



Runa

ISSN: 0325-1217

ISSN: 1851-9628

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía
y Letras, Universidad de Buenos Aires

Silva, Sofía; García, Stella Maris

Ceremonias andinas en la contienda del espacio público Descubrir
el control y los modos de habitar desde una antropología situada

Runa, vol. 41, núm. 1, 2020, Mayo-Septiembre, pp. 71-87

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v41i1.7993>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180864382005>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica Redalyc

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

Ceremonias andinas en la contienda del espacio público

Descubrir el control y los modos de habitar desde una antropología situada



Sofía Silva¹ y Stella Maris García²

¹ Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM), Universidad Nacional de La Plata (UNLP), La Plata, Argentina.
ORCID: 0000-0001-9369-722X
Correo electrónico: sofiasilva1986@gmail.com

² Laboratorio de Investigaciones en Antropología social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
ORCID: 0000-0001-5302-8080
Correo electrónico: elita@fcnym.unlp.edu.ar

Recibido:
septiembre de 2019
Aceptado:
abril de 2020
doi: 10.34096/runa.v41i1.7993

Resumen

La presencia de migrantes andinos en la región rioplatense de Argentina ha sido una constante desde fines del siglo XIX y ha contribuido a la construcción de una dinámica sociopolítica y económica singular. En este trabajo son presentados los desafíos que enfrentan dos asociaciones civiles de La Plata (provincia de Buenos Aires) en la disputa por el espacio urbano y su derecho a la ciudad. Las fronteras simbólicas que configuran 'un nosotros andino' de migrantes –y no migrantes– en disputa, diálogo y/o desencuentro con agentes del municipio, y en especial con sus recientes políticas públicas, otorgan un carácter político al espacio público. Desde el enfoque etnográfico en el que se basa esta investigación, se da lugar a vínculos y roles durante el trabajo de campo, y fundamentalmente se advierte y motiva la posibilidad de dejar al descubierto tendencias coercitivas en la política urbana que merecen ser revisadas por las futuras gestiones.

Palabras-chave

Espacio público; Control;
Commemoraciones andinas;
Asociaciones civiles

Andean ceremonies in the contest of public space. Uncovering control and ways to inhabit from a situated anthropology

Abstract

The late nineteenth century, the continued presence of Andean migrants in the Río de la Plata region of Argentina has contributed to the development of unique socio-political and economic dynamics. This paper presents the challenges faced by two Andean civil associations in La Plata (Buenos Aires Province) in their dispute for both the urban space and their right to the city. The symbolic

Palabras clave

Public space; Control; Andean
celebrations; Civil associations



borders that constitute an 'Andean us' of migrants –and non-migrants- in dispute, dialogue and / or disagreement with municipality officers, and especially, with their most recent public policies, grant a political character to the public space. The ethnographic approach used to conduct this research has led to the development of particular relationships and roles in the field, while offering the possibility of exposing coercive trends in urban policy, which deserve to be revised by future governments in office.

Cerimônias andinas na disputa pelo espaço público. Descobrir o controle e maneiras de habitá-lo a partir de uma antropologia situada

Resumo

Palavras-chave
*Espaço público; Controle;
Comemorações andinas;
Associações civis*

A presença de migrantes andinos na região do Rio da Prata na Argentina é uma constante desde o final do século XIX, valendo para a construção de uma dinâmica sócio-política e econômica única. Neste artigo, são apresentados os desafios enfrentados por duas associações civis andinas de La Plata (província de Buenos Aires) na disputa pelo espaço urbano e seu direito à cidade. As fronteiras simbólicas que compõem o 'nós andinos' de migrantes - e não-migrantes - em disputa, diálogo e / ou desacordo com agentes do município, e suas políticas públicas mais recentes, conferem um caráter político ao espaço público. A abordagem etnográfica na qual esta pesquisa é baseado dá origem a vínculos e papéis durante o trabalho de campo e alerta e motiva fundamentalmente a possibilidade de revelando tendências coercitivas na política urbana que merecem ser revistas por esforços futuros.

Introducción

Los estudios migratorios andinos en la región y en el conurbano bonaerense han destacado que la (re)definición del sentido de la identidad nacional es un punto central en los procesos de incorporación a los distintos contextos de destino; más aún cuando proliferan los discursos y acciones racistas en el territorio al que llegan los/as migrantes (Informe INADI y UNLP, 2018). La movilidad de personas procedentes de los territorios andinos a la actual región rioplatense es registrada desde la conformación de los estados-nación a fines del siglo XIX, con migraciones persistentes hasta la actualidad que contribuyen a la construcción de una dinámica sociopolítica y económica singular de la ciudad de La Plata (Caggiano, 2005; Archenti, 2008; Rodrigo, 2018). En este marco, estas páginas proponen mirar la relación desigualdad(es)-territorio desde las prácticas culturales. De acuerdo con Di Virgilio y Perelman (2019), la organización económica mundial, hoy por hoy, apela a mecanismos de control, regulación y homogeneización sobre el espacio social urbano que impactan en la movilidad, el asentamiento y la circulación de las personas y de sus remesas,¹ con lo cual, procuraremos atender la relación espacio-sociedad en forma conjunta.

1. Remesas que circulan en una y otra dirección entre migrantes con un impacto económico-financiero notable en los sitios de destino; pero también nos referimos con el término a las remesas socioculturales (formas de ocupar el espacio, objetos, fiestas, ideas, etc.) que dejan sus marcas e inciden en las "formas de hacer" de la población receptora.

El foco estará puesto en las prácticas socio-rituales en el espacio público de dos asociaciones civiles de tradición “andina”, tensionadas por los mecanismos de control de agentes estatales, que se han agudizado en los últimos años. Entendemos “andino” como categoría nativa que a la vez se nutre de investigaciones pioneras en nuestro país en relación al componente indígena de la población boliviana y peruana en Buenos Aires (Laumounier, Rocca y Smolensky, 1983; Canelo, 2008, 2011; Mellella y Sambucetti, 2009; Caggiano, 2010, 2014; Benza, Mennelli y Podhajcer, 2012; Hetch, García, Cremonesi y Cappannini, 2016, y Mardones, 2016). A ellas se suman los estudios lingüísticos desde las interacciones verbales en lengua indígena entre los migrantes quechua-bolivianos/as del Gran Buenos Aires (Dreideme, 2011). En general, todos estos textos ofrecen un gran aporte al campo de los estudios migratorios, al tomar en cuenta los sentidos de pertenencia indígena de las últimas décadas. Particularmente, nos interesa resaltar las investigaciones sobre los sentidos identitarios de “lo andino” como categoría de análisis compleja y convenida por los grupos que aglutinan a bolivianos/as, peruanos/as, nortños/as argentinos/as y también a residentes del territorio bonaerense (Canelo, 2008; Canelo y Vargas, 2012). Esta línea de estudios ha analizado la relación entre derechos, espacio público y gestión de organizaciones en la ciudad de Buenos Aires, que es de especial interés aquí.

Al retomar la definición última de “lo andino” y situarnos en una urbe de menor escala en relación con los casos de los trabajos mencionados, este artículo se aproximará a dos contextos, con la mirada puesta en las tensiones que ocurren entre la gestión estatal a nivel municipal -a partir de sus prácticas de regulación- y las asociaciones civiles desde sus modos de habitar (Segura y Chaves, 2019) o de “ocupar” el espacio urbano (Rosler, 2019). Uno de los contextos refiere a las ceremonias del Parque Saavedra² realizados los primeros viernes del mes por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (AMLQ) filial Berisso, Ensenada y La Plata, más precisamente por el ayllu *Illarichiy*.³ El otro contexto alude a las celebraciones patronales de los colectivos reunidos en la Asociación de Fraternidades Unidas de La Virgen de Copacabana (AFUVIC) principalmente para los meses de agosto y septiembre en la periferia de la ciudad. En ambos casos, los procesos sociales en juego implican la disputa por ‘lo común’, donde ocurre la constitución de ‘un nosotros’ y sobrevienen tensiones con ‘un ellos’ incarnado en el estado municipal. De aquí la decisión metodológica de construir los datos desde un espacio fronterizo, aplicando el enfoque etnográfico tanto a los referentes de las celebraciones como a agentes municipales de la ciudad durante los años 2017-2019 (Balbi y Boivin, 2008). El trabajo de campo en las oficinas estatales se inició con la coordinación de citas que tuvieron sus demoras y dilaciones, pero que finalmente se llevaron a cabo. Respecto a la selección de los/as interlocutores/as, se entrevistó a una funcionaria municipal de la Dirección de Cultos y Entidades,⁴ y a dos empleados/as de la Dirección de Uso del Espacio Público, responsables de otorgar los permisos a las asociaciones civiles. La creación de las direcciones es reciente, desde 2015, con sucesivos cambios de personal. Con lo cual, en la segunda dirección, se acordó entrevistar a empleados/as que tenían una mayor antigüedad en el cargo, en lugar de entrevistar al responsable máximo.

Para el caso de las asociaciones civiles, se combinó la observación y participación de diferentes contextos de la AMLQ (asambleas, ceremonias, talleres, peregrinajes, entre otros) y asiduas conversaciones informales con cinco integrantes de la asociación. Además, se realizó una entrevista semiestructurada a un miembro “marginal” de la comunidad, en términos de Lara Reyes (2014).

2. El Parque Saavedra está ubicado al centro sur de la ciudad de La Plata, dentro del casco urbano.

3. En quechua (pentavocálico): “hacer u obrar hasta que amanece”

4. Las direcciones y secretarías del gobierno municipal tienen dinamismo. Del momento en que se realizó el trabajo de campo a la publicación de este artículo la dirección se ha escindido en dos: Dirección de Cultos y Dirección de Entidades, y han cambiado los/as agentes responsables.

5. El pasante se “pasa” la fiesta en un grupo parental, y cumple con el compromiso de costear parte de los gastos o prerrogativas del evento.

Para el caso de AFUVIC, se asistió y observó la festividad en el barrio de Tolosa, en Villa Nueva (Berisso) y en la reciente festividad de la plaza Islas Malvinas de la ciudad de La Plata. A su vez, se realizaron dos entrevistas semiestructuradas a un dirigente de la asociación y a una de las “pasantes”⁵ *más antiguas de la fiesta*.

El lugar como antropólogas en el campo varió. En ambas asociaciones se contó con el consentimiento informado para llevar adelante el desarrollo de la investigación antropológica. En la AMLQ, desde 2016, una de las autoras fue construyendo una relación de involucramiento y de afecto con sus integrantes que reafirma el enfoque etnográfico y el trabajo colaborativo (Tamagno L. et al., 2005). Este consistió –y aún consiste–, no solo en la participación de cada uno de los encuentros públicos del grupo y de otros más íntimos, sino también en los casos en que se requiere ayuda para su organización. Sobre la base de una de las entrevistas realizadas y la redacción de un texto, se incentivaron recientes trabajos de conservación sobre el monumento del Parque Saavedra y la realización de un mural para afianzarlo como lugar de memoria y encuentro. Para el caso de AFUVIC, la entrada al campo es más reciente, se ha dado mediante la redacción de crónicas periodísticas sobre la existencia y el proceso de consolidación de dicha asociación para un periódico regional. Por otra parte, en las entrevistas realizadas a los agentes municipales se formalizó la interacción y los diálogos del intercambio, con la identificación de las autoras como “antropólogas de la Universidad de La Plata”.

Acerca del espacio público

La esfera pública es comprendida como una multiplicidad de zonas emergentes, capaz de expandirse a escala de las interacciones situadas interpersonalmente como en interacciones mediatizadas (Fernández, 2018). Por esto, es difícil de limitarla a una localización precisa, aprehensible. Más bien parece fundarse en el deslizamiento, a través de escalas dispares y estructuras heterogéneas. Investigar el espacio público implica desafíos que incluyen tanto la normativa y el accionar gubernamental, como la puesta en escena que tiene lugar en las conmemoraciones andinas frente a un público o a los/as ciudadanos/as que se constituyen como espectadores. Un tercero colectivo fuera de escena que observa, ordena e interpreta, sea lector, oyente o espectador.

En este trabajo, el espacio público es tomado especialmente en los términos de Arendt (2001), como un espacio de aparición, de acción, cuya visibilidad se vincula al reconocimiento mutuo de los ciudadanos/as. En el devenir de la construcción de anclajes simbólicos, los escenarios públicos son constituidos al tiempo que acontecen las prácticas sociales (Rabotnikof, 1995). Allí, el despliegue de la puesta en escena es central. La identidad de los moradores del espacio público o del público se construye a partir de una igualdad ciudadana definida como isonomía, una igualdad ante la ley y en la participación desde el poder (Serrano, 1998). Siguiendo a Arendt (2001), para que este espacio público se convierta en espacio político requiere del establecimiento de leyes que posibiliten la interacción entre iguales, y que al mismo tiempo lo doten de cierta perdurabilidad. Sin un marco legal o institucional, el espacio público encuentra su inestabilidad y un constante peligro de desaparición (Di Pego, 2006). Entendemos el espacio público como político siguiendo los debates teóricos que expresan “lo político” extensivamente en “los pliegues más insospechados del tejido social”, y a partir de dos o más grupos en disenso o en contienda (Arditi, 1995). Este concepto es definido como amplificación de

la política más allá de las estructuras de poder legitimadas (partidos y liderazgos políticos). En este sentido, vemos especialmente que las asociaciones, tomadas aquí como unidades de análisis, tensionan las disposiciones estatales. Las percibimos como positividad en pugna; ambas interactúan por algo que está en disputa. Sea la incorporación de un tema en la agenda pública o la defensa de valores que sustentan una forma de ser, un proyecto.

Al repasar las ideas previamente esbozadas, las dos condiciones para que la relación entre dos o más colectivos en disputa se convierta en el criterio distintivo de lo político son aquí: i) su carácter público; y ii) el alcance de un grado de intensidad de conflicto suficiente (Schmitt, en Serrano, 1998). Tanto Arendt como Schmitt confían y coinciden en que no es posible un orden universal, único y necesario en el que se fundamente la validez de las leyes que conforman el espacio público. En efecto, la praxis misma en la esfera pública origina y dirige los problemas, en contraste con lo que sustentan los agentes del estado, como se verá en las secciones siguientes.

Etnografía de la memoria y la resistencia al encender un fuego

En el sector abierto del Parque Saavedra de la ciudad de La Plata se reúnen grupos andinos desde hace al menos una década (ARBOL La Plata, 2012; Trivi, 2014). Lo hacen alrededor de lo que consideran una apacheta⁶ o *waka*⁷ que, si bien en la jerga es llamada monumento, hasta el día de hoy no ha llegado a tener como tal un reconocimiento municipal. No obstante, la historia acerca de la materialidad de este espacio de memoria es peculiar, en tanto se convierte en punto de referencia que estructura una memoria, le da anclaje y actualiza sentidos de comunidad (Nora, 2008).

La actual *waka* o apacheta condensa la historia de una escultura muy temprana que aludió a la memoria indígena, y se remonta al año 1926⁸. En la ordenanza municipal que registra a esta última se menciona la colocación de un busto tallado en bronce con el título de “Tehuelche”.⁹ El autor de la obra fue el escultor argentino Emilio Andina, encargado de otras esculturas en espacios verdes de distintas ciudades del país, en las primeras décadas del siglo XX. El busto de bronce con el semblante de un hombre indígena había sido orientado con su mirada hacia las tierras sureñas de la Patagonia argentina. Junto al busto, uno de los interlocutores de este trabajo refiere a una segunda escultura -de cuya existencia no da cuenta el registro municipal- de dos metros de alto, con base circular y cuatro extremos orientados hacia los puntos cardinales. La particularidad de la pirámide era que la punta estaba inconclusa: “se iba a terminar teóricamente cuando se les reconozca un territorio a los aborígenes que lo reclaman”, J.L.¹⁰, participante esporádico o marginal de la AMLQ, comp. pers., mayo de 2019. Las escalinatas, hoy reconstruidas, estaban compuestas de piedras de distintos puntos del país.

El emplazamiento del busto por aquellos años fue en el marco de trabajos de embellecimiento a raíz del aniversario de la ciudad. El diario Argentino del 19 de noviembre de 1926 titulaba la publicidad de estos trabajos como “En el 44 aniversario de su fundación La Plata presenta las características de una grande y progresista ciudad” (pág.12). Según rememora nuestro interlocutor, el busto y la escultura fueron retiradas con el último golpe militar de 1976. Lo poco que se conoce acerca del destino de las esculturas es que la pirámide fue destruida y arrojada al fondo del lago aledaño, mientras que el busto del “indio” o “Tehuelche” había sido robado por un coronel para formar parte de

6. La *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. Estas piedras se “cargan” durante todo el recorrido por cada uno de los peregrinos. Como ofrenda es realizada por los pueblos de los Andes de América del Sur a las deidades y espíritus del lugar, en las cumbres o en las cuevas difíciles de los caminos.

7. *Waka*, piedra u otro medio de preferencia para lograr una comunicación con humanos o no humanos considerados sagrados. Vale decir que no siempre una apacheta es una *waka*.

8. Consta en la ordenanza municipal N° 19/1926.

9. Fue avalada para su emplazamiento por el intendente radical Pedro Haramboure en 1926. Su desaparición se consigna en el Programa de Inventario y Catalogación de Esculturas en Espacios Públicos en la Ciudad de La Plata (2001). Autor: González Ricardo. Asimismo, consta el hurto en el Diario *El Día* (2009). Cabe decir que el paisaje urbano antes había tenido una primera huella de los golpes anticonstitucionales al ser denominada, desde 1938 a 1949, con el nombre de Parque Uriburu en lugar de Parque Saavedra.

10. Fueron anonimizados los nombres de los/as interlocutores/as en todo el texto.

la decoración de su jardín en una casona de la ciudad vecina de City Bell. A partir de tal acto de apropiación, es inevitable la pregunta por cuánto había de fascinación por el Otro, además de una operación sutil de ejercicio del poder, de poseer al Otro y de invisibilizarlo, en tanto admitido como existencia negada (Tamagno, 1991). Luego de un hiato de memoria que duró varios años se construyó, para el año 2010, un nuevo monumento que coincidió con la ya más afianzada reaparición de la cuestión indígena en el discurso público. El nuevo monumento intentó imitar a la anterior pirámide, pero con menor porte, por los escasos materiales con que se contaba.

Actualmente, al ayllu *Illarichiy* constituido como asociación civil practica ceremonias públicas como el de la *Chakana*¹¹ del 2/3 de mayo (Silva y Giovannetti, 2019); la conmemoración del 19 de abril o Día del Aborigen; la celebración de *Pachamamay* en agosto; el último día de libertad de los pueblos aborígenes el 11 de octubre; la partida de la corrida del *warachikuy* en el mes de noviembre y la ceremonia de todos los primeros viernes de mes, simultánea a celebraciones que realizan grupos andinos de Cusco (Perú), según lo ha recabado por una de las autoras (S.S.) del artículo a partir de un trabajo etnográfico sostenido desde 2016 hasta la fecha.

11. La *chakana* es un símbolo de referencia de la cosmología andina. Entre los elementos que le dan materialidad, ha de hallarse en el cielo con la Cruz del Sur. En la ceremonia se espera su aparición en el cielo nocturno velando una estructura de cañas ornamentada, para esos días se visualiza en posición vertical, al tiempo que se conmemora el fortalecimiento de las parejas o la búsqueda de pareja entre los participantes. La fiesta de la *chakana* coincide con la celebración de la cruz cristiana y en algunos contextos se configura sincréticamente.

Esta ritualidad translocal entre La Plata y Cusco convoca a un promedio de cuarenta personas, entre miembros del grupo andino y otros que se van sumando por primera vez. Todo comienza yendo a buscar leña en las inmediaciones para encender un fuego; tarea a cargo de los varones del grupo, aunque siempre hay mujeres que se animan a cargar leña de la zona cerrada a la zona abierta del parque. Los/as “pasantes” que realizan la ofrenda para el ritual de ese día se encargan de encender el fuego. Usualmente suelen ser dos personas, sin importar su género, en parte porque se respetan los principios de reciprocidad y dualidad bien extendidos en los Andes, y por ayuda económica para costear los gastos de la ofrenda.

En este primer momento, el espacio social mayor se delimita en uno más chico, de carácter socio-ritual. Una vez encendido el fuego, cuatro integrantes recorren lentamente un semicírculo imaginario entre las orillas del lago, uno de los árboles de alcanfor más añosos -*huñuchuy*-, un árbol de laurel y el monumento al aborigen, que en estas páginas es considerado centro de referencia de la memoria local. Como menciona el estudio clásico de Maurice Halbwachs (2005), existen lugares que han recibido la huella del grupo y viceversa, lo que impacta en los modos de habitar lo urbano, y el “monumento al aborigen” es uno de ellos. Al semicírculo imaginario que se delimita podríamos denominarlo umbral (Barabas, 2004). Este permite marcar las fronteras del territorio propio respecto del de otros grupos y trazar caminos simbólicos, tanto horizontales como verticales a la superficie, hasta el centro sagrado que es el fuego. Cada integrante, en la marcación de dicho umbral, lleva un elemento: agua de flores, un sahumerio, pochoclos y vino. Los primeros elementos indican una “limpia” o purificación. Los pochoclos son considerados como el lugar de “asiento” de los espíritus a los cuales se convoca, y el vino da de beber a estos o a las deidades (M.A.R, comp. pers., Berisso, junio de 2019).

Después, se enciende el fuego y continúan los preparativos, tanto los de las mujeres como los de los varones. El saludo a los “guardianes” del espacio se hace con silbatos y *pututu* o caracolas de mar, que tocan principalmente los hombres y las mujeres mayores (en general viudas o de una edad superior a los cincuenta años). De esta manera, el lugar va cobrando su condición de sagrado. A los espíritus, *chinpu* se les solicita un permiso o don, como por

ejemplo, a la madre de las aguas a la cual se le ofrecen *k'intu*,¹² y con ellos, intenciones y promesas. Las “mesas” o altares de cada integrante se van colocando en una tela de aguayo a medida que llegan en manos de sus dueños/as hacia el sitio que rodea el monumento al aborigen. Allí son encendidas las velas para iluminar los “mesales” o “mesas”. Durante la etapa de preparativos se comparten *sayritu* o cigarros, y la ofrenda -elaborada días antes- es rodeada de sonidos por el guía y challada con humo de tabaco antes de que los/as pasantes la entreguen al fuego para “dar de comer” a los espíritus (M.A.R., comp. pers., Berisso, junio de 2019).

La construcción de este espacio para el desarrollo del ritual se ve interrumpido dos y hasta cuatro veces ante la llegada de agentes de control urbano y de la policía local. El problema que manifiestan los representantes del estado es que deben interrumpir la celebración porque se ha encendido un fuego. Un fuego que en la lógica estatal es sinónimo de destrucción o disturbio, y en el contexto del *ayllu* se convierte en una deidad, un abuelo, un elemento de la naturaleza que, al mismo tiempo, es portador de 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 pensamientos y acciones nocivas. (Discurso elaborado y leído por C.G en las VIII Jornadas de Paz y Dignidad, 2018).

Los argumentos de la guardia urbana suelen ir desde “un vecino los denunció”, “el parque puede incendiarse”, “el parque es de todos”, o bien, “deben apagarlo porque está prohibido por ley”, aunque a la fecha no esté en vigencia una normativa, sino más bien un protocolo de uso del espacio público, creado por la Dirección de Uso del Espacio Público. No siempre estos encuentros con la guardia local o con la policía se han dado en buenos términos, e implican interrupciones. En las sucesivas visitas, los agentes estatales corroboran que esté consignado el permiso municipal. Desde el año 2015, cuando asumió la coalición política Cambiemos al gobierno municipal, estableció una periodicidad mensual para solicitarlo; mientras que en la gestión previa, del Frente para la Victoria, la frecuencia era anual. El grupo ha encomendado a una de las integrantes, de profesión abogada y con el suficiente capital social, para llevar adelante esta tarea, que es muy desgastante y burocrática.

Una de las agentes de la Dirección de Uso del Espacio Público nos advertía que “existen *nuevas*”¹³ prácticas sociales y culturales que el estado debe empezar a regular”. Tal es así que la obligación de la dirección es “regular el uso de manera de ocupar la menor cantidad de espacios públicos en simultáneo. [Un permiso] es por mes, porque si no, estarías alquilando el lugar”. Este discurso es parte de un pensamiento jurídico que roza la lógica del mercado inmobiliario; los usos de los espacios verdes de la ciudad no pueden estar, desde esta óptica, “destinados a una mínima porción de la sociedad”, L. L., comp. pers., empleada de La Dirección de Uso del Espacio Público de la Municipalidad de La Plata, La Plata, febrero de 2019. Cabe señalar, que el adjetivo “mínima” parecería aludir a los/as migrantes andinos/as.

En la actualidad, estas prácticas vistas como novedosas para el estado son cercenadas o intentan serlo, llegado el caso, con consecuencias como la inspección,

12. El *k'intu* se elabora con hojas de coca; puede ser de tres, cuatro o más hojas, y es una especie de portal para ingresar a otra dimensión, a partir de las intenciones, pedidos y diálogos con las entidades no humanas; aquellas consideradas sagradas por los pueblos andinos desde tiempos prehispánicos (guía del ayllu Illarichiy, com. pers. 2017).

13. El crecimiento de la ciudad sobre sus límites, y con ello la presencia de migrantes considerados externos a un conjunto de habitantes “nativos” es concebido como nuevo por los/as agentes estatales.

las multas o la prisión (Agencia de Noticias Perycia, 31/10/2018; Diario El Día, 9/10/2018). De sancionarse el nuevo Código de Convivencia en el Consejo Deliberante, aún resistido y sin aprobación, la regulación del uso del espacio público comprendería tales efectos y el avance de una lógica estatal coercitiva que está lejos de respetar la diferencia y comprender los sentidos que configuran lo que aquí llamaremos etnoteritorios sagrados.

Además del concepto de espacio público, acudimos al concepto de etnoteritorio sagrado (Barabas, 2004, p. 24) para el análisis del conjunto de estas celebraciones. Este es “un territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo”, y que nos permite percibir en este lugar un centro, umbrales, límites y redes que demarcan una espacialidad sagrada.

Llegado el momento del ritual, los participantes se disponen en forma circular para convidar al fuego distintos elementos: hojas de coca, *k'intu*, maíces vestidos, la ofrenda central preparada para la ocasión, pétalos de flores, serpentininas y chicha o vino. Por turnos, dejan sus ofrendas alrededor del fuego y en dirección contraria a las agujas del reloj, es decir, a una marcación eurocéntrica del tiempo. El final consiste en reunirse alrededor del monumento a comentar novedades de los/as integrantes, coordinar futuras actividades y gestionar recursos de la asociación.

Las ceremonias de los primeros viernes de cada mes tuvieron su origen en Cusco (Perú) hace más de diez años atrás, en la explanada del sitio arqueológico Qorikancha, por encima del cual, en el siglo XVI -durante la colonización española en el territorio- fue emplazado un templo que quedó a cargo de la orden cristiana dominica. La orden también administra el patrimonio arqueológico y la gestión turística del sitio. El primer encuentro en el lugar y que convocó a grupos andinos a solidarizarse con la memoria indígena y pedir justicia por ella fue el “Baguazo”,¹⁴ en el mes de junio de 2009. Un hecho atroz en una de las rutas de la Amazonía peruana que comenzó con el desalojo de unos 5000 indígenas awajún y wampís ante medidas económicas que daban luz verde al avance del extractivismo en la región, y la consecuente represión por el corte de ruta que los grupos sostuvieron tras la consigna en carteles y cánticos como “La selva no se vende”. Este hecho reunió por primera vez en el espacio público a varios de los activistas y maestros/as que actualmente continúan realizando las ceremonias en la explanada semipública del sitio Qorikancha, sector que se encuentra bajo dominio municipal, a diferencia del sitio arqueológico. Un segundo motivo que los reunió fue el pedido de apertura del sitio arqueológico para realizar ceremonias en su interior (Aramayo, O. et.al, 2018), pero tal consentimiento nunca fue otorgado. Hasta el día de hoy cinco *ayllu* confluyen¹⁵ en conmemoraciones sincrónicas con las ceremonias de los viernes en el Parque Saavedra de la ciudad de La Plata, así como con otros puntos del mundo. Los etnoteritorios sagrados tienen su extensión translocal y una consigna en común, que radica en solidarizarse y velar por los derechos de los pueblos indígenas en el presente.

14. Las comunidades indígenas, junto con pobladores de las ciudades de Jaén y Bagua, bloquearon durante casi sesenta días la carretera Fernando Belaúnde Terry para dar marcha atrás al decreto económico del presidente Alan García, pero la salida elegida fue la represión, que resultó en decenas de heridos, detenidos y muertos (tanto indígenas como policías), y al menos un desaparecido (Portal Mongabay, 2016).

15. Paqarina Ayllu, Inkanato Ayllu, Poq'enkancha Ayllu e Illap'unchao Ayllu.

Religiosidad y espacio público disputado

Desde hace cuatro décadas en la ciudad de La Plata (Buenos Aires, Argentina), más precisamente en las periferias, se realizan alternadamente durante un mes, las fiestas patronales en servicio a la Virgen de Copacabana y la Virgen

de Urkupiña, que despliegan la presencia andina en otro etnoterritorio sagrado de la ciudad y en torno a un evento muy esperado por estos colectivos.

En estas fiestas sociorrituales, los/as participantes se movilizan en procesión por las calles de la periferia del barrio de Tolosa, en la zona norte de la ciudad. La imagen de la virgen fue trasladada al barrio por una mujer de Cochabamba, desde la frontera de Bolivia con Perú. Luego, ella abrió las puertas de su casa para que el paisanaje se acercara a venerar la imagen una vez instalada, allá por la década del setenta. Sin saberlo y con tal acto, daría lugar a innumerables celebraciones que en la actualidad continúan llevándose a cabo en los bordes o periferias de la ciudad de La Plata, con fechas fijas durante el mes de agosto y flexibles en momentos del segundo semestre. Desde hace unos años, las fiestas se han replicado en otros barrios de la ciudad tiempo antes y después de la fiesta central de Tolosa (Silva, 2018). Allí realizan festejos más pequeños sin gran convocatoria ni tanto despliegue de recursos.

No obstante, sean en grado más institucionalizado o no, un punto de interés de estas celebraciones es que, para llevarse a cabo, el estado municipal pauta un uso racional del espacio público, que cobra la forma del espacio político a partir de las ordenanzas¹⁶ que posibilitan o anulan la interacción entre iguales (Arendt, 2001). La “normativa interna” vela por un orden “armonioso”, de “convivencia” o de “bienestar social”, como aparece en la voz de una de las agentes estatales entrevistadas, a propósito de las fiestas patronales que organizan las comunidades andinas en la periferia de la ciudad:

Junto con la Dirección de Uso del Espacio [Público] tenemos un protocolo donde están todos los ítems para pedir el uso del espacio. El espacio público es de todos, pero vivimos en convivencia también. La municipalidad se encarga del cuidado... de tener más o menos... y bueno, ante cualquier festividad que se tenga que realizar, la idea es que pueda ser lo más armonioso y ordenado posible [...] Son comunidades que, como vos bien dijiste, se agrupan a los fines de la festividad. Pero después, quizás, no están tan organizados. ¿Y qué pasa? Después, las fiestas patronales se realizan en lugares privados, en casas privadas, y el estado no les puede habilitar una casa, pero ¿qué pasa? Lo organizan en la casa pero te cortan la calle. Se les prohíbe la venta, porque son fiestas que... también... es de su cultura, consumen mucho alcohol y no cuidan el tiempo, se quedan hasta muy tarde. Después hay una cuestión de bromatología, de seguridad y de higiene y no se les permite la venta. Pese a todo, otorgábamos el permiso, íbamos a la fiesta porque ellos nos invitan y veía que estaban tomando alcohol; que estaban vendiendo comida; que no estaban respetando la normativa. Entonces eso también fue desgastando un poco la relación. Es por seguridad. Ahora hay más inspectores en la Dirección del Uso del Espacio [Público] *que van y pican el hecho*¹⁷; van al lugar de las festividades y pican que estén cumpliendo con el permiso que se les va a otorgar. Ahora este año, pero el año pasado no teníamos mucho personal. ¿Qué pasa? Todo está bien hasta que algo malo sucede y el responsable es el estado. (Registro de campo, V. T., funcionaria de la Dirección de Cultos y Entidades, La Plata, mayo de 2019)

Para la funcionaria municipal, hay varios hechos que infringen el uso racional del espacio público, especialmente en referencia a las fiestas patronales. Desde la perspectiva estatal, las irrupciones a la “normativa interna” podrían señalarse a partir de a) el consumo de alcohol; b) la venta ambulante; c) el corte de la calle; y d) el uso del tiempo.

A partir de estudios precedentes en la temática se conocen los diferentes sentidos puestos en juego “por tradición” en la fiesta andina: el sentido católico,

16. Las ordenanzas que enuncian el uso debido del espacio público son las 9.880 y 6.147, sumadas al protocolo que funciona como un “modo de trabajo”, sin resolución.

17. El resaltado en itálica es propio, para retomarse más adelante.

el indigenista/latinoamericanista, el carnavalesco y el comercial, que indeciblemente van unidos (Grimson, 1999; Giorgis, 2004). Por tanto, existen dos lógicas –a simple vista, antagónicas– que se presentan en esta situación. Aquella que promueve el estado como amoral o irracional y la que proponen efectivamente los colectivos andinos que desde hace unos cuarenta años organizan festividades “en servicio” a las vírgenes.

Entre los agentes municipales son comunes las argumentaciones sobre un uso del espacio público que es infringido constantemente; mientras que el código vigente (9.980 / Art. 2) no solo enuncia una racionalidad sino también una equidad. La equidad alude a que “se garantiza impulsar acciones y gestionar el espacio público, promoviendo el uso y goce de los espacios públicos por todos los ciudadanos”. A pesar de este enunciado, los discursos de los/as agentes del estado, más allá de sus roles en cada dirección, ponderan la racionalidad por sobre la equidad.

Entrevistadora: y en la práctica, ¿vos le podés hacer alguna crítica al protocolo [para el Uso del Espacio Público]?

Virginia Rómoli: sí, a mí me pasó justamente con las fiestas patronales... que no te digo que es una batalla perdida... pero es volver a trabajar y sentarse. Bueno, esto no funcionó y con el Cónsul pensar, ¿cuál es la manera de trabajar? Porque tenemos un protocolo y una normativa por seguridad, higiene y salubridad, y no las cumplen. Tienen un permiso y no lo cumplen. [...] Hemos ido a comunidades donde estaban cocinando y estaban todos los chiquitos alrededor. Es un peligro, un verdadero peligro. Nosotros no vamos con el “no vendas”, y que no sea algo familiar y para todos, sino de cuidar algunas mínimas condiciones de salubridad e higiene. (Registro de campo, V. T., funcionaria de la Dirección de Cultos y Entidades, La Plata, mayo de 2019).

Administrar la diversidad y relegar las desigualdades

Presentados brevemente los dos casos, es claro que existen tensiones entre los colectivos andinos y el estado municipal. Para los primeros se pone en cuestión el valor de la equidad en el uso del espacio público, sean migrantes con radicación temporaria, residentes andinos o incluso argentinos. Esta distinción es válida en tanto en ocasiones el argumento de por qué regular responde a la extranjerización de estos/as ciudadanos/as frente a los procesos migratorios y el crecimiento de la ciudad sobre sus límites. Para los agentes municipales peligra el tipo de ocupación deseada y con ello, podríamos decir que amenaza la legitimidad de un orden posible.

Ahora bien, aplicando la definición de “lo político”, tal como plantea Arditi (1995) ‘un nosotros’ se constituye, en parte, con relación a un conflicto en la disputa por el uso del espacio público con los agentes estatales y –podríamos arriesgar– con una sociedad mayoritariamente metropolitana. El afuera al que se oponen es constitutivo, mientras batallan/contienen y se configuran a sí mismos, al mismo tiempo que se afianzan y visibilizan. Un conflicto en grados de intensidad variable pero que, sin embargo, es sostenido en el tiempo sin conducir al clásico enfrentamiento entre el estado y la sociedad civil.

Una de las estrategias que las fraternidades andinas en conjunto –aunque no su totalidad– ha tomado ante los minuciosos requerimientos del estado municipal fue la gestión de una personería jurídica llamada AFUVIC. La conformación de la asociación podemos decir que siguió un modelo participativo y democrático

de “arriba” hacia “abajo”. La idea original no habría surgido de las aspiraciones populares, sino de la propuesta de un agente estatal y de la indulgente acogida por parte de referentes de la comunidad. La comisión organizadora de la fiesta gestionó la asociación con el propósito de que esta se tornara “más legal”, y de convertirse en interlocutora del estado y la comunidad, frente a los minuciosos requerimientos que solicitaba el estado municipal para ocupar el espacio público desde 2015, administrado por un gobierno liberal de derecha.

La asociación es la encargada de obtener los permisos municipales y recaudar recursos de la misma comunidad para dar curso a la fiesta: que implica el alquiler de baños químicos, la contratación de servicios de limpieza, seguridad, sonido, movilidad de los/as danzantes, obras de infraestructura para la capilla,¹⁸ entre otras. Por esto, es notable la ausencia del estado municipal, con excepciones esporádicas de facilitarles el alumbrado, la electricidad y la presencia de control urbano durante el corte de calle. Los gastos del evento son costeados desde AFUVIC y por la contribución de los feriantes, que trabajan en los puestos de la plaza durante el transcurso de la fiesta. Tamaña organización requiere de tiempos holgados y reuniones periódicas, en contraposición a lo esbozado por la funcionaria, que presentaba a estos colectivos como improvisados o desorganizados. Los preparativos para el año siguiente, de hecho, empiezan inmediatamente después de finalizado cada festejo, y cada detalle es motivo de preocupación, más aún teniendo en cuenta la densidad de las celebraciones.

Otra de las resoluciones que ha tomado la asociación civil, desde 2019, es desplazar parte del acontecer de la fiesta a una de las plazas céntricas del casco urbano. “Dos de las fiestas serán en el casco y las otras dos en la periferia, para hacernos más visibles, y con la promesa de algunos servicios por parte del estado municipal”. G.A, referente de la asociación, com. pers., La Plata, mayo de 2019. La decisión de este desplazamiento no se ha dado sin oposiciones al interior del colectivo, tal como afirma otro de los interlocutores: “La virgen no debe moverse del barrio, a los más viejos de la comunidad les costó mucho el lote, construir la capilla y todo un espacio para ella” J. P. R, danzante, comp. pers., La Plata, julio de 2019.

Luego de cuatro décadas de realizarse la festividad en las periferias –siendo la fiesta de Tolosa una de las primeras a nivel nacional–, es claro que un pluriverso de posiciones surge al interior de estos procesos de comunalización aunados en que “lo boliviano trascienda”. La metáfora de la virgen aferrada a un sitio en particular permite dar cuenta de la generación de los/as migrantes que se han hecho de un lugar y de una movilidad propia a lo largo de los años en la periferia de la ciudad. La virgen en la capilla o circulando por las casas del barrio es símbolo del establecimiento permanente en un nuevo territorio y del que algunos/as miembros sientan orgullo; a diferencia de las generaciones más jóvenes, que no ven como problemático el desplazamiento de la virgen y de toda una historia, más allá de los límites del barrio.

En tal sentido, las estrategias de aparición en el espacio público se han ido modificando en años recientes. Uno de los motivos centrales es la “inseguridad” vivida en la periferia urbana:

La fiesta es una mina de oro para quienes quieren robarla, tanto por quienes van a disfrutar de ella que llevan algo de dinero, como los vendedores que para las seis de la tarde ya tienen toda su recaudación hecha y en ese horario, que cae la noche ocurren todos los problemas, desde robos hasta agresiones físicas a los danzantes, y

18. La capilla ha sido levantada por migrantes hace unos cuarenta años y continúa solventándose con donaciones.

a la policía no la mandan ni siquiera por ese rato, que es cuando más la necesitamos.
(Registro de campo, G.A, dirigente de la asociación, La Plata, mayo de 2019).

Pese a todo, las fiestas a una menor escala continúan reinventándose en las periferias sin control del estado-nación. Incluso se han multiplicado en el último tiempo (Silva, 2018), con lo cual, el desafío de administrar la diversidad es aún inalcanzable. Debemos considerar el nuevo entusiasmo municipal por las plazas y parques y las experiencias relacionadas con estos, pero también lo que sucede en el campo de las prácticas sociales. La intención de “administrar la diversidad” (en Rosler, 2017, p. 143) está lejos de ser alcanzada, puesto que la espacialidad producida desde el estado es reapropiada y cargada de nuevos sentidos por los/as actores/as, quienes construyen alternativas desde sus experiencias.

Para uno de los casos en análisis, la fiesta históricamente realizada en la periferia de Tolosa hoy se ha desplazado al casco urbano, asociación civil mediante, siguiendo los modos en que lo solicita la lógica estatal, y a los fines de conseguir algún servicio de los que claramente no brinda –y debería brindar–¹⁹ en la periferia. Para la AMLQ, encender un fuego continúa siendo el núcleo de tensión con los/as representantes municipales. Pese a que la modalidad de la ofrenda no ha variado desde hace casi unos diez años, sí han cambiado sus estrategias: los “papeles” o permisos siempre están “en regla” y han adquirido la personería jurídica que les facilita en algún punto sostener la legitimidad pública.

19. Al realizarse en el casco urbano, en 2019, se han prometido baños químicos, seguridad y sonido desde el municipio, justamente los elementos más costosos para dar curso a la fiesta.

No queda duda de que el estado municipal se gubernamentalizó poco a poco. Esto es, la gubernamentalidad en tanto manera de “conducir conductas” impacta en los propósitos de los/as agentes estatales y se ensambla y multiplica desde otros actores como las asociaciones, a diferencia del poder soberano ejercido por una unidad trascendente (Foucault en Caggiano, 2019). En lo tocante a este trabajo se observa que, desde 2017, la evolución de esa gubernamentalidad profundizó los mecanismos de control en varios planos: en la frecuencia con que se solicitan los permisos municipales. Antes con una periodicidad anual; hoy, mensual, de acuerdo con los datos obtenidos del campo. En la posible sanción de un nuevo código de convivencia; en el emplazamiento de nuevos centros de monitoreo en parques y plazas, incluso un año antes (Urtasun, 2019; Diario *El Día*, 30/6/2017), y en el aumento concreto de inspectores en la vía pública que “van y pican el hecho” (Diario *El Día*, 27/9/2018).

A modo de cierre

Los referentes empíricos aquí trabajados permiten alcanzar un análisis del espacio público como político en tanto este espacio no solo es evidente y visible por todos, sino que tiene la particularidad de configurar ‘un nosotros’ frente a ‘un ellos’ en la disputa por un modo de ser o por un proyecto colectivo. Sin duda, queda abierta la indagación de la figura de los/as ciudadanos/as que miran y también participan del carácter de lo público. Una dimensión que complejizaría aun más el análisis schmittiano clásico de lo político en términos de polémica.

Desde 2017 el estado municipal ha profundizado sus mecanismos de control y desde una política pública de carácter desigual y racista. Tal desigualdad se expresa en la operación de fabricar y jerarquizar un tipo ideal de ciudadano metropolitano y un único modo de utilización del espacio público en el casco

urbano, a fin a la perspectiva liberal de “ordenar”, “cuidar los espacios verdes” y “cuidar al vecino”. Esto se enfrenta a las propuestas relativas al uso del espacio público realizadas por las asociaciones civiles que no caben dentro de ese orden social único (racional, jerarquizado, privilegiado).

En el caso del ayllu *Illarichiy*, la contienda acontece de modo sutil aunque perturbador; ocurre en un espacio de memoria local de larga duración donde, al encenderse un fuego, este concentra toda una cosmovisión muy diferente a la lógica estatal. Desde el estado se percibe el fuego como destructivo y peligroso, en infracción al uso normalizado del espacio urbano.

En el caso de la celebración de las fiestas patronales en las afueras del casco, la contienda se presenta menos enmascarada por la densidad de personas que involucra y moviliza (decenas de miles de concurrentes y participantes) y por la cantidad de espacio habitado u ocupado desde las prácticas socioculturales.

El análisis de los lugares-otros fue realizado desde la propuesta teórica de etno-territorios sagrados (Barabas, 2004) en un espacio social mayor, que implica pensar el rol del estado en la gestión de lo público. Allí, los/as actores/as y el espacio, con sus diferencias de escala, se articulan en el derecho a la ciudad como salida al conflicto (Harvey, 1996; Lefebvre, 2001). Este derecho a la ciudad no es fácil de alcanzar por parte de los colectivos migrantes y no migrantes. No obstante, la fuerza de la ritualidad andina pareciera ser una de las vías fundamentales de reclamar el acceso a derechos como ciudadanos/as, y por lo tanto, representaría un modo incipiente de ejercerlos (Butler y Spivak, 2009 en Rodrigo, 2018).

Sobre las autoras

Sofía Silva. Licenciada en Antropología por la FCNyM y estudiante de posgrado en el Doctorado de Ciencias Sociales de la UNLP. Docente de escuelas medias. Las temáticas que ha investigado se centran en la antropología y la educación, la etnicidad, y actualmente, procesos de movilidad y migración con su impacto en contextos urbanos.

Stella Maris García. Licenciada en Antropología por la FCNyM, UNLP. Realiza investigación-docencia-extensión universitaria en temáticas relativas a la educación en contextos étnicos urbanos, diversidad / desigualdad, formación docente, derechos indígenas, y políticas públicas, en particular, las educativas.

Financiamiento

Esta investigación fue financiada por el programa de becas de posgrado de la Secretaría de Ciencia y Técnica y el Programa Nacional de Incentivos a la investigación de la Universidad Nacional de La Plata.

Agradecimientos

Agradecemos profundamente a cada una/o de los/as interlocutores/as del trabajo, sobre todo a quienes llevan adelante la diaria y ardua tarea de sostener espacios colectivos. A la lectura crítica de los referentes de las asociaciones, Mario Aucca Rayme y Gelmer Ari. A Cecilia Guzmán por el apoyo y la compañía.

Referencias bibliográficas

- » 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.
- » Archenti, A. C. (2008). Producciones identitarias y relaciones interculturales en el periurbano platense. *Mundo Agrario*, 9(17). Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/13265/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- » Arditi, B. (1995). Rastreado lo político. *Revista de Estudios Políticos*, 87, 333-351.
- » Arendt, H. (2001 [1958]). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- » Balbi, F. y Mauricio, B. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 7-17. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917001.pdf>
- » Barabas, A. (2004). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Miguel Ángel Porrúa.
- » Benza, S., Mennelli, Y. y Podhajcer, A. (2011). Cuando las danzas construyen la nación. Los repertorios de danzas folclóricas en Argentina, Bolivia y Perú. En S. Citro y P. Aschieri (Coords.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde la danza*. Buenos Aires: Culturalia.
- » 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. (2011). *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.
- » Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol: inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Caggiano, S. (2010). Del altiplano al Río de La Plata. La migración aymara desde La Paz a Buenos Aires. En A. Torres (Comp.), *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y tramas culturales* (pp. 47-149). Quito: FLACSO.
- » Caggiano, S. (2014). 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. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/alhim/4957>
- » Caggiano, S. (2019). *Las migraciones como campo de batallas. Desigualdades, pertenencias y conflictos en torno a la movilidad de las personas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » Canelo, B. y Vargas, J. (2012). Derechos, espacio público y gestión de la comunidad andina en el Cementerio de Flores. En C. Courtis y M. I. Pacecca (Coords.), *Discriminaciones étnicas y nacionales. Un diagnóstico participativo* (pp. 79-95). Ciudad de Buenos Aires: Editores del Puerto; Asociación por los Derechos Civiles.
- » Dreidemie, P. (2011). *Nosotros lo hablamos mezclado. Estudio Etnolingüístico del quechua hablado por migrantes bolivianos en Buenos Aires* (Argentina). Bariloche: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio-Universidad Nacional de Rosario. CONICET, Colección Tesis.
- » Di Virgilio, M. M. y Perelman, M. (Coords.) (2019). *Disputas por el espacio urbano. Desigualdades persistentes y Territorialidades emergentes*. Buenos Aires: Biblos.

- » Di Pego, A. (2006). Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas. *Question*, 1(11). Recuperado de: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222>
- » Fernández, M. (2018). Un complejo salvaje: Persistencias del espacio público en la era de las redes sociales. *Inmediaciones de la comunicación*. 13 (1). Recuperado de: <https://revistas.ort.edu.uy/inmediaciones-de-la-comunicacion/article/view/2827>
- » Giorgis, M. (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: Antropofagia.
- » Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- » Halbwachs, M. (2005 [1950]). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza.
- » Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Basil Blackwell.
- » Hetch, C., García, S. M., Cremonesi, M. y Cappannini, M. (2016). Indígenas en clave urbana intercultural (Conurbano y La Plata). En S. Hirsch y A. Lazzari (Dirs.) *Pueblos Indígenas en la Argentina. Historias, Culturas, Lengua y Educación*. Fascículo N° 5. Buenos Aires: Colección Ministerio de Educación de la Nación. Recuperado de: <http://eib.educ.ar/2019/11/la-serie-de-dieciocho-fasciculos.html>
- » Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo y Universidad Nacional de La Plata (2018). *Discriminación y racismo en la ciudad de La Plata*. Recuperado de <http://inadi.gob.ar/contenidos-digitales/wp-content/uploads/2018/02/Racismo-en-La-Plata-Versi%C3%B3n-Web.pdf>
- » Laumounier, I., Rocca, M. y Smolensky, E. (1983). *Presencia de la tradición andina en Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- » Lefebvre, H. (2001 [1974]). *The Production of Space*. Oxford: Basil Blackwell.
- » Mardones, P. (2016). *Buenos Aires Jacha Marka. Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires en los umbrales de un nuevo pachakutik* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Buenos Aires, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- » Mellella, C. y Sambucetti, P. (2009). El mensaje de Viracocha. El lugar de la memoria en la nueva construcción del ser boliviano. En L. Maronese L. (Ed.), *Buenos Aires Boliviana* (pp. 203-212). Buenos Aires: Ministerio de Cultura.
- » Nora P. (2008). Pierre Nora en *Le lieux de mémoire*. Trilce: Montevideo.
- » Rabotnikof, N. (1995) El espacio público: variaciones en torno a un concepto. En N. Rabotnikof, A. Velasco y C. Yturbe (Comps.). *La tenacidad de la política* (pp. 49-67). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional de México.
- » Reyes Lara, D. (2014). La comunidad indígena urbana transnacional. En F. Besserer y D. Oliver (Eds.), *Ensamblando la ciudad transnacional. Etnografía especular de los espacios transnacionales urbanos* (pp. 129-195). México: Juan Pablos Editor; Universidad Autónoma Metropolitana.
- » Rodrigo, F. (2018). *Género y nacionalidad en la cotidianidad de la política. Migrantes bolivianas en un movimiento piquetero de la ciudad de La Plata*. Ciudad de Buenos Aires: Miño y Dávila.
- » 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). La Plata: Municipalidad de La Plata - Secretaría de Cultura - Dirección operativa de Patrimonio Cultural.

- » Rosler, M. (2017). La creatividad y sus descontentos (pp.107-138). En *Clase cultural. Arte y gentrificación*. Buenos Aires: Caja Negra.
- » Segura, R. y Chaves, M. (2019). Modos de habitar: localización, tipo residencia y movilidad cotidiana en el Gran La Plata. En M. M. Di Virgilio y M. Perelman (Coords.), *Disputas por el espacio urbano. Desigualdades persistentes y territorialidades emergentes* (pp. 193-222). Buenos Aires: Biblos.
- » Serrano, E. (1998). *Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*. Ciudad de México: Comisión Episcopal para la Pastoral de la Comunicación.
- » Silva S. y Giovannetti, M. (en prensa). La *chakana* en la configuración espacial de El Shincal de Quimivil (Catamarca). *Revista Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*.
- » Tamagno, L. (1991). La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América Indígena*, 51(1) 123-152.
- » 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.
- » Trivi, N. (2014). *Bajo los adoquines está la pachamama*. La Plata: Club Hem.
- » Urtasun, J. M. (2019). Rutinas del control. La producción cotidiana de la vigilancia en el Monitoreo Público Urbano de la ciudad de La Plata. En: (Calandrón, S. y Galar, S. eds.) *Actores e instituciones de la seguridad en la provincia de Buenos Aires (2010 - 2018)*. Buenos Aires: FaHCE-CLACSO.

Otras fuentes consultadas

- » Agencia de noticias Perycia, octubre de 2018. "Ciudad exclusiva". Recuperado de: <https://www.perycia.com/2018/10/ciudad-exclusiva.html>
- » ARBOL LA PLATA. (2012). Año Nuevo Andino. Secretaría de Extensión de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, Asociación de Residentes Bolivianos, La Plata.
- » Diario *El Argentino* del 19 de noviembre de 1926. En el 44 aniversario de su fundación La Plata presenta las características de una grande y progresista ciudad (año XXI, 8067, edición impresa, p.12).
- » Diario *El Día*, 14 de junio de 2009. Buscan ocho esculturas platenses que desaparecieron de las plazas. Recuperado de <https://www.eldia.com/nota/2009-6-14-buscan-ocho-esculturas-platenses-que-desaparecieron-de-las-plazas>
- » Diario *El Día*, 30 de junio de 2017. Nuevas casetas de monitoreo y control. Recuperado de <https://www.eldia.com/nota/2017-6-30-5-5-3-por-la-inseguridad-instalan-en-las-plazas-cabinas-de-vigilancia-la-ciudad>
- » Diario *El Día*, 9 de octubre de 2018. Conocé el proyecto completo sobre el Nuevo código de convivencia urbana que buscan implementar. Recuperado de: <https://www.eldia.com/nota/2018-10-9-17-2-0-conoce-el-proyecto-completo-sobre-el-nuevo-codigo-de-convivencia-urbana-que-buscan-implementar-la-ciudad>
- » Diario *El Día*, 27 de septiembre de 2018. Convocatoria a Inspectores en la ciudad. Recuperado de <http://elcorreografico.com.ar/continua-la-convocatoria-en-la-plata-para-incorporar-50-inspectores-del-espacio-publico/>

- » Mongabay, Periodismo Ambiental Independiente, septiembre de 2016. Baguazo: 10 cosas que debes saber antes de la sentencia por el conflicto ambiental más relevante en el Perú. Recuperado de <https://es.mongabay.com/2016/09/baguazo-10-cosas-debes-saber-la-sentencia-los-acusados-conflicto-ambiental-mas-sonado-peru/>
- » Silva, S. (2018). Iniciaron las celebraciones patronales. En periódico RENACER. 1era. Quincena de agosto, p. 17.
- » Silva, S. (2019). Otro año de fiestas andinas y se mudan al centro de La Plata. En periódico RENACER. 19 de julio de 2019. Recuperado de https://periodicorenacer.wordpress.com/2019/07/19/otro-ano-de-fiestas-andinas-y-se-mudan-al-centro-de-la-plata/?fbclid=IwAR1vmOKtUA7vssolP9ax8ZWoonlIBAqCkV-T9RBPSwtfdlwiDbnJYAU_o