

Nuestro año nuevo: comunalización festiva en el *Inti Raymi-Machaq Mara* del Parque Avellaneda (Buenos Aires, Argentina)

Pablo Mardones Charlone [*]

[*] Instituto de Estudios Internacionales (INTE),
Universidad Arturo Prat (UNAP), Iquique, Chile.
mardones.pablo@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4490-1391>

Resumen: El artículo deriva de una etnografía estratégicamente situada, realizada entre 2006 y 2014 (aunque actualizada hasta 2018), sobre la festividad del solsticio de invierno quechua-aymara, el *Inti Raymi-Machaq Mara*, en el Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires. A partir de informaciones etnográficas, identifico como esta celebración realizada por migrantes de los Andes centrales constituye un espacio social reconfigurado y novedoso que recrea nuevas territorializaciones a partir de procesos de comunalización constituidos festivamente. Comparando su historia y estado-nacionalización en Bolivia y Perú con su desarrollo en esta metrópolis, propongo abrir el debate sobre el uso del calendario en la región y las consiguientes implicancias de su re-creación a nivel simbólico para los propósitos de reconocimiento social y político.

Palabras claves: Comunalización; Fiestas amerindias; Migración aymara-quechua.

Nosso ano novo: comunalização festiva no Inti Raymi-Machaq Mara do Parque Avellaneda (Argentina)

Resumo: O artigo provém de uma etnografia estrategicamente localizada, realizada entre 2006 e 2014 (mas atualizada até 2018), no festival do solstício de inverno Quechua-Aymara, o *Inti Raymi-Machaq Mara*, no Parque Avellaneda, em Buenos Aires. A partir de informações etnográficas, identifica-se como esta festa realizada por migrantes da região dos Andes centrais constituiu um espaço social reconfigurado e inovador que cria novas territorializações a partir de processos de comunalização constituídos festivamente. Comparando sua história e estatização na Bolívia e no Peru com seu desenvolvimento na metrópole argentina, a proposta é abrir o debate sobre o uso do calendário na região e as consequentes implicações de sua recriação em nível simbólico para fins de reconhecimento social e político.

Palavras-chave: Comunalização; Festas Amerindias; Migração Aymara-Quechua.

Introducción

El cambio o paso hacia un “nuevo” año es una interpretación cultural basada en el fenómeno del solsticio de invierno, periodo que desde la antigüedad muchas culturas consideraron como el momento más importante del año, festejando dicho acontecimiento (Bloch, 1977; Elias, 1989; Geertz, 1995; Gell, 1992).

La convergencia de diversos calendarios a través de la historia (con la preeminencia hegemónica actual del gregoriano), los profundos cambios en el sistema productivo mundial, la migración rural-urbana y su consiguiente des-campesinización, llevaron a un paulatino proceso de distanciamiento y desinformación respecto a la relación de nuestra vida y rutina con los ciclos astronómicos y agrícolas existentes. Sin embargo, esto no significó la desaparición de las festividades anuales que marcan solsticios y equinoccios, entre otros. Estas fechas, incorporadas a las principales religiones, con la secularización de las sociedades modernas son aprovechadas por el mercado y el turismo. Paralelamente, producto de dinámicas de reconocimiento social y político, algunas de estas festividades fueron re-vitalizadas o re-creadas, llegando incluso – como en el caso de Bolivia y Perú – a su estado-nacionalización. Dicha condición, en el contexto migratorio, ha dado lugar a nuevas lecturas de re-significación y sentido. Este es el caso del festejo del *Inti Raymi* (quechua)¹ - *Machaq Mara* (aymara),² el “año nuevo” de quechuas y aymaras y hoy también de todos los “Pueblos Originarios” en la ciudad de Buenos Aires.³

Realizando trabajo de campo para mi tesis de magíster (2006-2009), comencé a investigar cómo el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* llevaba a cabo, en sus propias palabras, “un proceso de rescate de la identidad aymara”. Una de las actividades más importantes en este desarrollo era la celebración del *Inti Raymi-Machaq Mara*. Desde entonces, a partir de una etnografía para mi tesis doctoral (2010-2015), fui conociendo la fiesta y a sus protagonistas, a la vez que analizando la significación del “Solsticio de invierno-Año nuevo” y, paralelamente, identificando un proceso de comunalización festiva en su desarrollo. El concepto de comunalización de James Brow (1990), determina a cualquier patrón de comportamiento de promoción de un sentido de pertenencia y de dinámicas relacionales (Carsten, 2000).⁴

¹ Fiesta del Sol (Vega; Guzmán, 2005).

² Traducción literal de año nuevo. También se usa *Wilka Kuti* ‘regreso del Sol’ (Andia, 2012).

³ Aymaras y quechuas conforman, junto a otros grupos, un complejo de prácticas, costumbres y formas de organización social que los emparenta. Se trata de una articulación cultural compartida que es genéricamente denominada como “cultura andina”. En Buenos Aires estos migrantes comparten dinámicas similares de interacción: festividades, actividades sociales, acciones políticas, formando, en parte, una comunidad.

⁴ El concepto relacionalidad refiere a lo que en determinados momentos las personas se sientan o no relacionadas entre sí más allá del parentesco consanguíneo (Carsten, 2000).

En este caso, se trata de una comunalización que implica una resignificación simbólica colectiva que es apropiada en un marco de sentido compartido.

Los principales participantes y referentes del *Inti Raymi-Machaq Mara* del Parque Avellaneda son migrantes aymaras y quechuas arribados a Buenos Aires desde finales de la década de 1980 desde el occidente boliviano producto de las reformas neoliberales (decreto 21060 de 1985), y, en menor medida, peruanos aymaras y quechuas que emigraron producto del conflicto armado y la crisis económica de 1980 y 1990. Estos flujos recientes, coincidentes con procesos de cambio en el régimen de visibilización étnica en la región identificado desde la década de 1990 (Bengoa, 2000; Grimson, 2012), implicaron una paulatina y creciente auto-adscripción amerindia⁵ por parte de esta nueva migración, así como también fue incorporando en su ruta a aquella que ya estaba asentada en esta metrópolis.

Pese a que en Argentina la migración boliviana ha sido extensamente estudiada, un grupo menor y más reciente de investigadores ha puesto el énfasis en la adscripción amerindia de dichos flujos. Rescato los trabajos que han instalado la categoría “andino” asociando una “cultura indígena” (Lamounier, Rocca, Smolensky, 1983), los que han dado cuenta de usos de las memberships aymara y/o quechua como categorías identitarias (Vargas, 2005; Mardones, 2012) y sobre los sentidos identitarios de “lo andino” como condición que aglutina, además de bolivianos, a peruanos y nordesteños argentinos (Canelo, 2006, 2010; Mardones, 2016, 2019; Mardones, Fernández, 2017).

En el caso de la migración peruana, salvo el artículo co-autoriado entre Benza, Yanina Mennelli y Adil Podhajcer (2012), que analiza los repertorios de danzas folklóricas en Argentina, Bolivia y Perú, desarrollando el tema de la identidad aymara en relación a músicos *sikuris*; y uno de Mardones y Riffo (2018) sobre *sikuris* aymaras peruanos residentes en Buenos Aires y su viaje a una festividad en el pueblo de Huancané (Departamento de Puno), no encontré otros trabajos sobre auto-identificación amerindia en migrantes peruanos.

En el *Inti Raymi-Machaq Mara* del Parque Avellaneda, además de aymaras y quechuas venidos desde Bolivia y Perú, participa un nutrido grupo de porteños y bonaerenses,⁶ en su enorme mayoría músicos *sikuris*.⁷ Muchos son hijos o nietos de esta migración, reivindicándose también como amerindios, otros tantos no tienen vinculación parental con los Andes

⁵ He escogido utilizar el término *amerindio* en oposición a la condición de origen de *indio*, *nativo*, *originario* o *indígena*, categorías que invisibilizan las dinámicas migratorias históricas de los pueblos de América. Aunque *amerindio* no logra escapar de una condición etnocéntrica, sintetiza las condicionantes históricas de los habitantes del continente desde la llegada de Colón (América - indio), con una referencia que se presenta, justamente, como contraria a la de origen.

⁶ Porteño es el gentilicio de los oriundos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, mientras que bonaerense es de aquellos nacidos en la Provincia de Buenos Aires.

⁷ Los *sikuris* son los intérpretes del *siku*, instrumento musical de nombre aymara - también conocido por su nombre de origen español zampona - propio de los Andes centrales, el cual se ha popularizado los últimos treinta años en Buenos Aires producto de la migración aymara y quechua a esta ciudad (Mardones, Barragán, 2012).

centrales, dando cuenta de cómo la interpretación del instrumento *siku* constituye en Buenos Aires una práctica de acercamiento a dinámicas comprendidas como propias de las culturas “andinas” (Mardones, Barragán, 2012).

Imagen 1 – Fiesta del *Inti Raymi-Machaq Mara*. Parque Avellaneda, Buenos Aires, Junio 2014 (Registro del autor).



Celebrado desde el año 2000 ininterrumpidamente, el festejo del *Inti Raymi-Machaq Mara* del Parque Avellaneda es el más antiguo actualmente vigente en Buenos Aires. Además de este, actualmente se celebra en varios otros espacios.

Esta investigación está centrada en este espacio por varias razones. Se trata de un parque situado en la Comuna 9 en el sur-oeste de la ciudad, representando uno de los territorios con mayor cantidad y densidad de población boliviana y peruana en todo el país. Por su parte, el festejo en este parque es reconocido como el más importante entre los actores que en él participan, tanto por su antigüedad y permanencia, como por ser el más numeroso. Otra razón responde a que, en este espacio, aymaras y quechuas, instauraron en 2003 una *wak'a* (piedra sagrada), la cual se constituye como objeto de reverencia, rito y sacrificio (Rostworowski, 1988, p. 144), dando cuenta de dinámicas de apropiación simbolizadas materialmente desde la memoria. Finalmente, por la relevancia de la música tradicional, por ser fundada y protagonizada por músicos *sikuris*, y por la participación – a través de este rol – de personas sin vínculos parentales amerindios. Todas estas razones dan cuenta de profundos procesos de comunalización entre la comunidad aymara-quechua de Buenos Aires, así como con otros actores vinculados a ella, y, en muchos casos, considerados parte de ella.

En un primer apartado doy a conocer la historia, sincretización y estado-nacionalización

del solsticio de invierno en los Andes centrales, con el propósito de, en un segundo apartado, describir y analizar la fiesta del *Inti Raymi-Machaq Mara* del Parque Avellaneda, explicando su origen, características e implicancias sociales. Finalmente, sintetizo las principales ideas sobre la relevancia de los procesos de comunalización y el uso de los calendarios entre aymaras y quechuas de Buenos Aires.

El calendario aymara-quechua: una historia de sus usos

Desde tiempos pretéritos el Sol ha sido adorado. Algunas culturas incluso lo convirtieron en dios, antropomorfizándolo. Todas fueron conscientes de su importancia, entendiendo que sin él las cosechas no crecerían y la vida sobre el planeta no sobreviviría (Elias, 1989; Gell, 1992). Es por ello que el solsticio de invierno, el cual indica que posteriormente a esa noche, la más larga del año, los días comenzarán a alargarse acercándose y dando paso a la época de siembra, ha sido marcado como un hito sagrado (Bloch, 1977, p. 135).

Según el University of Bern Astronomical Institute (2013), este fenómeno se da entre el 20 y el 23 de diciembre en el hemisferio norte y el 20 y 23 de diciembre en el hemisferio sur dependiendo del año. Reconocido como un período de renovación, este fenómeno ha sido comprendido como el inicio de un nuevo ciclo y, por ende, celebrado. La noción de tiempo organizada a través del calendario, es uno de los marcos fundamentales en la producción de conocimiento (Evans-Pritchard, 1978; Gell, 1992), gozando de un rol central en el acceso al poder, así como en la formación de grupos de pertenencia (Bloch, 1977; Geertz, 1995). En síntesis, el calendario ha constituido y constituye una estrategia epistémica y política para reunir, seleccionar y organizar una visión de nuestro lugar en el mundo y el universo.

En el hemisferio norte, el festejo de la navidad (25 de dic., nacimiento de Jesucristo) y el actual año nuevo (1 de enero) se originan en la conmemoración del solsticio de invierno (20 al 23 de dic.). Tanto la navidad como el año nuevo, producto de la cristianización y las disposiciones político-administrativas, así como por el desfase generado por los últimos tres calendarios europeos (romano, juliano, y el actual gregoriano), fueron paulatinamente separándose, generando tres fechas diferentes que en su origen eran la misma (Corbin, 2008, p. 83). El cristianismo es producto de una hibridación de creencias, ritos y cultos paganos, que, en Europa, al igual que posteriormente en América, sus agentes supieron adaptar-sincretizar, permitiendo la subsistencia y masificación progresiva de ideologías religiosas propias.

La hegemonía impuesta por los europeos en América resultó en un sincretismo forzado de las fiestas populares, y en la imposición, entre otras, del año nuevo occidental. De esta manera, el año nuevo-solsticio de invierno (entre el 20 y 23 de junio) de los Andes centrales se presenta como sub-alterizado, siendo su relectura fundamental para quienes se auto-adscriben como aymaras o quechuas. Las disputas en torno al calendario se volvieron una

arena de contienda entre quienes decidieron abordar un proceso de vitalización y revalorización de la cultura ancestral para repensar sus identidades sub-alternizadas. En Sudamérica, distintas resignificaciones políticas contemporáneas en búsqueda de reconocimiento están permitiendo un impulso para re-instituir los calendarios locales, en este caso el quechua-aymara (Mardones, 2016, p. 114).

El solsticio de invierno en el hemisferio sur, al igual como ha sucedido en el hemisferio norte, representa para muchos pueblos amerindios el comienzo de un ciclo. Además del aymara (*Machaq Mara* o *Wilka Kuti*) y quechua (*Inti Raymi*), el qolla (*Mosoq Wata*), el mapuche (*Wiñoy Xipantu*) y el rapanui (*Aringa ora o Koro*), entre otros, así lo han considerado. Luego de esta noche los días comienzan lentamente a alargarse, lo que significa que la tierra se prepara nuevamente para el cultivo. Las sociedades de la región, durante miles de años campesinas, sacralizaron esta fecha. Actualmente, resignificada, esta tiene una función fundamental en el reconocimiento cultural, social y político de prácticas y costumbres amerindias.

En los Andes centrales, es probable que el rito fuese transmitido por las diferentes culturas que poblaron el territorio. Así lo evidencia, por ejemplo, el trabajo arqueológico de Josef Estermann (2006) sobre la ciudad de Tiwanaku, cuya diagramación evidencia el conocimiento del calendario y, específicamente, la inscripción de sus sentidos religiosos en el espacio de solsticios y equinoccios.

Además del registro arqueológico, la revisión bibliográfica de diversos cronistas (de Arriaga, 1968; Garcilaso de la Vega, 1991; Guamán Poma de Ayala, 1980; de Murúa, 1962) que vivieron el *Inti Raymi* incaico, me permitió rescatar cuatro ideas centrales sobre esta conmemoración imperial. I) La fiesta fue un evento móvil dependiente de la cosecha, y por ende, no necesariamente circunscripta al fenómeno astronómico; II) Bajo un control social imperial, el *Inti Raymi* incaico operó como fiesta pluricultural de los pueblos del Incanato: el *Tawantinsuyu*; III) Su coincidencia de fecha con la festividad católica del *Corpus Christi* europeo favoreció el proyecto colonizador de sincretización; IV) La prohibición conllevó a su popularización, pasando de ser un rito preeminentemente aristocrático a uno clandestino e insurreccional frente a la dominación española: el *Oncocoy Mita* (tiempo de dolor) (Vega, Guzmán, 2005, p. 16).

En 1944, el quechua Faustino Espinoza Navarro, fundador de la Academia Peruana de la Lengua Quechua, y el periodista cuzqueño Vial Unda, impulsaron la recuperación histórica del *Inti Raymi* en Perú. El primero ejecutó una reconstrucción teatral en base a las crónicas de Garcilaso de la Vega, el segundo describió la festividad cimentando el orgullo nacional por un pasado común, fusionándola con el aniversario de la ciudad de Cuzco. Fue así que, el 24 de junio de ese año se realizó el primer “nuevo” festejo del año nuevo (McClean et al., 2001, p. 172).

El festejo del nuevo *Inti Raymi*, influenciado por el movimiento indigenista de la genera-

ción de “los novecientos”, corriente comandada por no amerindios, generó una progresiva reactivación de la ceremonia, la que con el tiempo comenzó a transformándose en un evento público (Mclean et al., 2001). Con estas miradas superpuestas, se resucitó la fiesta conceptualizándola como una celebración de alcance estado-nacional.

Actualmente, en Perú el *Inti Raymi* es explotado como atractivo turístico y, en consecuencia, abundan las ofertas para participar del evento en el Cuzco incluyendo en ellas los traslados, excursiones y guías. Es así que la fiesta, al mismo tiempo que representa una evocación de un pasado glorioso, sirve, sobre todo, como estrategia de *marketing* para las industrias locales (Dean, 2002).

Imagen 2 – Afiche realizado por compañía de turismo, Peru (Fullviajes Peru, s.f.).

SOLO SERVICIOS DESDE \$259 S/881

INTI RAYMI
VIVE LA GRAN FIESTA

LCP Perú
Nuestra Aerolínea

Vive la Fiesta del Sol 3Días / 2Noches

- Traslado de entrada y salida • 02 noches de hotel • 02 desayunos • FD Inti Raymi con Box Lunch

SOLO SERVICIOS DESDE

Zona Verde: \$259 o S/881	Zona Naranja o Azul: \$299 o S/1,017
---------------------------	--------------------------------------

Inti Raymi & Ciudad 4Días / 3Noches

- Traslado de entrada y salida • 03 noches de hotel • 03 desayunos
- City Tour Panorámico • Taller de chocolate y degustación de vinos
- FD Inti Raymi con Box Lunch

ZONA VERDE

Solo Servicios desde: \$329 o S/1,119	Con Ticket Aéreo desde: \$439 o S/1,493
---------------------------------------	---

ZONA NARANJA O AZUL

Solo Servicios desde: \$365 o S/1,241	Con Ticket Aéreo desde: \$475 o S/1,615
---------------------------------------	---

Además de *Corpus Crhisti*, otra festividad cristiana-europea jugó un papel muy importante en el solsticio de invierno. Se trató San Juan Bautista, celebrado el 24 de junio, heredero de las fiestas paganas de la celebración al solsticio de verano en el hemisferio norte. En

Sudamérica, San Juan se fue intersectando con el festejo del solsticio de invierno, ignorándose – en general – que se trataba de la transmutación de un solsticio por el otro.

A partir de lo que relata Elizabeth Andia (2012, p. 113), fue en 1979 cuando esta festividad se “inventó” en el departamento de La Paz, Bolivia. Silvia Rivera Cusicanqui (2012, p. 22) por su parte, argumenta que el año nuevo aymara fue inventado por el naturista aymara Rufino Phaxsi en el contexto del resurgimiento étnico indianista que promulgaba el movimiento katarista, el cual tenía como eje principal la revalorización de la cultura aymara. Según ambas autoras, desde 1979, las noches del 20 de junio en la casa de Phaxsi se reunía un grupo de intelectuales amerindios, en su mayoría residentes de la ciudad de La Paz, además de algunos *yatiris* (curanderos) de algunas comunidades, con la intención de llevar a cabo un ritual de inicio de año. En 1986, el evento fue abierto al público, con lo que, paulatinamente se fue masificando, dando paso al protagonismo mediático de sus propulsores. Esto generó un conflicto entre la población local de Tiwanaku y el grupo de Phaxsi, el cual fue expulsado por las 23 comunidades que conforman el actual pueblo de Tiwanaku. Posteriormente, en 1990, dichas comunidades conformaron el Consejo de *Jayi Amawt'as*, en el cual se reconocían como tiwanakeños y no como aymaras (Andia, 2012, p. 127).

En 2009, treinta años después del supuesto “primer festejo”, el Gobierno de Evo Morales instituyó el 21 de junio como feriado estado-nacional inamovible, nombrándolo, a través de un decreto, inicialmente Año Nuevo aymara y en 2010 como Año Nuevo Andino-amazónico.

Imagen 3 – Año Nuevo Andino-amazónico en Tiwanaku, La Paz/Bolivia (Blog Osirredentos, 2015).



Para Andía (2012) y Rivera Cusicanqui (2012), los impulsores de este año nuevo, con el supuesto propósito de restablecer los valores éticos y las significaciones cósmicas de los rituales ancestrales, reprodujeron el colonialismo interno y la persistencia de valores occidentales e individualistas. Argumentan que con ideas de rescate de las culturas originarias, del retorno al *pachacutik*,⁸ de valores políticos como *suma qamaña* (vivir bien), y la descolonización, mezclados con corrientes místicas esotéricas de la nueva era, intentaron aplicar una suerte de purificación casi extirpatoria de la religiosidad comunaria.

El *Inti Raymi* y el Año Nuevo Andino-amazónico en Bolivia y Perú – a semejanza de lo que sucede en Buenos Aires – son tradiciones que llenan parte del vacío dejado por el declive secular. Constituyen una innovación histórica, relativamente reciente, que, reafirmando en un legado amerindio ancestral, reafirma al estado-nación y sus símbolos, dinámica que es generada a través de un proceso de comunalización que es festivo. Las festividades son preparadas y desarrolladas de forma expresamente colectiva, por ende, se presentan como espacios idóneos para la reproducción de estos sentidos de pertenencia relacionales.

Imagen 4 – Invitación enviada por Facebook para asistir al *Inti Raymi* por la agencia de turismo America Indígena. Buenos Aires, 2018.



⁸ Término que refiere al retorno (*kuti*) del tiempo-espacio (*pacha*), en el cual lo que fue subalterno volverá a ser hegemónico y viceversa (Montes Ruiz, 1999). Representa un concepto clave en las últimas décadas para los procesos de resignificación identitaria en los Andes centrales (Mardones, 2016).

La imposición del calendario europeo gregoriano, así como la acusación de una falta de espiritualidad en la sociedad occidental, acompañada de una profunda secularización, ha generado la búsqueda de otros calendarios y caminos espirituales. De esta forma, es cada vez más común la lectura del calendario chino o maya, el tarot o la carta astral. Pero las lógicas de sus usos varían, poniendo en tensión versiones contestatarias – aquellas que afirman ancestralidad con fines de impugnar la dominación – con otras versiones esencializadas y folklorizantes. Esta tensión conlleva el riesgo de descontextualizar los procesos locales, transformándolos en insumo espiritual de perspectivas foráneas u objeto de comercio y turismo.

En el caso de Perú, la estado-nacionalización del *Inti Raymi* responde al sincretismo con el *Corpus Christi*, conmemoración que habría permitido su subsistencia, siendo festejado y convertido en feriado el día 24 de junio. En el caso de Bolivia, se re-inventa a partir del solsticio de invierno, la fecha oficial es el 21 de junio. Esto, a pesar que en las comunidades aymaras o quechuas rurales, al igual que para los incas, esta celebración se organizaba de acuerdo con “los tiempos de siembra, cosecha, riego y preparación de la tierra propios del ciclo agrícola específico de cada pueblo, variando los ritmos del calendario agrícola según la comunidad, acorde a las características climáticas propias de cada lugar” (Beltrán Henríquez, 2003, p. 79). Condición lógica, teniendo en cuenta que la estandarización de las diversidades locales es parte de los procesos de formación de la idea de Estado-nación (Anderson, 1993).

En el caso peruano, el *Inti Raymi* fue avalado por un movimiento de reivindicación amerindia conformado por una intelectualidad urbana no amerindia que persiguió estado-nacionalizar el pasado glorioso de los incas, motivación que actualmente se mezcla con los intereses de la industria turística del Cuzco y Machu Pichu (Dean, 2002; Mclean et al., 2001). En el caso boliviano, las acusaciones de autoritarismo discursivo neocolonialista y manipulación producida por el desplazamiento urbano-rural (Andia, 2012; Rivera Cuciquanqui, 2012) se entrecruzan con la imposición estado-nacionalista de un “nuevo” Año Andino-amazónico.

El Año Nuevo aymara-quechua del Parque Avellaneda de la ciudad de Buenos Aires

Mañana el inti raymi con Ayllu Sartañani como siempre en parque Avellaneda... hasta la salida del sol. Déjame tomar tu luz de un nuevo ciclo así tendré fuerzas para poder seguir... quiero verte salir una vez más... tocaremos Bailaremos seguiremos nuestra tradición milenaria de mi raza quechua aymara (Muro de Facebook de Trinidad Barrios, 19 de junio, 2014).

En Buenos Aires, la celebración del Año Nuevo aymara-quechua, conocida también como de los “Pueblo Originarios”, se lleva a cabo la noche del 20 al 21 y la del 21 al 22 de junio en varios lugares de la ciudad y del gran Buenos Aires. Mi trabajo se centró en lo que mis interlocutores consideran el lugar ritual más importante: el Parque Avellaneda de esta ciudad.

Esta celebración es fundada y en gran medida protagonizada por personas que se reconocen como amerindias, auto-adscrición que fue reflexionada e incorporada, en la mayoría de los casos, con posterioridad a migrar. En síntesis, fue el proceso migratorio –acompañado de cambios en el régimen de visibilización étnica en la región (Bengoa, 2000; Grimson, 2012) – el que generó dinámicas de concientización viabilizando su auto-identificación como aymaras o quechuas (Mardones, 2019).

Además del Parque Avellaneda, que recientemente cumplió un siglo (1914) como espacio público, en Buenos Aires esta festividad se realiza en la Reserva Ecológica (atrás de la Costanera Sur),⁹ en la flor de metal que se encuentra junto a la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA)¹⁰ y en el partido de Quilmes, entre otros.

Origen y contexto de la celebración

Conocido más por su nombre quechua, *Inti Raymi*, que por el aymara, *Machaq Mara* o *Wilka Kuti*, la celebración del Parque Avellaneda es organizada por el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. En su primer año, el 2000, participaron también los grupos de danza Cumbres Andinas, los de *sikuris* y *tarkas* *Ayllu Sartañani*, *Mallku Katari*, *Chasqui Wayra* e *Intikarkas* y durante los tres primeros (2000, 2001, 2002) el conjunto de danzas *Atipak Inalem* (Publicado en el *blog* del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka* en junio de 2009).

[...] *Antipak Inalem*, que es un actor cultural del parque [Avellaneda] nos había contactado a nosotros [*Wayna Marka*], primero para acercarnos al parque para hacer algunas presentaciones musicales y después nos sugirió hacer lo que es el *Inti Raymi* y bueno, durante todo ese medio año anterior al 21 [de junio], estuvimos yendo a diferentes comunidades que se reunían en el campeonato de fútbol, muchos de ellos lo confundían con el San Juan [...] que era el 24 y no el 21, pero hablando más con los mayores, comenzaron a recordar que es lo que ellos hacían en sus comunidades (Conversación con Wayra Blanco, junio, 2012. Notas de diario de campo).¹¹

⁹ En este, la ceremonia es dirigida por el profesor de quechua y *amawt`a* Carmelo Sardinas.

¹⁰ Dirigido por Wenceslao Villanueva.

¹¹ Aymara nacido en el Departamento de La Paz, Bolivia, llegó en la década de 1980 y es uno de los fundadores del C. C. Autóctono *Wayna Marka*.

Este testimonio manifiesta el surgimiento de una memoria social dentro de la comunidad, la cual es exhortada por agentes específicos y fortalecida con las realización de ciertas prácticas.

Para los miembros de *Wayna Marka* esta ceremonia cobró una dimensión y sentido especial en la ciudad, particularmente por lo que invocó la organización y consolidación del espacio a través del vínculo entre distintas agrupaciones amerindias en el contexto de dinámicas de reivindicación regional.

[...] Tenemos que recordar que nacimos del Tiwanaku por eso tenemos la presencia de tantos aymaras acá. Seguramente en mi tierra no bastan cuatro años de gobierno para lavar 500 años de opresión [...] que este conjunto de gente sea la llama, la harina que abrigue nuestros corazones para una causa común y esto que estamos haciendo, el *Inti Raymi*, es en regocijo. Pidiendo una buena siembra y una buena cosecha para el conjunto de nuestra América (Discurso de Jaime Blanco en el *Inti Raymi* de junio de 2012. Notas de diario de campo).¹²

En 2003 surgió la idea de colocar una *wak'a* como punto de referencia. *Wak'a* es un objeto sagrado para las culturas de los Andes centrales que puede ser representado en una roca, cueva, lago, cerro o montaña. *Wayna Marka* con la colaboración de varias organizaciones afines, eligió un lugar donde situar la piedra sagrada, realizando las gestiones pertinentes con las autoridades del Parque Avellaneda de aquel momento para conseguir el bloque de piedra y su traslado.

Horas previas a ese *Machaq Mara* de 2003, los miembros de este Centro Cultural acompañado de otros compañeros, cavaron el hueco donde posteriormente se plantó la piedra a una profundidad aproximada de un metro, asomando en superficie unos noventa centímetros hacia el cielo. Realizado ese emprendimiento se celebró el tercer año nuevo aymara-quechua, pero a diferencia de las tres celebraciones anteriores, fue el primer año que se hizo alrededor del bloque de piedra allí enclavado. A partir de ese *Machaq Mara*, esta piedra sagrada fue tomando relevancia y hoy es un sitio referente que reúne a muchas personas, integrando diferentes comunidades y siendo centro de un sinnúmero de actividades culturales (Publicado en el *blog* del C. C. A. *Wayna Marka* en junio de 2009).

En 2009 el predio de la *wak'a* fue reconocido como patrimonio histórico del Parque Avellaneda (Wayra Blanco, junio, 2012, en conversación).

¹² Es aymara nacido en el Departamento de La Paz, Bolivia, llegó en la década de 1980 y es uno de los fundadores del C. C. Autóctono *Wayna Marka*.

Imagen 5 – *Wak'a* antigua (2003-2014),
Buenos Aires, 2007 (Registro del autor).



Esta *wak'a* fue emplazada en un contexto migratorio, siendo *ch'allada* (benedicir libando), avalada e institucionalizada por un *amawt'a*.¹³ Se trata de Tupakusi, que vino desde Bolivia especialmente para este fin. A diferencia de los espacios tradicionales donde se ubican *wak'as* – en los cuales hay referencia de la presencia de antiguos centros ceremoniales o lugares de paso o tránsito de comunidades (Rostworowski, 1988) –, en el Parque Avellaneda no existe un correlato histórico ancestral que la refrende. En este caso, es producto de una voluntad colectiva como parte manifiesta de los sentidos de pertenencia que desarrollan. Esto representa uno de los hechos simbólicos preponderantes del proceso de auto-adscripción y de reconocimiento que migrantes aymaras y quechuas experimentan en Buenos Aires.

Sus participantes en su inmensa mayoría no son campesinos, y si lo eran en su lugar de origen, dejaron de serlo en este nuevo territorio. Dicha condición ha generado que las experiencias cotidianas asociadas a prácticas productivas agrícolas se fueran re-significando y re-simbolizando. Si bien la vinculación directa de estas celebraciones con el cosmos y el ciclo estacional climático no adquiere la preponderancia que tiene en otros territorios, existe la idea común de potencializar la espiritualidad. El motor que prevalece en

¹³ *Amawt'a*: "maestro o sabio en lengua quechua" (Montes Ruiz, 1999, p. 238).

la consecución de esta fiesta, así como de otras similares, es cultural, social y político, primando una búsqueda de reconocimiento y sentido de pertenencia sobre “nuestro año nuevo” como amerindios pero también como habitantes “mestizos” y “blancos” del *Abya Yala* (Sudamérica).¹⁴

La constitución de una *wak'a* en el nuevo contexto social inaugura un proceso de apropiación del espacio. La memoria, objetivada en una piedra, se inscribe en el paisaje como el mojón acordado de una subjetividad político-cultural en desarrollo. Este ha sido un punto de inicio en la tarea más amplia de definir, negociar y dar sentidos al encuentro urbano entre trayectorias de migración diversas.

Imagen 6 – Banda de *sikuris* *Wayna Marka* en la fiesta, Buenos Aires, 2012 (Registro del autor).



Características de la festividad

Desde aproximadamente las 21h los participantes van llegando gradualmente, arrojándose a algunos de los fogones e instalando las cosas que han traído para compartir. Salvo excepciones, hace mucho frío, siendo fundamental que las fogatas estén bien alimentadas durante toda la noche.

¹⁴ Concepto propio de la cultura K'una, habitantes del archipiélago de San Blas (Panamá y Colombia). Utilizado para denominar a América o Sudamérica - rechazando nombres impuestos con la conquista europea -, es un término que se ha ido popularizando, adquiriendo relevancia regional en los procesos de resignificación identitaria (Mardones, 2016).

Durante la ceremonia se disponen cuatro fogones, acorde a la cuatripartición de la cosmovisión centro-andina, los cuales son cuidados y administrados por bandas de *sikuris*, generalmente nucleadas de a dos. Usualmente, estos grupos se ponen de acuerdo previamente para dicha función, aunque también puede darse de forma espontánea. A su vez, otros visitantes no *sikuris* se unen a ellas durante la noche.

Durante toda la noche se comparte los alimentos que cada persona, familia o grupo ha traído, tocan bandas de *sikuris* y se espera la llegada del amanecer, momento que simboliza el comienzo del año. De los varios festejos que se realizan en Buenos Aires, el del Parque Avellaneda es el más masivo, contando con hasta trescientas personas, entre extranjeros residentes en la ciudad, porteños y bonaerenses.

El protagonismo de la conmemoración está centrado en la noche, cuando se cocina, come, bebe y toca, siendo el amanecer el momento clave, en el cual se alzan las manos reverenciando al Sol. El saludo se realiza primero hacia su salida en el este, luego hacia el sur, después hacia norte, y finalmente hacia el oeste donde se irá. Con posterioridad a la aparición del Sol, los participantes comienzan lentamente a retirarse – incluso varios se van antes de que esclarezca, a veces la mayoría –, quedando los organizadores y algunas personas más, quienes apagan los fogones, ordenan y limpian el lugar.

Imagen 7 – Esperando la salida del Sol, Buenos Aires, 2014 (Registro del autor).



Por la mañana, especialmente cuando el festejo es día de semana, llama la atención ver a vecinos del barrio de Parque Avellaneda trotando o haciendo deporte, quienes observan incrédulos y, a veces hasta atónitos, el espectáculo de fogatas, música y vestimentas indígenas. Recuerdo al verlos, sentir una sensación de extrañamiento, recordando – lo que duran-

te la noche parecía haber olvidado – el hecho de hallarnos en medio de una gran metrópolis históricamente imaginada como un enclave europeo en suelo americano (Grimson, 2006).

A continuación, y con el propósito de otorgar mayor claridad al contexto temporal y espacial descrito, presento en forma de cuadro diferencias y similitudes entre los tres contextos de celebración pre-colonial y contemporánea analizados: Cuzco, Tiwanaku, Buenos Aires.

Cuadro comparativo del festejo del Solsticio de Invierno-Año Nuevo entre el Cuzco, Tiwanaku y Buenos Aires

	PRE-COLONIAL	CONTEMPORÁNEO		
LUGAR	Cuzco - Tiwanaku	Cuzco	Tiwanaku	Buenos Aires
DURACIÓN	Varios días (9 a 30)	Día, 24 Junio	Noche 20-Día 21 Junio	Noche 20 Junio
MOTIVO	Según cosecha (móvil)	<i>Corpus Christi</i>	Solsticio de invierno	Solsticio de invierno
NOMBRE	<i>Inti Raymi</i> <i>Machaq Mara</i>	Aniversario Cuzco y <i>Corpus Christi</i>	<i>Machaq Mara</i> <i>Wilka Kuti</i> Año Nuevo Aymara Año Nuevo Andino-amazónico	Inti Raymi Machaq Mara-Wilka Kuti Año Nuevo de los Pueblos Originarios
MOCIÓN, ARGUMENTO	Adoración al sol, control político y celebración por época de cosecha	Espíritu y evocación estado-nacional de un pasado amerindio glorioso	Factor de identidad estado-nacional (Constitución Plurinacional de Bolivia)	Reconocimiento de prácticas migratorias y de los "Pueblos Originarios"
PARTICIPACIÓN	Élite política y aristocracia con supervivencia popular (<i>Oncco y Mita</i>)	Masiva, mercantilizada, mediatizada y turística. Participación de autoridades políticas, <i>amawt'as</i> aymaras o quechuas, público amerindio y mestizo de la ciudad del Cuzco y La Paz, turistas		Migrantes aymaras quechuas y de otros pueblos. Porteños-bonaerenses músicos y afines
SIGNIFICACIÓN GEOGRÁFICA		Reapropiación de un espacio en el que se realizaba el festejo (evidencia etnohistórica y arqueológica)		Apropiación de un nuevo espacio sin vinculación histórica

Significación ritual de la celebración en la ciudad de Buenos Aires

El *pachakutik* se aproxima, es la transformación de la naturaleza de la historia y la sociedad, es el despertar de una nueva conciencia en sincronía vibracional con nuestras deidades sagradas que retornan con la energía revitalizadora de la *Pachamama* y el *Tata Inti*. Y en este regresar, es donde queremos encontrarnos juntos/as, para compartir un espacio íntimo entre nosotros/as, recordando nuestras historias, nuestras esperanzas y nuestra fe. Donde tendremos un espacio para comprender, pensar y reflexionar. ¿Qué significa para nosotros/as hoy este *Machaq Mara*, cuando estamos en otra sociedad distinta? Queremos compartir nuestras leyendas, tradiciones y lo que nuestros antepasados nos han dejado (Publicado en el *blog* del C. C. A. *Wayna Marka* en junio de 2013; el subrayado es mío).¹⁵

Esta convocatoria denota el significado que tiene esta fecha para los aymaras y quechuas de Buenos Aires, no sólo en términos de la festividad o del calendario en sí, sino también en relación a lo que representa festejarlo en un espacio diferente al de su origen.

Para quienes han venido convocando este encuentro, esta es una de las celebraciones principales – sino la central – en el proceso de subjetivación que fueron experimentado en esta metrópolis. Sus corolarios afectivos y políticos suelen ser valorados, por un lado, a partir de la inserción progresiva que esta celebración ha tenido en la vida cotidiana y social de sus participantes tanto espiritual como simbólicamente, y por el otro, por el eco que fue generando en una cada vez más vasta población porteña-bonaerense, mucha de la cual acude a través de su rol como músicos *sikuri*. Así, personas sin lazos previos con los Andes centrales, comienzan a comunalizar y generar vínculos relacionales (Carsten, 2000) aymara-quechuas, insertándose en sus prácticas culturales.

Estas relaciones y circunstancias tuvieron eco particular con las normativas que reconocen el “Año Nuevo de los Pueblos Originarios”, permitiendo ausentarse de clases a personas de origen amerindio. Así, desde 2004, docentes y estudiantes que trabajan o estudian en la ciudad de Buenos Aires, y, desde 2006, para quienes lo hacen en la provincia de Buenos Aires, pueden atenerse a la ley 1550 y al decreto 865 respectivamente.

¹⁵ Esta cita es difundida por una gran variedad de organizaciones en Argentina, convocando a esta festividad en diferentes espacios de Buenos Aires y otras ciudades.

Ley n° 1550. Artículo 1º - Institúyase el día 21 de junio como “Año Nuevo de los Pueblos Originarios”. Artículo 2º - Justifíquese la inasistencia a los alumnos y docentes de todos los niveles y modalidades de la Ciudad de Buenos Aires, siendo único requisito la manifestación escrita de los responsables de los niños (Cedom, 2004, s.p.).

Decreto n° 865. La agrupación *Mink'akuy Tawantinsuyupaq* solicita al Poder Ejecutivo, se instituya el día 21 de junio como inicio del Año Nuevo de los Pueblos Originarios (Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, 2006, s.p.).

Se reconoce el 21 de junio como feriado para las escuelas, gracias a Enrique Samar¹⁶ que es el director de una escolita que está en la Plaza Tupac Amaru, ex Virreyes. Él lo propuso y se promulgó hace unos años. Todo aquel niño que se reconoce como Pueblo Originario no le van a poner falta, puede faltar ese día (Wayra Blanco, junio 2012, en conversación).

Imagen 8 – Banda Poder *Sikuri* (conformada en su mayoría por porteños y bonaerenses), Buenos Aires, 2014 (Registro del autor).



Resulta relevante el planteo de varias personas – muchas no amerindias – que adhieren a este año nuevo por ser el que “correspondería” al hemisferio sur. Esta participación ha ido imprimiendo sus sentidos en las interpretaciones locales de la celebración del año nuevo, en la que algunos participantes comienzan a sugerir la necesidad de generar un cambio cultural y geopolítico. Estas lecturas se enmarcan en el reclamo de transformación social

¹⁶ Fallecido el 27 de febrero de 2019.

que en las últimas décadas ha sido enunciado desde la posición de una comunidad imaginada como latinoamericana y subalterna. Es así que tanto para estos aymaras y quechuas como para quienes los acompañan, este tipo de rituales ponen en marcha dinámicas de comunalización festiva.

Las fiestas tradicionales permiten a estos aymara y quechuas urbanos revertir temporalmente y resemantizar las matrices hegemónicas de alteridad (Briones, 1998), de forma que los sentidos de pertenencia que configuran, van implicando una resignificación simbólica colectiva que se constituye como contra-hegemónica. Como plantea Albó (2002, p. 44), las fiestas operan como micro-*pachakutik* que subvierten temporalmente el orden, condensándose mecanismos de revalorización que elevan simbólicamente sus prácticas, condición que otorga a sus protagonistas un poder transitorio (Montes Ruíz, 1999, p. 228).

De esta forma, a través de las fiestas tradicionales, es posible entender las dinámicas sociales de adaptación al entorno (Saignes, 1993; Montes Ruíz, 1999). Así, ellas constituyen un *locus* fundamental del análisis: en tanto “puestas en escena” o “*performance*” que permiten dar cuenta de los sentidos producidos por aymara-quechuas urbanos en la revalorización identitaria y en la producción de los espacios ciudadanos que ellos van practicando (Turner, 1967).

Asimismo, dicho discurso adquiere sentidos de crítica a la hegemonía del cristianismo, la cual, sustentada en una racionalidad occidental, se ha contrapuesto a la cosmovisión de los Andes centrales (Corbin, 2008). En esta dirección, la celebración del año nuevo actualiza y produce conocimientos desde una lógica epistémica diferente; una en la que el conocimiento es definido como “el despertar de una nueva conciencia en sincronía vibracional con nuestras deidades sagradas” (Publicado en el *blog* del C. C. A. *Wayna Marka* en junio de 2013).

El proceso de producción de conocimiento es definido como un retorno, un regreso al lugar colectivo de las memorias y la fe. En este marco, la celebración de este año nuevo es un “un espacio para comprender, pensar y reflexionar” (Publicado en el *blog* del C. C. A. *Wayna Marka* en junio de 2013).

La elección del lugar y los usos del territorio agregan nuevos sentidos a la celebración. Como antes relaté, la apropiación de un espacio público, el Parque Avellaneda, es indexicalizada al colocar una piedra que en los Andes centrales es sagrada. Las resignificaciones en los usos del espacio público suelen señalar un reclamo particular: la puesta en discusión de los criterios sociales con los que se definió un espacio, y particularmente, los acuerdos sobre un ser-estar juntos implícitos en los usos apropiados de dicho espacio (Massey, 1992).

En esta dirección, la *wak'a* se presenta como el monolito o el índice de un reclamo que persigue revertir las matrices de alteridad imperantes (Briones, 1998). Con esta piedra sagrada, y con las celebraciones que se hacen en su entorno, se reorganiza el espacio de la ciudad y de la ciudadanía a partir del surgimiento de una subjetividad colectiva (Turner,

1967). Esta es comprendida por los mismos protagonistas como el resultado de una dinámica de re-vitalización de la cultura amerindia.

Imagen 9 – *Amawt'a Fernando*, Buenos Aires, 2014 (Registro del autor).



De hecho, con el paso de los años y con la adición de nuevas celebraciones religiosas y actividades culturales como esta, se ha ido generando un mayor reconocimiento de la migración amerindia en la ciudad de Buenos Aires, así como poniendo en cuestión el imaginario porteño-bonaerense que ha tendido a rechazarlos e invisibilizarlos. Las nuevas visibilidades que este tipo de celebraciones propicia, suelen ser potenciadas a través del arte, y dentro de este, específicamente desde la música. Esta última, ha sido una herramienta fundamental en la construcción política de una identificación que aglutine a los migrantes amerindios con distintas entidades sociales en esta metrópolis (Mardones, 2016, p. 185).

Este proceso no ha sido tarea sencilla, siendo aún una meta a alcanzar. Los organizadores han tenido que luchar contra una serie de prejuicios como, por ejemplo, el de que los amerindios, los bolivianos y los peruanos son borrachos. Cuestión que implicó que los organizadores tuviesen que prohibir el alcohol anticipando los criterios que podrían utilizar las autoridades del Parque Avellaneda para vedar la festividad.

Además del *Inti Raymi-Machaq Mara*, el Parque Avellaneda es un espacio público que aglomera una serie de actividades, tales como el encuentro infantil de grupos de música tradicional *Juchu Wayra* (niños del viento), realizado la tercera semana de noviembre desde 2004,

el mes de la *Pachamama*¹⁷ en agosto, la feria de *Alasitas*, en honor al *Ekeko* celebrada cada 24 de enero desde 2003,¹⁸ entre otras.

Durante el año 2010 y 2011, con antecedentes en años previos, surgieron disputas concretas en torno al Parque Avellaneda y su uso por parte de la comunidad aymara-quechua. Los *Wayna Marka* y otros actores sociales tuvieron que disputar la representatividad de este espacio debido a que, desde otras organizaciones e individuos, se les cuestionaba su rol como fundadores del predio donde está emplazada la *wak'a* y como convocantes de las festividades como el año nuevo y otras.

En 2013, la existencia de una ordenanza legal que impedía hacer fuego en plazas públicas se presentó como un escollo para la realización de esta fiesta. Si bien esta prohibición complicó su realización, el proceso colectivo de reclamo y la necesidad de argumentar en conjunto la importancia de poder usar el espacio de acuerdo con sus criterios culturales, tuvieron efectos en la construcción de una posición política-afectiva común. Tras varias gestiones, en las que se argumentaron las necesidades y circunstancias rituales y pidiéndose autorización para tal fin, hoy se permite hacer fuego exclusivamente para esta festividad (Edgar Colque, junio 2014, en conversación).

En 2014 la *wak'a* se quebró. Los organizadores plantearon que la rajadura fue causada por el mal uso del espacio, puesto que algunas personas – aprovechando el permiso obtenido para hacer fogatas – hacían fuego y bebían alcohol a su alrededor, muchas veces maltratándola. A esto se sumaba la humedad y la exposición natural. Por este motivo, se decidió instalar una nueva piedra de mayor envergadura (Aymatha Estrada, noviembre, 2014, en conversación).¹⁹

Esta nueva piedra sagrada consta de una placa con la siguiente información: “*Waka. Sitio ceremonial y sagrado. Área Protección Histórica. Parque Avellaneda, Ley 3042*”. Esta ley fue creada en 2009 para proteger a una serie de monumentos que se encuentran dentro del Parque Avellaneda, considerado como área de protección histórica. En el lugar n° 29 de su listado, dice: “*La Wak'a, Espacio Simbólico Significativo y Encuentro de Pueblos Originarios*” (Cedom, 2009, s.p.).

Este mismo año, los organizadores explicitaron su motivación original de que desde ahora este sea el año nuevo de todos los “Pueblos Originarios”. De esta forma, en el texto de la convocatoria, el título incluye, además de los aymara y quechua, los nombres del solsticio de invierno en lengua qolla y mapuche.²⁰ Así lo evidencia la siguiente invitación publicada en internet:

¹⁷ Deidad principal de los Andes centrales. Frecuentemente es traducida como madre tierra.

¹⁸ *Alasitas* es una feria de miniaturas de tradición paceña cuyo personaje central es el *Ekeko*, ídolo al que se le atribuye el poder de conceder fortuna, abundancia y felicidad a sus poseedores (Cavour, 1992).

¹⁹ Aymara nacido en el Departamento de La Paz, Bolivia, llegó en la década de 1980 y es uno de los fundadores del C. C. Autóctono *Wayna Marka* (Pueblo Joven).

²⁰ *Mapuzungúm*.

Buenos momentos a todas las hermanas y hermanos auto convocados para el *Machaq Mara, Mosoq Wata, Intij Raymi o Wiñoy Xipantu*, en el Parque Avellaneda, que se realiza el día 20 de Junio a partir de las 23:00 horas [...] *Jallalla Kausachum*²¹ (Publicado en el blog C. C. A. *Wayna Marka* en junio de 2014).

Imagen 10 – *Wak'a* actual: 2014 en adelante. Sitio ceremonial sagrado, Buenos Aires, 2014 (Registro del autor).



A través de estos usos del espacio, el proceso de reivindicación fue organizando su propia entextualización – referido a un texto social discreto y reconocido que puede ser extraído y re-contextualizado (Bauman, Briggs, 1990) – sobre los acuerdos de un ser estar-juntos sostenido en el deseo de mantener las relaciones con el nuevo territorio y distintas trayectorias migratorias (Massey, 1992). Al instalar la piedra sagrada e iniciar dinámicas de aprendizaje con *amawt'a* y otros informantes, los fundadores y participantes señalaron la relevancia de estos vínculos con los lugares ancestrales en la reconstrucción de sus sentidos de pertenencia (Brow, 1990; Mardones, 2016).

En enero de 2018, en el Parque Avellaneda, por primera vez en 15 años, no se pudo llevar a cabo la Feria de *Alasitas*. Edgar Colque me comentó que:

En una reunión previa al evento con autoridades de gobierno de la ciudad [en la cual] ya se tenía el ok para realizarla, el administrador de Parque Avellaneda, Alfredo Jiménez, comentó que este encuentro es un negocio que cuenta con 500 puestos y que

²¹ Ambos traducidos como viva, *jallala* en aymara y *kausachum* o *jahuai* en quechua.

llegan a reunirse 15.000 personas en el parque, quienes destruyen las instalaciones (Edgar Colque, febrero 2018, en conversación).

Como explica Guillermo Mamani en un artículo de la revista *Jallalla* del 25 de enero de 2018, debido a estas presiones, previamente los organizadores habían limitado los puestos habilitados, avisando además que no era permitida la venta de alcohol. Pese a esto, por las presiones de Jiménez, *Wayna Marka* se vio en la obligación de suspender la feria, debido a que, de insistir, el administrador del Parque Avellaneda amenazó con abrir un sumario agravando la causa judicial abierta.

En Argentina, particularmente en Buenos Aires, históricamente ha imperado una política de control social sobre las expresiones de los migrantes (Grimson, 1999; 2012). Esta tendencia, con mayor o menor énfasis, en los últimos años ha sido preponderante respecto a la migración venida desde los Andes centrales, a quienes se les imponen requisitos cada vez más difíciles de cumplir.

Teniendo en cuenta este precedente, en el que la Feria de *Alasitas*, festejada de día, fue cancelada por voluntad administrativa y política en 2018, las posibilidades de que el *Inti Raymi-Machaqa Mara* – celebrado de noche y con la realización de varios fogones y alcohol para su consumo ceremonial – sea en el futuro prohibido, son bastante probables.

Hace algunos años, siguiendo la cronología de Susana Sassone (1988),²² denominé la llegada masiva de aymaras desde el noroccidente de Bolivia a fines de la década de 1980 hacia Buenos Aires, como la quinta etapa de la migración boliviana a la Argentina. Flujo al cual se sumaron migrantes aymaras y quechuas del sureste peruano debido al conflicto interno entre esta década y la siguiente (Mardones, 2016). Una de las características más particulares de esta migración es un profundo proceso de resignificación de su identidad amerindia acompañado de una constante y perdurable apropiación de espacios públicos (Conversación con Jorge Vargas, agosto, 2014, Notas de diario de campo).²³ Son justamente dichos espacios los que, particularmente desde la llegada del gobierno de Mauricio Macri a la ciudad de Buenos Aires (2007), comenzaron a ser amenazados.

Pese a esta situación, estos actores sociales fueron consolidando la ejecución de ciertas prácticas de forma comunitaria en ámbitos públicos. Estas – ejercidas de forma anual – son

²² Según Sassone, la primera etapa se remonta al siglo XVIII con la migración estacionaria de mano de obra amerindia de Potosí al noroeste argentino (NOA), la segunda es desde 1920 con la expansión de la industria azucarera en Salta y Jujuy, la tercera desde la década de 1960 principalmente hacia Mendoza con la demanda de la vendimia y las cosechas frutihortícolas, finalmente, una cuarta desde 1970 con flujos hacia el centro y sur del país en búsqueda permanente de empleo.

²³ Nacido en Cochabamba y radicado en el barrio Charrúa de la ciudad de Buenos Aires, investigador y miembro de la cooperativa Copamuco Ltda. y del canal 31 de la Villa 31.

llevadas a cabo por grupos artístico-culturales (principalmente musicales) y organizaciones político-culturales a través de ceremonias y festividades, generando una paulatina y creciente auto-identificación como aymaras y quechuas en particular y como amerindios en general. Se trata de fiestas que se realizan principalmente en el área más pobre de la ciudad: los barrios porteños del suroeste, territorio donde se concentran mayoritariamente estos migrantes, siendo racializados (Margulis, Urresti, 1998) y alterizados (Grimson, 1999) por los discursos hegemónicos imperantes.

En las negociaciones con las autoridades del Parque Avellaneda, estas personas han ido planteando los modos de su inclusión y su puesta en visibilidad en un escenario en el cual, amenazados por el gobierno de la ciudad de Buenos Aires, en varias ocasiones han sido desautorizados y calificados peyorativamente como “migrantes limítrofes”, “extranjeros” y, en muchos casos, “invasores”.

Así, en el *Inti Raymi-Machaq Mara*, además de otras festividades, las organizaciones aymara-quechua despliegan una cartografía de inclusiones a la vez que van orientando sus proyectos colectivos de constitución de una subjetividad amerindia en Buenos Aires, inscribiéndose en el paisaje porteño con un proyecto articulador entre trayectorias migratorias y nativas.

Consideraciones finales: la relevancia de los calendarios y sus posibilidades políticas

La sacralización de la vida a través de festividades de origen agrícola-cosmogónica se presenta como central en la formación de subjetividades políticas en contextos migratorios. Es en este espacio, donde – quizás mejor que en ningún otro – es posible observar la construcción los procesos de comunalización que estos aymaras y quechuas han estado y están construyendo en la metrópolis de Buenos Aires.

De esta manera, la fiesta toma el carácter político de reconocimiento y de potencializador de los vínculos entre organizaciones, comunidades amerindias migrantes de orígenes similares y diferentes, y con actores sociales no amerindios que se vinculan relacionamente atraídos por dinámicas de reivindicación regional.

El *Inti Raymi-Machaq Mara*, tal como fue definido y valorado por quienes lo convocan en el Parque Avellaneda, ha apuntado a intensificar ciertas prácticas festivas para construir futuro y, en consecuencia, se ha ido inscribiendo en un proyecto más amplio: generar un re-posicionamiento político basado en la reflexión sobre un ser-estar juntos en Buenos Aires, un encuentro entre quienes han llegado desde distintos territorios y se reconocen como miembros de pueblos amerindios. En este proceso en marcha de concientización,

estos aymaras y quechuas han puesto en valor la posibilidad de hacer uso de sus prácticas, así como de reinventar nuevas.

En pocas palabras, la discusión y análisis que ellos realizan sobre la génesis del propio calendario, posibilita y reafirma dinámicas de lucha por el reconocimiento, emprendido como migrantes y amerindios.

La lectura sobre la celebración de este “año nuevo” antiguo-actual, mediada por una continuidad con el pasado, puede ser entendida y analizada como dinámicas que pretende y logran desmembrar los motivos y circunstancias que llevaron a sus protagonistas a re-construir los sentidos del año nuevo en una nueva articulación entre pasado y presente. En la meta de los Estados de construir un espíritu colectivo basado en una reafirmación con un nexo atávico y contrario a la novedad, se ha sustentado un sentido ideológico contra-hegemónico ante la imposición calendárica norte-sur: “nos han impuesto un año nuevo y un calendario que no es el nuestro”.

La re-invenición de esta fiesta en la ciudad de Buenos Aires, eco de lo ocurrido en Perú (1944) y Bolivia (1979-2009) décadas antes, se diferencia principalmente por carecer de una región geográfica como correlato con el pasado. Por ello, el espacio social reconfigurado y novedoso fue creando simultáneamente nuevas territorializaciones en algunos barrios de esta metrópolis. La apropiación de la geografía urbana se ha basado en la necesidad de generar procesos de comunalización – en este caso manifiesta de forma festiva –, además de sentidos de pertenencia, alianzas, y visibilidad social y política, principalmente a través de la expresión artística-cultural, para recrear un correlato espacial en contexto migratorio. En este nuevo territorio de acogida, el discurso reflexiona sobre cuál es “nuestro” año nuevo y “nuestro” calendario, y re-centra los sentidos sobre quiénes somos y quiénes queremos ser los sudamericanos-*abyayalenses* del siglo XXI.

Referencias

ALBÓ, Xavier. *Pueblos indios en la política*. La Paz: Cippa, 2002.

AMERICA INDIGENA. Inti Raymi 2018. Desde 12 cuotas de USD 205. Facebook 22 febrero, 2018, <https://www.facebook.com/america.indigena/photos/a.10150642213864917.407335.88091529916/10156285025984917/?type=3&theater>

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

AMERICA INDIGENA. Inti Raymi 2018. Desde 12 cuotas de USD 205. Facebook 22 febrero, 2018, <https://www.facebook.com/america.indigena/photos/a.10150642213864917.407335.88091529916/10156285025984917/?type=3&theater>

ANDIA, Elizabeth. *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amawt'as de Tiwanaku*. La Paz: Ed. Plural, 2012.

BARRIOS, Trinidad. Mañana el Inti Raymi como siempre en parque Avellaneda... Facebook, 19 junio,

2014. Recuperado de: <https://www.facebook.com/trinidad.yque/posts/845716328779318>
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*. v. 19, p. 59-88, 1990.
- BELTRÁN HENRÍQUEZ, Patricia. Las nociones del tiempo y espacio en el calendario ritual de Cariquima. *Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*. v. 1, n. 2, p. 76-86, 2003.
- BENGOA, José. *La emergencia indígena*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BENZA, Silvia; MANNELLI, Yanina; PODHAJECER, Adil. Cuando las danzas construyen la nación. Los repertorios de danzas folclóricas en Argentina, Bolivia y Perú. En: CITRO, Silvia; ASCHIERI, Patricia (Cord.). *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde la danza*. Buenos Aires: Ed. Culturalia, 2012, p. 169-199.
- BLOCH, Maurice. The past and the present in the present. *Man*. v. 12, n. 2, p. 278-291, 1977.
- BLOG OSIRREDENTOS. Proceso de cambio en Bolivia: Apenas doce años frente a siglos de vejación, 2015. Recuperado de: <https://osirredentosblog.wordpress.com/2018/02/27/proceso-de-cambio-en-bolivia- apenas-doce-anos-frente-a-siglos-de-vejacion/>
- BRIONES, Claudia. *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- BROW, James. Notas sobre comunidad, hegemonía y los usos del pasado. *Anthropological Quarterly*. v. 63, n. 1, p. 1-6, 1990.
- CANELO, Brenda. *Migrantes del área andina central y Estado porteño ante usos y representaciones étnicamente marcados de espacios públicos*. Buenos Aires: Clacso-Asdi, 2006.
- CANELO, Brenda. Políticas públicas y migración en perspectiva antropológica. El Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires ante usos del Cementerio de Flores por migrantes bolivianos. *Temas de Antropología y Migración*. n. 0, p. 8-34, 2010.
- CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CAVOUR, Ernesto. *Las alasitas. Libro en miniatura para la feria de Alasitas*. La Paz: Producciones CIMA, 1992.
- CEDOM. Dirección General Centro Documental de Información y Archivo Legislativo de Buenos Aires. Ley n° 1550, 9 de diciembre de 2004.
- CEDOM. Dirección General Centro Documental de Información y Archivo Legislativo de Buenos Aires. Ley n° 3042, 16 de abril de 2009.
- CENTRO CULTURAL AUTÓCTONO WAYNA MARKA. Establecimiento de la Waka del Parque Avellaneda, noviembre, 2009. Recuperado de: <http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com>
- CENTRO CULTURAL AUTÓCTONO WAYNA MARKA. Invitación al Inti Raymi-Machaqa Mara, junio, 2013. Recuperado de: <http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com>
- CENTRO CULTURAL AUTÓCTONO WAYNA MARKA. Invitación al Inti Raymi-Machaqa Mara, junio, 2014. Recuperado de: <http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com>
- CORBIN, Alain. *Historia del cristianismo*. Barcelona: Ed. Ariel, 2008.
- DEAN, Carolyn. *Cuerpos Inka y el Cuerpo de Cristo: Corpus Christi en el Cuzco colonial, Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- DE ARRIAGA, Pablo José. *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Madrid: BAE, [1621] 1968.
- DE MURÚA, Martín. *Historia General del Perú, origen y descendencia de los incas*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo-Joyas Bibliográficas, [1613] 1962.
- DIRECCIÓN GENERAL de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, Decreto n° 865, Ciudad de La Plata, 26 de abril de 2006.
- ELIAS, Norbert. *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz: Iseat, 2006.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *The nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. Oxford: Oxford University Press, [1940] 1978.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca. *Comentarios reales de los incas*. Buenos Aires: Emecé, [1609] 1991.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, [1973] 1995.
- GELL, Alfred. *La antropología del tiempo: Construcciones culturales de mapas e imágenes temporales*. Oxford: Berg, 1992.
- GRIMSON, Alejandro. *Mitomanías argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, p. 18-212.
- GRIMSON, Alejandro. Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en Argentina. En: GRIMSON, Alejandro; JELIN, Elizabeth (Comp.). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, 2006, p. 69-99.
- GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed. Eudeba, 1999.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI Editores, [1615] 1980.
- LAMOUNIER, Isabel; ROCCA, Manuel; SMOLENSKY, Eleonora. *Presencia de la tradición andina en Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed. Belgrano, 1983.
- MAMANI, Guillermo. Desmantelando las tradiciones culturales de una colectividad. *Jallalla*. 25 enero, 2018. Recuperado de: <https://revistajallalla.wordpress.com/2018/01/25/desmantelando-las-tradiciones-culturales-de-una-colectividad/>. Consultado: 6 marzo, 2018.
- MARDONES, Pablo. *Volveré y seré millones. Migración y etnógenes is aymara en Buenos Aires*. Editorial Académica Española, 2012.
- MARDONES, Pablo. *Buenos Aires Jacha Marka. Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires. En los umbrales de un nuevo pachakutik*. Disertación (Doctorado en Antropología) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016.
- MARDONES, Pablo. Migramos y nos dimos cuenta de que éramos indios. La migración aymara-quechua en Buenos Aires. En: NÁJERA, Jéssica; LINDSTROM, David; GIORGULI, Silvia (Cord.). *Migraciones en las Américas*. México: Brown International Advanced Research Institutes y Colmex, 2019. p. 295-321.
- MARDONES, Pablo; BARRAGÁN, Fernando. Che Sikuri. Santiago de Chile: Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología (ALA). 5 al 10 de noviembre, 2012.
- MARDONES, Pablo; FERNÁNDEZ, Francisca. Cinco siglos resistiendo: La marcha del 12 de octubre en Buenos Aires y Santiago de Chile como memoria colectiva cronotrópica y de reivindicación amerindia en *Abya Yala. Si Somos Americanos*. v. 16, n. 2, p. 143-171, 2017.
- MARDONES, Pablo; RIFFO, Rodrigo. *¿Y para dónde vamos? Antropología audiovisual latinoamericana*. Valparaíso: Ediciones Caronte, 2018.
- MARGULIS, Mario; URRESTI, Marcelo. *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 1998.
- MASSEY, Doreen. *El espacio-tiempo, la ciencia y la relación entre la geografía física y la geografía humana*. Cambridge: Transactions of the Institute of British Geographers, 1992.
- MCLEAN, Ian S. et al. Debate sobre estudios post-coloniales y subalternos. *Fronteras de la historia*. n. 6, p. 163-223, 2001.
- MONTES RUÍZ, Fernando. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz: Ed. Armonía, 1999.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Prólogo. En: ANDIA, Elizabeth. *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amaw'as de Tiwanaku*. La Paz: Ed. Plural, Iseat y Librería Armonía, 2012, p. 14-33.

ROSTWOROWSKI TOVAR DE DIEZ CANSECO, María. *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988.

SAIGNES, Thierry. *Borrachera y Memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol, 1993.

SASSONE, Susana. Migraciones laborales y cambio tecnológico: El caso de los bolivianos en el Ramal jujeño. *Cuadernos de Antropología Social*. v. 1, n. 1, p. 97-112, 1988.

TURNER, Victor. The anthropology of performance. En: TURNER, Victor (Comp.). *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1967. p. 12-13.

UNIVERSITY OF BERN ASTRONOMICAL INSTITUTE. Bern: Astronomical Institute, 2013. Recuperado de: http://www.aiub.unibe.ch/content/research/index_eng.html

VARGAS, Jorge. Ritual andino en el Cementerio de Flores. *Renacer*. v. 7, n.103, p. 14-16, 2005.

VEGA, Juan José; GUZMÁN PALOMINO, Luis. El Inti Raymi Inkaico. La verdadera historia de la gran fiesta del Sol. *UNMSM*. v. 6, n. 1, p. 37-71, 2005.

Referencias Primarias

Blanco, Jaime (20 junio, 2012). Notas del diario de campo. Buenos Aires.

Blanco, Wayra (20 junio, 2012). Notas del diario de campo. Buenos Aires.

Colque, Edgar (20 junio, 2009; 18 junio, 2014; 27 febrero, 2018). Notas del diario de campo. Buenos Aires.

Estrada, Aymatha (20 noviembre, 2014). Notas del diario de campo. Buenos Aires.

Vargas, Jorge (14 agosto, 2014). Notas del diario de campo. Buenos Aires.