrarse en viajes para conseguir accesorios, telas u otros menesteres de utilidad para la realización de prácticas culturales les permite retomar sus vínculos con las tierras andinas. En la dirección inversa, aunque menos frecuente, ocurre el envío de remesas por medio de plataformas o agencias internacionales hacia las ciudades rioplatenses aspirando a la

futura compra de un terreno. Por tanto, conexiones del tipo lingüísticas, religiosas, afectivas, económicas o culturales, entre otras, sostienen un modo de vida campesino de forma esporádica o continua luego de la migración.

Tal conexión no está exenta de contrariedades, es decir, de algunos distanciamientos con la condición campesina. Una de las contrariedades alrededor del modo de vida campesino están dirigidas a las dificultades de contar con dinero “en los bolsillos después de trabajar duro” (Justo, entrevista, octubre de 2022). Viviendo en el campo reconocían garantías de subsistencia alimenticia, para nada fáciles en la ciudad, pero escaseaba el dinero: “en el campo hay abundancia de alimentos. En cambio en la ciudad tenés platita pero cuesta comprar víveres” (Fany, entrevista, abril de 2023).

De modo que la decisión de migrar llevaba implícita ciertas rupturas con la condición campesina. Mas aun cuando criticaban las costumbres de una madre o un padre que elegía la pareja de sus hijxs atendiendo a las destrezas campestres de los varones (madrugar, usar las herramientas de trabajo, exhibir la fuerza física) o las tareas domésticas de las mujeres (hacer la chicha, los aguayos, la comida). Con esto último puede sumarse una cuestión más que está vigente respecto a las relaciones de poder generizadas, es decir, aquellas que se dan en una determinada dirección, donde no se sabe quién tiene el poder exactamente; pero se sabe quién no lo tiene (Foucault, 1992).

Para comprender el punto repongo el insulto de “mujer *waylaqa*” o “mujer inútil” que era común escucharlo en tono de broma en el contexto de la ACKW, o de “andá, *waylaqa*” que “se le dice a la mujer que no sabe hacer nada en tono de ofensa. En caso de gracia no es tan ofensivo” (Soledad, entrevista, octubre de 2022). Las mujeres deben mostrarse trabajando en los quehaceres del hogar y comunitarios porque de lo contrario sobrevuela el fantasma de la inutilidad. “Aunque ahora no es tanto, son otros tiempos,

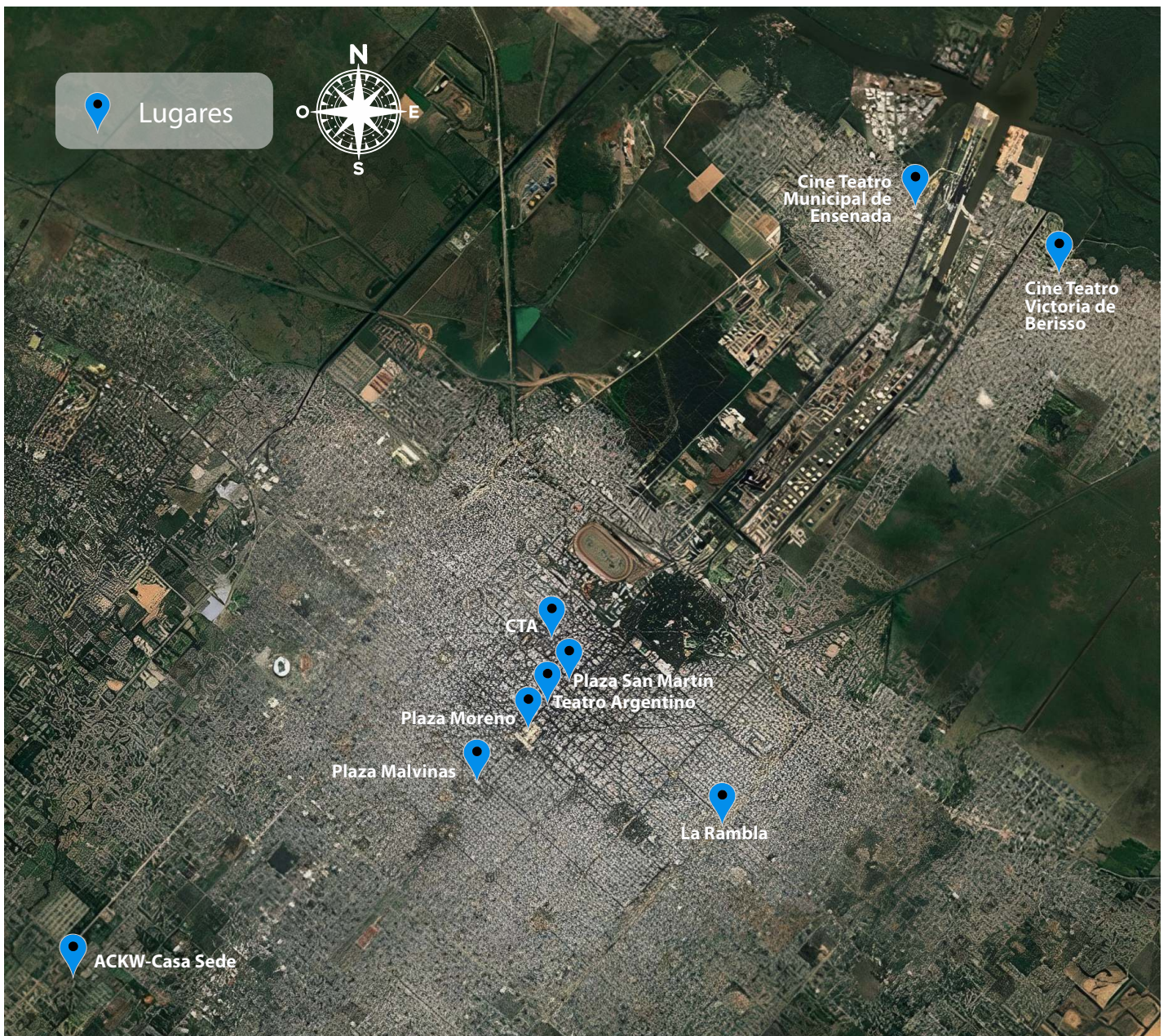
no es tan mirado (...) calificado, como en la época de mi abuela. Igual pasa, sigue estando presente” (Fany, entrevista, abril de 2023).

Durante las yunzadas, la *waylaqa* refuerza o avizora su sentido social las veces que es representada como personaje burlesco por varones vestidos de mujeres [Ver imágenes 3.5, 3.7 y 3.8]. El vestirse de *waylaqa* parodia al varón que se dispone a hacer cosas de mujer y que provoca risa, porque el “verdadero hombre⁵¹ no debería tener nada de femenino” (Badinter, 1994 en Garriga Zucal, 2011, p.49).

La contracara de este sentido, en Perú, se da cuando un hombre es llamado “sacolargo” o “pisado”. Esto es, que hace las tareas cotidianas a la par de la mujer. La risa de sus pares, sea en el campo o en la ciudad, aparece porque ese varón no logra dominar a su esposa o cumplir las tareas “del modo en que ellas lo hacen”, como escuché decir en el contexto de la ACKW. La risa entonces pareciera manter el *status quo* de una organización -en su generalidad- patriarcal, relacionada a los quehaceres dentro y fuera del hogar. Subrayo la palabra generalidad en tanto existen familias donde los varones se involucran en las tareas de cuidado, “cuidan de sus *wawa*⁵²” (Fany, entrevista, abril de 2023). Y en ocasiones las mujeres son criticadas, por ejemplo por sus madres campesinas, cuando esas prácticas patriarcales pretenden ser transformadas en algún aspecto.

⁵¹ El subrayado es de Garriga Zucal (2011).

⁵² Bebé o criatura (Municipalidad del Qosqo, 1995).



3.1. Lugares de la ACKW. Elaboración propia.



3.2. Cine Teatro Victoria (Berisso). Registro propio, 2021.



3.3. Cine Teatro Municipal (Ensenada). Registro propio, 2022.



3.4. Teatro Argentino (La Plata). Registro propio, 2023.



3.5. Yunzada o carnaval (ACKW - Casa Sede, La Plata). Registro propio, 2023.



3.6. Ensayo en CTA, La Plata. Registro propio, 2023.



3.7. Yunzada o carnaval (ACKW - Casa Sede, La Plata). Registro propio, 2023.



3.8. El personaje de la waylaqa en carnaval (ACKW - Casa Sede, La Plata). Registro propio, 2023.



3.9. Ensayo en La Rambla (La Plata). Registro propio, 2021.



3.10. 40° Fiesta de la Diversidad Cultural en Villa Gesell (Provincia de Buenos Aires). Registro propio, 2021.



3.11. Danzantes con FE.TRA.ES (Federación de Trabajadores por la Economía Social), presentación artística en el casco urbano de La Plata. Registro propio, 2022.

Capítulo 4. Actos de reconocimiento. Las conmemoraciones públicas de la AMLQ alrededor de la *waka* del Parque Saavedra

A la manera de un caleidoscopio que recorre distintas dimensiones de un mismo conjunto de elementos, este capítulo busca pensar un lugar de memoria configurado como andino, a partir de procesos que le han dado forma en el pasado y en el presente. En un análisis multitemporal y multiescalar son abordados alrededor de este lugar de memoria actos de reconocimiento de la AMLQ. Esto es, conmemoraciones públicas (periódicas y extraordinarias) y el emplazamiento y mural de una *waka*. Estos actos de reconocimiento remiten hacia un afuera de la asociación que comprende al estado municipal y sociedad platenses. La dimensión colectiva de la experiencia será el foco de atención de esta parte de la tesis en una reconexión de lo público-político con el plano subjetivo de las experiencias (Habermas en Rabotnikof, 2005), estas últimas abordadas en los capítulos previos. Con ello buscaré mostrar una constelación de interacciones entre integrantes de la AMLQ y actores locales en un lugar, más precisamente, en el casco urbano, como la zona más consolidada de la ciudad platense. El capítulo explora además el reconocimiento en sus formas ideológicas, esto es, en tensión con las desigualdades.

4.1. Trazos de memoria desde una escultura con rostro aborigen

Pierre Nora (1984) sugirió ver los lugares de memoria en el contexto de la historiografía francesa como lugares físicos, museos y monumentos pero a la vez, yendo más allá de estos, en sintonía con una noción más bien abstracta, simbólica, destinada a desentrañar la dimensión rememoradora de los objetos inmateriales, sean ceremonias conmemorativas, personas o palabras claves tales como “tierra” o “indio”. En este doble sentido, material e inmaterial, es que pienso la llamada *waka* o Monumento al Aborigen de la asociación AMLQ. Los lugares de memoria se asemejan a símbolos condensados y, ritual mediante, actualizan un orden social (Mary Douglass 1988 en Lazzari y Lenton, 2018) usualmente disputado u olvidado. A modo de aclaración inicial, la categoría “aborigen” emerge del trabajo campo en relación a la palabra latina *ab origine* que quiere decir, las personas que habitan un territorio “desde el origen” (Mario, conversación de campo, abril de 2022). La asociación la prefiere a otras como “originario” que legitiman una presencia de antemano sin dar demasiada información. Un rechazo similar sucede con la discutida palabra “indios” que significa “in Dios” o “en Dios” con referencia a la historia colonial del continente americano (Zimmerman, 1997).

El Parque Saavedra es uno de los tres parques del casco fundacional platense. Cuenta con un sector “cerrado”, con la característica de estar cercado por un alambrado, de preservar gran variedad de especies vegetales y de la localización en su interior de una planta de agua potable perteneciente a una empresa con capitales bonaerenses que abastece a buena parte de la población. El sector “abierto” reúne a feriantes los fines de semana, y a diario a personas que hacen deportes o se recrean alrededor del lago. Los dos sectores son de acceso público. Al noroeste del sector abierto se encuentra el

Monumento al Aborigen [Ver registros 4.1 y 4.2] que la AMLQ nombra como apacheta o *waka*. El vocablo quechua *apachiqta* deviene de *apachiq* que significa “el que lleva”, “mensajero” o “al que hace llevar” y refiere a un montículo de piedras colocadas unas sobre otras en forma cónica, a modo de ofrendas durante los peregrinajes. Estas piedras se “cargan” en el recorrido antes de ser depositadas (Allen, 2016; Silva, 2020) para ser ofrendadas a las deidades y espíritus en las cuestas difíciles de los caminos, al menos desde los tiempos coloniales desde que se tiene registro⁵³. Por otro lado una *waka* andina es multiforme, puede ser una roca, animal, planta, cosa o persona que permite un diálogo con entidades no humanas (Bray, 2015). Vale decir que no siempre una apacheta es *waka*, o un medio de preferencia para lograr una comunicación con humanos o no humanos. Una y otra, *apacheta* y *waka*, son denominaciones usadas alternativamente que nombran una de las marcas territoriales con forma de pirámide hecha a base de adoquines en la zona aledaña al lago del parque, al noroeste del sector abierto.

El parque es público, y en el período de este estudio *skaters* e hinchas del Club Estudiantes de La Plata han compartido el espacio. Además se han reunido otros grupos o asociaciones bolivianas entre las que podemos mencionar a ARBOL (Asociación de Residentes de Bolivia), el Centro Cultural Boliviano, Sumaj Kausay, Agrupación Juana Azurduy y Colectividad Intercultural Boliviano de La Plata (Notas de campo, 2016-2023).

La *waka* del parque remite a una escultura muy temprana que condensa un sentido indígena desde los meses de octubre y noviembre de 1926, en que fue

⁵³ Esto para el siglo XVI en los andes del sur a diferencia de los andes centrales donde se trata de una práctica cultural aun más antigua, de acuerdo con evidencias históricas y arqueológicas (Nielsen, Berenguer y Sanhuesa, 2006).

emplazado un primer monumento diferente del actual⁵⁴. La ordenanza municipal⁵⁵ menciona la colocación de un busto tallado en bronce por su creador, Emilio Andina⁵⁶, con el título de “Tehuelche” [Ver imágenes 4.3 y 4.4]. La misma había sido premiada en una exposición de “Artes decorativas y aplicadas a la industria”. En las fotografías del diario El Argentino⁵⁷ del 19 de noviembre de 1926 se muestra el busto y pedestal en el marco de trabajos de embellecimiento por el aniversario de la ciudad.

Al poner atención en el titular del diario El Argentino es sugerente cómo son publicitados los anuncios del aniversario: “La Plata presenta las características de una grande y progresista ciudad”. Las imágenes de esas páginas dan idea de una ciudad moderna y pujante que indicaba que no sólo seguía en pie, luego de la crisis de 1890, sino que crecía a contrapelo de las acusaciones recibidas como la de ser una ciudad planificada para el fracaso, en las palabras de viajeros europeos que estaban de visita (Segura, 2009). Corría la voz, “sería una ciudad de burócratas, una ciudad de empleados, una ciudad parasitaria”; “tendría la nueva capital de la Provincia una vida artificial y que, por tanto, no tardaría en sucumbir” y lo mismo se decía respecto al ritmo de la universidad⁵⁸. Por esos tiempos, el diario recapitulaba la queja de que sus artífices, intelectuales y legisladores residían en la ciudad de Buenos Aires y no en La Plata; ciudad en ciernes, a la que sólo llegaban para cumplir funciones y se iban. El

⁵⁴ “Nuevas mejoras introducidas al Parque Saavedra” (1926).

⁵⁵ Consta en la ordenanza N° 19 del mes de mayo de 1926, en Digesto de la Municipalidad de La Plata.

⁵⁶ Emilio Andina (1875-1933) crea otras esculturas para algunos espacios verdes de distintas ciudades del país. Varias de esas esculturas retratan a sectores populares de Argentina como la de los picapedreros en Tandil, rostros de hombres aborígenes o de mujeres como la “Ñusta” del Parque Chacabuco de Ciudad de Buenos Aires, de las más imponentes aún emplazadas.

⁵⁷ “En el 44 aniversario de su fundación” (1926). El diario El Argentino en formato sábana sale a la calle entre los años 1906 y 1965 y por algunos meses entre 1972 y 1973, con una tirada aproximada de tres mil ejemplares que no superaba en número la del diario El Día, el otro matutino de la ciudad. Cuando el medio aparece, en su primera editorial, da a conocer el perfil que sostuvo por décadas en torno a la defensa del autonomismo platense respecto de la Ciudad de Buenos Aires y de la provincia; a favor de un gobierno propio que hasta entonces no consigue (Panella, 2018).

⁵⁸ “En el 44 aniversario de su fundación” (1926).

futuro de La Plata parecía escaparse a la planificación inicial de la elite gobernante de 1882. Para pesar de algunos, la residencia empezaba a destinarse a migrantes que arribaban buscando empleo y tierras donde vivir, y el flujo migratorio mermado durante la Primera Guerra Mundial comenzaba a repuntar, conduciendo a una política migratoria de mayor selección de inmigrantes para las primeras décadas del siglo XX (Lenton, 2005).

El titular del diario El Argentino realzaba los aires de modernidad de la ciudad en su aniversario. El anuncio y la fotografía de la escultura “Tehuelche” se colaba plácidamente en esas páginas, ¿pero qué hacía allí? ¿Quién o quiénes la emplazaron? Para 1926 la escultura de bronce nominada “Tehuelche” por su creador fue emplazada en la zona abierta del Parque Saavedra, bajo una ordenanza municipal firmada por Pedro Haramboure, en ese entonces miembro del Consejo Deliberante⁵⁹ y último intendente (1929-1930) del radicalismo yrigoyenista que había ganado en todas las secciones platenses⁶⁰ previo al primer golpe de estado de 1930.

Una clave de lectura posible para la colocación del monumento es que se trató de un marco de memoria más o menos activado por el radicalismo yrigoyenista para esos años pero deliberadamente olvidado y acallado después. Aparecen ante todo trazos, restos, la forma extrema bajo la cual subsiste la idea de rememoración dentro de la historia que la solicita principalmente porque la ignora (Nora, 1984).

Para las primeras décadas del siglo XX la política era dirimida entre fuerzas conservadoras -FC-, socialistas -PS-, yrigoyenistas -UCR- con mejor peso en la provincia de Buenos Aires, y por radicales antipersonalistas -UCRA- que, desde 1923,

⁵⁹ Transcripción de Actas, historia del Concejo Deliberante de La Plata. Consejo Deliberante, de enero de 1929 a septiembre de 1930. <https://www.concejodeliberante.laplata.gob.ar/Textos/historia1.html>

⁶⁰ “Tomó posesión de la intendencia municipal el señor Haramboure” (1923).

irían acercándose a los sectores conservadores. Había pasado poco tiempo de las elecciones legislativas, y dirigentes y correligionarios de la UCR se reunían en los comités para armar una futura lista presidencial encabezada por Yrigoyen.

Otra facción del radicalismo celebraba la visita del presidente Marcelo T. de Alvear en las cercanías del aniversario de la ciudad de La Plata, para el 19 de noviembre de 1926. El recorrido del antipersonalista Alvear sería un despliegue y los medios gráficos registraban cada detalle: la refacción de edificios, el arreglo de plazas y parques, los itinerarios. En este contexto es que fue difundida en el periódico la escultura de Emilio Andina entre el lago y la avenida de los cipreses del Parque Saavedra [Ver registro 4.3].

Para 1926 gobernaba el país la UCR y sus representantes habían solicitado informes al poder ejecutivo nacional respecto “al problema del aborigen argentino” bastante infructuosos por cierto, porque escaseaban los registros estatales (Lenton, 2010). Hasta entonces existía la orden de La Junta Provisional de Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata de 1811 que declaraba la abolición del tributo que lxs indígenas pagaban a la corona. La declaración de la Asamblea del Año XIII donde se decía que lxs indígenas eran “hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos de todos los demás ciudadanos”. A su vez, la declaratoria del Congreso Constituyente donde anoticiaba la independencia nacional para 1816 y sostenía que “siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes” (Briones, 2004). Declaratorias todas que se reducían simplemente al plano de la corrección política y que poco cambiaban la situación de la población indígena en el país.

La atención del estado argentino sobre la población indígena que había resistido a las prácticas sociales genocidas durante el colonialismo, y sobrevivido a las campañas militares del último cuarto del siglo XIX se haría notoria, por primera vez, recién para la década de 1920 cuando el higienismo y el reformismo liberal confluyeron para repensar una política indigenista que, más que excluir, expulsar o encerrar comenzase a establecer, en cuestión de tiempo, formas de asegurar el tránsito de indígenas a su asimilación desde el trabajo en los niveles más bajos de la sociedad nacional. El sujeto de la política indigenista surgió y se consolidó en tanto objeto de indagación científica, exhibición museológica, y como parte de la clase trabajadora. Aun así, el yrigoyenismo lograba instalar el concepto de “reparación histórica” ligado al de “deuda” y que perdurará hasta hoy, como una nueva orientación del estado con relación a lo indígena. Lo cierto es que hasta la década de 1920 la legislación nacional no intentó sistematización alguna en torno a la política indigenista (Lenton, 2010).

Marcelo T. de Alvear, por su parte, ubicaba a las comunidades indígenas sólo en el norte, entre las provincias de Chaco y Formosa. El resto eran vistas ya como “población incorporada” (Del río, 2010). Los debates de esos años repercutirían en la iniciativa de creación de una comisión especial⁶¹ que investigara la situación de estas poblaciones en los territorios nacionales desde una perspectiva nacionalista.

Impulsados por el discurso parlamentario, los legisladores del radicalismo yrigoyenista y del socialismo apuntaron, uno y otro, al fortalecimiento y tutela de “lo indígena” pero englobado en la “argentinidad” de estos pueblos. Respecto a los territorios del sur o norpatagónicos la aboriginalidad era disuelta, como dije antes, salvo como argumento cada vez que la tierra se convertía en un bien disputado (Delrio, 2010).

⁶¹ La comisión especial propuesta por el diputado bonaerense Fernando Lillia finalmente es avalada para el año 1929 pero sin prosperar. Tan sólo es mencionada dos veces en las sesiones siguientes, y la segunda vez, con falta de cuórum (Lenton, 2005).

En general los debates eran motivados principalmente por la presencia de líderes de comunidades que a menudo acudían a los despachos de los gobernantes para solicitar tierras donde vivir o por ejemplo, para denunciar el atropello de las comunidades propias con los levantamientos en las reducciones de Napalpí, en el Chaco.

Cabe señalar que el 19 de julio de 1924, bajo el mandato y la responsabilidad política de Marcelo T. de Alvear y del gobernador Fernando Centeno se produjo una masacre en la reducción Napalpí, hoy Colonia Aborígen, por fuerzas policiales⁶². De aquel hecho de violencia estatal derivará el avance de relaciones capitalistas, es decir, la explotación de lxs indígenas como fuerza de trabajo en obrajes e ingenios. La masacre de Napalpí fue una muestra de similares expresiones de violencia para con los movimientos obreros de entonces en otros sitios, como la “Semana Trágica” en Buenos Aires o la represión de la “Patagonia Trágica” en Santa Cruz (Gordillo y Hirsch, 2010). La desarticulación total de comunidades indígenas para convertirlas en el estrato más bajo de la clase trabajadora tuvo auge a partir de 1930, con la participación del socialismo en las cámaras legislativas (Bohoslavsky, 2007). Los sectores hegemónicos organizaban las poblaciones según su inserción en el proceso productivo y no por sus pertenencias étnicas (Suárez y Saab, 2012). Una desigual capacidad de agencia histórica de lxs aborígenes que iría en aumento. Sumado a que el golpe nacionalista de 1930 irrumpió la vida constitucional. Pero tiempo antes, para la década de 1920 estas memorias comenzaban a ser expresadas por fuera, distantes, alternativas o contradictorias respecto de los centros sociopolíticos y geográficos de poder. En tal

⁶² Sobre Napalpí perdurará el silencio, incluido el del etnógrafo y médico alemán Robert Lehmann-Nitsche que realizaba trabajo de campo allí para la fecha (Brunatti, Colángelo y Soprano, 2002). Un silencio que va a tardar casi un siglo en fracturarse, hasta que recién en 2004 es realizada una demanda ante el Juzgado Federal de Resistencia (Chaco, Argentina) y la masacre empieza a pensarse, bajo el foco de la “memoria, verdad y justicia”, como delito de lesa humanidad con las primeras audiencias en Resistencia, Charata y Ciudad Autónoma de Buenos Aires para 2022.

sentido la aboriginalidad era alojada en un espacio subterráneo aunque se afanaba por salir a la superficie de la historia. Justamente en este desajuste en la relación entre la historia y las memorias es que existían sitios para los lugares de rememoración en la clave de Nora (1984).

La escultura en bronce “Tehuelche” que se difundió en tiempos del 44° aniversario de la ciudad de La Plata había sido emplazada al calor de los debates dados para la década de 1920 en torno a las políticas indigenistas, y que mantenían en vilo a distintos sectores del radicalismo y el socialismo en el congreso nacional, repercutiendo probablemente en otros ámbitos, más locales, como lo fue el Consejo Deliberante que avaló el emplazamiento de la escultura en el parque. Estas memorias aborígenes disputadas para la década de 1920, ante una historia negadora y represiva tuvieron su correlato material en la escultura que, como veré, muchos años después iba a embestirse de nuevos sentidos, primero por su ausencia y segundo, por la forma de monumento que cobró con el asociacionismo migrante de las primeras décadas del siglo XXI.

4.2 Una memoria emprendida ¿y reconocida?

Jorge “Pichicó”⁶³, jubilado en trabajos de imprenta del municipio y dueño de un taller mecánico después, nacido en La Plata, de 70 años de edad, nos recibió en su casa de Los Hornos. Fuimos con Cecilia, ella era integrante de la AMLQ, de 28 años, nacida

⁶³ Sobrenombre asignado con la corrida del *Warachikuy*, significa “llovizna” en mapudungun.

en Ameghino (Provincia de Buenos Aires) y con 11 años de residencia en La Plata para finalmente regresar a su ciudad de nacimiento. El impulso y la curiosidad compartida mantuvieron las búsquedas sobre la historia de la escultura en bibliotecas y archivos, muchas veces desalentadoras. Cecilia, docente de artes plásticas, fue quien tomó la iniciativa de realizar la pintura mural de la *waka* o Monumento al Aborigen en el parque [Ver imágenes 4.7].

El proceso de pintura mural tuvo varias instancias en 2019 aunque empezó a gestarse desde diciembre de 2018. Ella llevó adelante la tarea en compañía de integrantes de la asociación porque hacerlo sola se le dificultaba. La oficina de Espacios Verdes de la Municipalidad de La Plata y la policía local pretendieron evitar en más de una ocasión que el proyecto se llevara a cabo, tal como había sido propuesto en el diseño original. Durante el momento previo a la pintura de la *waka*, además, fue necesario elaborar un proyecto; presentarlo en las oficinas de la municipalidad y persuadir a los hinchas de Estudiantes para que no lo graffitearan, como explicaba Cecilia:

-La iniciativa de realizar el mural surgió para visibilizar la identidad del espacio. Ya que al concurrir a las ceremonias encontrábamos de manera reiterativa graffitis realizados por los hinchas de fútbol de Estudiantes, siendo la *waka* su principal soporte. Si bien el grupo de hinchas nos conocía, porque nos veían que concurríamos al espacio todos los meses asociándonos con la ceremonia del 1° de agosto, para Pachamama, fue importante que mencionáramos la existencia del emplazamiento anterior "Tehuelche" y el significado que nos describió Pichicó (por ejemplo, el rostro de "Kallfükura" mirando hacia el Sur) para ponernos de acuerdo, y que nos acompañaran en cuidar ese espacio de memoria, respetando el mural que íbamos a realizar sobre el Monumento al Aborigen.

Con los hinchas hicimos un trato y hasta ahora se cumplió (Cecilia, entrevista WhatsApp, mayo de 2021).

Con ella y la idea aún en borrador pedaleamos desde distintos puntos de la ciudad a la casa de Pichicó, en Los Hornos. La casa la encontramos por las coordenadas que nos brindó Mario y por la seña de un vecino que nos habló de una bandera argentina extendida en el frente. A simple vista era una casa en una planta, amplia, bien compartimentada y luminosa. Nos invitó a pasar al living-comedor. Comenzamos la entrevista con unos mates amargos y su perra bulldog llamada Sigüa, la misma que lo acompañaba en sus incursiones de caza por la localidad de Atalaya (Magdalena, Provincia de Buenos Aires). La televisión olvidada en el noticiero “del cable” dejaba oír un zumbido de voces, sin que ninguno de los tres lo escucháramos del todo.

Al comienzo de la entrevista Pichicó mostró una pulserita roja, ya gastada, y se dijo “rosista y peronista, ¡pero peronista de Perón!”. En otros momentos, se definió en clave “tradicionalista”, como rastreador de una tradición. Con entusiasmo iba dando forma a las historias, contando sobre la vez que a caballo acercó “la ley Cafiero” a la familia Pincen de Los Toldos, para 1992, alternándolo con el recuerdo del monumento y el de un abuelo suyo en el parque.

Además del antiguo monumento confeccionado en bronce por Andina, y que Pichicó llamó más de una vez con el nombre de “Kallfükura” recordó una pirámide de piedra en las cercanías. Esta pirámide -sin rastros en los registros municipales- tendría dos metros de alto, base circular y cuatro extremos orientados hacia los puntos cardinales. La particularidad de la pirámide era que la punta estaba inconclusa. Para Pichicó “se iba a terminar teóricamente cuando se les reconocía un territorio a los aborígenes que lo reclaman” (La Plata, entrevista, mayo de 2019). En la evocación

contó que el busto y la pirámide fueron desplazadas por la última dictadura militar. La desaparición del bronce para mediados de 1970, del “Tehuelche” o “Kallfükura” fue consignada en el Programa de Inventario y Catalogación de Esculturas en Espacios Públicos en la Ciudad de La Plata (González Ricardo, 2001), en el Diario El Día⁶⁴, y posteriormente en una semblanza del libro de Roberto Abrodos, *Apuntes sobre espacios platenses* (2012). Para Pichicó, el busto fue robado por un coronel para formar parte de la decoración de su jardín en una casona de la delegación vecina, en City Bell, y la pirámide fue destruida: “los milicos la arrojan al fondo del lago”. Vale recordar que el paisaje urbano del parque había tenido una primera huella de golpes anticonstitucionales anterior, al nombrarse Parque Uriburu la parte cerrada del predio, desde 1938 a 1949.

Para mediados de 1990 Pichicó se acercó a la organización de lo que en ese entonces era La Casa al Aborigen. Allí participaba Mario, junto a activistas que luego se convertirían en referentes de nuevas asociaciones. Para el Congreso Argentino de Antropología Social de 1997, realizado en La Plata, Mario ya se mostraba como activista cultural de La Casa al Aborigen, hablando el quechua cusqueño frente a un público variado de científicos sociales y referentes de comunidades de la ciudad, de otras ciudades del AMBA y provincias del país.

A continuación reproduzco algunos pasajes de aquel discurso en quechua y castellano durante la sesión de uno de los paneles del congreso⁶⁵:

-Ustedes posiblemente nos mirarán aquí como indios, pero me gustaría aclararles que también ustedes son indios: antes de nacer, cada uno de nosotros hemos sido

⁶⁴ “Buscan ocho esculturas que desaparecieron de las plazas” (2009).

⁶⁵ Panel “Indígenas y políticas sociales. Presencias y reclamos” contó con la presencia de representantes indígenas de nuestro país vinculados a trabajos antropológicos de investigación y gestión. El espacio fue coordinado por las docentes investigadoras argentinas Liliana Tamagno y Virginia Ceirano, junto a académicos y académicas internacionales.

alimentados por la pachamama, respiramos el mismo aire, habitamos la tierra de nuestros antepasados.

(...) Y con ese propósito, para encontrar un reconocimiento al hombre aborigen, se está implementando una manera de ayudar a nuestros hermanos que están desprotegidos, y por eso mismo les hago saber a ustedes que aquí, en la ciudad de La Plata, ya está funcionando La Casa al Aborigen. El propósito es intentar reunir a todos nuestros hermanos que están dispersos, para poder cultivar la cultura.

(...) Intentaremos de algún modo rasgar en nuestra piel para poder saber que aquí en este pedazo de suelo que estamos viviendo existía vida.

(...) Simplemente esas palabras las he dicho para que recuerden que nosotros no somos diferentes a ustedes. Somos parte de ustedes. En la sociedad vivimos, y entonces no nos discriminemos, no nos veamos diferentes. Vuelvo a decir: somos hijos de la tierra. Gracias (Mario, discurso, julio-agosto de 1997).

La consigna de La Casa al Aborigen era la de cierta urgencia de reconocimiento universalista tal como aparecía al inicio de estas páginas en la cita de Laura, “la gente tiene raíces indígenas, la mayoría (...)”. En las palabras de Mario esta posición vuelve aparecer con la afirmación de que todos somos “indios” o en el acto de rasgar y ver qué hay debajo de la piel. Es decir, aspirando a un universal de igualdad no obstante cupiera la intención particularista de transmitir una “cultura”, ante lo que se presenta como el vacío de la colonialidad y donde el paradigma eurocéntrico parece lo único pensable (Quijano, 2000).

La Casa al Aborigen tuvo una corta vida por diferencias entre sus integrantes. “Fueron raleando, raleando y quedaron pocos”, explicó Pichicó. Sin embargo la asociación logró ser el semillero de diferentes grupos, comunidades y/o consejos quechua, aymara, kolla y qom que, para los primeros años del 2000, ya tendrían

motivaciones y rumbos separados, como la Asociación de Residentes de Bolivia - La Plata (ARBOL); la asociación Wawasi dedicada a los cuidados comunitarios y la AMLQ filial Gran La Plata, entre otras.

Rogelio, uno de los dirigentes de la Comunidad Nam Qom de la zona oeste de La Plata que participó de las reuniones de La Casa al Aborigen atribuyó a la búsqueda de poder la imposibilidad de “unificación”. El desacuerdo se centraba en torno a quién de sus participantes cumpliría el rol principal. “En las reuniones que teníamos peleaban mucho por el poder, no por las necesidades del pueblo”, sumado a que “yo lo que veía de su estatuto es que no tenía alcance, muy poco alcance porque hablaban solamente de la cultura, de la música, de las fiestas, las ceremonia”. El acuerdo era que sea bastante abarcativo como para hacer algo en el marco provincial, nacional o en otros países, dedicándose “a las necesidades de la tierra y la salud además de la cultura” con “la meta de asociar a distintos pueblos indígenas de la provincia de Buenos Aires”. Agregaba, “yo pido tierra para unificar las comunidades y los pueblos. No que uno vive acá, otro vive allá, así todos separados” (Rogelio, entrevista, enero 2021). Esa primera experiencia asociativa, pese a las tensiones, terminó como diría Rogelio con “cada uno en su molino”. Sin embargo, había logrado dejar una huella. Para el año 2010 fue inaugurada una *waka* o Monumento al Aborigen en el Parque Saavedra. Una marca que luego permitió a la AMLQ y a otras asociaciones hacerse de un lugar en el casco urbano platense. Más precisamente se trataba de un conjunto de marcas descentralizadas en el mismo sitio donde se hallaba antes el busto “Tehuelche”.

Pichicó nos contó de sus insistencias al municipio entre 2008 y 2010 hasta que finalmente le dieron el visto bueno para emplazar el monumento. Entretanto habían colocado un tronco de árbol en el lugar donde el recuerdo de Pichicó ubicaba la marca anterior. A raíz de los escasos materiales que ofreció el municipio, el nuevo monumento

intentaba imitar a la anterior pirámide pero con menor porte. Ese gesto pequeño pero efectivo reincorporaba el sentido de lo indígena al tejido urbano.

Al sur de la ciudad de Buenos Aires sucedía algo similar para 2003 entre residentes andinos de Bolivia, era emplazada una *waka* o kalasaya como centro de reunión y comunalización, con claras resistencias y recelos por parte de la vecindad de Parque Avellaneda (Caggiano, 2014b). Incluso, aun son usuales las denuncias por el encendido del fuego durante el Inti Raymi o Fiesta del Sol como lo registra el periódico *Renacer*⁶⁶.

El emplazamiento de la *waka* en el Parque Saavedra de La Plata para 2010 coincidió, vale decir, con los inicios y consolidación del grupo de la AMLQ y con la idea de empezar a gestionar la personería jurídica para convertirse en asociación [Ver imagen 4.6].

En la actualidad el espacio del parque se ha convertido, al menos una vez al mes, en un lugar. Doreen Massey propone que en medio de un capitalismo tardío, hecho de movimientos, flujos de personas y remesas (no sólo financieras sino también socioculturales) erigir un sentido de lugar de enraizamiento, fuerte, de localidad, puede ser “una especie de refugio en medio de tanto barullo” (Massey, 1991, p. 120). El modo en que esta memoria es politizada en un lugar la veremos especialmente a través de las conmemoraciones públicas, en la clave de actos de reconocimiento, es decir, de exhibiciones públicas de un valor o logro material que se atribuye a una persona o grupo social (Honneth, 2014).

⁶⁶ Callamullo (2019).

4.3 Las conmemoraciones en el lugar

Cerca de las seis de la tarde llegué al parque. Para el momento de preparativos, Estrella, junto a compañeras de la facultad, acomodaban los trípodes de sus cámaras para la filmación de algunas escenas que incluirían en un corto documental⁶⁷ que se encontraban realizando para graduarse en la universidad como comunicadoras. Mario cortaba madera y alimentaba el fuego. En ese momento una vecina se acercó arreglándose el cabello con la mano libre, con la otra sostenía la correa de un perro. La pregunta que inició el diálogo se escuchó imperiosa:

-Vecina: ¿qué está haciendo?

Mario: ¡buenas tardes! -reclamó el saludo.

V: ¿qué hace?

M: ay, ay, ay, ¡buenas tardes! ¿No ve? Prendo un fuego.

V: ¡no te hagas el macho! Cómo me vas a contestar así. Me hubiera dicho que está haciendo una obra de arte... Yo vivo acá enfrente y te voy a sacar llamando al 911-. Se retiró caminando por uno de los lados del lago, marcó y habló por celular (Notas de campo, diciembre de 2019).

Para el momento en que llegaron los dos policías en respuesta al llamado de la señora, Estrella encendía la cámara y le sonreía a sus compañeras. Más tarde me

⁶⁷ Carranza et al. *El despertar del corazón inka* (2021). Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata.

mostrarían el video de “la tilinga⁶⁸”. Desde lejos, pude observar cómo Laura, 59 años en 2019, nacida en La Plata, abogada e integrante de la AMLQ, intercambiaba papeles, palabras y gestos con los policías que después se retiraron. Imaginar qué fue lo que sintió la vecina con la situación era aún un interrogante, ¿acaso no hizo más que desatar sentimientos de repudio con la entonación, el tuteo, las acusaciones? ¿Qué le otorgaba autoridad? (Notas de campo, diciembre de 2019). La señora que se acercaba con una pregunta y terminaba por denunciar el encendido del fuego de la ceremonia desde el rol de establecida del lugar (Elias y Scotson, 2016), desde el “yo vivo acá enfrente” daba cuenta de las fronteras simbólicas puestas en juego. Norbert Elias y John Scotson trabajan la relación construida entre “establecidos” y “outsiders” aplicada a un microcosmos en particular que es Winston Parva, nombre ficticio dado a un suburbio obrero de Leicester (Inglaterra). Tal figuración es interesante en tanto el cortafuego que fragmenta a un grupo respecto a otro resulta de una frontera temporal. Un grupo puede estigmatizar a otro mientras esté bien establecido, en posiciones de poder o altos “índices de poder” en el contexto en que se enuncia esa expresión, y siempre que el grupo de afuera encuentre tensionada su inclusión.

Para la AMLQ inscribir simbólicamente una memoria andina en el centro de la ciudad requiere de un trabajo sostenido a partir de encuentros y conmemoraciones periódicas, y de marcos sociales favorables a estas memorias (Hallbachs, 2004). La *waka*, apacheta o monumento, tiene así una caracterización doble, como sitio fijo de rememoración a partir del mural, y de anclaje de prácticas conmemorativas cada vez que se da una celebración. La celebración repetitiva, al mismo tiempo, hace a la asociación.

⁶⁸ Tilingo/a: superficial, que se comporta con afectación (Conde, 2014).

Actualmente, el espacio del monumento o *waka* es trabajado como lugar de memoria a partir de la puesta en práctica de las ceremonias en un ciclo calendárico que es la siguiente: la *Chakana*⁶⁹ del 2/3 de mayo, la conmemoración del 19 de abril o Día del Aborigen, la celebración de *Pachamamay* en agosto, la partida de la carrera del *Warachikuy* en el mes de noviembre y los Primeros viernes de mes.

Del conjunto de conmemoraciones del parque, analizo puntualmente las ceremonias de los Primeros viernes de mes que realizan con mayor frecuencia. En las plataformas mediáticas son presentadas como “públicas, libres y gratuitas”, y transcurren al mismo tiempo que otra ceremonia a veces llamada *Hatun Haywarikuy*⁷⁰ o *Willka Nina Hap'ichiy*, muy similar, en Cusco (Perú) (Silva y García, 2020). Allí, en la explanada del sitio Qorikancha la cantidad de participantes suele ser mayor, de unos cientos de participantes. Una cantidad semejante que en el Parque Saavedra se consigue los 1° de agosto con la celebración de la Pachamama.

Desde el asociativismo entre migrantes y no migrantes estas ceremonias de los Primeros Viernes de mes comenzaban yendo a buscar leña en las inmediaciones para encender un fuego, tarea que realizaban los varones, aunque siempre había mujeres que se animaban a cargar leña del sector “cerrado” al “abierto”. Quienes oficiaban de *cargulloq* tomaban el compromiso de encender el fuego y preparar la ofrenda la semana previa. Los elementos de la ofrenda solían comprarlos en Liniers, al suroeste de la ciudad de Buenos Aires, en los viajes a Cusco que realizaban sus integrantes, o eran

⁶⁹ La *chakana* es un símbolo de la cosmología andina bastante difundido. A veces se solapa con la imagen de la Cruz del Sur en el cielo. Es el caso de la ceremonia del 2/3 de mayo en que se espera su aparición en el cielo nocturno velando una estructura de cañas ornamentada a orillas del lago del parque. Se visualiza en posición vertical, al tiempo que se conmemora el fortalecimiento de las parejas o la búsqueda de pareja entre participantes. La fiesta de la *chakana* coincide con la celebración de la cruz cristiana en otros contextos de América del Sur.

⁷⁰ Gran ofrenda a los espíritus o Encendido del fuego sagrado respectivamente (Municipalidad de Qosqo, 1995).

comprados en comercios bolivianos en la ciudad de La Plata. Usualmente solían ser dos personas las encargadas de la ofrenda, sin distinción de género, principalmente por ayuda económica. Una caracterización de esta ceremonia era la secuenciación más o menos invariable de actos. Había un momento de preparativos, otro de ofrenda y ceremonia, un tercero de carácter recreativo u organizativo y el último, de cierre y despedida.

Durante el momento de preparativos, el espacio social del parque iba delimitándose en un lugar con un sentido ceremonial predominante. Las mujeres vestían sus atuendos de yusta negros. Los varones, ponchos multicolores. Después de encender el fuego, y en la tarea de delimitación del espacio, cuatro integrantes recorrían con parsimonia una especie de medialuna imaginaria comenzando por el árbol de laurel, las orillas del lago y el Monumento al Aborigen o *waka*, bordeando finalmente uno de los árboles de alcanfor más añosos, que le han dado el nombre *huñuchuy* [Ver registro 4.8]. Estos encuentros eran de participación pública y gratuita desde el discurso promovido en la plataforma digital de la institución y de boca en boca. Era una ceremonia, entre las cuales, la AMLQ invitaba a participar en los términos de activar una “memoria ancestral”, y a la vez, en tanto experiencia terapéutica. Ahora bien, la condición de “libre” que acompañaba a las adjetivaciones de “pública” y “gratuita” podría ponerse un poco en cuestión con la siguiente situación u otras similares que presencié.

A una de las ceremonias llegó una joven llamada Melissa. Vestida con una solera roja y un cinturón tejido se presentó como cusqueña, hablante de la lengua quechua. Enseguida entró en confianza y se puso a hacer *k'intu*⁷¹ con las mujeres. Sabía hacerlos con tres hojas. Esa tarde, las mujeres eran todas integrantes de la AMLQ iniciadas en el

⁷¹ El *k'intu* se elaboraba con hojas de coca, puede ser de tres, cuatro o más hojas y era una especie de portal para ingresar a otra dimensión, a partir de las intenciones, pedidos y diálogos con las entidades no humanas, consideradas sagradas.

grupo, con sus atuendos de yusta en color negro. Mientras Melissa hacía *k'intu*, cantaba fuerte y meditaba con extroversión, una pareja pasaba por ahí y se detuvo. Mario hizo extensiva la invitación para que la pareja se quedara. Venían del “Hospital de Niños” y contaron que su sobrina había estado gravemente enferma y que de a poco iba superando la enfermedad. Querían dejar o dar alguna cosa en agradecimiento por la mejoría de la niña. Laura se acercó a hablar con la pareja. Melissa también, incentivando a que dejaran un *k'intu* en el fuego por fuera de la secuencia que seguía la ceremonia y que guíaba mayormente Mario. La pareja dejó la ofrenda y se fue. Melissa seguía con sus propios gestos rituales, cantaba, abría los brazos por fuera de lo familiar. La ceremonia continuó hasta el final. En uno de los momentos Melissa quiso sacar fotos. Una de las mujeres de la AMLQ le dijo que preguntase antes de sacar. La respuesta que obtuvo por parte del guía fue negativa y con cierta severidad. Cuando estábamos terminando, antes del último momento, el del cierre, ella se acercó a decir que le había molestado como Mario se dirigió a ella. “Ya, ya, está bien, está bien”, dijo él. Melissa dio media vuelta y se fue de una forma que presagiaba que sería difícil que volviera en otro momento (Notas de campo, diciembre de 2019).

Este registro permitía ver ciertas dinámicas al interior del grupo. Por un lado, la existencia de una secuencia a seguir que era notoria en cada ceremonia y que había sido interrumpida a partir de la alteración que realizaba Melissa. Como expresara Catalino acerca de ciertas clausuras que ocurren en lo público, “no tenés posibilidad de equivocarte (...) eso ya... hace huir a la gente” (Catalino, entrevista, febrero de 2021). Por otro, las jerarquías implícitas: del guía o *yachachiq* sobre el resto, y de las mujeres que han adquirido una membrecía al estar iniciadas sobre otras que no, como podría ser yo o Melissa.

Las categorías *umbral*, *redes* y *centro* de los párrafos siguientes remiten a Barabas (2004) permitiendo ordenar la espacialización del lugar. Retomando la secuencia, el primer momento de la ceremonia coincidía con la definición de *umbral* que delimitaba las fronteras del territorio propio respecto al de otros grupos y circuitos como el de los *skaters* o los hinchas del Club Estudiantes de La Plata. El umbral marcaba caminos o *redes* simbólicas tanto horizontales como verticales a la superficie del espacio hasta el *centro* que era el fuego. Cada integrante en la marcación de dicho umbral sobre el césped llevaba un elemento: agua de flores, un sahumador con huiracolla, pochoclos y vino. Los primeros elementos indicaban una “limpia” o purificación. Los pochoclos o *pasankalla* eran considerados como sitio de “asiento” de otros seres no humanos a los cuales se convocaba. “El vino o chicha es el elemento del cual los espíritus beberán, al igual que las deidades” (Mario, conversación de campo, agosto de 2018). Después de encender el fuego continuaban los preparativos. El saludo a los “guardianes del espacio” se hacía con silbato y *pututu* o caracolas de mar, que tocaban principalmente los hombres y sólo las mujeres mayores (viudas o de una edad superior a los cincuenta años). El sonido era acompañado simultáneamente por movimientos del cuerpo dirigidos a las cuatro direcciones cardinales: se comenzaba de pie por oriente, siguiendo al sur, oeste y norte, soplando cada vez, para girar sobre sí en una vuelta, luego en dirección al cielo o al sol y se finalizaba de rodillas, con una inclinación corporal hacia la tierra. De esta manera, entre objetos, posturas, gestos y movimientos ritualizados el lugar iba cobrando su condición de “sagrado”. A los espíritus *chinpu* se les otorgaba recíprocamente un permiso o don, que buscaba ser equivalente a la manera de contradón o contraprestación (Barabas, 2004). Por ejemplo, a las entidades no humanas de las aguas (del lago) dones de *k'intu* para que propiciaran, por ejemplo, calmar sequías o el cultivo de buenos frutos. A través de estos *k'intu* se dejaban intenciones y promesas que

podían ser grupales o personales. Por ende había una relación estrecha entre la naturaleza y la cultura. Una y otra eran interdependientes y este aspecto buscaba ser transmitido constantemente en los discursos que se daban en la AMLQ.

Las “mesas” o altares de cada integrante se irían colocando en una tela de aguayo en el sitio que rodeaba al monumento donde eran encendidas las velas para iluminar las “mesas” o altares personales. Durante la etapa de preparativos se compartían *sayritu* o cigarros. La ofrenda, elaborada días antes, era rodeada de sonidos por el guía y challada con humo de tabaco antes de la entrega al fuego, para “dar de comer a los espíritus” (Mario, conversación de campo, junio de 2019).

En los primeros momentos de la conmemoración se prefiguraba un modo donde la transferencia de esta memoria se daba a partir de performances o prácticas corporales (Connerton, 1993). No toda memoria aparecía centrada en la narrativa, articulada lingüísticamente. Como señala Connerton (1993) respecto a los estudios de Halwachs (2005 [1950]), había un vacío en relación a este tema: las imágenes, sensaciones corporales, gestos, silencios, aromas y movimientos sin palabras para Connerton también cuentan, y transmiten memorias.

Respecto al segundo momento, el conjunto de participantes se disponía en forma circular, símbolo de unión, alternando entre varones y mujeres y si no era posible, ya que los varones eran los menos, se acomodaban de manera equidistante. La ceremonia propiamente dicha comenzaba.

A esta altura de la ceremonia Mario más de una vez me pidió que me retirara con mi hija. Cuando voy sola no hay restricción, pero con ella sí. Las primeras veces irnos a los juegos del parque o a casa me dejaba con la sensación de frustración o de enojo. Más aun cuando las explicaciones no abundaban. Dentro del grupo, y por extensión sobre mí, gravitaba una relación de poder respecto a quién tenía el saber. Un saber

desconocido que el guía preservaba y que sólo en ciertos momentos era compartido o distribuido. Con más confianza, Mario fue explicándome que el espacio estaría cargado de *wayras*, esto es, de espíritus de infancias fallecidas, por la presencia del “Hospital de Niños” en las cercanías. En tanto el fuego atraía a espíritus -y en parte de eso se trata la ceremonia- el hecho de irnos lo traduje finalmente como “los espíritus se le pueden pegar” a ella, mi hija, asegurándome luego que el tratamiento era difícil.

Al principio de la ceremonia, el guía recorría el interior del círculo con el sahumador y un manojo de plumas de cóndor que posaba suavemente en la cabeza y el estómago de cada participante. Las plumas luego eran sacudidas al fuego. A través de ellas se transfería “suciedad”, “se descarga eso que traemos del trabajo”, en quechua, el acto de *ch'uyaychay* o descarga hacia las llamas. Luego lxs participantes estaban listos para convidar al fuego distintos objetos: hojas de coca, *k'intu*, maíces vestidos, la ofrenda preparada para la ocasión, pétalos de flores, papel picado, serpentinas, chicha o vino. Los diferentes colores coincidían con los mismos que componían la *wiphala*, siguiendo un orden indicaban la refracción de la luz desde el centro que era el fuego hacia la última capa ofrendada. Por turnos, lxs participantes dejaban las ofrendas alrededor del fuego. Para este momento se daba el discurso de rogativa, iniciado por el guía, entre la ofrenda central y la entrega de maíces y *k'intu[s]*⁷² al fuego. Eran palabras en lengua quechua proferidas de rodillas y frente al fuego, a modo de respeto, o pedido de prosperidad. De una serie de rogativas recogidas entre los años 2016 y 2018, más o menos invariantes traduje la siguiente:

⁷² El plural de la lengua quechua modifica sustancialmente las formas léxicas de las palabras por lo que agregado de la “s” es propio. Se puede observar en la rogativa la presencia del sufijo “ku” que es símbolo de deferencia, y el “ya”, de súplica.

[sonajas, luego silencio]

wilkaninallay, tukuysonqoykuwan

solo a ti fuego sagrado, con todo mi corazón

ñoqaykuqa jamuyku

nosotros venimos

ñaupaqniyki kashayku

por eso, nosotros,

kay kintuchata tukuysonqoykuwan

este *kintu* de corazón te traemos

wayqeypanaykunaq sutinpi apamushaykiku

en nombre de nuestros hermanos y hermanas,

sapasonqotayá thanichiy

uno a uno de los corazones, por favor,
sananos

sapasonqotayá thanichiy

uno a uno de los corazones, por favor,
sananos

sapasonqotayá thanichiy

uno a uno de los corazones, por favor,
sananos

amahinakaychu llanllarichiy

estamos delante de ti

k'anchayniykita ñoqaykuqa

tu luz para nosotros

chaskiyniykitan munayayku

queremos recibir

chayrayku ñoqaykuqa

no seas así, haznos fuertes (o florecer)

wilkaninallay wayqeypanaykunapaq

solo a ti fuego sagrado, hermanos y hermanas

kaypi kaqtinku mana jamuq kunapaq

los que están aquí y los que no han venido

t'anta yuyayniyku ñoqahina

nuestra memoria es alimento, como yo

chayrayku wilkaninallay

por eso fuego sagrado

kay kintuchata chaskirapaway

este kintitu, recíbeme.

[sonajas]

Mientras el fuego “se alimentaba” de las ofrendas o despachos ocurría el tercer momento de la conmemoración en que se realizaba una reunión. Comida y frutas eran compartidas. Alrededor de la *waka* o monumento se daba forma a una reunión donde se comentaban novedades, coordinaban futuras actividades, se gestionaban recursos de la asociación y a veces se contaban proyectos, personales o colectivos. Quien abría la ronda de la palabra era Mario. En ocasiones, quienes viajaban a Cusco, Bolivia u otros puntos ofrecían regalos: botellas de vidrio o plástico con agua recolectada durante el viaje, bolsos hilados a mano, telas de aguayo, piedras, silbatos con imágenes arqueológicas, objetos sagrados que suelen guardarse y que en general aludían a lo natural o a una simpleza en la confección que se asociaba al anti-consumo como valor positivo dentro de la AMLQ, o lo auténticamente indígena, imaginado y deseado principalmente por sus portadorxs (Canessa, 2008). Por último, el cierre y despedida consistía en desandar lo que en este apartado fue denominado *umbral* [Ver registro 4.8], pero en el sentido contrario al de apertura del momento de preparativos. Para esta asociación, todo espacio abierto por la espiritualidad debía obturarse, ante posibles riesgos de que esas presencias invocadas merodearan el espacio una vez finalizado el encuentro. Un encuentro que tercerxs en el espacio público a veces traducían prejuiciosamente a la manera de “es una secta”, “hacen brujería” o “son cosas del diablo” (público visitante, notas de campo 2017-2019). O desde la incompreensión, o sea, como un grupo de vecinxs que se acercó con frazadas y bolsas de alimentos en el invierno de 2019, creyendo que el encendido del fuego era por necesidad de calor, que se trataba de personas en situación de calle más que de la AMLQ.

Vale decir que al conjunto de ceremonias cíclicas de la asociación o calendario anual⁷³ he sumado otras cuatro fechas coyunturales en el período de tiempo de este estudio, introduciendo eventos que se podrían ubicar en lo que Todorov (2000) llama “memoria ejemplar”. Esto es, la acción de recuperar un suceso como una manifestación nueva en la trama de los procesos de memoria, en ocasiones, con actores sociales diferentes: otras organizaciones, comunidades, asociaciones, instituciones. Con esa acción, un duelo causado por el recuerdo procura ser controlado y usualmente compartido en la esfera pública.

Un primer acontecimiento sucedió en 2016 cuando la AMLQ participó de la marcha realizada por la muerte de la joven militante y activista indígena Emilia Uscamayta Curi. Para que esto fuese posible, una de las reuniones organizativas previas a la marcha fue realizada alrededor del monumento o *waka* del Parque Saavedra. El caso de la joven implicó la falta de garantías y un importante componente de impunidad por parte de funcionarios municipales que habían organizado y sido partícipes de la fiesta clandestina en la que falleció la joven⁷⁴.

Al año siguiente, en 2017, otro hecho trágico, de enorme repercusión, estremeció la esfera pública nacional: la desaparición y muerte del joven Santiago Maldonado en colonia Cushamen (Chubut, Argentina), como resultado de una serie de operaciones y represiones

⁷³ Calendario: a) 3 de febrero: Despertar de los frutos; b) 14 de febrero: Rueda de sanación, c) 19 de abril: Día del aborigen; d) 21 de marzo: Equinoccio de otoño; e) 2 o 3 de mayo: *Chakana*; f) 21 de junio: Solsticio de invierno; g) mes de agosto: Pachamama; h) 21 de septiembre: Equinoccio de primavera; i) 11 de octubre: Último día de libertad de los pueblos indígenas, j) mes de noviembre: *Warachikuy* y k) 21 de diciembre: Solsticio de verano. El calendario de los *ayllu* urbanos de Cusco en vínculo con la AMLQ es similar, con la diferencia de que a, b y c no se realizan y que cada 5 de junio recuerdan la Masacre de Bagua (Ver capítulo 6).

⁷⁴ “Familiares y amigos de Emilia Uscamayta Curi advierten: Si el tribunal confirma el seguimiento de la fiscal, se trataría de un ejercicio de violencia institucional” (2023).

violentas a la reivindicación de las comunidades mapuches por sus territorios de vida. En el contexto de la AMLQ, la desaparición y muerte del joven convocó a una ceremonia de velación en la sede de la asociación y a una foto grupal en el monumento o *waka*, con la leyenda: “¿Dónde está Santiago Maldonado?”. Luego la imagen fue difundida a través de plataformas digitales y el caso tuvo su seguimiento en Kaymi Yuyaynichis “Ésta es nuestra memoria”, el programa radial de la AMLQ que con frecuencia semanal fue emitido durante el período 2017-2018 en una radio local.

Otro evento en 2018 remitió a un caso de discriminación, entre otros tantos, que ocurren subrepticamente en la ciudad de La Plata (Pinedo, 2018). El caso consistió en el procesamiento con prisión preventiva de un joven junto a un adulto bajo orden de delito por “guarda de materia prima destinada a la producción de estupefacientes” al trasladar poco más de treinta kilos de hojas de coca de Villa Lugano a La Plata, en agosto de ese año. La condena preveía una sentencia de cuatro a quince años de prisión y el embargo de bienes. José Luis, el joven argentino preso, junto a su familia de ascendencia boliviana eran proveedores de hojas de coca traídas de Bolivia a trabajadores de la región. Parte de la AMLQ acudía a aprovisionarse de hojas para consumo personal y uso ritual. Los grandes medios como Clarín y la Nación no hicieron ninguna alusión al hecho, continuaron asociando “cultivos de coca” a “narcotráfico” y ambos tópicos, a países como Bolivia y Colombia. Este tipo de lógicas mediáticas simplificadoras coincidieron pues con el fallo del juez Marcelo Martínez De Giorgi⁷⁵: “Él [juez] decía que yo era un narcotraficante, que era una cocina mi casa” (José Luis, entrevista, diciembre de 2018). Durante los cuarenta días que estuvo preso en el penal de Marcos Paz se llevaron adelante retóricas de acción muy

⁷⁵ Primer juez que tomó el caso en el Juzgado Criminal y Correccional Federal.

variadas por la comunidad andina y boliviana, en cooperación con otras instituciones⁷⁶: adhesiones, audiencias, ceremonias en La Plata y Buenos Aires, y conferencias públicas implementadas para su liberación bajo la consigna “La hoja de coca no es cocaína” o “La hoja de coca no es droga”. Entre este conjunto, la AMLQ organizó una ceremonia en el rectorado de la UNLP. El sitio elegido tuvo que ver con que José Luis era estudiante de la carrera de Ingeniería, en un espacio abierto a la comunidad y que consistió en el *piqcheo*⁷⁷ colectivo de hojas de coca y en la entrega de una ofrenda junto a un árbol de molle.

Por último, un cuarto evento registrado remitió a una ceremonia en el edificio de la gobernación municipal platense en el marco de la corrida del *Warachikuy* del mes de noviembre de 2019 y en oposición al golpe del Estado Plurinacional de Bolivia. La consigna: “por los 27 muertos” impulsó la corrida *Warachikuy* de Parque Saavedra hasta el monumento al Malón de la Paz⁷⁸ en el Cementerio de la Chacarita (Ciudad de Buenos Aires, Argentina). El *Warachikuy*, mencionado ya para el año 2010 por Trivi (2014), se ha tratado de una ceremonia de frecuencia anual, tomada de comunidades cusqueñas y que tenía como fin un itinerario urbano por distintas postas, monumentos y placas recordatorias en su mayoría, que representaban hitos de la aboriginalidad en América. En estas postas se encontraban con otras organizaciones, izaban emblemas o *wiphalas*, y levantaban bastones de madera de chonta, calados, vestidos con lanillas y plumas de cóndor que conseguían en

⁷⁶ Como Amicus Curiae se presentaron la Universidad Nacional de La Plata, la embajada boliviana en Argentina, la Defensoría del Pueblo y la familia Uscamayta Curi que desde 2016 pide justicia por una de sus miembros. ORCOPO, Serpaj y la Comisión Provincial por la Memoria también participaron de la publicitación de caso.

⁷⁷ Acción de consumir hojas de coca individual o colectivamente en espacios abiertos. Con el mismo nombre, en voz quechua *akulliku*, se le llama al bolo que se mastica durante el coqueo.

⁷⁸ El Malón de la Paz fue organizado en 1946 por “kollas” de Salta y Jujuy quienes marcharon a pie hasta Ciudad de Buenos Aires en demanda de títulos de tierras (Tesler, 1989; Carrasco, 1991; Schwittay, 2003; Gordillo y Hirsch, 2010).

las condoreras de la región, a veces estos bastones eran nombrados y mayormente en manos de corredores varones (Ver imágenes de 1.4 a 1.16).

En estas conmemoraciones, periódicas y extraordinarias, ha de verse un posicionamiento de la AMLQ, especialmente respecto a prácticas de indigenidad o a elementos relacionados (las hojas de coca). Esta politicidad ha sucedido sin que estén presentes picos de alta conflictividad o visibilidad pública. Tratándose de experiencias colectivas de reconocimiento que resultan relevantes en la constitución de acciones y momentos políticos (Briones y Ramos, 2010) y que se suman a otros actos de reconocimiento como emplazar una *waka*; defender un proyecto de nación más democrático o disputar y ocupar un espacio urbano como seguiremos viendo en el apartado siguiente.

4.4 La producción disputada del espacio público

4.4.1 De protocolos estatales

La producción y uso del espacio urbano como lugar sagrado repuesta en los apartados anteriores era interrumpida durante la conmemoración en varias ocasiones, por la llegada de personal de control urbano y la policía local. El problema que manifestaban los representantes del municipio era que la celebración debía interrumpirse porque se encendía un fuego que desde el sentido común era sinónimo de destrucción o disturbio. Aún cuando

en el contexto de la AMLQ el fuego fuera comprendido como deidad “milenaria”, un abuelo, un elemento de la naturaleza con espíritu:

-El fuego, en quechua *nina*, es la representación del padre sol *Inti Tayta* en la tierra. Por eso para nosotros se acompaña de otra palabra que le da su sentido magnánimo, *Qhapaq nina*. El fuego, si bien no es el espíritu mismo de la luz, *k'anchay*, es creador de luz, y también de calor y de fuerza. A través del fuego es posible purificar. *Qhapaq nina* no destruye, sino que eterniza y transforma las cosas que soltamos. Por ello, a través del fuego eliminamos espíritus dañinos, al mismo tiempo que [se dejan] pensamientos y acciones nocivas (Discurso elaborado por la AMLQ a través de mensajes de WhattsApp para las corridas tributarias de Jornadas de Paz y Dignidad, en 2018).

Los argumentos de la guardia urbana solían ir desde “un vecino los denunció”, “el parque puede incendiarse”, “el parque es de todos”, o bien “deben apagarlo porque está prohibido por ley” (policías y personal de control urbano, notas de campo, 2017-2019). En esos años no estaba en vigencia una ley o código⁷⁹ sino únicamente un protocolo para el uso de parques y plazas creado en 2015 por la Dirección de Uso del Espacio Público (DUEP) y basado en la ordenanza municipal 9880/05.

A los fines de obtener un permiso para hacer un evento, el protocolo daba cuenta de una serie de requerimientos⁸⁰ e incluía como condición el registro de asociación civil en Personas Jurídicas o en el Registro Nacional de Cultos, dependiendo el caso. En ocasiones,

⁷⁹ Para fines de 2021, cerca de las elecciones legislativas de ese año, fue aprobado un “Código de Convivencia” presentado por el intendente Julio Garro al Consejo Deliberante municipal (Castiñeira, 2022).

⁸⁰ Nota de solicitud, memoria descriptiva, cronograma, periodicidad, servicios de infraestructura necesarios, mapa o documentación gráfica, DNI y contacto de la persona responsable.

se valía de un trabajo conjunto con los consulados. El trámite finalizaba una vez que el permiso era ingresado por mesa de entradas en la oficina administrativa central del estado. A pedido de Mario, Laura fue encomendada a la tarea de solicitar el permiso para los momentos en que se tramitaba una vez al año (Artículo 212 de ordenanza 9880). Ella era abogada y con el suficiente capital social para encargarse de la gestión que como se verá, luego se volvió una tarea “muy desgastante y burocrática” (Cecilia, conversación de campo, diciembre de 2019). En efecto, estos encuentros con la guardia local o con la policía implicaban interrupciones y no siempre en buenos términos. En las sucesivas visitas, el personal municipal corroboraba que estuviera consignado el permiso que para cada encuentro o ceremonia era gestionado en la DUEP y en la oficina administrativa central. Si este permiso no estaba a disposición cuando pasaba control urbano o la policía local aparecían tensiones o discusiones entre miembros de la AMLQ y el personal de seguridad.

El municipio platense bajo la coalición política Cambiemos estableció un ajuste en el protocolo, una variación en la periodicidad para tramitar los permisos. Desde 2017 la asociación debía solicitarlo con una frecuencia mensual. El gobierno anterior de signo político opuesto (Frente para la Victoria) lo pedía tan sólo una vez al año a razón de la caducidad del permiso que pautaba la ordenanza antes citada. Con lo cual, el “cambio de reglamentación” (María Victoria, funcionaria de la Dirección de Culto y Entidades de la Municipalidad de La Plata, abril de 2019) no se desprendía de la normativa; se trataba de un modo de trabajo o “protocolo”, en sus términos, propio de la dependencia estatal bajo la coliación Cambiemos/Juntos por el Cambio, más puntillosa en el control.

Ante mi pregunta por la modificación del protocolo, el argumento de la DUEP era que “existen nuevas prácticas sociales y culturales que el estado debe empezar a regular”,

que “la sociedad avanza y tenemos que cancelar demandas”, por lo que “las ordenanzas se van actualizando” (entrevista presencial a Paula⁸¹, empleada municipal, diciembre de 2018). El crecimiento de la ciudad sobre sus límites y con ello la radicación de migrantes de países limítrofes y no limítrofes considerados externos a un conjunto de habitantes “nativos” parecería ser nuevo desde la perspectiva estatal. La obligación de la DUEP sería entonces, “regular el uso de manera de ocupar la menor cantidad de espacios públicos en simultáneo”. Todas las plazas y parques ocupadas se veían como “una especie de fantasma problemático. [El permiso] es por mes, porque si no estarías alquilando el lugar” (entrevista presencial a Paula, empleada municipal, diciembre de 2018).

Plaza Moreno y Plaza Islas Malvinas resultaban las plazas céntricas más requeridas. Son las plazas otorgadas más asiduamente para eventos multitudinarios y que permitían un valor diferencial por la visibilidad que daba a las asociaciones en el casco urbano. Además de la Plaza San Martín que para el 9 de agosto de 2014 (año de elecciones presidenciales en Bolivia) ya reunía a organizaciones bolivianas por el aniversario 189° del estado plurinacional, seguido de una entrada folclórica de grupos de música y danza en la Plaza Moreno. Junto al viceconsulado de Bolivia en La Plata, referentes de la Federación de Instituciones Bolivianas y funcionarios municipales se habían propuesto articular a la(s) colectividad(es) llegando al centro, de manera de ir instalando poco a poco un calendario político que participara de la producción de comunidad nacional boliviana en las dos de las plazas céntricas del casco urbano y que fuese consagrado fundamentalmente a través de la mediación estatal (Rodrigo, 2017).

⁸¹ En este caso, a pedido de la entrevistada, su nombre real está anonimizado.

Retomando las ideas de la DUEP antes esbozadas, aquél conjunto de prácticas de regulación y control partía de la negación de tramitar un permiso anual porque “si no estás alquilando el lugar”. Una posición que se alejaba de una inteligibilidad respecto a la representación del espacio público en los términos de la AMLQ o de un horizonte común intercultural. Los usos de los espacios verdes de la ciudad, joyas de lo más preciadas (Rosler, 2017) no podrían estar, desde la óptica estatal, “destinados a una mínima porción de la sociedad” (entrevista presencial a Paula, empleada municipal de la DUEP, diciembre de 2018). Donde “mínima” aludía a “extranjeros”, “migrantes”, “inmigrantes” o “colectividades”. Cuatro palabras que fueron utilizadas como sinónimos en los discursos municipales, siendo la última la que apareció con mayor frecuencia durante el análisis.

En la historia del estado nacional, “extranjeros” ha remitido a una condición jurídica de fondo desde el siglo XIX que pone en discusión la adquisición plena de derechos por parte del universo de migrantes en una comunidad política, reforzando su carácter expulsable (Penchaszadeh, 2005). Al pensar puntualmente la exclusión en el uso de los espacios públicos de la ciudad por “extranjeros”, un caso notable es la desarticulación de los espacios de venta callejera, fija o ambulante, de senegaleses, cada vez más frecuentes, que Espiro (2019) documentaba con mayor intensidad desde el año 2016. En su trabajo de campo, al recorrer las arterias comerciales de la ciudad, notaba vacíos y ausencias de los puestos de venta habituales. Los hostigamientos directos, detenciones arbitrarias -incluso cuando estos migrantes circulaban como transeútes a maletín cerrado- pasaban a ser comunes y resultaban comunes los decomisos de mercadería tanto por la policía local como por otros actores estatales de la Secretaría de Convivencia y Control Ciudadano (Voscoboinik y Zubrzycki, 2019); una secretaría jerarquizada a partir de 2015.

Hasta aquí es visto, por un lado, el empoderamiento de las asociaciones andinas en un nuevo campo de interlocución política, para la segunda década del XXI. Por otro, las limitaciones que el gobierno municipal dispuso, entre los años 2016 y 2019 que realicé el trabajo de campo, y ante los actos de reconocimiento que llevaba adelante la AMLQ. Respecto a esta última cuestión, seguidamente se abordan imaginarios urbanos para profundizar en la indagación sobre la gestión cultural del estado municipal.

4.4.2 De imaginarios urbanos

Paul Valéry diría que no se puede gobernar con la pura coerción, que son necesarias las fuerzas ficcionales para hacerlo. Una de las funciones básicas del estado es hacer creer, donde las estrategias del hacer creer tienen mucho que ver con la construcción de ficciones (Valery, 1876 en Piglia, 1990). En tal sentido, la representación estatal del espacio urbano, y en particular, con relación a la gestión de ceremonias, fiestas y/o cultos, puede verse a partir de la idea fuerza de un espacio común, armónico, de todos. Un folleto del “Nuevo Código de Convivencia” que me entregó en mano una de las empleadas municipales entrevistadas [Ver registro 4.10] anunciaba en el anverso: “Hagamos juntos el código”. Las imágenes que mostraba el folleto indicaban un uso esperado del espacio urbano. El escenario era siempre el de plazas y parques donde la concentración de personas era casi nula o baja. La categoría normativa de “convivencia” aparecía a primera vista, así como el logotipo de “Estás en casa” que reforzaba la representación de la ciudad como accesible, infundiendo protección, transmitiendo la idea de la ciudad como hogar. Es sugerente pensar cómo estas representaciones normativas pueden generar adhesión y participación en tensión

con otros conflictos reconocibles, que el municipio vivificaba y que eran contradictorios al espíritu del folleto, por ejemplo, los desalojos a vendedores ambulantes en el casco urbano antes mencionados (Espiro y Zubrzycki, 2013; Espiro, 2019).

Otra representación del espacio urbano, relacionada al anterior, es la creencia de que un orden es posible. Para el estado municipal peligraba el tipo de ocupación deseada -que a grandes rasgos sería la del folleto- y con ello, la legitimidad de ese orden. De hecho las conversaciones en las oficinas estatales siempre tuvieron un tono entre pedagógico y moralista, apelando a un conjunto de responsabilidades individuales o institucionales que debían tenerse en cuenta para alcanzar ese orden buscado y “correcto”.

Finalmente aparecía la representación urbana que Ramiro Segura llama “la persistencia de la forma” (2009; 2015) y sobre la que me detendré especialmente respecto a la inclinación a pensar la ciudad dentro de sus límites fundacionales, del cuadrado o cabecera del Gran La Plata limitada por la Avenida Circunvalación que comprende las avenidas 32, 72, 31 y 122 y cuatro extremos redondeados que refuerzan aún más su trazado, y con ello la separación campo-ciudad inicial o entre sectores sociales luego (Segura, 2015). Todo aquello que cae fuera del cuadrado y que está en proceso de expansión serían las afueras, a decir del autor,

“una dinámica de expansión urbana que involucra tanto el lento y trabajoso proceso de ocupación de la tierra y urbanización del espacio residencial, así como las sucesivas oleadas de nuevos pobladores que tienden a localizarse en las áreas más desfavorecidas y menos urbanizadas” (Segura, 2015, p. 56).

Los ejemplos de ceremonias, fiestas o cultos a los que aludieron los discursos estatales, en su mayoría, fueron situados en el casco urbano, no en las afueras. En el casco las distintas direcciones locales municipales y consulados gestionan y dan apoyo, en ocasiones con la presencia de funcionarios del gobierno. Esta representación social que se traducía en una forma de gestionar conductas o de gubernamentalidad ocurría especialmente con las celebraciones de las fiestas patronales de las vírgenes de Copacabana y Urkupiña por las comunidades o asociaciones bolivianas originadas en la periferia urbana. No es un caso de análisis particular de esta tesis, pero su consideración puede resultar esclarecedora.

En 2019 llamativamente una de las celebraciones de la Virgen de Copacabana se mudó a la Plaza Malvinas, propagándose a partir de un territorio procesional propio (Caggiano, 2014b) hacia nuevos y simultáneos puntos de la ciudad⁸². La llegada al casco urbano, con ciertas resistencias al interior de la asociación tuvo una motivación doble, por un lado, que “lo boliviano trascienda” y por otro, eludir la violencia urbana vivida en las afueras. “El robo de los delantales con la recaudación de las vendedoras durante la celebración, o la agresión a danzantes se había vuelto una preocupación” para integrantes de la asociación organizadora (Gelmer, referente de la Asociación de Fraternidades Unidas de la Virgen de Copacabana, diciembre de 2019). Mientras que el estado en las periferias sólo otorgaba los permisos municipales y el suministro eléctrico, por el contrario, en el casco urbano la colaboración solía ser mucho mayor:

-Damián: nosotros acompañamos en Malvinas. En la otra nos piden el permiso, pero no ponemos nada. Avisamos el tema del permiso, la bajada de luz para que tengan

⁸² Silva (2018, 2019).

corriente, y avisamos a control urbano y a la policía local. En cambio, en lo que es la plaza [Malvinas ponemos] todo lo que es la infraestructura, te hablo de sonido, seguridad, pantalla, baños. Lo otro allá, no. En cambio, acá es en conjunto con la municipalidad y la Dirección de Colectividades.

Sofía: en los barrios es algo así como más autogestionado.

D: exacto. Les damos lo esencial, el permiso para el espacio público y la luz.

Extracto de entrevista telefónica a Damián, funcionario de la Dirección de Colectividades y Tradicionalismo de la Secretaría de Coordinación Municipal de ciudad de La Plata (2015-2019), junio de 2020.

-María Victoria: me pasó que las de acá es como más institucional y las de la periferia se me ocurre pensar como un patrón que se repite. No está organizado. Es más familiar, de comunidades. Cada familia se organiza ahí y realiza una fiesta. Yo, con el anterior director, a lo que queríamos llegar es a... bueno, la fiesta patronal es una. ¿Cómo organizamos a las familias para que puedan organizarse todas para realizar la fiesta patronal? Y no que tengamos una fiesta patronal por familia (Extracto de entrevista presencial a María Victoria, funcionaria de la Dirección de Culto y Entidades de la Municipalidad de La Plata, abril de 2019).

-Nuria: Nosotros hacemos los eventos de las colectividades y vos, viste que puede llegar que viene gente de afuera y lo que sí traen cerveza, bebida, y entonces control urbano controla. Ni nosotros podemos vender bebida alcohólica, ni puede entrar en ese evento bebida alcohólica. Entonces, control urbano se asegura que la fiesta esté tranquila. Que no haya problemas de pelea; que no haya robos, que no pasen cosas. Es la seguridad del ciudadano que pasa a ver la fiesta, y que no... A ver, ¡la seguridad de la plaza! (Entrevista telefónica a Nuria, directora provisional de la Dirección de Colectividades y

Tradicionalismo de la Secretaría de Coordinación Municipal de ciudad de La Plata, junio de 2020).

Desde la perspectiva estatal, las categorías del “acá” para aludir a las plazas y parques del cuadrado o centro platense, y del “allá” para circunscribir las afueras resultó bastante común. Los discursos daban cuenta de una concepción dividida de ciudad por más que el lema de la gestión, como se ha visto, fuese “Estás en casa”, en una sola casa. Cuando referían a población y contextos puntuales, persistía la división. La mayoría acudía a la dupla “plaza central/plaza barrial” en coincidencia con la clasificación normativa de la ordenanza 9.880 que a su vez establecía un “límite”, dado por la Avenida Circunvalación. Este imaginario dividido de ciudad, accesible y ordenado del cuadrado quedaba implicado en la gestión cultural.

Del análisis de los discursos estatales desprendo que la categoría plaza central/acá está más presente que su contraparte (plaza barrial/allá) y que las diferencias no son sólo espaciales sino que tienen efectos en una gestión cultural desigual que la dependencia estatal tiene respecto a grupos, comunidades o asociaciones migrantes. Sobre todo en tanto no se pliegan a una organización conjunta de eventos, manteniendo su autonomía, reforzando sentidos de lugar que además de que producen espacios transregionales entre Cusco y La Plata han integrado lo global a lo local (Massey, 2012) como las ceremonias de los Primeros viernes de mes, que poco tienen que ver con las representaciones estatales del espacio urbano. De aquí que los imaginarios sean una representación simbólica de la realidad social y además, un locus donde se cuecen “insatisfacciones, deseos, [y una] búsqueda de comunicación con los otros” (García Canclini, 2007, p. 93) proveyendo dinamismo a esos imaginarios.

Los imaginarios son un componente necesario de la comunicación y la interacción social aun siendo que los aspectos reales, objetivables y observables resultan insignificantes de su definición. Frente a un proceso de fundamentación y reconstrucción incesante, los imaginarios consisten en reconocer el carácter fuertemente imaginado de su objeto (García Canclini, 2007) en una red de relaciones de significados para una sociedad determinada. Se trata del nivel más profundo del tejido social (Losada 2014 en Bustamante y Lesta, 2022). Al estado municipal, como a muchas asociaciones migrantes, la persistencia de la forma del cuadrado platense continua exhortándolos a que sea un núcleo de ocupación y de disputas.

En este imaginario, las conmemoraciones en las periferias tienen un componente conflictivo que necesita ser regulado, según la perspectiva del estado municipal. Y no sucede lo mismo con “las fiestas” o “cultos” que el municipio gestiona en las plazas céntricas que, si sacáramos una fotografía desde lo alto, sería la de gacebos alineados y un escenario montado frente a la catedral cumpliéndose el propósito de, “La fiesta patronal es una” (Ver imagen 5.8).

Además de las diferencias de espacialidades alternativas vistas a lo largo de las secciones previas me interesa destacar finalmente que para el estado municipal se trata de prácticas “novedosas” que deben “cancelar” o que intentan cercenar (entrevista a Paula, empleada municipal, diciembre de 2018). De hecho, en los años que toma este estudio se perfila un mayor control de la documentación para uso de plazas y parques. En consonancia con otros hechos que trascienden a las asociaciones migrantes como la incorporación de inspectores (“Convocatoria a Inspectores de la ciudad”, 2018; “Ciudad exclusiva”, 31 de octubre de 2018), y el emplazamiento de centros de prevención y monitoreo (“Nuevas casetas de monitoreo y control”, 30 de junio de 2017) que Urtasun (2019) registra ya con

anterioridad, para los años 2011-2013 cuando despunta el discurso de “la inseguridad” y son registradas inicialmente unas 250 cámaras de videovigilancia instaladas en el casco urbano platense.

La desigualdad simbólica que ejerce el gobierno municipal (2016-2023) sobre las poblaciones andinas, racialmente enclavadas, tiene implicancias en la utilización del espacio y con ello, en la desigualdad urbana. El gobierno municipal (re) produce imaginarios que procuran instalarse a los fines de un uso y producción del espacio urbano deseado y único: ordenado, verde, sin multitudes, individuado, regulado en los límites del cuadrado, platense. En consonancia con la investigación de Canelo (2011a; 2018) al sur de Ciudad de Buenos Aires, los mecanismos mediante los cuales las prácticas estatales establecen efectos de frontera del tipo nosotros/otros, y que pueden resultar claves en la politización de estas experiencias culturales, refieren a una organización y homogeneización espaciales por parte del estado.

Los discursos estatales del municipio platense valorizan consensos respecto al modo apropiado de comportarse en el espacio urbano, traduciéndose en recelos cuando es compartido con “la mínima porción de la sociedad” (Paula, empleada de La Dirección de Uso del Espacio Público de la Municipalidad de La Plata, entrevista, febrero de 2019). Frente a esto, la AMLQ ha tramitado la personería jurídica y los permisos de uso para ajustarse a esas formas de regulación estatales, pero a la vez “excede” (De la Cadena, 2009: 158) la política moderna que no admite excesos en expresiones de clase o étnicas, al insistir en el encendido del fuego-deidad y en otros modos diferenciales de ocupación.

A modo de recapitulación, el proceso de memoria alrededor del monumento tuvo sus vaivenes. Colocada una primera escultura por un sector dirigencial, oficial, invocó a una memoria indígena que haría su aparición por primera vez en el parque como resultado de los debates políticos en la esfera pública para la década de 1920. Con el primer golpe de estado argentino, en 1930, el monumento se convirtió en una especie de decorado mudo del parque. Para la década de 1940 hasta mediados de 1950, parecería proseguir sin mayor trascendencia. Una actitud tutelar desde el estado nacional incorporó a la vida política a vastos sectores populares, entre los cuales se encontraban las poblaciones indígenas en tanto el centro de atención eran los trabajadores. En ese entonces, estas poblaciones gestionaban sus DNI y participaban de los procesos electorales. La llamada Revolución Libertadora de 1955, en un nuevo golpe dictatorial, retrajo absolutamente este interés estatal por la incorporación a la nación de contingentes aborígenes (Carrasco, 2000), por lo que el monumento continuó pasando desapercibido. Luego, la narrada incautación para la década de 1970, diciendo sobre el difícil trabajo de reconocimiento de las memorias indígenas, o preferiblemente, sobre su negación en la historia reciente. La reaparición efímera en forma de tronco a fines de 1990 recobraría el recuerdo, para resurgir finalmente con el monumento o *waka* emplazado por la Casa al Aborgen para el año 2010, logrando evocar aquél, desde marcos históricos nacionales más o menos favorables.

De esa manera la AMLQ (como otras grupalidades) continua dando forma a una experiencia de espiritualidad “aborigen”, de reivindicaciones culturalpolíticas, concretas y explícitamente intencionadas que a su vez, se relacionan a una pérdida del control del espacio urbano por parte de las clases medias y/o altas platenses.

4.5 Respeto y desigualdades entrelazadas

Uno de los temas principales de este trabajo, es el problema de alcanzar el respeto mutuo en presencia de las desigualdades que acaban por empañarlo. Siguiendo a Sennett (2005), en sociedades capitalistas como la nuestra parece ineludible hablar de esta tensión entre el respeto y las desigualdades. Las desigualdades pasan a organizar el mundo social y el respeto deja de ser una meta garantizada, más se asemeja a una batalla o a una negociación. Lejos está de ser una cantidad fija y estática que se tiene. El respeto es una búsqueda constante entre sus integrantes que la emprenden colectivamente, y a lo largo de sus vidas. Muchas veces para contrarrestar miradas negativas o estigmatizantes. Strocka (2008) en el trabajo que realiza con las manchas de Huamanga, en la región ayacuchana de Perú, encuentra que no sólo buscan diferenciarse de otros grupos igualmente desfavorecidos (“ladrones”, “drogadictos” o “niños de la calle”) sino además, de la etiqueta política de la población ayacuchana, “serrana”, que sigue siendo tildada de “terrorista” por el resto del país, a varias décadas de la captura de la dirigencia de Sendero Luminoso. Lxs jóvenes de las manchas recibían apreciaciones negativas por ser oriundos de la región, tanto desde los medios de comunicación como del personal de los centros juveniles a los que solían ir, para realizar rehabilitaciones de conducta.

Particularmente, en la AMLQ del Gran La Plata, durante el período de estudio, ha prevalecido una configuración cultural “andina” sobre otras que es dada por Mario (con

apoyo de su prima Teresa). Ofrendas con los colores de la *wiphala*; vestimentas de yusta o aguayos; objetos de poder traídos de Perú; la variante cusqueña de cinco vocales o pentavocálica del quechua; la apuesta anticatólica relacionada a una denuncia del colonialismo; la valoración de lo no humano como dador de fuerzas impulsando todo un reconocimiento intersubjetivo singular, entre otras formas de lo andino en el contexto de la AMLQ. En el plano intersubjetivo, el que se presenta al interior de la asociación, hay consideraciones que entiendo en los términos de desigualdades entrelazadas o que podrían ser denominadas como “formas ideológicas del reconocimiento” porque constriñen el potencial crítico de la categoría reconocimiento (Honneth, 2014), “en lugar de dar expresión a un valor, tales ideologías del reconocimiento proporcionarían la disposición emocional para cumplir sin resistencia tareas y obligaciones esperadas” (Honneth, 2006, p. 140) a cambio de la afirmación pública del valor de lo andino y de la promesa de un aumento en el autorrespeto o la autoestima.

En la situación del parque analizada, todxs se disponen al servicio del guía que es Mario, para que sea reconocida esa conmemoración por un público -y podría agregar desde la perspectiva del grupo- y por los espíritus del lugar. La ceremonia es efectuada a su modo. La virtud de la “vejez”, y los años de residencia en la ciudad platense, que posee “el mayor”, reafirman una diferencia de la que carecen lxs demás integrantes. Es tal diferencia, como dirían Elias y Scotson (2016), la que crea cohesión social y que mantiene firme al resto en la posición de aprendices, en la que están y estarán.

Situaciones semejantes pueden encontrarse en la ACKW y sobre las cuales me iré aproximando en el próximo capítulo. Para los casos tratados en esta tesis lxs integrantes de las asociaciones sostienen la aceptación voluntaria de un “maestro” o “presidente” como

parte fundamental de una relación de poder, y que es quien define las secuencias de las performances públicas, el turno de la palabra, qué conocimientos pueden ser distribuidos y entre quiénes, entre otras cuestiones. Una presencia masculina presidiendo la asociación y que es consustancial al despliegue de valores andinos, concebidos en general como positivos y que, como señalé antes, buscan ser reconocidos.

A una escala intersubjetiva, se dan formas ideológicas validadas discursivamente con la palabra “maestro”, *yachachiq* o “el que difunde” frente a lxs “hermanos y hermanas”⁸³. Por ejemplo, para la AMLQ, está presente una relación de poder producida por desigualdades de jerarquía para quienes viven estos mecanismos productores de desigualdad (Therborn, 2011). Al ahondar más de lleno en esta desigualdad de jerarquía, una confluencia de ventajas otorga al *yachachiq* o presidente la posición privilegiada, respecto al resto de lxs integrantes. La edad y la generación permiten a Mario ser considerado “un abuelo”; un portador de más años de experiencias que el resto. La condición de edad es un criterio que obligaba al respeto de los otrxs porque, más profundamente que la simple acumulación de años, implica una trayectoria moral. La dinámica del grupo que pone a Mario en una posición valorada respecto al resto del grupo, está determinada por este vínculo en particular. Y vuelvo entonces al ensayo de Elias y Scotson (2016), que llega a una conclusión semejante. La relación “establecidos-outsiders” que los autores encuentran entre grupos del barrio obrero de Wiston Parva, no está determinado por diferencias raciales o de clase sino que se acepta sin cuestionamientos el atributo de la “vejez” o de los años de residencia como criterio de respetabilidad, y de consagración de una posición elevada para uno de los grupos, y de subordinación para el

⁸³ Refiere a la contraparte de la relación.

otro. Los autores aplican este análisis sea para grupos como para personas individuadas, porque quien detenta el poder lo detenta en tanto esté dándose un proceso grupal.

El tiempo de residencia de Mario en el país, de casi sesenta años, refuerza aun más la posición ante migrantes que residen en la región platense hace menos tiempo. Para lxs integrantes de la AMLQ nacidxs en la región, en tal caso, opera más su condición de cusqueño, de una región en particular, que es bien valorada por la agrupación. A este saber experiencial se entrelaza el nivel de instrucción. Mario alcanzó una formación universitaria pese a que fue incompleta, y que compensó con su condición de profesor de lengua quechua en centros culturales, y desde hace algunos años, en espacios universitarios. Es importante también hablar del género, es decir que sea varón en espacios de interacción mayoritariamente ocupados por varones, pues tal condición lo favorece. En un contexto político y cultural de tradición masculina, aunque en la última década esto haya empezado a transformarse en Argentina, el hombre andino demuestra que es posible la politización frente a otros hombres no andinos. Y la mujer, en palabras de Mario, a los fines de sostener “una dualidad andina”, sólo “acompaña al varón”, constatando así un sentido común social que presuntamente tiene a los varones como protagonistas principales de la esfera pública.

Para el caso de Fredy de la ACKW, también confluyen ventajas para explicar su posición privilegiada al interior de la asociación: es maestro de escuelas primarias; estudió una tecnicatura en la UNLP, es de Cusco (Perú), del Valle de Urubamba o “Valle Sagrado de los Inkas” considerado como Patrimonio Cultural en Perú. Ha experimentado trayectorias previas en política y en cultura que son sumamente valiosas para la ACKW. Además pertenece a una generación mayor que las generaciones de jóvenes participantes, y si bien, no es de los primeros en arribar a Argentina -hay miembros que han llegado antes y

casualmente son quienes cuestionan su despeño-, la llegada de Fredy desencadenó la organización de la agrupación para el año 2016, tal como expuse en el capítulo 3.

En este orden de ideas, el reconocimiento de un buen aprendiz ante “el maestro” o “presidente” tiene lugar cuando una persona es elegida para tomar la palabra, estar a cargo de momentos de las ceremonias, llevar los bastones, “varas” o estandartes “mayores” de la institución, las chalinas alrededor de sus cuellos o recibir obsequios, de manera que eventualmente alcancen autoestima o respeto de sí. Por tratarse de un fenómeno cultural, “es más que una ideología que se adueña de la masa popular engañada” (Bartra, 1982:171). Sus miembros participan de las asociaciones por elección.

Con todo, no parece haber cambios en las medidas institucionales. La brecha entre el reconocimiento simbólico y el material es manifiesta con estas desigualdades entrelazadas o formas ideológicas del reconocimiento, prometedoras de mayor autorrespeto y por ende aceptadas voluntariamente por las personas destinatarias. Estas desigualdades que tensionan el respeto mutuo poseen sustancialmente un poder regulador. Siguiendo el ejemplo tratado aquí, me remito a la relación modelada por un *yachachiq* o “el que difunde” mientras el resto del grupo mantiene un rol de aprendiz, sin posibilidades de convertirse en *yachachiq* o *kunanchiq*, presidente o presidenta, maestro o maestra, chaman o bruja. El cambio material o acreditador de posición, no es alcanzado dentro de la asociación para llegar a un reconocimiento pleno. Por el contrario, lxs integrantes de estas asociaciones mantienen su participación bajo una desigualdad de jerarquía admitida que motiva la asunción voluntaria de tareas y funciones.



4.1. Destaque del parque "abierto" y "cerrado", con algunos sitios de referencia alrededor: el Hospital de Niños, el centro comercial Calle 12 y la Avenida Circunvalación.



4.2. Lugar de memoria.



4.3. Diario El Argentino del 19 de noviembre de 1926.



4.4. Postal del fotógrafo Kohlmann, Federico, n. 1893. La Plata. Parque Saavedra. Avenida de cipreses. [material gráfico] [ca. 1930]. Biblioteca Nacional Mariano Moreno.



4.5. Postal del fotógrafo Kohlmann, Federico, n. 1893, La Plata. Parque Saavedra. El lago [material gráfico] [ca. 1930]. Biblioteca Nacional Mariano Moreno.



4.6. Reinauguración del Monumento al Aborigen. Fotografía tomada del blog de la Asociación de Residentes Bolivianos Originarios, 2010.



4.7. Arreglos y pintura mural en el lugar.



- | | | | |
|--|---------------------------|--|----------------|
| | OFRENDA | | PAPEL NARANJA |
| | FUEGO | | PAPEL AMARILLO |
| | COCA | | PAPEL VERDE |
| | PÉTALOS BLANCOS | | PAPEL CELESTE |
| | PÉTALOS ROJOS | | PAPEL AZUL |
| | PÉTALOS AMARILLOS | | PAPEL VIOLETA |
| | PAPEL ROJO | | SERPENTINAS |
| | VINO/CHICHA | | |
| | POSICIÓN DE INICIO | | |
| | SENTIDO EN QUE SE OFRENDA | | |

4.8. Vista de círculo, umbral y centro.



4.9. Conmemoración Primeros viernes del mes. a) Encendido del fuego, diciembre de 2018, registro propio. b) Fuego, abril de 2017, gentileza de Vanesa Cicchino. c) y d) Delimitación de umbral, noviembre de 2019, registro propio. e) y f) Preparativos, fotos de noviembre y febrero de 2019, registro propio. g) Altares o mesas, diciembre de 2019, registro propio. h) Maíces vestidos y otro objetos, marzo de 2016, registro propio. i) Templanza de caja, noviembre de 2019, registro propio. j) Círculo, octubre de 2018, registro propio. k) Entrega de ofrenda, noviembre de 2019, registro propio. l) Círculo, s/fecha 2016; gentileza de Marco Giovannetti. m) Círculo, septiembre de 2018, registro propio.



4.10. a) Folleto del gobierno municipal, abril de 2019. **b)** Control urbano, policía local y garita de monitoreo, diciembre de 2019.

Capítulo 5. El fluir del respeto entre las asociaciones andinas

5.1. De lazos e intercambios en consolidación

La asociación ACKW debutó en 2016 en el marco del Perú Vive realizado por residentes de Perú en la ciudad de La Plata, junto al consulado y el estado municipal. Esa primera presentación en Plaza Malvinas fue gracias a un gesto de camaradería del Círculo de Residentes Peruanos (CRP) que le cedió espacio en el escenario. Ese mismo año tuvo ocasión otra de sus primeras presentaciones en una de las dependencias estatales céntricas, para la Fiesta Patria de Perú, también de la mano del CRP.

Las oportunidades para establecer lazos con otras instituciones o con el estado argentino se dan en general por este tipo de vínculos en escenario, que prosiguen con agendas de mayor envergadura interconectando a integrantes de las asociaciones con representantes estatales o militantes sociales. Estos últimos abocados a llevar adelante mediaciones en el sentido de Bartolomé (1971) y Hermitte y Bartolomé (2000), es decir, convirtiéndose en una especie de puente entre dos o más sistemas de valores e implicados en una red de contactos que atraviesan barreras culturales y articulan así grupos heterogéneos. Como se define a sí misma una de las interlocutoras de esta tesis, pasan a ser

personas “intermediarias” entre funcionarios de la política local, provincial o nacional y las asociaciones de migrantes.

En el período que va desde 2016 a la actualidad la construcción de estos lazos por parte de ACKW ha sido una constante. Claro que no se dan del mismo modo e intensidad con el paso del tiempo, hubo dinamismo e intermitencias. Sin embargo, se trata de lazos buscados y muy presentes en las conversaciones al interior de la ACKW como se evidencia en múltiples documentos escritos. Para sostener estos vínculos o crear nuevos, comunmente envían o reciben los llamados “oficios”, firmados por los representantes de cada asociación, encabezados por membretes, logos, saludos de apertura, despedida y que suelen circular por plataformas digitales más que en su formato impreso. El destino de estos “oficios” no incluye instituciones burocráticas del estado más sino a personas intermediarias y a miembros de otras instituciones. En relación con esto último, se espera que la ayuda entre instituciones sea mutua. Para el caso de la ACKW puede incluir una danza, la organización de eventos conjuntos o dinero para la confección de vestimentas (de un alto costo porque la materia prima suele ser traída de Perú). Las asociaciones, además, cooperan con la compra de “tickets” en encuentros más barriales.

En la primera Yunzada o carnaval que la ACKW realizó en 2022 para su sexto aniversario y para recaudar fondos en el predio descampado que tienen alrededor de sus viviendas en Melchor Romero, unas diez instituciones⁸⁴ se acercaron junto a un público

⁸⁴ Entre las instituciones participantes se cuentan ASPE (Asociación de Peruanos en el Exterior), El Señor de los Temblores, Colectividad Cusqueña, Taller de Danzas Latino Americano, Mutual la Libertad, Damas Peruanas, Wiñay Pacha, Centro de Estudiantes y FM Andina.

más general abonando “*tickets*” a cambio de platos típicos⁸⁵ de Perú y de disfrutar de la jornada. Otras veces realizan presentaciones que incursionan en el centro de la ciudad, y para las cuales el estado municipal y consular se hacen formalmente presentes.

A través de expresiones como “el uno con otro” o “el favor con favor”, es decir, por el intercambio, conforman lazos con otras asociaciones que en ocasiones devienen en lazos de participación política, tanto del país de origen como el de residencia. En concreto, el voto en el exterior es uno de los derechos que refleja más directamente la pertenencia del emigrante a la comunidad política del país de origen (Lafleur, 2012). Por ejemplo, en las elecciones congresales extraordinarias de 2020 o en las presidenciales de 2021 de la República del Perú, buena parte de las instituciones que habían organizado el Perú Vive respondieron a la convocatoria de la Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) que les proponía organizar el voto de residentes de Perú en el exterior junto al consulado. Para las dos últimas elecciones presidenciales la participación ciudadana de electores en Argentina había sido alta, un 60,4% que participaron en 2016 y un 33,2% en 2021 (ONPE, 2023), teniendo en cuenta que el padrón de votantes se habría engrosado en la segunda elección respecto de la primera. En particular, para la ciudad de La Plata hubo un 59,62%⁸⁶ de electores en 2016, y en 2021 la participación ciudadana contó con un 48,41%⁸⁷ (ONPE, 2023).

⁸⁵ A veces hacen polladas siendo que el pollo es generalmente consumido por los platenses. Caldos o pucheros suelen ser aun más comunes para los cusqueños, pero no tan rentables en el contexto platense como los anticuchos, picarones o chicharrón que venden más asiduamente.

⁸⁶ Un porcentaje equivalente a 6,389 de 10.715 electores hábiles en segunda vuelta. Para la primera vuelta, hubo 6.528 electores de 10.715 en condiciones de votar.

⁸⁷ Un porcentaje equivalente a 6,018 electores de 12,431 en condiciones de votar en segunda vuelta. En primera vuelta hubo 5.378 electores de 12.431 en condiciones de votar.

Sobre la base de las consideraciones anteriores la vitalidad de eventos o conmemoraciones públicas otorgan a representantes de la política un piso organizativo de actores, redes de contactos y participación. Desde 2008, a partir del el II° Foro sobre Migraciones y Derechos Ciudadanos se gesta este tipo de organización⁸⁸ que incorpora a migrantes a una ciudadanía en el exterior. Con el desarrollo de los vínculos transnacionales, esta ciudadanía parecería el fin de un modelo de ciudadanía en el cual el emigrante tiene que definirse entre la pertenencia a la comunidad política del país de origen o aquella del país de arribo (Bauböck en Lafleur, 2012). Puede acaso estar participando de las dos.

Con relación al voto en el país de residencia, la Red de Inmigrantes Latinoamericanos (RIL) ya mencionada en el capítulo 1, está integrada por personas migrantes autoconvocadas con iniciativas del tipo, “trabajar el voto migrante en la categoría presidente para las próximas elecciones presidenciales [2023] y gestionar una mesa con las autoridades de la provincia de Buenos Aires a fin de trabajar con bastante anticipación, la implementación de establecimientos definitivos para el voto migrante y que coincida con nuestro lugar de domicilio” (Facebook RIL, 2021) de modo que sean más y más adecuados, que su ubicación no varíe y que estén en lugares donde efectivamente residan los votantes. De forma directa o indirecta la esfera cultural garantizaba entonces derechos de participación política que posicionan a las organizaciones de migrantes. No obstante ello, toda ciudadanía comprende cierto grado de inclusividad (Bendix, 1974). La incompletud del voto migrante en Argentina, por ejemplo, deja a un lado la elección “a presidente, vice-

⁸⁸ Perú aprobó la obligatoriedad del voto para sus connacionales en el exterior mucho antes, en 1997, mediante la Ley Orgánica de Elecciones (Ley 26.859). Luego sumó la Ley de Incentivos Migratorios (Ley 28.182), la cual fundó la Secretaría de Comunidades Peruanas en el Exterior. Para 2010 fueron creados los Consejos de Consulta de las Comunidades Peruanas en el Exterior (Ley 29.495) y la del Distrito Electoral 27 en 2015, llamado “Quinto Suyo” o distrito de Perú en el exterior (Sassone y Lapenda, 2019).

presidente, diputados y senadores nacionales” dando cuenta de una ciudadanía parcial⁸⁹. No así las elecciones a gobernador, vicegobernador, legisladores provinciales, intendente, concejales y consejeros municipales de las que sí participan desde 2011 (Asmat, 2022). Por ello, se trata de una ciudadanía externa activada y mejorada constantemente para ampliar aun más sus derechos en el país de arribo o de residencia. Tal es así que hubo intentos al respecto, de elevar proyectos de ley sobre el alcance del voto migrante, dirigidos al poder legislativo de la nación en el año 2012 -desde el Frente para la Victoria-, y luego en 2017 -desde la organización migrante-. En esta segunda ocasión pues con una mayor participación de migrantes y activistas en la elaboración del proyecto, pero ni en uno ni otro momento la iniciativa prosperó (Penchaszadeh y Condori Mamani, 2017).

La practica política de la participación electoral, en su sentido más tradicional, parecía hallar vasos comunicantes con las prácticas culturales siendo importantes las conmemoraciones del Inti Raymi, el aniversario de Perú o Fiesta Patria (Benza, 2001) y el Perú Vive. En este capítulo tendrá especial atención el respeto tramitado entre instituciones andino-peruanas, nuevamente bajo sus formas más sociales, la del reconocimiento y el honor. Veremos cómo la búsqueda de respeto aparece en las disputas de la ACKW frente a otra asociación de Cusco en La Plata que es la Colectividad Cusqueña (CC), tanto en la conmemoración del Inti Raymi como desde la politicidad que ensancha los propósitos del activismo cultural en la región. Pero antes será necesario realizar un recorrido por el Inti Raymi cusqueño con una profunda historia que se pierde mas atrás de la conquista española (Aguayo Figueroa, 2009). Sin necesidad de entrar en detalles del pasado mítico la puesta en

⁸⁹ El voto de lxs migrantes se circunscribe a nivel municipal, salvo en la provincia de Formosa, y al nivel provincial en unas pocas jurisdicciones.

escena de esta conmemoración, al menos durante el siglo XX en Cusco, muestra elementos de la respetabilidad buscada por sus organizadores, en franca oposición al racismo esgrimido por Lima (Perú) y permite comprender la imagen replicada y difundida por las asociaciones cusqueñas en el contexto platense. Como se ha expuesto en el capítulo 3, quienes integran la AKCW provienen mayormente de Cusco. Respecto a la imagen que la asociación, con sus costos en tiempo, organización y dinero, muestra ante sus públicos construye región en la nación (Caggiano, 2005a), “Decimos esto es nuestra forma de bailar. Esto es nuestra forma de vestir (...) Es como decir, yo voy a hacer de mi pueblo, así” (Fany, entrevista, septiembre de 2022). Las danzas y la música en vivo imaginan la sierra sur del Perú. Es recreada desde la experiencia cultural y/o política vivida en tierras cusqueñas, y de las visualizaciones a través de plataformas digitales que les permiten ver qué pasa allá, especialmente a través de Facebook, Instagram y TikTok, siguiendo a coreógrafxs y a otros grupos cusqueños como Tawa o el Centro Qosqo de Arte Nativo.

5.2. La serranía: una imagen de respetabilidad sobre Cusco y la nación peruana

Con fuerte inspiración en el neoindianismo cusqueño de los años 1930, la ACKW hace sus presentaciones públicas a veces más de lado campesino o “cholo”, otras, de lo indígena; combinadas en esa malla cultural “andina” o serrana. Esta última clasificación

alude a la separación en regiones, que en orden de oeste a este, partiendo desde el Océano Pacífico definen la Costa, la Sierra y la Selva de Perú⁹⁰. Tal clasificación de naturaleza biogeográfica esconde una distinción silenciosa, respecto de la cual y a grandes rasgos muestra un orden ascendente de status, donde primero estaría la Selva o floresta montañosa, espacio de chunchos o vacío, espacio por colonizar. Luego la Sierra campesina e indígena, y por último, la Costa, heredera de España y la conquista (Mariátegui, 1989). Desde luego en contextos discriminatorios, la palabra “serrana/o” puede transformarse en un insulto o agresión, y no es tan silenciosa.

Un ensayo de la historiadora de Perú Cecilia Méndez (2016) se ocupa de la valoración fuertemente peyorativa que la sierra adquirió como una geografía asociada a lo rural, mismo sus pobladores, a quienes étnica y racialmente se les concibió naturalmente como “indios”. Este hecho, que cualquier peruano ha podido constatar, donde se asocia la sierra con lo indígena y a su vez esta condición con lo rural y la pobreza, cristalizó en el sentido común⁹¹. Para la autora esta naturalización de las cualidades comenzó en el contexto ilustrado-limeño de mediados del siglo XVIII, volviéndose decisiva con el progresivo viraje a la economía nacional del guano, algodón y azúcar desde los andes a la costa, para mediados del siglo XIX y el XX. Aquí fue importante, además, el racismo estético-científico difundido principalmente a través de fotografías, en una materialidad portable y comercial como lo fueron las tarjetas de visita o *cartes de visite* con retratos que

⁹⁰ Para Rentería y Zárate (2022) actualmente esta clasificación podría complejizarse aun más de acuerdo a subdivisiones de clase y simbólicas que encierran las tres zonas geográficas.

⁹¹ La asociación de la raza con una geografía en el curso del siglo XIX no fue privativa del Perú. Colombia ofrece una interesante analogía aunque a la inversa. Los llanos y la costa son el lugar de los negros e “indios”, mientras que las cordilleras son asociadas a las poblaciones blancas y españolas (Múnera 2005 en Méndez, 2016).

mayormente reproducían poses burguesas en cuerpos campesinos (Poole, 2000). Eran acumuladas en buena cantidad e intercambiadas por coleccionistas o estudiosos, de forma equivalente, por más que lxs retratadxs perteneciesen a mundos sociales distintos de América del Sur. El punto estaba en jerarquizar la humanidad a través de ideologías clasificatorias, que subyacían tanto a la tipología racial como al archivo policial para que la persona que observase continuara con la atención puesta en las mezclas u originalidades fisionómicas de esas tarjetas y las comparara entre sí, en ocasiones, con cráneos obtenidos de expediciones arqueológicas. La alteridad andina iba constituyéndose entonces desde el siglo XVIII a partir de un vínculo específico entre sistemas de mercantilización e intercambios de estas tarjetas asociadas al capitalismo, a imágenes y a la “raza” para Europa y otras latitudes, incluso como proyectos nacionales y culturales del mismo Perú (Poole, 2000).

Esta distinción a la larga racializó y enclasó la geografía. Habitantes no costeños habrían de blanquearse presuntamente a medida que el desplazamiento era hacia la metrópoli limeña o más lejos de la selva. De hecho la contracara de esa imagen es una costa sin presencia indígena. En mis propias observaciones de campo resonaba este clivaje costa/sierra aun estando lejos del Perú, como por ejemplo, cuando en los concursos artísticos entre instituciones, juradxs nacidxs en el norte peruano devaluaban las danzas de la sierra sur bajándoles el puntaje en la calificación final. Una integrante de la ACKW explicaba esto teniendo en cuenta los modos de vestir y la tensión pueblo/ciudad replicada en los regionalismos serranos y costeños,

-A veces también la parte de la costa tiene un poco discriminado a la gente de la sierra, por color, por venir de un pueblo. La gente de la costa es como gente más de ciudad

(...). A veces dicen, ah, mirá, el cholo que vino de la sierra. Entonces también cambia la forma de hablar (...) la gente que va del pueblo hacia la ciudad como que quiere cambiar y ponerse al nivel de la gente que vive en la ciudad. ¿Cómo me doy cuenta? Porque muchas veces olvidan de dónde vienen. Si bien en todo Cusco se usan las ojotas [con las] que nosotros bailamos, se usan más en los pueblitos. Mucha gente que migra a la ciudad, pierde eso, hasta muchas veces tienen vergüenza de usarlas en la ciudad (María Elena, entrevista, junio de 2022).

Este pasaje es en parte comparable a lo que Rodrigo (2018) observó con mujeres militantes de Bolivia que trabajaban en un comedor de la periferia sur del contexto platense. Allí estaba en juego la bolivianidad con sutileza o muy mesuradamente en un par de zapatos de uso cotidiano aunque con diferencias para el caso tratado aquí, porque las ojotas eran convertidas en un emblema de la respetabilidad buscada en el centro de la ciudad pero de manera colectiva, extraordinaria y con un vestuario completo. En los contextos cotidianos de ciudad las ojotas solían producir “vergüenza” por lo que la mayoría dejaba de usarlas; ocultaban la indumentaria que lxs identificaba para eludir las desventajas de ser consideradxs andinxs. “[Allá] usamos las ojotas en el campo más que todo” (Fany, entrevista, septiembre de 2022). El uso de las ojotas en la ciudad era eludido por la desvalorización social frente a otros vestuarios de moda y demás formas impuestas de la corporalidad (Karasik, 2010). Así las cosas, lo serrano tendría asidero en las ojotas y otras prendas del vestuario total (aguayos, sombreros, gorros, fajas, trenzados de cabello) pero siendo utilizadas eventualmente, es decir, en contextos extraordinarios como lo son las conmemoraciones.

5.3 La búsqueda de respeto en y desde Cusco

Páginas más arriba decía sobre la respetabilidad buscada en el centro platense y que estaba relacionada a imágenes, representaciones y habitantes de Cusco. A continuación veré lo que sucede en la conmemoración cusqueña del Inti Raymi.

Con la extirpación de idolatrías de los colonizadores en el siglo XVI, el Inti Raymi fue prohibido en la plaza central. La muerte del líder Tupaq Amaru I, en 1572, coincidió con el cese de la festividad, más no en los pueblos de la región, donde adquirió secretas características de expresión y resistencia cultural. Un ejemplo de estas celebraciones rurales que tiene al sol como deidad y en la que perduró la escenificación es el Intialabado, durante el momento final de la peregrinación católica al Señor del Qoyllurit'i, en las alturas de la cadena montañosa del Ausangate (Aguayo Figueroa, 2009). En la plaza central de Cusco se reanudó la ceremonia casi después de cuatro siglos, para 1944. La multitud que acudió, de miles y miles, se amontonaba en las laderas de Saqsayhuaman para observar la puesta en escena (Nishiyama Andrade, 2015:117). Esa primera celebración contó con la asistencia del entonces presidente de la nación Manuel Prado y fue ideada por un núcleo de activistas del Instituto Americano de Arte (IAA)⁹² de filiación neoindianista. En Cusco actuar o escribir

⁹² Es una institución continental que tenía representantes en México, Argentina y otros países latinoamericanos. La filial cusqueña estuvo conformado por historiadores, lingüistas, un profesor de folklore, abogados, músicos y pintores. No provenían de los sectores más adinerados del Cusco. De hecho, solo dos pertenecían a la oligarquía terrateniente, mientras el resto se integraba en la clase media, con pequeñas propiedades rurales. Los miembros de la asamblea que fundaron el instituto

el “libreto” o guión era una manera de afirmar una mejor posición social (De la Cadena, 2004); en parte y por esto el interés de llevar adelante obras de temática inkaica a la manera en que la elite las realizaba en teatros locales ya para la década de 1920.

A partir de 1950, la ciudad de Cusco por causa de una calamidad, de un gran terremoto, entró en crisis. Ese acontecimiento despuntó en un intenso programa de renovación de la trama simbólica local, acompañada de cambios en la infraestructura urbana; la restauración del patrimonio arquitectónico y arqueológico donde se valorizó aun mas el pasado inkaico que, desde los años de 1920 ya era un tema central entre inkanistas y cusqueñistas de la elite local. En conjunción, cambios económicos y políticos de mediados de siglo XX fueron expandiendo el comercio urbano, la reforma agraria, el populismo en la política y la presencia de un notable número de inmigrantes rurales que irían a establecerse en la ciudad capitalina de Cusco.

En una perspectiva más amplia, estas transformaciones de la ciudad urdían también el sentido común que oponía la sierra a la costa y sus elites criollas. La sierra sur, Cusco, Arequipa, Puno y Apurímac, exentas de las influencias hispanas, podían ser vistas como la esencia de la nación peruana. Los orígenes de esta idea fuerza se remontaban a las primeras décadas de 1900 cuando en el marco de la llamada “patria nueva” del segundo gobierno de Augusto Leguía (1919-1930), intelectuales como Julio César Tello, José Uriel García y Luis Valcárcel criticaron la historia de Perú del siglo XIX, según la cual, sierras y montañas de los andes condicionaban a su población con rasgos raciales y culturales regresivos. Lo curioso es que para contrarrestar la inferioridad de este supuesto determinismo ambiental,

eran conscientes de su status de élite intelectual en el Cusco y por ello intentaron mantener una afiliación “limitada” restringida a los miembros fundadores (De la Cadena, 2004).

en vez de desacreditarlo, los intelectuales indigenistas aceptaron y sostuvieron que la serranía, en efecto, había preservado valores de pureza que urgían recuperar (De la Cadena, 2004) para volverse respetables. Desde este punto de vista, que luego fue popularizado, el período colonial habría sido una interrupción forzada del álgido desarrollo de la cultura andina.

Estas ideas indigenistas de principios de siglo XX forjaban lo andino en un sentido más auténticamente peruano que lo costeño, y por lo tanto política y moralmente superior. La sierra, al conservar las esencias refinadas y primigenias de nación, desde esta óptica, sería mucho más auténtica y llamada a regenerar la patria (Asensio, 2017). A lo que se suma, ya para los años 1960 y 1970, el impulso dado a la figura de Tupaq Amaru II durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975). O de Tupaq Amaru y de Micaela Bastidas, ambos, desde las últimas décadas del siglo XX. Los héroes y heroínas fueron parte de esta nueva narrativa que resaltaba el aporte de Cusco a la nación y que demandaba un mayor reconocimiento, una mayor atención, de las autoridades que permanecían en Lima. Los líderes incaicos, Tupaq Amaru y Micaela Bastidas, entre otros, representaron momentos históricos, grupos sociales y proyectos ideológicos con diferencias entre sí, pero siempre figuraban unidos por Cusco y su capacidad de convertirse en emblemas locales de un inconformismo en la arena política (Asensio, 2022).

El estándar de respetabilidad que fuera dado por la etnicidad serrana desplegada en espacios públicos buscaba contrarrestar entonces una jerarquía racial y geográfica ejercida por Lima y sus elites. No tenía una forma esperable, única, sino aquella que le fuera otorgada por cada contexto y que era negociada frente a una imagen impuesta y desdeñable (Smith, 2004).

Hecha la observación anterior, la conmemoración del Inti Raymi de 1944 era ofrecida no sólo como ocasión para ratificar una identificación y sentimiento de continuidad del pasado en el presente. En ella residía esta contienda, la construcción de Cusco como cuna de la peruanidad que la transformaba de centro simbólico de una indianidad de bajo o nulo reconocimiento en una verdadera fuente de orgullo nacional. Con sitio en tres escenarios siguiendo la forma de itinerario o ruta del Inti Raymi: Saqsayhuamán, Qorikancha y Plaza de Hawkaypata, la fecha solsticial del Inti Raymi y los días cercanos reunían a multitudes en las calles, extendiéndose hacia nuevos puntos fuera de Perú. El Inti Raymi fue ganando convocatoria. Con los años sería un evento de atracción turística internacional. El gesto de invención cusqueño inspiró la idea de representarlo en la ciudad de La Plata entre asociaciones andino-peruanas. A menudo los miembros de la ACKW recordaban la costumbre de, “ir a mirar desde temprano para conseguir un palco” en la plaza central de Cusco, un contexto en el que algunxs de sus integrantes grabarían en el recuerdo el nombre de Faustino Espinoza, mentor de aquél Inti Raymi en Cusco para 1944.

5.4 Acuerdos y disonancias por el respeto en el Inti Raymi platense

En Argentina el Inti Raymi es celebrado por migrantes ya desde mediados de la década de 1980, puertas adentro de una vivienda en el microcentro porteño (Sanchez, 2021) y desde el 2000, en el predio ferial Tinkunacu en Ezpeleta-Quilmes (Sayarina América,

2001) y en la *waka* del Parque Avellaneda (Caggiano, 2014b) entre más puntos como el Centro de Coordinación Municipal de la localidad de Ensenada⁹³. A Plaza Moreno llegó en 2019⁹⁴ entre una decena de asociaciones bien distintas que compartían una identificación nacional, la peruana. Dos de las asociaciones, la ACKW y la Colectividad Cusqueña (CC) había acordado dar valor a lo cusqueño o andino, a partir de un vínculo que empezó en el club COPARA de Villa Elvira para 2018, donde realizaron un primer Inti Raymi con aforo reducido. Allí surgió la idea de la conmemoración de 2019 que, en total, contó con 125 actores en escena y que, como se verá, las constituyó definitivamente como asociaciones autónomas. Si bien algunos de sus integrantes continúan teniendo relación entre sí o están a la expectativa respecto de lo que una asociación u otra hace. Durante los años 2020 y 2021 la escenificación se interrumpió⁹⁵. En 2022 se reanudó con la participación de las instituciones que ya habían sido parte en 2019 pero la asociación ACKW se hizo a un lado, desistió de participar tanto de la organización como de la producción artística, y lo veré con mejor detalle en esta sección.

Desde la categoría de puesta en escena, entendida como constitutiva de las interacciones sociales (Ammosy, 2019), es posible ver la imagen serrana en la construcción

⁹³ Solicitud s/n | 2016, de 7 de junio, pedido de folletos para el evento "Año Nuevo Indígena, Inti Raymi" en Centro de Coordinación Municipal (122 y 56). Dirección de Colectividades y Tradicionalismo.

⁹⁴ En coincidencia con el Decreto 672/2019 de la entonces gobernadora Eugenia Vidal que declaraba al Inti Raymi como celebración del calendario estatal bonaerense. Ese 2019, el decreto declaraba al Inti Raymi como celebración del calendario estatal bonaerense, Decreto 672/2019. <https://normas.gba.gob.ar/documentos/VJJqMYim.pdf>

⁹⁵ A raíz de los cierres del ASPO y DISPO de la pandemia del COVID-19 se hicieron actos virtuales difundidos por la plataforma de Facebook del consultado peruano que acudía a las tramas organizacionales andinas aunque no estuviese en las diferentes instancias organizativas.

de región cuando hasta el momento primaban las danzas marineras limeñas⁹⁶. La municipalidad, la catedral y las torres administrativas fueron parte de esa puesta en escena del Inti Raymi platense en la plaza central de la ciudad.

El grupo *hawariku* que musicalizaba el comienzo del Inti Raymi abrió el evento con el sonido de las caracolas de mar *pututu*. Seguidamente fue encabezado por un *sinchi* u hombre de mando muy cercano al inka, un integrante de la CC, que permaneció todo el espectáculo arriba del escenario guiando el acontecer de la celebración en lengua quechua. La traducción al castellano se dio en simultáneo en la voz de un locutor convocado para esa tarea.

Posteriormente al ingreso del grupo *hawariku* fue presentado cada *suyu* o región entrando por turnos a medida que sus integrantes eran invitados a hacerlo. En realidad pertenecían a diferentes instituciones peruanas: ASPE, , Círculo de Residentes Peruanos, Estudiantes y Graduados Peruanos en La Plata, Hermandad del Señor de los Temblores, Taller de Danzas Latinoamericanas, Despertar Latino, Tres Regiones y Warmikunamanta. Además de entregar regalos al inka, luego de un imaginado camino de peregrinaje informaban sobre su gobierno y lo que se había trabajado en las diferentes zonas del *Tawantinsuyu*⁹⁷. El inka entraba en andas, presentado por el guía, sobre una estructura de madera que era llevada por otros hombres con un vestuario de lienzo rojo, y antecedido todos por personas en servicio que limpiaban espiritualmente el espacio. El inka, por el

⁹⁶ Acerca de las danzas marineras de la costa, en la ACKW van a definir las. “Más estilizadas, más ya por los españoles que han invadido esas danzas” (María Elena, entrevista, junio de 2022); “Ellos te meten mayormente su marinera nomás. Lo que es lo de Lima” (Chino, entrevista, septiembre de 2022).

⁹⁷ Esa información era transmitida a través de palabras quechuas y de la entrega de *quipu* o artefactos de medición con hilos de lana y nudos que contabilizaba la producción.

contrario, vestía telas que imitaban el aguayo. Una sombrilla o *achiwa* hecha por Aleja, metros más atrás, acompañaba su estridente llegada (Ver registro 5.7).

Durante la puesta en escena platense al inka nadie podía mirarlo. La palabra de él era esperada, “su palabra lo era todo” (Saturnino, entrevista, mayo de 2022). Las mujeres de pie cambiaban a la posición de rodillas, en señal de servicio y sumisión. Por el contrario, el grupo de músicos que había dado apertura al evento permanecía de pie, junto al séquito de seguidores del inka (Ver imágenes 5.4 y 5.7).

Una vez que ingresaba el mandatario se desarrollaba el intercambio de información de cada una de las regiones, el himno a la deidad sol, la simulación del sacrificio de una llama y su posterior ofrenda. Seguía la predicción del futuro mediante la lectura de las vísceras del animal y un brindis de cierre con chicha sagrada. Por último, con el objetivo de comunicar el poder histórico del Cusco y unificar grandes territorios presentaban una imagen de los cuatro *suyu*, las cuatro divisiones territoriales de la administración inkaica en la forma de *chakana* (Ver imagen 5.8).

En los momentos de cierre que simulaban dar muerte a una llama, tal representación del sacrificio era sin participación de animales en escena mientras que, en Cusco, hasta la actualidad mostraban un animal vivo⁹⁸. Un acuerdo entre asociaciones cusqueñas que daba variación a la representación peruana, y para evitar posibles denuncias sobre maltrato animal de elegir por ejemplo, una cabra. De hecho, María Elena había “madrugado” o

⁹⁸ Emufec-TyC. (24 de junio de 2022). *Emufec S.A. Oficial*. Facebook. <https://www.facebook.com/FiestasdelCusco/videos/1893181657553703>

“amanecido” como denominaba a quedarse trabajando toda la noche, para coser una gran llama de peluche en color negro que reemplazara al animal.

En una reunión que habíamos coordinado en la casa de María Elena y Germán llevé adelante una entrevista grupal donde hablamos de la escenificación. En principio nos juntamos para avanzar en la escritura de un proyecto que tenían interés de presentar al consulado en el rol de institución organizadora de las Fiestas Patrias de ese año pero finalmente no prosperó, como solía suceder con los pedidos que hacía la ACKW al cónsul actual, probablemente por discrepancias políticas. Avanzada la escritura del proyecto trunco, seguidamente vimos el audiovisual sobre el Inti Raymi de 2019 al que había podido acceder desde la plataforma You Tube⁹⁹. Aleja fue quien dijo la primera crítica. Para ella no era correcto que las mujeres entraran todas juntas a escena. Remitiéndose al pasado inkaico, entre las mujeres había jerarquías y que entraran al mismo momento suponía que “eran todas iguales”. Había mujeres elegidas *ñusta* o jóvenes bellas, *akllas* o grandes señoras, la mujer *qolla* o esposa del inka, y las *mamakuna* o instructoras de las demás. Estas diferencias respondían a un escalafón de prestigio, por el status que le daba el hecho de pertenecer a un grupo parental de elite, por edad o estética corporal. Las niñas o jóvenes elegidas, extraídas de las comunidades como esposas del inka o del sol, además, eran controladas en su comportamiento sexual por la elite inkaica que establecía jerarquías entre ellas (Silberblatt, 1996). Según Aleja, las *mamakuna* irían por delante, seguidas por las *aklla* y *ñusta* que, a su gusto, estaban pasadas de edad y debían ser “vírgenes y jóvenes”. Entre risas se la escuchó decir, “no son tan treintañeras como nosotras”. El inka en su

⁹⁹ Iceberg Producciones. (27 de noviembre de 2019). *Inti Raymi 2019 La Plata Buenos Aires Argentina* [Audiovisual]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=k4TD_gZWeYs

residencia o *aklla wasi* recluía a mujeres en el servicio textil, productivo de chicha, y en algunos casos, dispuestas al intercambio sexual con otros hombres de otros sitios del poderío inkaico a la manera de, “el sultán de la telenovela con todas las mujeres a disposición” (Alejandrina, entrevista grupal, junio de 2022).

Otro tema sobre el que hubo críticas fue sobre el coreógrafo convocado en 2019 que “pretendía subir a la [intérprete] *qolla* arriba del *usnhu*” o escenario ya que, tal como estaba pensada la puesta en escena, a él le parecía un “espectáculo machista”. Sumado a que las danzas podían estilizarse aun más, verse más renovadas en sus movimientos. Por el contrario, para integrantes tanto de la ACKW como de la CC había que mostrar “una época”, “tal cual era”. Para la ACKW, “tal cual era” remitía a una ambivalencia, por un lado, a un pasado cholo de bravura y virilidad (De la Cadena, 2004), y por otro, al modo en que era realizado “el Inti Raymi real” en la ciudad de Cusco del presente. En ese punto hubo acuerdos entre las dos asociaciones: “No era correcto que la *qolla* esté entre ellos”. “Ningún Inti Raymi de allá del Cusco se pone a la *qolla* arriba. Pueden entrar, pero tampoco va arriba”. La crítica hecha por el coreógrafo les parecía anacrónica, y aunque los límites entre el pasado y el presente en los procesos de memoria no fuesen tan claros estaba dándose una clara intención de vigilancia sobre esa verdad histórica.

En la conversación grupal, María Elena resaltaba el trabajo artesanal realizado junto a algunxs integrantes de la ACKW. Sobre todo la confección de las vestimentas y accesorios. Incluso encontraban en el audiovisual prendas y accesorios que habían sido elaborados por ellxs. En la división de tareas, la ACKW había aportado trabajo para el Inti Raymi. Cabe aclarar que en ese momento todavía no eran una asociación, no contaban con personería jurídica y la ACKW por sí sola estaba imposibilitada de solicitar el espacio público.

Además de elaborar el vestuario completo se había encargado de la producción artística de las danzas durante los ensayos, es decir, de llevar a cabo la coreografía y transmitirla a los distintos grupos de danzantes. Mientras que la CC había puesto dinero para la compra de las telas, tratado con los auspiciantes Fakate, Argenper, Grupo Civimet y FM Andina (folleto, 2019) y gestionado la personería jurídica y el permiso en las oficinas de las dependencias municipales.

Mientras mirábamos el audiovisual hubo acuerdos, críticas y chistes. Por ejemplo, en torno al inka y su postura “poco macho”, de movimientos lentos, “sin actitud”, “sin autoridad”, “de brazos cruzados”. Cuestionaban que hubiese sido elegido por su apellido y habla quechua cuando al parecer no era “el gran hombre en escena”, que mostrara bravura y virilidad. La interpretación que se hacía sobre el apellido del actor tenía que ver con una explicación “de conexión de sangre” o ascendencia desde antiguas *panaka* o elites inkaicas pero de la que no todos estaban de acuerdo. Ello no era una justificación aceptable, tampoco la atribución de que había organizado, años antes, el Inti Raymi en Italia, como para que acaparasen la toma de decisiones respecto a la forma de colocar las vestimentas; las posturas o en el manejo del espacio, actores y tiempos.

El transcurso de un Inti Raymi a otro no estuvo exento de tensiones produciendo cambios en la participación y donde las disonancias empezaron a ser corrientes. En ocasiones, danzantes de una asociación se pasaban a otra. El malestar residía entonces en que se trasladaran las coreografías aprendidas desde un grupo de danzantes a otro, y que el repertorio se repitiese. Otras veces, la toma de decisiones durante el evento había sido desbalanceada y eso provocaba discrepancias. Para la ACKW muchas ideas sobre la puesta en escena fueron decisiones tomadas por la CC sin consideración de las suyas.

La distancia entre la ACKW y la CC resultaría finalmente de la circulación de un *flyer* o folleto con el anuncio del evento donde “sobresalía” la CC y no ambas. La asociación ACKW no figuraba como organizadora cuando el trabajo de cuatro meses -de vestuario, libretos y producción artística- necesitó de “muchas pilas”. La intención de ese *flyer* era presentar a ACKW sólo como un “taller de danzas” dentro de una “colectividad” mayor. Pero tal jerarquía, de una agrupación por sobre otra, fue rechazada por la ACKW. Por esto su posterior alejamiento a participar de la conmemoración de los inti raymi siguientes.

5.5 El Inti Raymi hecho tradición (y adhesión política)

Ciertamente puede abrirse un complejo de posibilidades sobre las formas concretas que asumen las prácticas conmemorativas. Las expresiones, ceremonias, e intervenciones en los espacios públicos son capaces de actualizar algún significado del pasado en el presente o de transformar su sentido hasta el punto de volverlo irreconocible (Rabotnikof, 2009). El Inti Raymi no era la excepción a estas apropiaciones. Los neoindianistas cusqueños de los años 1930 se aventuraron en la producción de una tradición inkaica basada en la exaltación del cholo, a quien estos intelectuales describían como la figura masculina plebeya que encarnaba la más alta expresión de la virilidad y rudeza regionales. Junto a ella, el símbolo más representativo de la tradición de la élite neoindianista fue la

reinención pública del Inti Raymi o la Fiesta del Sol que perdura hasta la actualidad (De la Cadena, 2004) y que en el contexto platense era reafirmado aunque recibiese, como pudo apreciarse, algunas críticas.

Asimismo, quién es nombrado y quién no, y cómo ha de nombrarse pareciera importar, siendo un elemento clave para aproximarnos a qué es lo que está en juego en estas conmemoraciones o eventos. Para la ACKW verse ausente como institución organizadora en ese *flyer* y en otros momentos de la organización significaba que les “faltaron el respeto en reiteradas veces” (Fany, entrevista, junio de 2022), “nos sentimos usadas, y más, dolidas”, “un uso y descarte de K’anchary en la costura” (María Elena, entrevista, junio de 2022).

La falta de respeto aunque menos agresiva que un insulto directo, adoptaría una forma igualmente hiriente. Con la falta de respeto no se le concede reconocimiento a esa persona o institución. Es decir, no se la ve. Su presencia es penosamente prescindible (Sennet, 2003). Ahora bien, éste había sido un aspecto que en esa contienda pública quedó esgrimido y que daba pie para pensar una desigualdad de jerarquías entre asociaciones. La cual precisa de la explicación de los lazos que la CC establecía con el estado municipal. Representantes del gobierno municipal estuvieron presentes en ambas conmemoraciones, en 2019 y las siguientes, dando indicios de esta cuestión. Una de las asociaciones, la CC, continuaba en la organización de los inti raymi articulando con la gestión municipal actual de Cambiemos/Juntos por el Cambio; ubicados algunxs de sus representantes en un palco especial que en 2022 anunció, “La Plata gobierno”. La CC y las instituciones peruanas participantes concedían la realización de “una única fiesta” que como vimos en el capítulo 4 suponía reducir las múltiples celebraciones que organizaban las asociaciones migrantes

en distintos puntos del Gran La Plata. A partir del Inti Raymi fue constituido un lazo entre la CC y la dependencia municipal que iba a orientarla ideológicamente, y sobre todo, a reposicionarla en el panorama del asociacionismo andino, a raíz de los frecuentes diálogos que establecía tanto con funcionarios/as del municipio como del consulado peruano que, a propósito de este último, adhería a este tipo de actividades conjuntas. Saturnino, que pertenecía a las dos asociaciones, decía al respecto:

-No es que te van a dar [recursos desde el municipio], si te van a dar algo es por gestión, como por ejemplo ahora ¿quién está en la gestión? Está [el intendente Julio] Garro (2016-2023). Tenemos que caer sí o sí a manos de Garro, no podemos estar con otra bandera porque nos cortan. Ya nos dieron la Plaza Moreno, entonces sí o sí no podemos mostrar otra, ¿cómo te puedo decir? (...) También se ha metido algún poco de política, cosa que en el momento no queríamos politizar ningún acto que nosotros estábamos realizando pero... (Saturnino, integrante de las asociaciones ACKW y CC, entrevista, 2022).

5.6 El fluir del respeto y la cotidianeidad de la política en la ACKW

La búsqueda de respeto por parte de ACKW no se agota en la celebración del Inti Raymi, otras presentaciones en escenario han demostrado que este aspecto es central, así como los nuevos lazos entablados con representantes de la política. Prueba de ello, y luego de este acápite, analizo un conjunto de fotografías que van hacia este punto. Si bien las

imágenes no las abordó en su circulación por plataformas o mediaciones de tercerxs en la esfera pública, las comprendo respecto a los sentidos visuales transmitibles desde ellas en combinación con un texto interpretativo (Burucúa y Malessetti Costa, 2012; Caggiano, 2012a).

Las fotografías a las que aludo fueron utilizadas en las entrevistas con integrantes de la ACKW para lograr una expresión más libre o espontánea, menos mediatizada (Collier, 1973; Jelin y Vila, 1987). Una de las fotografías fue tomada de la plataforma Instagram, otra del Facebook de un municipio y otra imagen del Facebook de la asociación (Ver imágenes 5.9, 5.12 y 5.14). Las demás fueron registros propios (5.10, 5.11 y 5.13), a pedido de integrantes de la ACKW. Todas las imágenes tuvieron en común la presencia de representantes estatales de la política y militantes sociales pertenecientes a la fuerza política del peronismo, particularmente del Frente de Todos: una concejal platense, el intendente gesellino, autoridades del Instituto Cultural de la Provincia. Como se puede apreciar, en varias de las imágenes se ubicaban de pie y en el centro respecto al encuadre de la imagen, en otras, en posición de cuclillas o extendiendo la bandera de Perú. Sucedió, en todos los casos, que a poco de que fueron captadas por la cámara, las fotografías circularon inmediatamente en plataformas digitales, tales como Facebook, Instagram y WhatsApp.

Lxs retratadxs convirtieron esas imágenes en públicas, y esto da pistas de un interés más profundo. La circulación de las fotografías, por unxs y otrxs, permitía aproximarse a un horizonte de intervención social y político puesto en juego a través del reconocimiento. En el conjunto de las fotografías -salvo la 5.13- existió una continuidad de la puesta en escena construyendo lo andino, y ante todo, región. El punto en común era que todas las fotografías además remitían a una politicidad. La imagen 5.13 tenía la particularidad de que

había sido tomada en un acto de política partidaria. A días de las elecciones legislativas del 14 de noviembre de 2021, el gobernador Axel Kicillof daba un discurso frente a una multitud que había sido convocada a “una mateada” en la Plaza Malvinas de la ciudad.

Por invitación de Diana, integrantes de la ACKW se habían hecho presentes en aquel acto. Ir a un acto de política partidaria, al que no iban a menudo, era principalmente un gesto de “devolución” hacia Diana, por su apoyo constante y de distintos modos. Por ejemplo, a través de “donaciones” -en palabras de la ACKW- tales como la realización de los trámites en torno a la personería jurídica que la asociación logra para 2021¹⁰⁰ legitimándola como institución, y en su causa migrante.

Volviendo a la fotografía aludida, vale decir que no todo el grupo había posado y quienes lo hicieron no llevaban la vestimenta (ni ojotas, ni trenzas, ni instrumentos). La institución estaba ausente. Sus integrantes, iban “suelos”, en sus palabras, apersonándose de modo individual (Ver imagen 5.13). En conversaciones con integrantes de ACKW acerca de qué significaban esas fotografías, coincidieron en que eran valiosas para la institución. Al mismo tiempo de que eran fotografías que, celebridades y militantes de la política buscaban tomarse. En palabras de Ofelia, “es más que todo una evidencia, una historia para mí, que comentaría a mis parientas: ‘mirá, tengo estos recuerdos que me saqué con la concejala que se lanzó o con un representante de Perú como el cónsul’” (La Plata, entrevista, julio de 2022). Ese acto de tomarse una fotografía con una autoridad importante cobraba sentido al emigrar del distrito campesino de Maras (Urubamba, Cusco) en el que Ofelia vivió buena parte de su vida y donde “es difícil hacerse sacar una [foto]”.

¹⁰⁰ A través de ANSES La Plata, este trámite se rigió bajo la Ley. 15.192.
<https://normas.gba.gob.ar/documentos/BK353GFo.html>

Para el caso de Fany, su posición, tenía otro matiz: “con la política no quisiera estar pero estoy, porque si la mayoría va, voy... es favor con favor... Personalmente no me gusta, lo que a mí me gusta es bailar” (La Plata, entrevista, agosto de 2022). Este testimonio visualiza a la política como lejana o produciendo rechazo. Más aun, otros integrantes asociaban esas fotografías con la política a un plano de “uso” para provecho de “los políticos”, en su sentido restrictivo de política partidaria: “nos usan para sacarse fotos”, “para figurar” (Justo, entrevista, octubre de 2022). Por el contrario, para Fredy, la política era la única vía para “transformar la realidad”. Además, esas fotografías remitían a una especie de espectáculo o “farándula” que tenía a las otras asociaciones como destinatarias, y del que sin duda participaban. Puesto que “colgar” una imagen con referentes de la política subía “el ego del grupo”. En frases como “uy, mirá cómo están, y nosotros no” (Fredy, entrevista, julio de 2022) se percibían expectativas respecto a las reacciones que, observar en las redes una fotografía con autoridades de la política junto a su propia organización, provocaba en otras asociaciones.

Una de las formas del respecto, es la del honor. Pierre Bourdieu en una investigación empírica en Cabilia plantea que el sentimiento de honor se vive “de cara a los demás” (Bourdieu, 1968, p. 189). Hace que la persona o institución se vea “siempre a través de los ojos de los demás, que tiene necesidad de los otros para existir porque la imagen que se forma no podría ser distinta de la imagen de sí mismo que le es enviada por los demás” (Bourdieu, 1968, p. 191). La hipótesis de Bourdieu puede extenderse pues a los aspectos del honor que existe en el interés de “hacerse sacar una [foto]” y luego publicarla.

Por cierto, para Fredy, las fotografías por si solas no bastaban. En sus palabras, la acción que anhelaba era otra. Incidentalmente podría darse antes o después de tomarse la

fotografía, y era el gesto de estrecharle la mano a esa autoridad o celebridad. Este gesto exponía aspectos singulares de su percepción sobre la realidad ya que al estrechar la mano era posible una transferencia de “fuerzas” o “energías” a partir de la cuales, algún día, “pueda llegar a estar ahí, en ese lugar o cerca”. Dar la mano era buen augurio porque a la larga permitiría mejorar una posición. Tal gesto ilustraba cómo la religiosidad o espiritualidad se entrelaza estrechamente a la política. Mi pregunta respecto a “¿Qué significaba para ustedes esa fotografía que hacían circular?” lo llevó a recordar la visita de un monseñor al internado religioso en el cual crecía y estudiaba de joven en Cusco. Un monseñor al que buscaba las veces que llegaba a la escuela para estrecharle la mano y contagiarse, a futuro, de su notoriedad. “No llegué a darle la mano [a Axel Kicillof] pero también quería. No sé quien me dijo que con que vos des la mano a uno que sabes que está más arriba quitas energías (...) algo te va a tener que dejar. O sea, pensando en lo positivo te va a tener que transmitir. (...) A mí me causa eso”. (Fredy, entrevista, septiembre de 2022).

Respecto al conjunto de fotografías, por un lado, es posible ver la motivación que hizo que la ACKW llevara adelante ciertas prácticas que produjeron “realce” al grupo a partir del encuentro con celebridades de la política. Aquí hace sentido un lazo que, a través del tiempo y el trabajo conjunto, la ACKW entabló con Diana, o con el Instituto Cultural de la Provincia, a través de Yamila, militante social y artista platense, que había contratado a la asociación para que danzara y tocara en diferentes sitios de la Provincia de Buenos Aires. Por otro, puede verse su dimensión competitiva frente a otras asociaciones andinas como podría ser la CC. En tanto el honor es uno de los fundamentos de la vida social (Sennett,

2003) y de la política, ganarse el respeto de otras instituciones era también hacerse un lugar en el asociacionismo migrante platense.



5.1. La celebración del Inti Raymi en Plaza Moreno. Audiovisual de Iceberg Producciones, 2019.



5.2. El público antes del evento. Registro propio, 2019.



5.3. Músicos *hawariku*. Registro propio, 2019.



5.4. Canción al sol. Registro propio, 2019.



5.5. La llegada del inka. Registro propio, 2022.



5.6. Mujer *aqlla*. Registro propio, 2019.



5.7. La llegada del inka. Registro propio, 2022.

5.8. La *chakana*. Vista desde la catedral de Plaza Moreno. Registro propio, 2019.



5.9. Con la concejal Cintia Mansilla, el director nacional del Ministerio de Desarrollo Social Luis Sannen y militantes sociales en el acto por el 40° aniversario de la Guerra de Malvinas. *K'anchary Wayna* LP, 2022.



5.10. Con el cónsul Miguel Córdova Cuba en la Fiesta del Inmigrante de Berisso. Registro propio, 2022.



5.11. Con la Presidenta del Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires Florencia Saintout en el Teatro Argentino durante el lanzamiento del Programa Enraizar. Registro propio y de *K'anchary Wayna* LP, 2022.



5.12. Con el intendente Gustavo Barrera de la ciudad de Villa Gesell durante la entrega de premios a las asociaciones por la 41° Fiesta de la Diversidad Cultural. Municipalidad de Villa Gesell, 2021.



5.13. Con el concejal Luis Arias en Plaza Malvinas. Registro propio, 2021.



5.14. Las generaciones más jóvenes de *K'anchary Wayna* junto a militantes sociales. De *K'anchary Wayna* LP, 2022.

Capítulo 6. La politicidad en la construcción de respeto

Fue una extraña experiencia pero ya la había vivido antes. El señor Todd Carter era tan rico que ni siquiera me consideraba en términos humanos. Podía decirme todo. Yo podría haber sido un perropreciado ante el que se arrodillaba y al que abrazaba cuando se sentía abatido. Era la peor clase de racismo. El hecho de que ni siquiera reconociera nuestra diferencia mostraba que no le importaba un bledo de mí. Pero yo no tenía tiempo para preocuparme por eso. Simplemente lo miré mover los labios hablando de su amor perdido hasta que, al final, empecé a verlo como a un ser extraño.

Easy, un afrodescendiente en Los Ángeles, protagonista de *El demonio vestido de azul* de Walter Mosley (1990).

6.1 “El municipio no nos da ni para una ojota”. Los lazos con la política local

En este capítulo la política es un espacio de negociación de respeto. Este escenario se suma al análisis para comprender cómo las prácticas culturales de las asociaciones de

migrantes son traccionadas por fuerzas de la política. Antes y después de la pandemia, entablan acciones conjuntas con el estado argentino. Principalmente con dependencias municipales de La Plata, provinciales como el Instituto Cultural de la Provincia y nacionales como el Ministerio de Desarrollo Social. Una primera premisa es que estos lazos no se dan meramente desde el clientelismo siendo que, cuando se mira la política local, algunos estudios la describen primeramente desde las redes clientelares que la constituyen (Carcar, 2008), en términos de compra-venta de votos o *vote buying* (Brusco, Nazareno, Stokes, 2003). El clientelismo político plantea que la relación clientelar es una relación de dominación o de subordinación política, sobre todo en tiempos electorales, y que responde a recompensas. En afinidad con etnografías que abordan el tema de los lazos con la política local, pese a que no terminan de desprenderse del concepto (Auyero, 2002; Vommaro y Quirós, 2011) son proferidas otras cuestiones realmente motivadoras de la relación y que pueden ser interesantes desde el punto de vista de las asociaciones u organizaciones de migrantes. En estos lazos existe el “agradecimiento”, el “favor contra favor”, la acción de “devolver el apoyo”, de “acompañar” a militantes sociales o personas intermediarias con quienes entablan relación, como se desprende a partir del trabajo de campo de esta investigación.

Las membrecías políticas son un proceso de largo aliento, que se dan con el paso del tiempo, y que implican compromisos públicamente conocidos entre esa facción política y la persona, familia o institución de la que se trate (Heredia y Palmeira, 2005). En estos casos, las relaciones están lejos de ser un tironeo de voluntades o de tratarse de un “voto inducido” como expresara Julio Garro respecto al voto extranjero en La Plata (Romoli, 24 de octubre de 2023). Quienes detentan una mejor posición sobre las personas que no la tienen

presuntamente deciden o rara vez, las segundas, responden de forma mecánica a las primeras. Tampoco es visto con malos ojos que exista una “donación” o la distribución de bienes y dinero a posibles electores (Heredia y Palmeira, 2005). De haber cuestionamientos, pasan más por los criterios de necesidad que la comisión directiva propone para distribuir esos bienes al interior de las asociaciones, o bien, porque se den “falsas promesas” (Saturnino, entrevista, julio de 2023) de parte de lxs militantes sociales pertenecientes a una determinada facción política y la distribución no se cumpla. Además, las personas intermediarias son bien consideradas y tenidas en cuenta por la asociación ACKW: “es buena persona”, “una guerrera”, o “admiro al lugar al que ha llegado”. Por lo tanto, la figura de dirigentes inescrupulosxs que está vinculada al clientelismo no es acertada. Como plantea Auyero (2002), suelen ser lazos de “lealtad” bastante “fuertes” entre militantes sociales e integrantes de las asociaciones que tramitan respeto. Hecha la observación del capítulo 3, la bolsa de boletas del Frente de Todos que apareció abandonada entre las vestimentas refuerza la idea de que no existe presión alguna para ir a votar a cambio de estos lazos. En tal caso, las fuerzas de la política, y sus actores sociales configuran de modo diferente múltiples prácticas que se acoplan en una interacción mutua con las prácticas de las asociaciones de migrantes; y construyen adhesiones superadoras a los meros tiempos electorales.

Como puede apreciarse, tanto las asociaciones de migrantes como el estado municipal platense, gobernado desde el 2016 por el frente político Cambiemos/Juntos por el Cambio, organizan la celebración del Inti Raymi en el centro histórico de la capital provincial con financiamiento de la Dirección de Colectividades, y con ayudas o servicios desde otras dependencias municipales (la Dirección de Espacios Públicos, Control Urbano, Seguridad).

Por su parte, el estado peruano participa con la presencia del consulado en su pretensión de articular a todas las asociaciones o agrupaciones de Perú. La representación de peruanxs en el exterior es una función que, siguiendo la Convención de Viena¹⁰¹ desarrollan los estados consulares en los países de arribo de migrantes y constituye una estrategia de distinción en las relaciones de fuerza al interior de la comunidad peruana, a través de la representación en eventos de todo tipo y de la gestión y administración de documentación; funciones tradicionalmente asociadas a esta entidad gubernamental. El consulado es por tanto una institución que busca convocar a todas las asociaciones migrantes de Perú en la región del Gran La Plata, más cuando se trata de eventos públicos, y pese a que no logre captar la atención de la totalidad de instituciones.

Una constante durante el trabajo de campo fue que la ACKW, durante la pandemia y postpandemia mantuvo comunicación con el cónsul pero desde lazos débiles, por no decir nulos, y que se expresaban con malestares del tipo, “es medio alturado, (...) está en otra”, “para mí no hay cónsul en la ciudad”, “este cónsul no nos representa”. Probablemente criticando sus preferencias por otras asociaciones, o la evasión de que ese “capital estatal” o la posición privilegiada del cónsul no subordine y refuncionalice la labor de las autoridades de las asociaciones, siendo que el funcionario consular puede tender a ello (Rodrigo, 2016). Por el contrario, el vínculo de la CC ha sido más fluido, confluyendo en una de las dependencias del municipio para organizar conmemoraciones y eventos.

Los principales vínculos de ACKW, antes bien, han sido con el estado nacional y con el estado provincial a través de militantes sociales o personas intermediarias. Estos lazos les

¹⁰¹ Es la norma de derecho internacional público adoptada el 24 de abril de 1963 en Viena por la Organización de las Naciones Unidas con la participación de 48 países, incluyendo al Perú, y que establece qué puede y qué no puede hacer un funcionario consular.

permiten acceder al espacio del Instituto Cultural de la Provincia, al Festival de Danzas por la Identidad de las Abuelas de Plaza de Mayo -en el que la ACKW participa desde 2019- o al Programa Enraizar, lanzado en 2022. De alguna manera siendo reconocida como asociación en su reclamo, que podría sintetizar en el derecho a la cultura. Vale decir que el Programa Enraizar, dirigido por la Dra. Claudia Vázquez Haro “es un programa para la recuperación, puesta en valor y fomento de los aportes culturales de les migrantes de Latinoamérica que residen en la provincia de Buenos Aires” (folleto, 2022). En más de una ocasión presencié conversaciones donde las personas intermediarias buscaban cuidar cada detalle de las presentaciones. Atendiendo generalmente al aviso con anticipación de las fechas de presentación, los contratos hechos a través de un monotributo, el seguro destinado a danzantes y músicos que suben a los escenarios, la comunicación de los horarios de la puesta en escena, la autorización para la presentación de menores de edad, entre otras cuestiones que esperan que sean inmejorables. La lealtad que tienen “los y las compañeras de K’anchary” reside en ese intercambio, en abrirles un espacio para la música y la danza andina, por ejemplo en el Teatro Argentino de la ciudad de La Plata “que llamativamente siempre tuvo como tradición mostrar ballet” (Yamila, conversación de campo, septiembre de 2022).

Así también, las personas intermediarias a partir de sus capacidades de maniobra social y política, proveen contactos con personal del estado del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. De esa forma, la ACKW ha gestionado, como mencioné antes, la personería jurídica ingresando en el mundo de la formalización institucional. Adicionalmente accedió a un lugar de ensayo en la CTA y a recursos determinados. Estos lazos con la política a través de la experticia de militantes sociales o personas

intermediarias, en vínculo con el estado nacional, e incluso con otros niveles del estado, han desplegado opciones de redistribución no encorsetadas en la repartición de alimentos (Silva, Alonso y García, 2023) y que suele ser una salida usual de las políticas sociales en Argentina. En reciprocidad a estos bienes y servicios en particular solicitaban una danza o “apoyo” presencial en eventos, o la propuesta de proporcionar espacios de empadronamiento en los barrios de las asociaciones de cara a las elecciones generales de 2023, o que eventualmente fiscalizaran procesos electorales durante el desenvolvimiento de una elección como lo fue en 2019.

La reciprocidad es un punto interesante para caracterizar los lazos entre las personas intermediarias y las asociaciones. Es posible ver cómo actualizan valores relacionados al *ayni* en el contexto de las instituciones del país de arriba o residencia, sin duda. Al mismo tiempo que es posible caracterizarlos, de acuerdo con Caggiano y Rodrigo (2023), en respuesta a facciones políticas ideológicamente orientadas, y que dan cuenta de la persistencia de un “bipartidismo ineludible entre el peronismo y el antiperonismo” al menos hasta 2019, con sus comienzos en 2003 a partir del movimiento político del kirchnerismo, que habilitó la legitimación de un estado exiguo y con ello los lazos entre éste, los movimientos sociales y las organizaciones. La hipótesis que plantean los autores es que el fortalecimiento de los partidos políticos hoy vigente explica muchas de las diferencias perceptibles en el accionar de las asociaciones de migrantes.

Al respecto, cabe decir que existen matices políticos dentro del peronismo, pero estas diferencias internas para el caso de las asociaciones de esta tesis no impiden lazos con este frente, incluso por momentos fortalecen la gestión del presidente de la asociación. A su vez, tal adhesión, por otro lado ha inaugurado distancias respecto a la dependencia municipal

platense de ideología partidaria opuesta y que puede resumirse en una frase que más de una vez escuché decir: “El municipio no nos da ni para una ojota” (Reunión de la ACKW, conversación de campo, septiembre de 2021), en demostración de ese alejamiento.

Para el caso de la AMLQ sus lazos con las dependencias estatales municipales son más tenues. Por ejemplo, para la realización del *Warachikuy* (Ver registros 1.1 y de 1.5 a 1.18) en que deben movilizarse desde La Plata hasta Ciudad de Buenos Aires solicitan colectivos a la municipalidad de Ensenada, una dependencia estatal orientada fuertemente hacia el Frente de Todos. A cambio, integrantes de la AMLQ llevan palabras de agradecimiento dirigidas al intendente y regalos, como aguayos traídos de Bolivia. En otra ocasión, han intentado acercarse a las oficinas estatales de Berisso de la misma orientación política, para conseguir el emplazamiento formal de una *waka* en la Balandra, pero el proyecto no prosperó hasta el momento. Con las dependencias municipales platenses de signo político opuesto la relación confluye en la solicitud de permisos para acceder a espacios urbanos, que a grandes rasgos es un vínculo meramente instrumental. La mayoría de las veces, tensionado por el encendido del fuego durante las ceremonias como vi en el capítulo 4.

La AMLQ a menudo es indiferente a la política partidaria, muestra ese lado “premoderno” -a la manera explicativa en que clasifica Latour (2012) las corrientes de pensamiento-. Con convicciones más puestas en las fuerzas no humanas como principal motor de transformación del mundo, o en trascendencias que refuerzan el pasado para cambiar el futuro, y que se manifiesta por ejemplo en los discursos de algunos maestros/a al anhelar el tiempo mítico y prometedor del Pachakuti, y por tanto, de exterioridad o de cierto recelo con las prácticas políticas.

Vale decir que las prácticas culturalpolíticas de las asociaciones de migrantes pueden incluir variadas formas de participación transfronteriza, sea indirectamente a través de las instituciones del país de arribo en la clave de una política local¹⁰² buscando promover la participación en el exterior del país de origen (Østergaard-Nielsen, 2001), o directamente a través de activismos políticos en los términos de translocalismos o transnacionalismos políticos (Østergaard-Nielsen, 2001). En este último caso, el elemento transnacional incluye las distintas formas en que la participación en un país (elecciones, demandas o protestas) aparece interpelada por los acontecimientos políticos de otro país. Esta dimensión constituye una parte importante de la actividad de lxs inmigrantes, con lo cual la movilidad o desplazamiento no es un parámetro para hablar de una transnacionalidad de las prácticas. El contacto comunicacional es regular, por lo que pueden resultar innecesarios los viajes como parte constitutiva de las prácticas políticas transnacionales (Østergaard-Nielsen, 2001).

La AMLQ se ha involucrado en actividades de este tipo, o más precisamente, de espiritualidad, protesta y reclamo. Un ejemplo de estas prácticas políticas transnacionales fue el apoyo al gobierno de Evo Morales Ayma (2006-2019) a poco de asumir como presidente relecto del Estado Plurinacional de Bolivia, cuando se realizó un acto en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de La Plata con la presencia del mismo Evo¹⁰³ y de Julio Alak, Florencia Saintout y Juan Manuel Abal Medina. Estos representantes de la política peronista compartieron el escenario en que se realizó un ritual a cargo de la AMLQ, y que consistió en ejecutar los *pututu* y en la entrega de un *kintu* al

¹⁰² Traducido de *homeland politics* (Østergaard-Nielsen, 2001).

¹⁰³“Evo Morales en La Plata”. (18 de octubre de 2013). La Cámpora.
<https://www.lacampora.org/2013/10/18/evo-morales-en-la-plata>

entonces presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, en manos de Mariana (berissense, 33 años, primer integrante iniciada en la AMLQ, 2013) en señal de buen augurio. Una adhesión semejante hubo con la consigna del *Warachikuy* de 2019, mencionada ya en el capítulo 4, en contra del golpe de estado al mandatario y por la memoria de los fallecidxs producto de la violencia de las fuerzas de seguridad, estatales y paraestatales, luego de la asunción de la mandataria de facto Jeanine Áñez.

Con relación a los golpes de estado a presidentes elegidos democráticamente por el voto popular, por su parte, lxs integrantes de la ACKW participaron de una serie de “plantones” o protestas en contra del golpe destituyente al presidente Pedro Castillo por parte del propio parlamento y las derechas políticas en Perú durante fines de 2022 e inicios de 2023. Alrededor de siete plantones tuvieron lugar en la Plaza Moreno y frente al consulado promovidos por la organización de “Peruanos Autoconvocados”, la Agrupación Intercultural Sumaj Kawsay, la Coordinadora Migrante/Consejería Migrante de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad de La Plata y militantes sociales del partido Izquierda Socialista.

Ahora bien, la ACKW no se hizo presente en los plantones mencionados como asociación, sino que participaron sólo algunos/as por cuenta propia. Esto a raíz de que las posiciones desde las cuales formulan demandas y emprenden procesos de organización colectiva resultan de múltiples regulaciones, disputas y procesos históricos (Manzano, 2007). Como los resquemores que existen entre integrantes de las asociaciones de migrantes con las que trabajé, respecto a hablar expresamente de política partidaria. A veces es vista desde la desconfianza o el rechazo, con una connotación negativa, a causa de que posibles tercerxs que participasen en la esfera pública o incluso algunxs integrantes de

las asociaciones no vean con buenos ojos una adhesión partidaria. El posicionamiento de toda una institución podría provocar la pérdida de posibles integrantes o la deserción de lxs que ya forman parte que respaldan sólo la expresión de “lo cultural”.

6.2 Acerca de los translocalismos políticos entre Cusco y Gran La Plata

Los estudios sociales sobre translocalidad son de interés aquí, en tanto ubican la mirada en una escala de menor envergadura que los transnacionalismos políticos, con el objetivo de entender cómo son representadas las “comunidades” y sus márgenes por los migrantes, y cómo, en alguna suerte son percibidas por otrxs (Levit, 2011). Consiste en explorar las prácticas políticas, socioculturales y/o religiosas a partir de continuidades territoriales, discontinuas espacialmente pero en estrecho vínculo, y desde las localidades de estudio (Rivera Sánchez, 2008, 2015, 2017). En vistas de analizar mejor qué ocurre del lado cusqueño del asociacionismo migrante, me detendré en las conmemoraciones de los Primeros viernes de mes que ya fueron trabajadas en el capítulo 4, aunque atendiendo a aquéllas que se dan en Cusco (Perú). Estas ceremonias *Willka Nina Hapich'iy* (Ver imagen 1.20), como las conocen, tuvieron su origen hace más de diez años. Más precisamente en la explanada del sitio arqueológico Qorikancha, configurando un circuito entre Cusco y el Gran La Plata, sin descontar conexiones con otras regiones. Todo empieza en el siglo XVI

cuando fue emplazado un templo por encima de la construcción del sitio incaico Qorikancha, a cargo de una orden cristiana dominica. Los discursos de los maestros/a de los *ayllu* organizadores suelen ser contruidos yendo unos cuantos siglos atrás para explicar la conmemoración del presente. Hay en sus discursos de oratoria, por un lado, la apelación a la colonización española en el territorio, a los procesos de memoria de larga duración en tanto denuncia hacia la Orden de Predicadores Dominicos que administra en la actualidad el patrimonio arqueológico, y que gestionan turísticamente el espacio desde una valoración hegemónica y católica “del templo”. Por otro lado, y no en todos los casos, anida la esperanza de un tiempo mejor que será recobrado con el regreso de Pachakuti.

Es este contexto es que el Hatun Ayllu Qorikancha (en adelante HAQ) o gran núcleo de grupos y *ayllu* “andinos”¹⁰⁴ disputa, primero, un espacio colindante al Qorikancha que, desde 2018, les fuera otorgado de manera permanente con apoyo de la Municipalidad Provincial del Cusco¹⁰⁵. El primer encuentro en la explanada del sitio Qorikancha que los convocó sin embargo tuvo que ver con otra cosa, puntualmente con “El Baguazo”. La masacre de Bagua, ocurrida el 5 de junio de 2009, fue un hecho represivo en una de las rutas de la amazonía peruana. El corte de ruta reunía a manifestantes y tenía como consigna en los carteles y cánticos “La selva no se vende”. Las comunidades aguarunas, junto con pobladores de las ciudades de Jaén y Bagua bloquearon durante casi sesenta días la carretera Fernando Belaúnde Terry para dar marcha atrás a un decreto económico durante el segundo mandato del presidente Alan García (1985-1990/2006-2011). Tal decreto incluía el desalojo de unos 5.000 aguarunas, awajún y wampís, ante medidas económicas que

¹⁰⁴ Cinco *ayllu*¹⁰⁴ confluyen en el Hatun Ayllu: Paqarina Ayllu, Inkanato Ayllu, Poq’én Kancha Ayllu e Tawa-Inti-Suyu Ayllu.

¹⁰⁵ Oficio N° 143. (13 de abril de 2018). Secretaría General de la Municipalidad Provincial del Cusco.

daban luz verde al avance del extractivismo en la región. La represión desencadenada por la policía nacional peruana resultó en decenas de heridos, detenidos y muertos (tanto indígenas como policías), y al menos un desaparecido¹⁰⁶. Este evento desafortunado reunió, como decía antes, a maestros/as andinos/as en el Qorikancha donde actualmente continúan las ceremonias. El lugar es la explanada semipública, aquel sector que se encuentra bajo dominio municipal, a diferencia del sitio arqueológico y el templo gestionado por los dominicos.

Un segundo motivo de estos encuentros, que fue transformándose en consigna, resultó en el pedido de apertura del sitio arqueológico para ocuparlo y realizar ceremonias en su interior (Aramayo, O. et.al, 2018). No tuvo nada de extraño que la lucha por el reconocimiento concentrara sus esfuerzos en esa consigna patrimonialista siendo que desde 2015 había un antecedente importante en la ciudad, como la Asamblea Popular del Cusco (con una fisión posterior conocida como Unidad Ciudadana), y con metas semejantes en tanto se habían organizado alrededor de dos megaproyectos, el del Hotel Sheraton sobre la calle Saphi¹⁰⁷, y el del aeropuerto en Chincheros.

En octubre de 2015, la promulgación del Decreto Legislativo 1.198 emitido por el Ministerio de Cultura, que avalaba la concesión y privatización de los sitios arqueológicos,

¹⁰⁶ Tarabochia, M.L. (22 de septiembre de 2016). *Baguazo: 10 cosas que debes saber antes de la sentencia por el conflicto ambiental más relevante en el Perú*. Mongabay, Periodismo Ambiental Independiente. <https://es.mongabay.com/2016/09/baguazo-10-cosas-debessaber-la-sentencia-los-acusados-conflicto-ambiental-mas-sonado-peru/>

¹⁰⁷ En esa calle céntrica se había dado licencia para construir un hotel de la cadena Sheraton. La construcción, de más de diez pisos, violaba las regulaciones establecidas por el Ministerio de Cultura en tanto que dismantelaba andenerías inkas, cultura material y restos humanos sin intención de volver a restituirlas. Entre las acciones emprendidas por la Asamblea Popular del Cusco estaba un amparo ciudadano que consiguió por la vía judicial la paralización de las obras mientras se resolvía el contenido de la denuncia (García, 2020).

desencadenó masivas protestas en Cusco. Como resultado, el decreto fue entonces derogado. Este movimiento patrimonialista por la protección y salvaguarda del legado material prehispánico se organizó a partir de las coyunturas del decreto 1.198 y de los reclamos alrededor del Hotel Sheraton, pero remitió a toda una trayectoria previa de movilización ciudadana, sobre todo en el centro histórico cusqueño. Otros casos como el del centro comercial Ima Sumaq en 2010, o el Hotel Marriott en la calle Ruinas en 2002, estaban en la memoria reciente de todxs lxs integrantes de la AP/UC; algunos de los cuales habían participado de estas protestas y denuncias (García, 2020).

La cuestión patrimonial además era (y es) particularmente sentida en Cusco, capital del *Tawantinsuyu* y capital arqueológica de América Latina (García, 2020). Sin embargo, para el HAQ el reconocimiento del Qorikancha como espacio propio no ha llegado pese a que “sabemos que han dado permisos para la realización de un desfile de moda ahí dentro” (Froilán, maestro de Inkanato Ayllu, Cusco, entrevista, mayo de 2018). Desde El Baguazo hasta la actualidad renuevan la consigna de abrir sitios obturados por la iglesia católica, o acaparados por empresas constructoras privadas en la región.

Las ceremonias de los Primeros viernes en el Parque Saavedra de la ciudad de La Plata refrendan la consigna de abrir espacios obturados a través de la espiritualidad, pero también se pliegan a otros actos de reconocimientos apropiándose a su modo de la conmemoración. Sin que la centralidad esté en la disputa de espacios de gestión privada que son “sagrados”, en sus términos, o en el catolicismo como principal adversario. En definitiva, resultan en translocalismos políticos que inducen la creación de espacios sociales continuos sin caer en réplicas de lo que sucede en origen, como las organizaciones

diversificadas¹⁰⁸ de refugiados de la política peruana que estudia Luque Brazán (2009) para los años 1990 y principios de siglo XXI en Santiago de Chile o “Lima chica”. O el caso de las organizaciones de migrantes indígenas amazónicos de Perú en Manaos (Brasil). Estas inmigrantes estudiadas por da Silva llegan a través de la Triple Frontera a trabajar y residir en la ciudad brasileña dando lugar a la organización colectiva en diferentes momentos y en torno a la música y la gastronomía, ante todo, porque ambas son valoradas por la ciudadanía brasilera y muchas veces fortalecidas por las agencias de turismo. No obstante, la discriminación es reñida en el trato cotidiano. Por ello el autor habla de una organización cultural o de redes de sociabilidad en las que migrantes indígenas mantienen “viva la esperanza de días mejores¹⁰⁹” (da Silva, 2011, p. 174), en una microrregión común pero altamente disputada desde los territorios como lo es el Alto Solimões.

Volviendo al translocalismo político en Cusco, las asambleas o *tinkuy* de integrantes del HAQ, los comunicados públicos y hasta una carta al Vaticano dirigida al Papa Francisco con el pedido de un verdadero “diálogo entre religiones”¹¹⁰ se tradujo en algunas tensiones y diferencias al interior de la organización. A propósito de esta carta, el HAQ la entregó en 2018 en distintas instancias: al arzobispado del Cusco, a la nunciatura apostólica en Lima y a las oficinas del templo de San Pedro en el Vaticano; con la propuesta de un

¹⁰⁸ De asesoría legal a inmigrantes, laborales, cristianas, electorales, y de defensa de derechos humanos.

¹⁰⁹ La traducción es propia del portugués.

¹¹⁰ “Colectivo Hatun Ayllu Qorikancha pide al Papa Francisco la devolución del templo Qorikancha”. (17 de enero de 2018). Confederación Nacional Agraria. <https://www.cna.org.pe/colectivo-hatun-ayllu-qorikancha-pide-al-papa-francisco-la-devolucion-del-templo-qorikancha/> “Qorikancha. Despertando el templo sagrado de los inkas” (Marzo/abril de 2023). Revista Saqra. [https://www.facebook.com/photo/?fbid=571592928469414&set=pcb.571597301802310&cft_\[0\]=AZWxqFOH6HcyhAWrGfVAUbReUKzgAJDqwFDrXqfDMuZ3AM1Bzbj0nXmXtW9qytatQljUyomHnoFgvyCebYPSEX1oBPUD8MdV9kVT0INQLNq2s7M76F9mbKRuIRwpEALFEDeRjTKQKBZ9MUongbJhNvN6eKebC3Z1KqlzxSyjaxL_ZBL8qn1xqtM3VHIDAm1ia5o&_tn_=*bH-R](https://www.facebook.com/photo/?fbid=571592928469414&set=pcb.571597301802310&cft_[0]=AZWxqFOH6HcyhAWrGfVAUbReUKzgAJDqwFDrXqfDMuZ3AM1Bzbj0nXmXtW9qytatQljUyomHnoFgvyCebYPSEX1oBPUD8MdV9kVT0INQLNq2s7M76F9mbKRuIRwpEALFEDeRjTKQKBZ9MUongbJhNvN6eKebC3Z1KqlzxSyjaxL_ZBL8qn1xqtM3VHIDAm1ia5o&_tn_=*bH-R)

diálogo horizontal y sincero que lleve a la “devolución del antiguo templo del Sol, el Qorikancha” pero la carta en principio no tuvo respuesta, o no llegó a manos de Francisco. Esa recuperación del patrimonio incluía la posibilidad de hacer ceremonias dentro, y el planteo de una administración compartida con la orden dominica en torno al turismo. Fue recién a inicios de 2023 que Francisco pudo recibir la carta a través de una representante del pueblo charrúa de Uruguay, cercana a integrantes del HAQ. Al haber participado en Roma en la 6ta. Reunión del Foro de los Pueblos Indígenas, como delegada del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, tuvo un encuentro personal con el líder religioso donde hizo entrega de la carta del HAQ y abrió un canal de comunicación vía correo electrónico que espera ser aprovechado a futuro para insistir con el pedido o informar nuevas medidas.

Cuando llego a preguntar y escribir sobre el tema, uno de los maestros expresaba que el Qorikancha es “el templo mayor del *Tawantinsuyu*, y lo sentimos así. Es un espacio que todavía está secuestrado. Los dominicos están lucrando con este espacio. Es nuestro dolor, ¿no? Que no podamos tener acceso...” (Froilán, maestro de Inkanato Ayllu, Cusco, entrevista, junio de 2017). Para Teresa, el posicionamiento es contrario, más bien de reconciliación con la ideología y religión heredadas de la conquista española. Por lo que ella cuestiona, “¿Quieres a las malas, recuperar el Qorikancha?”, “¿provocar a la Iglesia?” “Con la carta al papa les cerraron la puerta, eso es muy simbólico” (Teresa, maestra de Tawa-Inti-Suyu Ayllu, Cusco, conversación de campo, junio de 2018).

Mi pregunta dirigida a Froilán, sobre tal desacuerdo, llevó a que atribuyera las diferencias de posición a la participación dentro del catolicismo, y al desdén de acciones puntuales tales como, “ya no podemos entrar otra vez con sincretismos al Qorikancha”, “no

es correcto que entre al templo de la catedral con un *pututu*” o “al espacio del Qorikancha tra[y]endo santos o imágenes que no corresponden” (Froilán, maestro de Inkanato Ayllu del HAQ, Cusco, entrevista, junio de 2017).

Otra acción vista con desdén o producto de discordias en los *ayllu* cusqueños es la valoración que algunos integrantes hacen sobre la relación entre maestros/as-aprendices. En más de una oportunidad habían llegado a oído de los organizadores del HAQ situaciones de acoso a mujeres, sobre todo a turistas que se contactaban por primera vez con maestros para realizar ceremonias en la clave de “turismo de la memoria” (Traverso, 2007), esto es, un temascal, ofrendas, lecturas de coca u otro tipo de curación espiritual ¹¹¹. Con disgusto y desilusión, Froilán comentaba sobre uno de los maestros involucrados en prácticas “abusivas”: “(...) ese tipo no representa nada. Lo conocí, lo enfrenté (...) hay grupos que se organizan en nombre de nuestra cultura, pero en el fondo vemos que hay otras intenciones. Otros intereses (...) Él está fuera del Hatun Ayllu. ¿Cómo saber o conseguir que los/as maestros/as del grupo sean ejemplares?”. Froilán, en tono de preocupación daba cuenta de la relación maestro-aprendiz que es clave en la estructuración de grupalidades o asociaciones de este tipo, advirtiendo el vínculo con las personas que presiden estas asociaciones cuando rebasa la relación de poder en algún punto admitida por sus integrantes, y que expone así una relación de dominación o sujeción en nombre de la cultura “andina”, para el caso, por parte de uno de los maestros de Cusco.

¹¹¹ En un local céntrico en Cusco consulté por servicios de este tipo llevados a cabo en la ciudad o en Pata Pata (Huancavelica, Perú), que rondaban entre unos 120 y 300 dólares para el año 2018 con traslado y estadía. El saber indígena alrededor de rituales como las “limpiezas” a través de purgantes naturales o plantas alucinógenas, según el modo del trabajo del “maestro”, o el caso de las uniones matrimoniales pareciera ejercerse por personas de edad de la comunidad o de indígenas que manifiestan cierta pureza o autenticidad por mantenerse aislados del contacto moderno ciudadano, esto es, por “chamanes shipibo” oriundos de la selva amazónica peruana o de “keros” provenientes de la misma región cusqueña.

A modo de colofón, el transnacionalismo político despunta a uno y otro lado de las fronteras de los estados-nación, a veces en consonancia con el estado. En otros, sin establecer lazos políticos firmes con el país de arribo o estableciéndolos más con el país de origen. En uno u otro sentido, los sucesos en Perú, Bolivia o incluso de Argentina movilizan voluntariamente a inmigrantes en el Gran La Plata creando un plafón de actos de reconocimiento que pretenden constreñir el avance de las derechas en distintos puntos de América del Sur, y que usualmente se expresan en la esfera pública imbuidos de politicidad.

6.3 La politicidad en la construcción de respeto

El hilo conductor de este capítulo es la pregunta de qué se entiende en los diversos contextos vistos hasta aquí, por *respeto* o *reconocimiento*, y qué efectos se supone que ejerce sobre las personas que reconocen y son reconocidas. Para situarnos en una definición de trabajo, el concepto de reconocimiento tal como lo pone en práctica Axel Honneth (2019) supone un sentido más profundo que se distancia de su sentido habitual referido a la reputación social o al prestigio público. Al decir reconocimiento el autor está respondiendo al reclamo de un conjunto de personas que exigen ser escuchadas y discutir asuntos comunes. El concepto filosófico de reconocimiento se enfoca en las condiciones detrás de tal confirmación, que no es la confirmación de lo ya existente, sino que surge del mundo en común en el que las existencias aparecen y son validadas. Inspirado en Hegel y George

Mead, el concepto de reconocimiento que actualiza Honneth es entendido, por un lado, como un fenómeno relevante para la vida social en la clave de contienda o conflicto y, por otro, relacionado a experiencias de “menosprecio” en las personas, ya que “con la experiencia de menosprecio aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad” (Honneth 1997, p. 160). Con lo cual, esas experiencias subjetivas son elucidadas en las experiencias colectivas desde una “gramática moral de las luchas sociales” (Honneth, 1997) que descentra la dimensión económica o utilitarista de aquéllas (Thompson, 1995).

En esta clave de interpretación, el reconocimiento en su generalidad tiene una connotación positiva, diferenciándose de algunos autores clásicos del pensamiento francés que describen tal búsqueda de forma contraproducente o negativa (Honneth, 2019) donde cada quien perdería la certeza de “sí mismo” o del ser para sí al abrirse al mundo. En tal sentido, Honneth es abiertamente hegeliano, estimulado por los escritos del período de Jena (1803-1806)¹¹² para esta definición de reconocimiento, e influenciado por la filosofía política y social alemana. Centra su análisis en “el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de la socialización” (Honneth 2009 en Roggerone, 2018: 239) y en el desarrollo moral de ese reconocimiento a través del devenir de “luchas sociales”. Toma el concepto de *respeto* como una relación intersubjetiva que niega o frustra el amor propio, especialmente ante el encuentro y dependencia del Otro, y donde ambas partes de la relación experimentan una alteración mutua (Kant en Honneth, 2006; 2014). En cierta

¹¹² La preferencia por los escritos tempranos de Hegel es porque no se halla “contaminado” por la filosofía de la conciencia y por el concepto de Espíritu que llevarían posteriormente, a ciertas crisis del marxismo. Honneth (1997) va a decir que el modelo social de una lucha por el reconocimiento es todavía, en el joven Hegel, la fuerza impulsora de comunidades que en esas contiendas buscan una moralidad que no estará presente en el Hegel tardío (Robles, 2023).

medida, se corre del idealismo kantiano heredado. Sobre todo “del mundo de los procesos trascendentales para insertarlo en la realidad social de un ‘espíritu’ objetivado, que abarca estructuras institucionales, costumbres morales y a las personas de carne y hueso afectadas por ambas” (Honneth 2019, p. 198). A su vez, siguiendo la producción actual de filósofos finlandeses, a Honneth (2006) no le interesa el concepto de reconocimiento como mera retórica o declaratorias simbólicas sino en tanto condensa una actitud, un comportamiento, movilizándolo la acción de grupos sociales situados en tiempo y espacio. Es desde el plano de la acción que se genera una credibilidad que mantiene a tales sujetos a una lucha por el reconocimiento. Honneth piensa el reconocimiento como una forma afectiva de estar en el mundo. Una interpretación que según Robles (2023) fue desplazada en obras posteriores, por una comprensión de las formas de reconocimiento y de las prácticas sociales institucionalizadas históricamente.

Sin embargo, la cuestión anterior interesa a esta tesis y lleva a sus inicios, donde otros estudios producidos en distintas latitudes del continente americano (Sennett, 2003; Strocka, 2008; Bourgois, 2010; Garriga Zucal, 2011) concluían que el respeto era buscado por fuera de las instituciones para dar con una serie de valores de los que, esas personas o grupos sociales, habían sido privados en instituciones clásicas, como la escuela, el trabajo o el servicio militar. Este capítulo coloca en el centro de la discusión, la problemática del respeto resituándola en el plano intersubjetivo y también en el de las instituciones (ya no tan clásicas) como el espacio del asociacionismo migrante. Para ello continuo con el tratamiento de algunas capas del reconocimiento. La separación en capas es solo analítica porque en la realidad se presentan yuxtapuestas, conectadas, enmarañadas.

6.4 Las capas del reconocimiento

El reconocimiento lo detallo en capas, particularmente en tres, para avanzar en aquello a lo que refiere el concepto. La primera capa se centra en las personas. La segunda en las grupalidades o asociaciones de migrantes, y la tercera en instituciones locales con las cuales entablan relación estas asociaciones. Al sentido general de reconocimiento visto en el apartado anterior, busco ahora respuestas al ¿dónde? ¿entre quiénes o para quiénes sucede tal búsqueda de reconocimiento? Los significados varían entonces de acuerdo a si acentúan la confianza, la autoafirmación o la estima (Honneth, 1997) en dos planos de la existencia, el carácter personal y la estructura social (Sennett, 2003).

La primera capa consiste en el respeto para sí, ligado a una falta de respeto previa en las personas, donde resulta difícil prescindir de cierta noción de sufrimiento individual o incluso de afectividades y emociones colectivas que llegan a darse en torno a la politicidad, devenidas luego de ese sufrimiento (Honneth, 2016). En los capítulos 2 y 3, la categoría “desarraigo” que emergió del trabajo de campo se orienta a este punto, es decir, a las reacciones de sentimientos negativos que psíquicamente acompañan las experiencias de menosprecio y que pueden presentar la base afectiva de (im)pulsos en los que enraizan motivacionalmente estas “luchas por el reconocimiento” de las que habla la perspectiva honnethiana. Me refiero a los mutismos, silencios, bloqueos, estigmas y que son señalados en los cuerpos, las violencias física y verbal, los apodos o los cambios de nombre que hacen a las formas de menosprecio o denegación del reconocimiento; situaciones que en su conjunto ponen en jaque la autoconfianza de las personas (Roggerone, 2018). La hipótesis es que tales experiencias subjetivas -dispersas y elaboradas en privado- de los primeros

capítulos de esta tesis son entrelazadas con la segunda parte, dedicada a la búsqueda de reconocimiento en la esfera pública.

Enmarañada a la anterior capa del respeto para sí, la segunda capa acentúa el hecho de reconocerse o autoafirmarse mutuamente entre integrantes de las asociaciones. La cuestión aquí está en responder a la pregunta imaginada de ¿Quiénes somos? A partir de un entorno sociocultural, de un modo de vivir en constante confirmación que a propósito de esto no está naturalmente dispuesto en el contexto de estas asociaciones sino que es producto de un trabajo cotidiano, por el contacto entre pares, objetos, palabras, lugares, recuerdos, viajes, ceremonias y puestas en escena. Y que, no está demás decir, necesita del derecho a asociación de los tiempos democráticos para que este conjunto de valores andinos surja o aflore entre múltiples públicos y relaciones de poder (Retamozo, 2006). El respeto buscado en el ámbito del asociacionismo migrante convierte aquellos elementos discriminantes de sus vidas, en fortalezas o curaciones alrededor de la espiritualidad, la religiosidad y la política.

Otra instancia de la autoafirmación es el reconocimiento entre instituciones peruanas y que ubico en la segunda capa. En este plano, el honor juega un rol importante. Entre estas instituciones la puesta en escena lo es todo poniendo a prueba solidaridades, y aunque suene discordante, también la competencia. En esas presentaciones hay “miramientos” como suelen decir sus integrantes. Si los “atuendos son realmente auténticos”, “si lo dejan todo cuando danzan”, si logran “hacer la diferencia”, “sobresalir”, con qué celebridades de la política se toman fotografías como señal de “realce” o “cuánta bravura hay en el inka”, que son debatidas en reuniones preliminares o inmediatamente después a cada puesta en escena. Por lo tanto, qué dejan o no de hacer las otras instituciones es parte del

posicionamiento de las mismas organizaciones en el campo del asociacionismo migrante, del “autorrespeto” o “autorrealización” de unas y otras. La disputa respecto a qué peruanidad es representada en la esfera pública es central en el juego del honor. Por ejemplo, la virilidad y la fuerza o bravura de los varones andinos durante las ceremonias públicas es un valor, respetable, tal como lo era entre los casos del mundo del hampa que reponía el estudio de Garriga Zucal (2011).

Finalmente una tercera capa, explorada a mayor escala que las anteriores, muestra el hacer asociativo frente al estado e instituciones del país de arriba. El tratamiento de las asociaciones de esta tesis en forma conjunta, permite ver cómo aparece lo andino disputando los bordes de la nacionalidad y la ciudadanía. En los usos diferenciales de la ciudad es donde se hacen de un lugar, en un espacio urbano planificado y regulado tradicionalmente para las clases medias. Puede apreciarse esto en una de las conmemoraciones de Perú, la Fiesta Patria, que tiene sitio cada 28 de julio en Plaza San Martín, frente al Monumento del Libertador, con sus ecos en otros sitios, pero sobre todo allí. Para los tiempos democráticos de la historia reciente la celebración es bastante conocida pero además hay registros de la DIPPBA, la inteligencia estatal provincial, que constatan su realización entre los años 1967 y 1972.

A la Fiesta Patria de ese entonces asistían migrantes de Perú nucleados en la Asociación Universitaria Peruana o integrantes del Centro de Estudiantes Peruanos¹¹³ (que, como vi en el primer capítulo, son las primeras entidades institucionalizadas de la ciudad) y eran promovidas comúnmente por un contexto formal de elite, con autoridades estatales argentinas (municipales, provinciales y militares) y el consulado peruano, dedicadas a su

¹¹³ CPM-FONDO DIPPBA División Central de Documentación, Registro y Archivo, Mesa A, Factor Estudiantil, Legajos 151 y 54.

organización. Este registro conmemorativo resurgió nuevamente sin interrupciones para mediados de la década de 1980 y prosigue hasta la actualidad, interrumpiéndose de forma categórica en los años de la última dictadura cívico militar (1976-1982), donde se violaron un sinnúmero de derechos constitucionales entre los que se cuentan el de libre reunión y asociación pacífica¹¹⁴. Durante esos años quedó suspendida, a juzgar por la ausencia de información en el diario El Día, que solía anunciar la celebración o cubrirla con una crónica¹¹⁵ antes o después de cada Fiesta Patria.

En síntesis, la llegada al “centro” por las asociaciones de migrantes contemporáneas precisa de una organización minuciosa que resuene en el cuadrado platense, en sintonía con los modos de ocupar el espacio urbano vistos los capítulos 4 y 5, y en tanto “derecho a la vida urbana, transformada, renovada” (Lefebvre, 1978, p. 138) que busca “revertir la relación institucionalizada de subordinación” (Canelo, 2011a, p.129) de las personas andinas en la ciudad de La Plata, y donde la organización de las conmemoraciones o eventos también suele estar a cargo, también, de las autoridades estatales.

Después de todo, asumiendo que el respeto es una búsqueda inacabada e insuficiente a razón de múltiples desigualdades que están presentes en nuestras sociedades capitalistas, el respeto mutuo es convenido, tratado, negociado. En un sentido similar, Honneth (2014) habla de un aspecto de “incompletud” de los actos de ese reconocimiento, de ese lado “b” o crítico de la categoría, ante la existencia de relaciones de poder que subyugan voluntariamente a otras personas y que dificultan una redistribución material del respeto.

¹¹⁴ El País (1979).

¹¹⁵ Realicé el visionado de ejemplares completos del diario El Día en la Hemeroteca de la Universidad Nacional de La Plata. Los ejemplares correspondían al mes de julio durante el intervalo de años que va desde 1972 a 1984.

Cuando para unxs el respeto es alcanzado, para otrxs parece no llegar por el efecto de las desigualdades.

Ahora bien, respecto a ese lado inacabado del respeto que en momentos colectivos puede perderse y en otros se disputa, la política es un eficaz campo de batallas para incrementarlo. Por ello en las secciones anteriores del capítulo abordé la politicidad de la militancia cultural andina en el entramado de instituciones platenses y en sus diferentes niveles estatales con los cuales articulan las asociaciones de migrantes de esta tesis.

Conclusiones

Una de las primeras consideraciones es que, al pensar en el asociacionismo migrante en el Gran La Plata importan ante todo las condiciones sociales y políticas que permiten su comprensión. Tal como fue visto en el primer capítulo, las asociaciones andinas se constituyen como sujetos jurídicos a la par de procesos que instalan como categorías de interlocución política en Argentina aquellas que aluden a una identificación nacional (Grimson, 1999; Caggiano, 2005b; Canelo, 2011a; Rodrigo, 2016; Gavazzo, 2018) o “indígena” (Bartolomé, 1971; Tamagno, 2001; Lenton, 2005; Briones y Ramos, 2010; Maidana et al., 2013; Caggiano, 2014b), aun del tipo local-regional (Karasik, 2000; Caggiano, 2005a; Canelo, 2008; Espósito y Da Silva Catela, 2013), según sean acentuadas unas u otras pertenencias. Un posicionamiento político que sin dudas sucede aquí y en otros países de América del Sur (Canessa, 2008; Luque Brazán, 2009; Merenson, 2016; Mardones y Droguett, 2017), a partir del activismo de amplios sectores sociales, entre los que por supuesto se encuentran las organizaciones de migrantes e indígenas, pero además instituciones académicas, asambleas de vecinxs, agrupaciones estudiantiles, partidos políticos y representantes del estado. Innumerables han sido estas luchas que explican las transformaciones con carácter de ley implementadas a finales del siglo pasado e inicios del XXI en la constitución nacional argentina (Carrasco, 2000).

Yendo a este punto, desde el estado argentino fueron sancionadas un conjunto de normativas significativas. Particularmente, un hito fundamental para 1994, ha sido la introducción en la constitución argentina del Artículo 75 Inciso 17 que reconoce la

preexistencia étnica y cultural de “los pueblos indígenas” y promueve garantizar una serie de derechos claves como el respeto por la identidad, la educación intercultural bilingüe, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras, entre otros temas. Este cambio constitucional había comenzado un año antes con la “Declaración de Octubre 93”, de 1993, donde varias organizaciones propusieron modificar conjuntamente la constitución, anulando el Artículo 67 Inciso 15 de la Constitución Nacional de 1853, vigente en ese entonces, para esbozar los lineamientos de lo que sería luego el Art. 75 Inc.17 de la constitución del '94 (Carrasco, 2000). Así como las leyes provinciales, la Ley Integral Aborígen 426 de Formosa (sancionada en 1984) que dio fuerza a la ley nacional. En el contexto internacional, el Convenio 169 de la OIT la apuntalaba también, en la misma dirección.

A fin de enumerar algunos avances más en el plano de las normativas, y que aludí en el capítulo 1: la más reciente ley de Migraciones, de 2004; el programa Patria Grande, de 2006 (Rodrigo, 2016), el voto de electores no nacionales de la provincia de Buenos Aires, para 2009 (Pacceca, 2017; Penchaszadeh y Condori Mamani, 2017; Asmat Narro, 2022) y la Ley de Emergencia en materia de Posesión y Propiedad de Tierras 26.160, de 2006, con sus consecutivas prórrogas (Caggiano y Mombello, 2020), entre otras conquistas, han dado cuenta de una atención concreta a diferentes tipos de organización migrante y aborígen respectivamente. La atención es singular para las primeras décadas del siglo XXI si la comparamos a otros momentos históricos. Fue un giro discursivo que marcó un antes y un después en la relación entre ciertas esferas del estado y estos actores sociales, en contraste con la década del 1990 y la legislación que por esos años había dado cauce a una clara gestión antiinmigratoria.

No obstante, el posicionamiento antiinmigratorio fue revivido con discursos públicos que magnificaban y demonizaban la inmigración a lo largo del territorio argentino. A propósito del espacio en estudio de esta tesis, el clima de vaivenes de principios de siglo XXI tuvo un correlato para el Gran La Plata. La inauguración de la *waka* en Parque Saavedra en 2010 fue síntesis de décadas de tentativas y de retrocesos por inscribir un símbolo de aboriginalidad en la trama urbana, y que finalmente quedó emplazado, convirtiéndose en punto de encuentro, conmemoración y protesta. Para 2016, año en que empieza este trabajo de investigación, la situación no era tan benevolente. El activismo migrante e indígena sostuvo sus asociaciones, y pude observarlo con el incremento del asociacionismo en la región platense y de la creación de áreas dentro de organizaciones políticas más amplias, o en la disposición de militantes y funcionarixs de la política a convocarlas, pero lo cierto fue que mientras esto sucedía avanzaban otras políticas más restrictivas; horadando el piso de los derechos sociales conseguido hasta entonces.

En este sentido, las circunstancias en que fallecieron Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, en 2017, resultaron de las violencias acentuadas y ejercidas en torno a la cuestión indígena y sus territorios para finales de la primera década. O el DNU 70/2017 respecto a lxs inmigrantes. Es indudable que el DNU 70/2017 promovió la creación de organizaciones y redes de defensa de derechos que sofrenaron su consolidación como política pública. Las organizaciones de migrantes convocaron a numerosas movilizaciones tales como los migrantazos y los paros migrantes buscando visibilizar el aporte de la migración a la sociedad y los efectos regresivos del DNU (Observatorio sobre Migraciones y Asilo en Argentina "Gabriel Chausovsky", 2022). Con todo, estas marchas y contramarchas fortalecieron el activismo migrante e indígena, en un escenario sociopolítico de las primeras décadas del XXI que venía germinando ya desde finales del siglo anterior.

Por otra parte, a lo largo del segundo y tercer capítulo de esta tesis puse especial énfasis en el silencio y los mutismos cimentados en los derroteros de las personas entrevistadas. Un tema relacionado al planteamiento anterior, en el sentido de que es posible comprenderlos como productos de un racismo enclavado que persiste en instituciones como la escuela, hospitales o el servicio militar y que, por la consolidación de asociaciones u organizaciones en el presente siglo, estos silencios, mutismos o “bloqueos”, en mi opinión, han empezado a quebrarse. Es decir, alguien o un grupo de personas con la posibilidad de escuchar debido a un encuadre histórico que también lo permite, puede resultar clave en el proceso de quebrar silencios o mutismos porque hay momentos más oportunos que otros para resquebrajar estos silencios o mutismos.

Otro planteamiento formulado es que el incremento de la organización migrante e indígena durante el período de estudio, tras el propósito de defender derechos ya conseguidos o instalar nuevos, con ello, proliferaron sostenidamente los pedidos del espacio urbano. En especial, de plazas y parques de la zona céntrica de la ciudad (y por extensión de la región). Interesa subrayar que ocupar lo que se conoce como “el cuadrado platense” es de suma importancia para lxs integrantes de estas asociaciones. En unos casos su ocupación redundaba en tensiones con el estado municipal, sin solución posible. En otros, el estado busca regular y modular las conmemoraciones públicas, más precisamente, en la pretensión de que en sus términos, “las fiestas” que ocurren en distintos puntos de la periferia urbana, se conviertan en “la fiesta” o “en una sola fiesta”. Tal forma cuadrangular de la ciudad aun persiste en el imaginario de muchxs platenses (Segura, 2009; 2015), y en los modos de gestionar la conflictividad social por el estado municipal. Con más o menos apoyo del estado, por ende, hacer un reclamo o una conmemoración en el centro implica ser parte de la ciudad desde la perspectiva de las asociaciones, y más todavía cuando sus sedes

se encuentran en la periferia urbana y sus integrantes en su mayoría pertenecen a sectores populares.

Gran parte de lo dicho aquí es que los esfuerzos culturales y políticos complementándose entre sí, apuntan a la democratización de los espacios públicos de la ciudad y terminan por fijar lugares; globales y locales al mismo tiempo. Para los casos vistos en esta tesis se trata, por ejemplo, de lugares alrededor de la deidad-fuego-sol, tanto en las ceremonias de los Primeros viernes de Parque Saavedra como en el Inti Raymi de la Plaza Moreno [Ver imágenes 4.8, 4.9 y 5.4], y de novedosos sentidos de estar y significar el mundo, imbuidos de politicidad, inscribiendo lo andino o “cusqueño” en tanto regionalismos en la nacionalidad (Caggiano 2005a; Merenson, 2016), y como contrapartida a los modos homogeneizantes de producción de la espacialidad estatal en la ciudad: sin multitudes, ni fuegos, mayormente individuada, platense.

Una siguiente conclusión apunta a que los derroteros de lxs integrantes de las asociaciones no están desconectados de lo que sucede en la esfera pública. Esto recuerda la vieja máxima feminista de “lo personal es político”, porque de eso se trata, en tanto imposibilidad de pensar en un orden social que sólo tiene espacio en la política institucional, cuando también lo tiene en otros campos de la vida (Retamozo, 2006). En tal sentido, el respeto buscado por lxs integrantes de estas asociaciones puede tener relación con el respeto negado en las instituciones clásicas por las que han pasado. Allí donde se obtura la posibilidad de establecer vínculos de filiación y pertenencia con instituciones, las grupalidades aludidas con Bourgois (2010), Strocka (2008) y Garriga Zucal, (2011): grupos barriales, una pandilla, una mancha, una barra, demostraban convertirse en uno de los pocos ámbitos que posibilitan la construcción de experiencias autónomas de

reconocimiento y autovalía entre pares, apelando a variadas y admisibles formas de violencia.

En la primera parte de esta tesis, los silencios, mutismos, los cambios en los nombres personales aparecían como efectos de una historia personal atravesada por racismos enclasadados hechos cuerpo (Caggiano, 2012a). Con relación a esto último, muchos de los derroteros, sino todos, daban cuenta de una movilidad geográfica hacia ciudades de mayor escala provocándoles “desarraigos”, producto del racismo enclasadado que otrxs les hacían sentir, independientemente de que la migración fuese un proyecto estimulante y de grandes oportunidades en relación a los pueblos de partida o ciudades de origen. No digo lo contrario. El punto es que el menosprecio o la falta de respeto calaba hondo al habitar las metrópolis. Con lo cual revertir esa condición -que en estas páginas llamé desigualdad existencial, siguiendo a Therborn (2011)- llevaría a una búsqueda constante e inacabada por el respeto como común denominador de estos estudios urbanos, si bien no apelarán a la violencia como recurso. Más si al arte, la cultura andina, la política local.

Ahora bien, la membrecía de lxs integrantes en estas asociaciones varía, e incluye motivaciones múltiples. Estas asociaciones son convertidas en un espacio de “sanación” espiritual y/o religiosa; de “aprendizaje” ante trayectorias educativas formales interrumpidas o abandonadas, y otras veces, como espacio para la política.

Una intrincada y siempre contextual negociación por el reconocimiento, a propósito de aquello, suele involucrar los lazos con la política. Otro campo de batalla, que me lleva a una conclusión más respecto al reconocimiento en tanto comportamiento o acto (Honneth, 2006) y que busca ampliar los bordes de la ciudadanía, independientemente de la nacionalidad de las personas. Al mismo tiempo que apunta a fortalecer los liderazgos de las asociaciones. El énfasis en prácticas culturalpolíticas de carácter transnacional o translocal,

es decir, que siguen el pulso de los acontecimientos de Bolivia o del contexto político argentino como es el caso de la AMLQ. O respecto de Perú, como es el caso de la ACKW, dan cuenta de una oposición al accionar de las derechas políticas que entienden lo indígena o migrante como amenazas sociales. La defensa de los derechos indígenas se ha identificado siempre con la izquierda en Argentina y otros países. No obstante, un acercamiento más profundo devela que esta afirmación tiene sus complejidades en la actualidad. Existen ejemplos de indigenismos que adhieren, o se alían, con sectores conservadores o liberales a lo largo de toda América de Sur.

En el contexto platense, la articulación con la política en el país de residencia o arribo, elabora los posicionamientos ideológicos generales de estas asociaciones de migrantes. Mismo las burocracias diaspóricas como el consulado de Perú que ha intervenido a veces avivando disputas preexistentes; otras, procurando la articulación de la totalidad de las instituciones andino-peruanas en eventos, conmemoraciones o procesos electorales. Las alianzas con celebridades de la política que acuden a verlas, o bien, las fotografías tomadas inmediatamente después de la puesta en escena, dan firmes indicios de que, estos lazos, terminan por orientar ideológicamente las asociaciones de migrantes del activismo cultural hacia diferentes corrientes políticas (Caggiano y Rodrigo, 2023). El rol de las personas intermediarias en la composición de estos lazos políticos es fundamental. En virtud de que la política local empieza a interesarse por la población migrante y en esta acogida crea nuevas dependencias, programas y agendas novedosas, ya desde los primeros años del siglo XXI, y con mayor contundencia para esta segunda década.

En una siguiente conclusión acerca de las identificaciones de integrantes de las asociaciones, el planteo hecho fue que las movilidades geográficas desde Perú, Bolivia y el norte argentino (que otros estudios suelen clasificarlas según su origen nacional como

peruanos, bolivianos o migrantes internos de Argentina) conducen en la mayoría de los casos, a desplazamientos a nivel de las pertenencias. Las veces que las asociaciones ocupan lugares en el casco urbano proclaman una autoafirmación regional en la que aluden discursivamente a lo andino. Tal configuración cultural gana terreno en la escala de las experiencias colectivas, principalmente a partir de una relación clave que es la de “maestro”, “profesor” o “presidente” para con el resto de lxs integrantes, y que se verá con más detalle en las próximas páginas.

Pero antes, es preciso decir que esta referencia a lo andino articula identificaciones varias. Identificaciones como la jujeña, la santiagueña, la querandí, la aymara, la chapaca, entre otras, que existen al interior de estas asociaciones en interacción mutua de sus integrantes y en una malla andina que las admite, en algún punto, siendo que “las personas participan de universos de discurso múltiples, más o menos discrepantes” (Barth, 2000, p. 123). Tales mundos diferentes aunque simultáneos entre los que se mueven son percibidos al conversar con ellxs, generalmente al cambiar de escala, desde las experiencias colectivas a las subjetivas. Y es justamente allí donde aparecen y son expresados límites o grados de padronización culturales, siguiendo a Barth (2000). Puedo ilustrar esto con la identificación chapaca de Estrella. Ella al vestirse con una indumentaria serrana que poco la convencía por su adscripción chapaca ponía límites a lo andino. O el caso de Viviana, quien le suma tacones a la vestimenta, siendo que las ojotas le parecen poco refinadas, desmarcándose así de una condición campesina que tiene a las ojotas como elemento de uso popular para caminar y trabajar entre los cerros cotidianamente.

Lo andino, por otra parte, a primera vista parecería estar despojado del catolicismo en los discursos de sus referentes quienes hablaban más de “espiritualidad” por cierta postura anticolonial, antiextractivista o ambientalista que cuida de la naturaleza, además de poseer

una comunicación fluida con ésta, en contra de su depredación y a favor de un consumo “sustentable”. El posicionamiento patrimonialista que defiende las construcciones prehispánicas podemos adosarlo también, pero en vista sobre todo del lado cusqueño del translocalismo político. Sin embargo, en el contexto platense, el activismo ha aparecido impregnado de religiosidad católica como otra constante más del trabajo de campo, y esto está presente en las palabras María, Viviana, y prácticamente en la totalidad de la ACKW. Lo andino, en el contexto argentino, sanaría “desarraigos” desde la espiritualidad y desde la religiosidad, desde ambas corrientes, al tratarse de una ciudad platense preferentemente católica.

Siguiendo esta caracterización, lo andino permite a sus referentes cohesionar grupos o asociaciones, y encauzar prácticas culturales imbuidas de politicidad frente a los estados-nación u otros sectores de la sociedad (Canelo, 2008; Mardones, 2017). En estas búsquedas, de un reconocimiento social, que concretamente ocupa lugares, plazas y parques urbanos buscan difundir sus ceremonias. Para el caso específico de este estudio tiene la particularidad de mostrar las conmemoraciones relacionadas a lo andino en sus representaciones cusqueñas o “serranas”. Sin embargo construye reclamos puntuales más abarcativos al Cusco, y hasta participa de procesos electorales transnacionales.

Para terminar, como en toda organización social, indefectiblemente las relaciones de poder son constitutivas de lo andino, y son resultado de desigualdades múltiples y entrelazadas. Estas asociaciones andinas que buscan un reconocimiento social ante una desigualdad espacial o el racismo enclasadado históricamente en Argentina, al mismo tiempo, son atravesadas por otros tipos de desigualdades. En los casos analizados, la relación entre el “maestro”, “profesor” o “mayor” para con el resto de lxs integrantes, estructura fuertemente la dinámica interna de estas asociaciones, por lo que es preciso considerar

dimensiones que intersectan aquéllas en otra dirección a la que lo hacen las dimensiones de etnia/raza/clase/espacio dentro de lo que llamamos, en el capítulo 6, una tercera capa de la “lucha por el reconocimiento”.

A menor escala, es decir, en las otras capas (de respeto a sí mismo, de autorreconocimiento y/o de honor), ocurre algo contrastante y singular respecto a lo que ocurre en las capas antes mencionadas. Las desigualdades operan en otros sentidos, ya no de desventaja para el grupo. En su conjunto la desigualdad de edad, la relacionada al tiempo de residencia, al nivel educativo y al género se entrelazan a aquellas otras. Quiero decir, desigualdades entrelazadas que terminan por consolidar la posición de privilegio de sus presidentes, o que equilibran las condiciones desfavorecidas¹¹⁶ legitimando, en efecto, mandatos de períodos de tiempo dilatados, sin alternarlos; la coordinación y el hecho de que ellos deleguen la gestión de la documentación de la asociación a otras personas; definan las ceremonias o puestas en escena en ocasiones. Son además quienes toman y dan la palabra en cada reunión o en cada acto de reconocimiento; establecen lazos con militantes sociales, con personal estatal o funcionarixs, con tal u otro partido político. Ellos concentran las decisiones de peso, si bien existen reuniones periódicas con una alta participación del resto, tal como pude constatar.

Entonces, una última conclusión, mientras tiene lugar una lucha por el reconocimiento antirracista y/o anticlasista, a otra escala hay subordinación de integrantes (otras mujeres, otrxs jóvenes u otrxs migrantes). Específicamente, la desigualdad etaria permite a la persona de más edad, ser considerado con más experiencia que el resto, con la peculiaridad de transmitir conocimientos a las generaciones siguientes. Es el caso de Mario y el conocimiento relacionado al curanderismo o la espiritualidad. O el de Fredy como

¹¹⁶ Los clivajes de etnia/raza, clase, espacialidad.

maestro de escuelas primarias rurales; conocedor de danzas y músicas del distrito de Cusco. Son, por tanto, portadores de un conocimiento que, por traerlo de Cusco es sinónimo de prístino, antiguo, auténtico (en sus términos). A este saber experiencial se entrelaza positivamente el nivel educativo que, por más limitaciones que se presenten en la convalidación de títulos o credenciales en el nuevo contexto migratorio, ellos han alcanzado una instrucción que es superior a la educación media o primaria y que también sustenta sus posiciones. El tiempo de residencia en el país, suele reforzarlas aun más, ante migrantes de Perú, Bolivia o el norte argentino que tienen una permanencia más corta en la región platense o que son recién llegados. La respetabilidad o virtud, de la que carecen los demás por falta de este atributo tiene propósitos concomitantes: produce cohesión social al interior del grupo, a la vez que, eleva o gratifica posiciones y ubica en un estado anómico o de sumisión a otras por tiempos prolongados, mientras ese vínculo no sea cuestionado colectivamente (Elias y Scotson, 2016).

En la esfera pública, por otra parte, Fredy y Mario, como presidentes, tienen roles protagónicos durante los eventos y ceremonias, o incluso antes, durante los preparativos. Esto lleva a que ambas asociaciones estén fuertemente generizadas. Sin negar la participación de las mujeres o “hermanas”, un planteamiento conclusivo es que no existe paridad de géneros tanto en las situaciones analizadas para la AMLQ como para la ACKW. La *qolla* permanece abajo del escenario en el Inti Raymi. El hombre andino encabeza las ceremonias, como los Primeros viernes de mes y el *Warachikuy*.

Hechas las consideraciones anteriores, esta relación de poder entre el “profesor” “*yachachiq*” o “presidente” ante el resto, necesita de la explicación de estos entrelazamientos de desigualdades que se dan en sentidos contrapuestos, para que sea una relación de poder admitida y justificada, por ello definida dentro de las formas ideológicas

del reconocimiento (Honneth, 2006). Es decir, prometedoras de mayor autorrespeto y aceptadas voluntariamente por lxs integrantes de las asociaciones, claro que para una región y un contexto histórico determinados. En ocasiones devenidas en relaciones perjudiciales, que no caben en la definición honnethiana de “ideologías de reconocimiento” porque estaría presente la dominación y no habría voluntad. Me refiero a casos de abusos de poder, a los cuales aludí en estas páginas, tales como el reclutamiento de otrxs inmigrantes para los talleres de costura o para el trabajo hogareño, y donde la relación entre el respeto y las desigualdades queda desbalanceada, puesto que el primer componente es anulado categóricamente por el segundo.

Las relaciones de poder en torno a lo andino pueden resultar contraproducentes al mismo tiempo que verdaderamente productivas en las luchas por el reconocimiento, con miras políticas prometedoras. Dejo abierta la interpretación a nuevos entrelazamientos si acaso las relaciones de fuerza, halladas en las situaciones estudiadas, se transformasen cobrando nuevas torsiones en las búsquedas abiertas e inacabadas por el respeto.

Bibliografía

Ábalos, J.W. (2006). *Shunko*. Losada.

Abu Lughod, L. (2006). La interpretación de las culturas después de la televisión. *Etnografías contemporáneas* 1, 1-24.

Abrodos, R. G. (2012). *Apuntes sobre espacios platenses*. Edición de autor.

Adamovsky, E. (2015). *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Booket.

Adriani, H. L., Santa María, J., Peiró, M. L. y Alzugaray, L. (2020). *Barrios populares del partido de La Plata. Localización y características según delegaciones municipales*. (Informe FaHCE 5). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.1948/pm.1948.pdf>

Aguayo Figueroa, A. (2009). El Intialabado. En Flores Ochoa, J. A. (Ed.) *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco* (213-235), Universidad Nacional San Antonio Abad del Cuzco (UNSAAC) y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (CBC).

Almeigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. (pp: 107-151) En Vasilachis de Gialdino, I. (coord.). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa.

Alvites Baiadera, A.P. (2018). Políticas migratorias y acuerdos bilaterales entre Argentina y Perú. *Revista Enfoques* 28 (16) 99-120.

Allen, C. (2016). Stones Who Love Me. Dimensionality, Enclosure and Petrification in Andean Culture. *Archives de sciences sociales des religions*, 174, 327-346.

Altamirano, T. (2003). El Perú y el Ecuador: Nuevos países de migración. *Aportes Andinos*, 7, 1-10.

Ames, P. (2013) Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 42 (3), 389-409, <http://journals.openedition.org/bifea/4166>.

Ammosy, R. (2018). *La presentación de sí: Ethos e identidad verbal*, Prometeo.

Aramayo, O., Depaz, Z., Guanca K., Lajo, J., Pardo E., Pajares E., Rumrill, R. y Torres, F. (2018). *I Hatun tinkuy memorias*. Cusco: Saqra procesos comunicativos.

Arizpe, L. (1976). Migración indígena, problemas analíticos. *Nueva Antropología*, 2 (5), 65-89.

Artiñano, N. A. (2012). *Masculinidades incómodas: jóvenes, género y pobreza en el inicio del siglo XXI*. Universidad de La Plata.

Asensio, R. H. (2017) El apóstol de los Andes: el culto a Túpac Amaru en Cusco durante la revolución velasquista, 1968-1975, Instituto de Estudios Peruanos.

Asensio, R.H. (2022). *Tupac Amaru. Símbolo de los sectores inconformistas del Perú*. Entrevistado por Sofia Silva. Revista Saqra 34.

Asmat Narro, D. R. (2022). El voto migrante en la Octava Sección Electoral de la Provincia de Buenos Aires. *Revista Antropología y Migración 12*, 75-88.

Auyero, J. (2002). Clientelismo político en Argentina: doble vida y negación colectiva. *Perfiles Latinoamericanos 20*, 33-52.

Baeza, B. (2013). Trabajadores migrantes bolivianos y paraguayos en la construcción: Comodoro Rivadavia, Chubut, Argentina. *Trayectorias 15* (37), 31-52.

Balerdi, S. (2020). *Las redes del hábitat. Demandas colectivas y conflictos urbanos*. Edulp.

Bajtín, M. (2011). El problema de los géneros discursivos. *Las fronteras del discurso* (11-66). Las cuarenta.

Barabas, A. (2004). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Miguel Ángel Porrúa.

Barriach, C. y Chaves, M. y Gareis, L. (2021). ¿Me ayudás con...? Investigación antropológica y militancia con jóvenes en organizaciones populares (pp: 262-284). En Katser, L. y Manzanelli, M. (Comps.) *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas*. Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas.

Bartolomé, L. (1971). Política y redes sociales en una comunidad urbana de indígenas Toba: un análisis de liderazgo y brokerage. *Anuario Indigenista* 31: 77-97.

Barth, F. (2000). A análise da cultura nas sociedades complexas (pp. 107-119). En *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contracapa.

Bartra, R. (1982). *El reto de la izquierda. Polémica del México actual*. Grijalbo.

Bastida, P., Silva, S. y García, S. M. (2022). En busca de un oficio. Trabajo y migración en la Escuela Universitaria de Oficios. *De prácticas y discursos*, 11 (18).

Bendix, R. (1974). *Estado Nacional y ciudadanía*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Benza, S. (2001). Religión e Inmigración. El festejo patrio peruano en Buenos Aires: ritualización del mundo migrante y multiplicidad de la peruanidad. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 49 (16), 641-660.

Benza, S. (2009). Procesos de enseñanza no formal de la danza peruana entre migrantes peruanos en Buenos Aires. *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Perú*, 27 (27), 75-91.

Besoky, J. L. (2016). La derecha peronista: Prácticas políticas y representaciones (1943-1976). Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1280/te.1280.pdf>

Bhabha, K. H. (2011). *El lugar de la cultura*. Manantial.

Bohoslavsky, E. (2007) El nacionalismo fascistoide frente a los indígenas del sur (1930-1943): ¿Pragmatismo, giro plebeyo o revisionismo? *Sociohistórica*, 21, 143-167.

Bourdieu, P. (1968). El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilla (pp. 175-225). En Peristiany, J. G. *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Editorial Labor.

Bourgois, P. (2010). *En busca de respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Siglo Veintiuno editores.

Bray, T.L. (2015). Andean Wak'as and alternative Configurations of Persons, Power, and Things (pp: 3-19). En Bray T.L. (Ed.). *The Archaeology of Wak'as*. University Press of Colorado.

Briones, C. N. (2004). Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. *Société Suisse des Américanistes; Bulletin de la Societe Suisse Des Americanistes*; 68, 73-90.

Briones, C. y Ramos, A. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación. Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y Hirsch, S. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujía.

Briones, C. (2013). Working Paper 39. Conocimientos sociales, conocimientos académicos. DesiguALdades.net International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.

Brunatti, O., Colángelo M. A y Soprano G.F. (2002). Observar para legislar. Métodos etnográficos e inspección (pp: 79-126). En Visacovsky S. y Guber, R. (Comp.). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Editorial Antropofagia.

Brusco, V., Nazareno, M. y Stokes, S. (2004). Vote buying in Argentina. *Latin American Research Review* 2 (39), 67-88.

Burucúa, J. E. y Malosetti Costa, L. (2012). Una palabra equivale a mil imágenes. Polisemia, grandeza y miserias de las representaciones visuales. *Concreta*, 00, 6-13.

Bustamante, L. A. y Lesta, M. L. (2022). Marcos teóricos y metodológicos para elabordaje de Imaginarios y Representaciones Sociales. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 12(2), <https://doi.org/10.24215/18537863e116>

Caggiano, S. (2005a). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Prometeo.

Caggiano, S. (2005b). “Lo nacional y lo cultural”. Centro de Estudiantes y Residentes Bolivianos: representación, identidad y hegemonía (pp: 155-185). En Domenech, E. (Comp.). *Migraciones contemporáneas y diversidad cultural en la Argentina*. Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Avanzados.

Caggiano, S. (2012a). *El sentido común visual. Disputas en torno a género, “raza” y clase en imágenes de circulación pública*. Miño y Dávila editores.

Caggiano, S. (2012b). Conexões e entrecruzamentos: Configurações culturais e direitos em um circuito migratório entre La Paz e Buenos Aires. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, 18 (1), 63-90.

Caggiano, S. (2014a). Riesgos del devenir indígena en la migración desde Bolivia a Buenos Aires : identidad, etnicidad y desigualdad. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 27.

Caggiano, S. (2014b). Inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires: Demarcaciones y recorridos. *Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales* 212 (54), 105-129.

Caggiano, S. (2019). *Las migraciones como campo de batallas. Desigualdades, pertenencias y conflictos en torno a la movilidad de las personas*. Miño y Dávila editores.

Caggiano, S. y Mombello, L. (2020). Inmigrantes e indígenas en las torsiones de la nacionalidad y la ciudadanía. La construcción de amenazas en Argentina (2015-2019). *Historia y Sociedad*, 39, 130-154.

Caggiano S. y Rodrigo F. (2023). La política migrante en la política local. Asociaciones y partidos durante la pandemia covid-19 en La Plata, Argentina. *Carta económica regional* 131, 35-55.

Canelo, B. (2008). 'Andinos' en Buenos Aires: reflexiones acerca de una categoría nativa y de una elección teórica. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 14, 28, 47-60.

Canelo, B. (2011a). *Migración, Estado y espacio urbano. Dirigentes bolivianos y agentes estatales de la Ciudad de Buenos Aires ante disputas por usos de los espacios públicos* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Buenos Aires, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Canelo, B. y Vargas, J. (2011b). Derechos y espacio público. La gestión de la comunidad andina en el Cementerio de Flores, Ciudad de Buenos Aires (79-95). En: Courtis, C. y Pacecca, M. I (comps.): *Discriminaciones étnicas y nacionales. Un diagnóstico participativo*. Buenos Aires: Editores del Puerto, Asociación por los Derechos Civiles (ADC).

Canelo, B. (2018). La producción espacial de fronteras nosotros/otros. Sobre migrantes, agentes estatales y legitimidad pública en Ciudad de Buenos Aires. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 31, 3-24.

Canessa, A. (2008). El sexo y el ciudadano: Barbies y reinas de belleza en la era de Evo Morales (pp: 69-105). En Wade, P., Urrea Giraldo F. y M. Viveros Vigoya (Eds.). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia - Centro de Estudios Sociales (CES).

Carcar, F. (2008). ¿Cómo aproximarse al problema del clientelismo político? Distintos marcos de análisis para el caso argentino. *Miríada* 48, 47-80.

Carrasco, M. (1991). Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental. *América Indígena* 51, 63-122.

Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Asociación de Comunidades Aborígenes LHANA HONHAT-Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas.

Cerruti, M. (2005). La migración peruana a la ciudad de Buenos Aires: su evolución y características. *Población de Buenos Aires*, 2 (2), 7-28.

Chaves, M. (2014). Haciendo trámites con los pibes y las familias: barreras de acceso y micropolíticas públicas. *Escenarios*, 21, 15-23.

Chirif, A. (Ed.). (2021). Por la conquista de la autodeterminación. *En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. IWGIA.

Collier, J. (1973). *Antropología Visual: a fotografía como método de pesquisa*. Editora Pedagógica e Universitaria. Universidad de San Pablo.

Conde, O. (2014). *Diccionario etimológico del lunfardo*. Aguilar.

Connerton, P. (1993). *Como as sociedades recordam*. Celta Editora.

Cosacov, N., Perelman, M., Ramos, J. y Rodríguez, M. F. (2011). De “la Quema” al parque: notas sobre las políticas urbanas en la dictadura y la producción de pequeños consensos cotidianos en la Ciudad de Buenos Aires (1976-1983). *Sociohistórica*, 29, 71-85.

Dabenigno, V. (2017). Capítulo 2. La sistematización de datos cualitativos desde una perspectiva procesual. De la transcripción y los memos a las rondas de codificación y procesamiento de entrevistas (pp: 22-70). En Borda, P., Dabenigno, V., Freidin, B. y Güelman, M. (Eds). *Estrategias para el análisis de datos cualitativos*. Herramientas para la Investigación Social 2 -Instituto de Investigaciones Gino Germani.

De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Instituto de Estudios Peruanos.

De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de la política. *World Anthropologies Network*, 4, 139-171.

D'Andrea, N. y Martin, C. (2007). La ciudad de Tarija: análisis de los factores de estabilidad del crecimiento demográfico (pp: 39-54). En Domenach, H., Celton D., Arze, H. y Hamelin, P. (Eds.). *Movilidad y procesos migratorios en el espacio de frontera argentino boliviana*. Editorial CEA.

Del rio, W. M. (2010) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Domenech, E. (2020). La “política de la hostilidad” en Argentina: detención, expulsión y rechazo en frontera. *Estudios Fronterizos*, 21, e057. <https://doi.org/10.21670/ref.2015057>

Elias, N. y Scotson (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Fondo de Cultura Económica.

Engelman, J. (2016). Clientelismo y etnicidad: el proceso de formación del “Consejo indígena de almirante Brown” en Provincia de Buenos aires, Argentina. *Revista Antropologías del Sur* 7, 39-54.

Espiro, M. L., y Zubrzycki, B. (2013). Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal. El caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata. *Question/Cuestión*, 1(39), 109–121. <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/1908>

Espiro, M. L. (2019). *Trayectorias laborales de migrantes senegaleses en La Plata y Puerto Madryn: una etnografía de los imaginarios y prácticas en torno al trabajo (2012-*

2018). Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

Espósito, G. y Da Silva Catela, L. (2013). “Indios”, “comunistas” y “guerrilleros”: miedos y memorias de la lucha por tierras en las tierras altas de Jujuy, Argentina. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3 (1), 1-12.

Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo XXI Editores-CLACSO.

Fernández, J.L. (2021). *Plataformas mediáticas. Elementos de análisis y diseño de nuevas experiencias*. La Crujía - Futuribles.

Ferraudi Curto, M.C. (2006). “Lucha” y “papeles” en una organización de desocupados del sur del Gran Buenos Aires (pp: 145-164). En Míguez, D. y Semán, P. (Eds.) *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Biblos.

Flores Ochoa, J. A. (2009). En Octubre no hay procesión. La fiesta del Taytacha (pp: 133-157). En Flores Ochoa, J. A. (Ed.) *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta.

Fraser, N. (1997) *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

García, P. (2020). La asamblea popular del Cusco como experiencia de participación ciudadana. *Riqch'ariy 1*, 117-132.

Garriga Zucal, J. (2016). *El inadmisibile encanto de la violencia*. Cazador de tormentas.

Gavazzo N. (2018). Jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes latinoamericanos en Buenos Aires: una generación en movimiento. *Revista di sstudi Iberoamaricani Confluenze 10* (1), 131-165.

García Canclini, N. (2007). ¿Qué son los imaginarios y cómo actúan en la ciudad? /Entrevistado por Alicia Lindón. *Revista eure 99* (33), 89-99.

Godelier, M. (1996). *El enigma del don*. Paidós básica.

González, J. (2006). Trabajo servil, trabajo asalariado y desarrollo industrial. Acerca de la emergencia de formas de trabajo servil en la industria de la confección de indumentaria argentina. *Inti, 46*, 6-7.

González, R. (2001). Ficha E. Andina escultor. Programa de inventario y catalogación de esculturas en espacios públicos en la ciudad de La Plata 2000-2001. (p.261). Municipalidad de La Plata - Secretaría de Cultura - Dirección operativa de Patrimonio Cultural.

Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina (pp: 15-38). En Gordillo, G. y Hirsch, S. (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujía.

Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Eudeba.

Grimson, A. (2012). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI Editores.

Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales. Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa* 10, 13-48.

Gobello, J. (1953). *Lunfardía. Acotaciones al lenguaje porteño*. Argos.

Guber, R. (2002). El Cabecita Negra o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina (pp: 347-372). En Visacovsky, S. y Guber, R. (Comps.) *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Editorial Antropofagia.

Guber, R. (2014). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno editores.

Halbwachs, M. (2005) [1950] *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? (pp. 13-39). En Hall, S. y du Gay, P. (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.

Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Paidós.

Heredia, B. y Palmeira, M. (2005). O voto como adesão. En Bicalho Canedo, L. (Org.). *O sufrágio universal e a invencao democrática*. Editora Estacao Liberdade.

- Hermitte, E. y L. Bartolomé (1977) *Procesos de Articulación Social*, Amorrortu.
- Hidalgo, C. (2006). Reflexividades. *Cuadernos de Antropología social* 23: 45-56.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría* 35, 129-149.
- Honneth, A. (2014). *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Polity Press.
- Honneth, (2016). *Recognition or Disagreement. A Critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. Columbia University Press New York.
- Honneth, H. (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Ediciones Akal, S.A.
- Imilán, W.A y Álvarez, V. (2008). El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 14, 23-49.
- Jelin, E. y Vila, P. (1987). La política y la democracia en el discurso cotidiano (176-195). En Jelin, E. (comp.) *Movimientos sociales y democracia emergente 2*, Centro Editor de América Latina.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI España Editores.
- Jelin, E. (2010). *Pan y afectos: la transformación de las familias*. Fondo de Cultura Económica.

Juliano, D. (1992). Universal/Particular. Un falso dilema. Trabajo presentado en IV Congreso de Antropología Social, Olavarría.

Karasik, G. (2000). Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana (152-184). En Grimson, A. (comp.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Ciccus-La Crujía.

Karasik, G. (2010). Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy (pp: 260-282). En G. Gordillo y S. Hirsch (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. La Crujía/FLACSO.

Krotz, E. (1990). Antropología, elecciones y cultura política. *Nueva Antropología*, 11 (38), 9-19.

Lafleur, J-M. (2012). Introducción. Transnacionalismo, diáspora y voto en el exterior (17-37). En J.M. Lafleur (Ed.) *Diáspora y voto en el exterior. La participación política de los migrantes bolivianos en las elecciones de su país de origen*. CIDOB.

Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno Editores.

Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Ediciones Península.

Lazzari A. y Lenton, D. (2018). Domesticar, conquistar, reparar. Ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. *Etnografías contemporáneas* 12, 63-80.

Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Buenos Aires.

Lenton, D. (2010). Política indigenista argentina: una construcción inconclusa. *Anuario Antropológico* 35, 57-97.

Levitt, P. (2011). A Transnational Gaze. *Migraciones Internacionales* 1, (6) 8-44.

Luque Brazán, J. C. (2009). Los refugiados peruanos y sus asociaciones políticas en Santiago de Chile (1990-2006). *E.I.A.L I* (20), 93-116.

Maidana, C., S. M., García y Alonso, M. F. (2021). Políticas públicas interculturales: más allá del derecho a consulta como mecanismo de participación indígena. *Revista Publicar* 31, 59-83.

Mafud, J. (1985). *El desarraigo argentino*. Editorial Americalee.

Magliano, M. G. (2016) Varones peruanos en Argentina y trayectorias laborales en costura. Masculinidades, roles de género y organización del trabajo en contextos migratorios. *Universitas Humanística*, 81, 331-356.

Manzano, V. (2007). *Resistiendo los barrios. Acción colectiva y movimientos sociales en el Área Metropolitana de Buenos Aires*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines.

Mardones, P. y Fernández Droguett, F. (2017). Cinco siglos resistiendo: la marcha del 12 de octubre en Buenos Aires y Santiago de Chile como memoria colectiva cronotrópica y de reivindicación amerindia en Abya Yala. *Si Somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos* 2 (16), 143-171.

Mariátegui, J. C. (1989). *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta.

Massey, D. (2012). *Un sentido global del lugar*, Icaria.

Mejía Navarrete, J. (2011). Problemas centrales del análisis de datos cualitativos. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 1, 47-60.

Méndez G. C. (2016). De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI) (pp: 577-617). En Tanaka, M. (comp.) *Antología del pensamiento crítico peruano*, CLACSO.

Merenson, S. (2016). *Los peludos. Cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay*. Editorial Gorla.

Mombello, L. (2002). Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa. Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective, <https://bit.ly/4255wog>

Millones, L. (2008). Las instituciones nacionales y la sociedad indígena (154-163). En *Perú Indígena. Poder y religión en los Andes centrales*. Fondo editorial del Congreso del Perú.

Molaro, M., Salama, C. y Chaves, M. (2021). El corredor sur en la Región Metropolitana de Buenos Aires: apuntes para su ubicación. (pp. 49-86). En Segura, R. y Chaves, M. (Dirs.). *Experiencias metropolitanas. Clase, movilidad y modos de habitar en el sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires*. Teseo.

Morales, G. (2012). Asociacionismo y formas de visibilización/ participación en la arena pública. *Revista Tram[p]as de la comunicación y la cultura*, 70, <http://www.acuedi.org/ddata/F9263.pdf>

Municipalidad del Qosqo (1995). *Diccionario quechua-español-quechua*. Editorial Mercantil.

Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*. Antropofagia.

Nielsen, A. E., Berenguer, J., y Sanhueza, C. (2006). El Qhapaqñan entre Atacama y LÍpez. *Intersecciones en Antropología*, 7, 217-234.

Nishiyama Andrade, C. (2015). *Fotografía cusqueña Siglo XX (1940-1980)*, Gobierno Regional de Cusco.

Nora, P. (1984). *Introducciones a Les Lieux de Mémoire*, Gallimard.

Ortemberg, P. (2006). El caleidoscopio de la efeméride patria y sus proyecciones en la esfera pública: “Bienvenido Sr. Wong” (pp: 51-77). En G. C. Koch y M. E. Ulfe (Eds.). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. CONCYTEC.

Østergaard-Nielsen, E. (2001). The politics of migrants transnational political practices. Conference at Princeton University on Transnational Migration: Comparative Perspectives.

Pacecca, M. I. (2017). Electores extranjeros en la Provincia de Buenos Aires. La regulación del derecho al voto en los siglos XIX, XX y XXI. *Revista Temas de Antropología y Migración*, 8, 41-68.

Pacecca, M. I y Liguori, G. (2019). Venezolanos/as en Argentina: un panorama dinámico (2014-2018). ONU Migración -Caref. <https://caref.org.ar/wp-content/uploads/2022/09/Venezolanos-as-en-Argentina.-Un-panorama-dinamico-2014-2018.pdf>

Panella, C. (2018). El Argentino de La Plata y las elecciones de 1946: democracia vs. dictadura en versión local. *Actas de Periodismo y Comunicación*, 3 (4) s/p.

Piglia, R. (1990). *Crítica y ficción*. Ediciones Siglo veinte.

Penchaszadeh, A. P y Condori Mamani, S. (2017). Ciudadanía migrante en Argentina: ¿Hecho o proyecto?. *Revista Temas de Antropología y Migración* 8, 26-40.

Pinedo, J. (2017). *Discriminación y racismo en La Plata*. INADI.

Pinedo, J. (2019). La extensión universitaria como producción de conocimiento. Modalidades de articulación extensión-docencia-investigación. En F. Brugaletta, M. González Canosa, M. Starcenbaum y N. Welschinger (Eds.), *La política científica en disputa: diagnósticos y propuestas frente a su reorientación regresiva*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; CLACSO. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.735/pm.735.pdf>

Poole, D. (2000). *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo de imágenes*. Princeton University Press.

Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos* 2, (3). 3-15.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World System Research* 2, 342-386.

Quirós, J. (2011). *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Antropofagia.

Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Rabotnikof, N. (2009) Política y tiempo: Pensar la conmemoración. *Sociohistórica*, 26, 179-212.

Rentería, M. y Zárate, P. (2022). *La distinción silenciosa*. Instituto de Estudios Peruanos.

Restrepo, E. (2016). *Etnografía, alcance, técnicas y éticas*. Envión.

Retamozo, M. (2006). Notas en torno a la dicotomía público-privado: una mirada política. *Reflexión Política. Revista del instituto de Estudios Políticos* 16, 25-36.

Reyes Lara, D. (2014). La comunidad indígena urbana transnacional. En Besserer, F.y D. Oliver (Eds.). *Ensamblando la ciudad transnacional. Etnografía especular de los espacios transnacionales urbanos* (pp: 129-195). Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana.

Rivera Sánchez, L. (2008) Translocalidad y establecimiento: lugares y espacios en la vida migrante. La antropología de la globalización y el transnacionalismo. En *Espacios y transnacionalismo* (Hiernaux y Zárate eds.) México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Rivera Sánchez, L. (2015). Narrativas de retorno y movilidad. Entre prácticas de involucramiento y espacialidades múltiples en la ciudad. *Estudios Políticos*, 47, 243-264.

Rivera Sánchez L., Odgers Ortiz O. y A. Hernández Hernández. (2017). *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*. El Colegio de México.

de los Ríos, J.M. y Rueda, C. (2005). ¿Por qué migran los peruanos al exterior? Un estudio sobre los determinantes económicos y no económicos de los flujos de migración internacional de peruanos entre 1994 y 2003. *Boletín Análisis de Políticas*, 39.

Robles, G. (2022). La teoría del reconocimiento de Axel Honneth. En (Camou, A. coord.) *Cuestiones de Teoría Social Contemporánea* (pp: 881-905). EDULP-UNLP.

Rodrigo, F. (2016). La “diplomacia de doble vía” situada. Análisis del Viceconsulado del Estado Plurinacional de Bolivia en la ciudad de La Plata. *Estudios Sociales del Estado* 3 (2), 154-179.

Rodrigo, F. (2017). La producción transnacional del Estado y la nación. La política consular boliviana y los procesos de constitución de la “colectividad” en la ciudad de La Plata. Tesis doctoral. Instituto de Desarrollo Económico y Social-Universidad Nacional de General Sarmiento.

Rodrigo, F. (2018). *Género y nacionalidad en la cotidianidad de la política. Migrantes bolivianas en un movimiento piquetero de la ciudad de La Plata*. Miño y Dávila.

Rodrigo, F. (2021) Migrantes bolivianos/as y luchas por el derecho a la ciudad en Argentina. Una revisión crítica de la perspectiva de la Autonomía de las Migraciones. *Estudios fronterizos* 74 (22). Universidad Autónoma de Baja California. <https://www.redalyc.org/journal/530/53066645009/html/>

Roggerone, S. M. (2018). Poder, reconocimiento, libertad: la teoría crítica de Axel Honneth (225-283). En *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Prometeo.

Rosaldo, R. (2011). La narrativa en la etnografía: el imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad (pp: 61-68). En *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad* de Grimson, A., Merenson, S. y Noel, G. (comps.). Siglo Veintiuno editores.

Rosas, C. A. y Gil Araujo, S. V. (2019). La migración peruana en la República Argentina: Perfil sociodemográfico, acceso a derechos y acción colectiva (Informe Organización Internacional para las Migraciones 1). Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Rosler, M. (2017). La creatividad y sus descontentos (pp: 107-138). En *Clase cultural. Arte y gentrificación*. Caja Negra.

Sassone, M. S y Lapenda, M. L. (2019). Migración, territorio y transnacionalismo: Peruanos en una ciudad global del Sur. *Cahiers des Amériques latines*, 91 (2), 111-132, <http://journals.openedition.org/cal/9508>

Sayad, A. (2010). *La doble ausencia: de las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Anthropos Editorial.

Schwittay, A. (2003). From Rural Workers to Indigenous Citizens: The Articulation of an Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina. *Journal of Latin American Anthropology* 8 (3), 127-154.

Segura, R. (2009). La persistencia de la forma (y sus omisiones). Un estudio del espacio urbano de La Plata a través de sus ciudades análogas. *Cuadernos De antropología Social*, 30, 173-197.

Segura, R. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM Edita.

Semán, P. y Viotti, N. (2015). El “paraíso está dentro de nosotros”. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad* 260, 81-94.

Sennett, R. (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Editorial Anagrama.

Silberblatt, I. (1996). Transformaciones: la jerarquía de conquista y el dominio imperial. (pp: 60-79). En *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes Prehispánicos y coloniales*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco.

Silva da, A. S. (2008). Nacionalidade e etnicidade na Tríplice Fronteira Norte. *Cadernos CERU*, 19(1), 33-48.

Silva, S. y Cremonesi, M. (2017). Historias intersectadas. Entre la escuela pública, las bibliotecas populares e identidades indígenas de Berisso. *Experiencias en extensión*. Portal web de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. http://www.fcnym.unlp.edu.ar/experiencia_2017

Silva, S. y García, S. M. (2020). Ceremonias andinas en la contienda del espacio público. Descubrir el control y los modos de habitar desde una antropología situada. *Runa, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 41(1), 71-87.

Silva, S. (2020). Movilidad y cultura en contextos socio-rituales andinos. Del Río de La Plata (Argentina) a las alturas de Cusco (Perú) (pp: 87-101). En Briones, B. y S. C. Cárdenas (Coords.) *Religiosidad Popular Contemporánea. Perspectivas americanistas*. Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones.

Silva, S. y M.F. Alonso y S. M. García. (2023). Bolsones de alimentos, plazas silenciosas. Cambios en el hacer de agentes estatales y militantes sociales en Buenos Aires. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 77. <https://doi.org/10.17141/iconos.77.2023.5737>

Smith, S. M. (2004). Families of Undoubted Respectability. En *Photography on the Color Line. W.E.B. Du Bois, Race, and Visual Culture* (pp: 77-112). Duke University Press.

Stavenhagen, R. (1996). Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. En E. Jelin y E. Hershberg (Eds.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina* (pp. 151-169). Nueva Sociedad.

Stølen, A. K. (2004). *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Antropofagia.

Stolcke, V. (1995). Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36, (1.)

Strocka, C. *Unidos nos hacemos respetar. Jóvenes, identidades y violencia en Ayacucho*. Instituto de Estudios Peruanos.

Suárez, C. A. y Saab, J. (2012). Del Archivo al Aula: El Estado, Ricardo Levene y los lugares de memoria. *Clío & Asociados. La Historia enseñada*, 1(16), 211-227.

Tamagno, L. (2001). Y no han perdido su identidad... Indígenas toba en la ciudad, organización civil y organización religiosa. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile Asociación Gremial.

Tamagno, L., García S. M., Ibáñez Caselli, M. A., García, M. del C., Maidana, C. Alaniz, M. y Solari Paz, V. (2005). Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria. *Revista Argentina de Sociología* 3 (5), 206-222.

Tesler, M. (1989). *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Centro Editor de América Latina.

Thayer Correa, L. E. (2013). Expectativas de reconocimiento y estrategias de incorporación, *Polis*, 35, 1-21.

Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.

Therborn, G. (2011). Inequalities and Latin America. From the Enlightenment to the 21st Century. *Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America*. Working Paper N°1.

Thompson, E. P. (1995). La economía moral de la multitud (213-293). En *Costumbres en común*. Crítica.

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós Asterisco.

Traverso, Enzo (2007). “Historia y Memoria: Notas sobre un debate” en Marina Franco y Florencia Levín (comps.). *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Paidós.

Trivi, N. (2014). *Bajo los adoquines, está la Pachamama. Territorialidad andina en el Gran La Plata*. Club Hem.

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Polity Press.

Urtasun, J. M. (2019). Rutinas del control. La producción cotidiana de la vigilancia en el Monitoreo Público Urbano de la ciudad de La Plata (pp: 31-62). En: S. Calandrón y Galar, S. (Eds.) *Actores e instituciones de la seguridad en la provincia de Buenos Aires (2010 - 2018)*. Buenos Aires: FaHCE-CLACSO.

Van den Berghe P. L. and Flores Ochoa J. (2000). Tourism and nativistic ideology in Cuzco, Peru. *Annals of Tourism Research*, 27 (1), 7-26.

Velasco, H y Díaz de Rada, A (2006). Primera parte: el trabajo de campo y la etnografía. En *La lógica de la investigación etnográfica*. (pp: 17-137). Editorial Trotta.

Voscoboinik, S. R. y B. Zubrzycki (2019). Agencia y asociacionismo en contextos de violencia institucional: el accionar de migrantes senegaleses en la ciudad de La Plata (Argentina). *REMHU* 27 (56), s/p.

Voscoboinik, N., G.L. Aragón y Cardozo, H. Artesanía qom: ¿estrategia de subsistencia en la ciudad o lazo de unión y expresión de lo colectivo comunitario? *Revista Runa* 2 (42), 283-297.

Vommaro, G. & Quirós, J. (2011). "Usted vino por su propia decisión": repensar el clientelismo en clave etnográfica. *Desacatos* 36, 65-84.

Willis, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar, o cómo los chicos de clase obrera obtienen trabajos de clase obrera*. Editorial Akal.

Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.

Wright, P. (2008). *Ser en el sueño. Crónica de historia y vida toba*. Biblios.

Zimmerman, L. (1997). *Indios norteamericanos. Creencias, rituales y espíritus de la tierra y el cielo*, Editorial Debate.

Zubrzycki, B. (2021). Migraciones fragmentadas. Contextualizando la migración senegalesa en Argentina y Brasil. *Diarios del terruño. Reflexiones sobre migración y movilidad* 12, 258-273.

Entrevistas¹¹⁷

Entrevista a Alejandrina, integrante de la ACKW. La Plata, febrero de 2022.

Entrevista a Catalino, integrante de la AMLQ. Ciudad de Buenos Aires, febrero de 2021.

Entrevista telefónica a Cecilia, integrante de la AMLQ, mayo de 2021.

Entrevista a Cintia, integrante de la AMLQ. Berisso, noviembre de 2016.

Conversación de campo con Chiqchi, integrante de la AMLQ. Magdalena, diciembre de 2018.

Entrevista a Chino, integrante de la ACKW. La Plata, septiembre de 2022.

Entrevista telefónica a Damián, funcionario de la Dirección de Colectividades y Tradicionalismo de la Municipalidad de La Plata, junio de 2020.

Entrevista a Diana, abogada y militante social. La Plata, septiembre de 2022.

Entrevista a Edgar, jefe de la comparsa Auca-chileno. Cusco, junio de 2018.

Entrevista a María Elena, integrante de la ACKW. La Plata, junio de 2022.

Entrevista a Paula, empleada de la Dirección de Espacios Públicos de la Municipalidad de La Plata. La Plata, diciembre de 2018.

Entrevista a Estrella, integrante de la AMLQ. La Plata, mayo de 2021.

Entrevista a Fany, integrante de la ACKW. La Plata, septiembre de 2022.

Entrevista a Fredy, presidente de la ACKW. La Plata, julio de 2022.

¹¹⁷ La fecha de realización de la entrevista corresponde a la primera conversación que mantuvimos. Como he mencionado a lo largo de la tesis, con muchos de ellxs tuve más de una entrevista, así como conversaciones de campo, y recorridos conjuntos que se extienden más allá de la fecha consignada.

Entrevista a Froilán, presidente del Inkanato Ayllu. Cusco, junio de 2017.

Entrevista grupal a integrantes de la ACKW. La Plata, julio de 2022.

Entrevista a Gelmer, referente de la Asociación de Fraternidades Unidas de la Virgen de Copacabana. La Plata, diciembre de 2019.

Entrevista a José Luis, joven argentino de la comunidad boliviana. La Plata, diciembre de 2018.

Entrevista a Justo, integrante de la ACKW. Berisso, octubre de 2022.

Entrevista a Laura Tolaba, integrante de la AMLQ. La Plata, abril de 2021.

Entrevista telefónica a Luis, integrante de la ACKW, octubre de 2020.

Entrevista a María Luisa, integrante de la AMLQ. Berisso, febrero de 2021.

Entrevista a Mario, presidente de la AMLQ. Berisso, mayo de 2021.

Entrevista telefónica a Nuria, funcionaria de la Dirección de Colectividades y Tradicionalismo de la Municipalidad de La Plata, junio de 2020.

Entrevista a Ofelia, integrante de la ACKW. La Plata, julio de 2022.

Entrevista a Pichicó, integrante de la Casa al Aborigen. La Plata, mayo de 2019.

Entrevista a Rogelio, autoridad de la Comunidad Nam Qom. La Plata, enero de 2021.

Entrevista a Saturnino, integrante de la ACKW. La Plata, junio de 2022.

Entrevista a Soledad, integrante de la ACKW. Berisso, octubre de 2022.

Conversación de campo con Teresa, presidenta de Tawa-Inti-Suyu. Cusco, junio de 2018.

Entrevista a María Victoria, funcionaria de la Dirección de Culto y Entidades de la Municipalidad de La Plata.

Entrevista a Viviana, integrante de la AMLQ. La Plata, noviembre de 2021.

Conversación de campo con Yamila, artista y militante social, septiembre de 2022.

Fuentes documentales

Fuentes en prensa escrita

Actos conmemorativos de la Independencia del Perú. (28 de julio de 1984). Diario *El Día*, p.5. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Callamullo, V. (1era. Quincena de Julio de 2019). Peligra la celebración del Inti Raymi en Buenos Aires. *Periódico Renacer*, p. 11.

Celebróse la fiesta nacional peruana. (29 de julio de 1975). Diario *El Día*, p.9. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Conmemoróse ayer la independencia de Perú. (29 de julio de 1982). Diario *El Día*, p.7. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Declaración sobre la independencia del Perú. (28 de julio de 1981). Diario *El Día*, p.5. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

En el 44 aniversario de su fundación La Plata presenta las características de una grande y progresista ciudad. (19 de noviembre de 1926). Diario *El Argentino*, p.1 y p.2. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Inti Raymi en Quilmes. Fiesta de espiritualidad y tradición indígena en honor al padre sol. (2001). *Revista Sayarina 6*, p.23.

La fiesta del sol llegó con un amplio despliegue de trajes y rituales en la plaza Moreno. (1 julio de 2019). *El Día*, p.14.

Nuevas mejoras introducidas al Parque Saavedra. (12 de octubre de 1926). Diario *El Argentino*, p.3. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Realizáronse los homenajes al 162° aniversario del Perú. (29 de julio de 1983). Diario El Día, p. 5. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Recordóse en nuestra ciudad la fiesta patria peruana. (29 de julio de 1974). Diario *El Día*, p-2. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Silva, S. (1era. quincena de agosto de 2018). Iniciaron las celebraciones patronales. *Periódico Renacer*, p. 17.

Tomó posesión de la intendencia municipal el señor Haramboure. (17 de abril de 1923). Diario *El Argentino*, p. 2. Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires.

Fuentes en plataformas mediáticas

Aranda, D. (21 de mayo de 2010). *La plaza de los pueblos originarios*. Página |12. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-146102-2010-05-21.html>

Asociación de Residentes Bolivianos Originarios. (24 de junio de 2010). *Centro Sagrado para los pueblos originarios*. [Imagen]. Blog de A.R.BOL La Plata. <http://organizacionarbol.blogspot.com/>

“A[R]GENTINA, TRES AÑOS DESPUÉS DEL GOLPE. Derechos vulnerados”. (23 de marzo de 1979). Diario El País. https://elpais.com/diario/1979/03/24/internacional/291078003_850215.html?event=go&event_log=go&prod=REGCRART&o=cerrado

“Buscan ocho esculturas platenses que desaparecieron de las plazas”. (14 de junio de 2009). Diario El Día. <https://www.eldia.com/nota/2009-6-14-buscan-ocho-esculturas-platenses-que-desaparecieron-de-las-plazas>

Canal jmortiz77. (31 de octubre de 2016). *Miguel Ángel Pichetto en La Mirada*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=tM3ykFIAXpc>

Canal Norberto Osvaldo Galeano. (11 de octubre de 2013). *Francisco Melo - Nahui Mazatl (Cuatro Venados)*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=A3Kvs8oRJjk&list=PL5XIIZmz9hk5XQuHHMYhZwg0_IswLHkZ0&index=4

Carranza, N. C, Castro Tejerina, C. y Cicchino, V.A (2021). *El despertar del corazón inka*. [Cortometraje]. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/132973>

Castiñeira, S.M. (19 de febrero de 2022). *Código de Convivencia platense: ¿qué pasa con el trabajo comunitario y la producción?* Nota al pie. <https://www.notaalpie.com.ar/2022/02/19/codigo-de-convivencia-platense-que-pasa-con-el-trabajo-comunitario-y-la-produccion/>

Castiñeira, S. M. (16 de diciembre de 2022). *Culturazo en defensa de Perú*. Nota al pie. <https://normas-apa.org/referencias/citar-periodicos/>

“Ciudad exclusiva”. (31 octubre de 2018). Agencia de noticias Perycia. <https://www.perycia.com/2018/10/ciudad-exclusiva.html>

“Colectivo Hatun Ayllu Qorikancha pide al Papa Francisco la devolución del templo Qorikancha”. (17 de enero de 2018). Confederación Nacional Agraria.

<https://www.cna.org.pe/colectivo-hatun-ayllu-qorikancha-pide-al-papa-francisco-la-devolucion-del-templo-qorikancha/>

“Convocatoria a Inspectores en la ciudad”. (27 de septiembre de 2018). El Día. <http://elcorreografico.com.ar/continua-la-convocatoria-en-la-plata-paraincorporar-50-inspectores-del-espacio-publico/>

“El domingo se celebrará el Inti Raymi en La Plata”. (28 de junio de 2022). Memoria Adentro-Radio Futura. <https://fmfutura.com.ar/2022/06/28/el-domingo-se-celebrara-el-inti-raymi-en-la-plata/>

“En la noche más larga, las comunidades aborígenes de La Plata celebraron el ‘Inti Raymi’”. (21 de junio de 2018). Info Negro sobre Blanco. <https://www.infoblancosobre negro.com/nota/40241/en-la-noche-mas-larga-las-comunidades-aborigenes-de-la-plata-celebraron-el-inti-raymi/>

Emufec-TyC. (24 de junio de 2022). *Emufec S.A. Oficial*. Facebook. <https://www.facebook.com/FiestasdelCusco/videos/1893181657553703>

“Evo Morales en La Plata”. (18 de octubre de 2013). La Cámpora. <https://www.lacampora.org/2013/10/18/evo-morales-en-la-plata>

“Familiares y amigos de Emilia Uscamayta Curi advierten: Si el tribunal confirma el seguimiento de la fiscal, se trataría de un ejercicio de violencia institucional”. (15 de febrero de 2023). FM Futura. <https://fmfutura.com.ar/2023/02/15/juicio-por-la-muerte-de-emilia-uscamayta-curi-si-el-tribunal-confirma-el-seguimiento-de-la-fiscal-se-trataria-de-un-ejercicio-de-violencia-institucional/>

Fundación Fernando Barba Amezcua. (27 de abril de 2019). *Temazcal ó Inipi*. <https://www.fbac.mx/blog/salud/temazcal-o-inipi/>

Hatun Ayllu Qorikancha. (2 de marzo de 2023). *Pawkar Waray, mes de marzo y la ceremonia ritual andina de cada primer viernes de mes, nos une nuevamente. Desde las 6:00 pm, en la explanada de nuestro ancestral templo del Sol, el Qorikancha.* Facebook. <https://www.facebook.com/photo?fbid=578684044283458&set=pb.100064256036209.-2207520000>

Iceberg Producciones. (27 de noviembre de 2019). *Inti Raymi 2019 La Plata Buenos Aires Argentina* [Audiovisual]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=k4TD_gZWeYs

K'anchary Wayna Lp. (27 de septiembre de 2022). *Este domingo pasado estuvimos presentes en la fiesta del inmigrante junto al programa Enraizar. Danza Escénica Bonaerense.* Facebook.

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1206374390291500&set=pcb.120638057029088>

K'anchary Wayna Lp. (1 de julio de 2022). *Algunas fotos de nuestra presentación en el lanzamiento ENRAIZAR.* Facebook. https://scontent.flpg1-1.fna.fbcdn.net/v/t39.30808-6/291334270_1146498422945764_2943315551329757748_n.jpg?_nc_cat=103&ccb=1-7&_nc_sid=730e14&_nc_ohc=cDmx-ITE-9gAX9GNKOD&_nc_ht=scontent.flpg1-1.fna&oh=00_AfASHLuLyA5-DpZNwK59cUZh9ONv8703qUoum4OMtbBog&oe=6484C604

K'anchary Wayna Lp. [@kancharylp]. (10 de abril de 2022). *Ceremonia de los 40 años de la guerra de las islas Malvinas Gracias federación de instituciones peruanas en la Plata Y CECIM Centro de ex combatientes Islas Malvinas por la invitación.* [Imagen]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CcLajldupYn/>

K'anchary Wayna Lp. [@kancharylp]. (15 de marzo 2022). *Desfile de colectividades.* [Archivo de Video]. Instagram. https://www.instagram.com/p/CbHC_gAukVY/

Municipalidad de Villa Gesell. (11 de octubre de 2021). [Fotografía].
https://scontent.flpg1-1.fna.fbcdn.net/v/t39.30808-6/245138449_1343508639428895_9088723287063052303_n.jpg?_nc_cat=110&cb=99be929b-59f725be&ccb=1-7&_nc_sid=0debeb&_nc_ohc=Vi9jj3G81HMAX932csK&_nc_ht=scontent.flpg1-1.fna&oh=00_AfCBV2SwfqVgvLD_p_avZMaplwUxrZXF8iP5j7ktnpSNOW&oe=64909434

“Nuevas casetas de monitoreo y control”. (30 de junio de 2017). El Día.
<https://www.eldia.com/nota/2017-6-30-5-5-3-por-la-inseguridad-instalan-en-lasplazas-cabinas-de-vigilancia-la-ciudad>

Pomares, S. (13 de junio de 2022). *Se celebrará Inti Raymi en La Plata y se espera una gran fiesta: ¿de qué trata?*. El Editor Platense. <https://eleditorplatense.com.ar/se-celebrara-inti-raymi-en-la-plata-una-cultura-donde-nunca-existio-la-palabra-hambre-de-que-trata/>

“Qorikancha. Despertando el templo sagrado de los inkas” (Marzo/abril de 2023).
Revista Saqra.
[https://www.facebook.com/photo/?fbid=571592928469414&set=pcb.571597301802310&_cft__\[0\]=AZWxqFOH6HcyhAWrGfVAUbrEUKzgjAJDqWFDrXqfDMuZ3AM1BzBj0nXmXtW9qytatQljUyomHnoFgvyCcbYPSEX1oBPUD8MdV9kVT0INQLNq2s7M76F9mbKRuIRwpEALFEDeRjTKQKBZ9MUongbJhNvN6eKebC3Z1KqlzxSyjaxL_ZBL8qn1xqtM3VHIDAm1ia5o&_tn_=*bH-R](https://www.facebook.com/photo/?fbid=571592928469414&set=pcb.571597301802310&_cft__[0]=AZWxqFOH6HcyhAWrGfVAUbrEUKzgjAJDqWFDrXqfDMuZ3AM1BzBj0nXmXtW9qytatQljUyomHnoFgvyCcbYPSEX1oBPUD8MdV9kVT0INQLNq2s7M76F9mbKRuIRwpEALFEDeRjTKQKBZ9MUongbJhNvN6eKebC3Z1KqlzxSyjaxL_ZBL8qn1xqtM3VHIDAm1ia5o&_tn_=*bH-R)

Red de Inmigrantes Latinoamericanos - RIL. (4 de junio de 2021). El último jueves 3 de Junio tuvimos un primer encuentro por la aplicación zoom con el Director de Relaciones

Institucionales del Senado de la Nación Mariano Lovelli. Facebook.

<https://www.facebook.com/redinmigranteslatinoamericanos/>

Romoli, L. (24 de octubre de 2023). Elecciones 2023. Escrutinio de La Plata: ahora Julio Garro y Julio Alak se cruzan por el voto extranjero. <https://www.eldia.com/nota/2023-10-24-13-44-0-elecciones-2023---escrutinio-de-la-plata-el-voto-extranjero-bajo-la-lupa-politica-y-economia>

Sánchez, M. (28 de junio de 2021). *Inti Raymi en el conurbano: una celebración que se afianza año a año*. ANRed. <https://www.anred.org/2021/06/28/inti-raymi-en-el-conurbano-una-celebracion-que-se-afianza-ano-a-ano/>

Silva, S. (19 de julio de 2019). *Otro año de fiestas andinas y se mudan al centro de La Plata*. Periódico Renacer. <https://periodicorenacer.wordpress.com/2019/07/19/otro-ano-de-fiestas-andinas-y-se-mudan-al-centro-de-la-plata/?fbclid=IwAR1IvmOKtUA7vss0LP9ax8ZW0onlIBAqCkVT9RBPSwtfdIwiDbnJY>
[AU 0](#)

Tarabochia, M.L. (22 de septiembre de 2016). *Baguazo: 10 cosas que debes saber antes de la sentencia por el conflicto ambiental más relevante en el Perú*. Mongabay, Periodismo Ambiental Independiente. <https://es.mongabay.com/2016/09/baguazo-10-cosas-debessaber-la-sentencia-los-acusados-conflicto-ambiental-mas-sonado-peru/>

Fuentes de archivos estatales

CPM-FONDO DIPPBA División Central de Documentación, Registro y Archivo, Mesa A, Factor Estudiantil, Legajos 151 y 54.

Oficio 143|2018, de 13 de abril, hace llegar original de acuerdo municipal que autoriza uso de explanada del Qorikancha para la realización de ceremonias ancestrales. Secretaría General de la Municipalidad Provincial del Cusco.

Ordenanza 9880|2005, de 17 de enero, establece la función pública local de ordenamiento y uso del espacio público. *Boletín Municipal de La Plata*, 940, de 31 de enero de 2005.

https://www.concejodeliberante.laplata.gob.ar/digesto/cod_espacio/or9880.pdf

Ordenanza 19 | 1926, de 19 de mayo, autoriza a D. E para adquirir por la suma de tres mil pesos moneda nacional (\$3.000) y con destino al Parque Saavedra, el busto escultórico de carácter nacional fundido en bronce. Digesto de la Municipalidad de La Plata.

Legajo 257672 | 2022. Estatuto de adhesión para organizaciones de comunidades migrantes, de 6 de julio. Dirección Provincial de Personas Jurídicas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática, 31 de enero de 2023.

<https://www.lamoncloa.gob.es/consejodeministros/resumenes/Documents/2023/310123-PlanNacionalAntisemitismo.pdf>

Solicitud s/n | 2016, de 7 de junio, pedido de folletos para el evento "Año Nuevo Indígena, Inti Raymi" en Centro de Coordinación Municipal (122 y 56). Dirección de Colectividades y Tradicionalismo.

Transcripción de Actas, historia del Concejo Deliberante de La Plata. Consejo Deliberante, de enero de 1929 a septiembre de 1930.

<https://www.concejodeliberante.laplata.gob.ar/Textos/historia1.html>

Zurita Delgadillo, José Luis y otros/procesamiento con p.p. y embargo (Cámara criminal y correccional federal, 2018). <https://www.diariojudicial.com/nota/81721>

Fuentes censales

INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados provisionales. https://censo.gob.ar/index.php/mapa_poblacion2/

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). 2010. Cuadro P5-P. Provincia de Buenos Aires. Población total por país de nacimiento, según sexo y grupo de edad del Censo Nacional de Población, Hogares y Vivienda 2010. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-CensoProvincia-3-999-06-000-2010>

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2001. Conociendo Cusco. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib0426/Libro.pdf

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2015. Perú: Estadísticas de la Emigración Internacional de Peruanos e Inmigración de Extranjeros, 1990 – 2015. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1423/libro.pdf

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2017. Migraciones Internas en el Perú a nivel departamental 2015. https://peru.iom.int/sites/g/files/tmzbd1951/files/Documentos/20-03-2017_Publicaci%C3%B3n%20Migracion%20Interna%20por%20Departamentos%202015_OIM.pdf

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI). 2018. Resultados Definitivos. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/00TOMO_01.pdf

Observatorio sobre Migraciones y Asilo en Argentina "Gabriel Chauovsky". (2022). Expulsiones ordenadas y efectivizadas. Entre el cambio de gobierno y el cambio normativo (2019-2021). <https://caref.org.ar/wp-content/uploads/2023/05/Informe-6.-Expulsiones-ordenadas-y-efectivizadas.-Entre-el-cambio-de-gobierno-y-el-cambio-normativo-2019-2021.pdf>

Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE). (2023). Reporte de Electores de Argentina de los procesos electorales Elecciones Generales y Parlamento Andino 2016, Elecciones Congresales Extraordinarias 2020 y Elecciones Generales y Parlamento Andino 2021.

Registro Nacional de Barrios Populares (ReNaBaP). 2018. Mapa de barrios populares. <https://www.argentina.gob.ar/desarrollosocial/renabap>. Recuperado el 3 de junio de 2023.

Folletos

Colectividad Cusqueña en La Plata y Asociación Cultural K'anchary Wayna. (2019). *Inti Raymi*. [Folleto]. Edición de autor.

Estás en casa, La Plata (2018). *Hagamos juntos el Nuevo Código de Convivencia*. [Folleto]. Municipalidad de La Plata.

Jornadas de Paz y Dignidad Argentina. (2016). *Jornadas Paz y Dignidad Ruta del Sur Tawantinsuyu*. [Folleto]. Edición de autor.

Programa Enraizar. (2022). *¿Qué es Enraizar?* [Folleto]. Instituto Cultural de la Provincia.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a las asociaciones civiles K'anchary Wayna y a la Academia Mayor de la Lengua Quechua, filial La Plata, Berisso y Ensenada (Argentina) en vínculo con el Hatun Ayllu Qorikancha de Cusco (Perú), a sus integrantes, fuente de toda inspiración y a quienes debo el grueso de la labor etnográfica.

A Sergio Caggiano por cada pregunta, por cada consejo. Un guía imprescindible en esta investigación a tientas, además de influirme profundamente con sus trabajos.

A Stella Maris García por enseñar un modo de estar en “el campo”, desde el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Universidad Nacional de La Plata, donde involucrarnos en alguna actividad con la gente que trabajamos es clave, ese dar y que nos den algo para abrir la comunicación.

A María Virginia Gaviot, por su habilidad de advertir lo importante y darme confianza en momentos desconcertantes.

Al espacio del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, al compromiso de lxs compañerxs que tuve, y a su plantel docente que vuelve contenedor el camino de formación. En especial a Ramiro Segura, Ornela Boix, Eugenia Roberti, Nicolás Welschinger, Sabrina Calandrón y Javier Santos, que en algunos casos me acompañaron en la construcción del plan de tesis y en otros, durante la escritura. A Federico Rodrigo le estoy particularmente agradecida por la lectura y los comentarios que dignificaron varios de los capítulos que presento.

A las charlas y el impulso de queridxs amigxs y colegas: a Luciano Lozano, Fernanda Alonso, Luciana Pérez Clavero, Penélope Bastida y Luz Espiro. A los más de 10 años de apuesta al arte y la amistad del grupo literario Perseguidores.

A Bernarda Zubrzycki por el apoyo en los inicios. Al espacio de la asignatura Métodos y Técnicas en la Investigación Sociocultural a cargo de Marta Maffia en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo que, cuando todavía era estudiante, me permitió conocer estimulantes trabajos contados por sus autorxs, como el de Brenda Canelo. A Liliana Rivera Sánchez que me recibió en el Colegio de México para realizar una agradable estancia de trabajo.

A las instituciones que me brindaron valiosos datos: la Hemeroteca de la Universidad de La Plata, la Hemeroteca de la Legislatura de la Provincia de Buenos Aires, la Comisión Provincial por la Memoria, el Consulado General del Perú, la Dirección de Colectividades, la Dirección de Culto y la Dirección de Espacio Público de la Municipalidad de La Plata.

A la preciosa Biblioteca de Humanidades (BIBHUMA).

A Diana Asmat y Yamila Cruz Valla, ellas también han sido fuentes de inspiración.

A Jorge “Pichicó” Lamberti, Gelmer Ari, Edgar Mamani, José Luis Zurita Delgadillo y Rogelio Canciano por sus conversaciones.

A la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNLP por financiar varias instancias de esta tesis, pese a que nuestras condiciones como trabajadores de ciencia y técnica distan de ser las mejores.

A las escuelas medias de la Provincia de Buenos Aires donde trabajé durante estos años, en especial El Valle y la ESS 16 de La Plata, por la calidez de lxs colegas y las aulas.

A Mariana Chaves, Mariel Cremonesi, Olga Brunatti y Sabrina Mora por el hermoso espacio de aprendizaje en la cátedra Antropología Sociocultural II de la FCNyM.

A Marco Giovannetti, compañero de vida, a quien agradezco nuestras charlas y lecturas, su auxilio en el relevamiento espacial y las idas al “campo” en más de una oportunidad. A las múltiples ayudas afectuosas de María Ángela Villello, Marta Loiácono y "Caio" Adolfo Silva que, de una u otra forma, las convertí en tiempo libre para este proyecto.

A la vida de José Domingo Silva y las calurosas tardes compartidas, entre conversaciones mechadas de silencios que hace poco empecé a comprender.