

# MARKA, AYLLU E W'AKA EM SÃO PAULO (BRASIL) E EM BUENOS AIRES (ARGENTINA): TRANSTERRITORIALIZAÇÃO AYMARA E QUECHUA EM SITUAÇÃO MIGRATÓRIA

CRISTINA DE BRANCO <sup>1</sup>

ISCTE-IUL/FCSH-UNL, PORTUGAL  
<https://orcid.org/0000-0001-8875-2861>

---

**RESUMO:** Desde o final do século passado, os territórios ancestrais quéchua e aymara, Tawantinsuyu e Kollasuyu, respectivamente, vêm se expandindo e se reafirmando para além dos seus limites territoriais históricos. Em Buenos Aires (Argentina) e em São Paulo (Brasil), como em Lima (Peru) e em Santiago do Chile, muitas das pessoas migrantes vindas do eixo territorial altiplânico centro-andino e entendidas apenas em sua identidade nacional-republicana, como bolivianas e peruanas, também se autodeclararam enquanto aymaras e quechuas. Há milhares de quilômetros de distância e há mais de três mil metros de altitude de diferença, essas pessoas vão constituindo seus territórios indígenas entre vizinhos e familiares, entre seus grupos de música e dança e suas articulações políticas. A afirmação de seus elementos territoriais comunitários, como o ayllu, e sagradas, como as w'akas, se dá de forma negocial, possivelmente sinérgica ou inevitavelmente conflitiva. Pendentes entre Buenos Aires e São Paulo, veremos de forma comparativa como se vêm dando alguns processos de readaptação e disputa de territórios e, através deles, de reafirmação da existência aymara e quechua fora do território de origem.

**PALAVRAS-CHAVE:** Migração, Aymaras, Quechuas, Andes, São Paulo, Buenos Aires.

**ABSTRACT:** Since the end of the last century the Quechua and Aymara ancestral territory, Tawantinsuyu and Kollasuyu, have been expanding and reaffirming themselves outside from their historical territorial boundaries. In Buenos Aires (Argentina) and São Paulo (Brazil), as in Lima (Peru) and Santiago de Chile, many migrant people coming from the central Andean altiplano territorial axis who are seen only in their national-republican identity, like Bolivians and Peruvians, also declare themselves as Aymaras and Quechua. Thousands of kilometers away and with more than three thousand meters of difference in altitude, these people constitute their indigenous territories among neighbors and family members, in between their music and dance groups and their political articulations. The affirmation of their communal territorial units, such as the ayllu, and sacred ones, such as the w'akas, takes place in a negotiation form, possibly synergistic or inevitably conflictive. Pending between Buenos Aires and São Paulo, we will see in a comparative way how some processes of readaptation and dispute over territories have been taking place and, through it, the reaffirmation of the Aymara and Quechua existence outside ancestral territory.

**KEYWORDS:** Migration, Aymaras, Quechuas, Andes, São Paulo, Buenos Aires.

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa Doutoral FCT em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia (ISCTE-IUL/FCSH-UNL). E-mail: [cristinadebranco@gmail.com](mailto:cristinadebranco@gmail.com)

## Introdução

### Fotografia 1 – *Whipala* alçada em Buenos Aires, entre o Parque de los Andes e a Avenida San Juan, em agosto de 2018.



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2018.

*Cruzando ríos, montañas  
lejos de mi pueblo  
qué bellos recuerdos  
yo llevo en mí.*

*Yo nunca te olvidaré,  
un día regresaré  
aymaras, quechuas, juntos para siempre!*

*Levanten Wiphalas  
del Tawantinsuyu!*<sup>2</sup>

Cruzando rios e montanhas, aymaras e quechuas se movimentam historicamente dentro e fora de seu território ancestral, pelo Altiplano andino e para além dos Andes. Descendo quase três mil metros de altitude, percorrendo as terras baixas, pelas estradas nacionais argentina e brasileira, milhares chegam também a Buenos Aires (Argentina) e a São Paulo (Brasil). Desde as décadas de oitenta e noventa, esse fluxo migratório vem se reafirmando, notado enquanto deslocamento

<sup>2</sup> Música intitulada “Whipala”, patenteada pelo Grupo Arawi. Nas duas últimas décadas, essa música vem sendo interpretada por vários conjuntos de música autóctone andina em Buenos Aires e em São Paulo, entre outras cidades como La Paz e Lima, tocada sempre em *sikuriada* (estilo musical caracterizado pelo toque de pares de *sikus*, flautas de tubos de diferentes alturas trançados em sequência horizontal, tocado convencionalmente durante a *awti pacha*, época de seca no Altiplano andino, embora também seja tocado em outras alturas do ano, sobretudo entre migrantes e não andinos), seja em atos culturais de divulgação das expressões andinas, como em protestos políticos relacionados com povos e nações indígenas latino-americanas, entre outras frentes de luta, como a feminista e pró-democrática.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

determinado por motivos econômicos e laborais, vindo das nações republicanas boliviana e peruana<sup>3</sup>. Durante os primeiros vinte anos do século XX, a comunidade boliviana esteve entre os maiores contingentes imigrantes nas cidades de Buenos Aires e de São Paulo<sup>4</sup>, sempre tida em seu recorte nacional republicano e insistentemente invisibilizada em sua diversidade étnico-racial, tanto pelas abordagens estatísticas estatais, quanto pelas iniciativas investigativas dos Estudos Migratórios e correlacionados acadêmicos<sup>5</sup>. Contudo, tanto em seus bairros de maior concentração habitacional e laboral, em seus parques e praças mais próximas, nos cemitérios e nas escolas públicas, como em desfiles culturais e em marchas políticas, as comunidades originárias andinas se fazem ver e escutar.

Periodicamente, seja pela conversa em aymara ou em quechua numa esquina de Liniers ou do Brás, seja pela tocada de música autóctone no Parque de los Andes ou na Praça da Kantuta, olhos e ouvidos atentos verão e escutarão a presença dessas comunidades, respectivamente, em Buenos Aires e em São Paulo. Anualmente, na *Fiesta a la Virgen de Copacabana*, no bairro de Charrua, ou no *contrafestejo del 12 de octubre*, na Plaza del Congreso, epicentro econômico-político argentino, vemos conjuntos de música e dança autóctones e frentes políticas índias<sup>6</sup>, com

<sup>3</sup> Nas duas cidades em foco, a comunidade imigrante peruana é bastante menor que a boliviana, pelo que são poucos os estudos dedicados exclusivamente a esse setor popular. Para além disso, constitui também no trabalho de campo aqui articulado, uma minoria etnografada, pelo que priorizaremos a reflexão a partir da comunidade aymara e quechua nascida na Bolívia, ainda que pontualmente regressemos a articular pontos de análise com algum cuidado sobre a circunstância específica peruana.

<sup>4</sup> Neste texto priorizaremos a consideração por atuações aymaras e quechuas surgidas e dinamizadas principalmente nas cidades de Buenos Aires e São Paulo e não em suas cidades vizinhas, constituintes de suas zonas metropolitanas. Ainda assim, é necessário pontuar que estas comunidades indígenas imigrantes circulam e se afirmam também fora das fronteiras metropolitanas paulistana e *porteña*. Acompanhando os ritmos da especulação imobiliária e do deslocamento forçoso dos setores populares mais fragilizados pelo sistema político-econômico vigente para fora da capital, as populações aymaras e quechuas habitam cada vez mais as aforas da Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), residindo em seus bairros limítrofes, como Villa Celina, em Matanza, cidade já parte da Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Na Grande São Paulo, também se dá um processo semelhante, que leva trabalhadores aymaras e quechuas a viverem num movimento pendular entre suas cidades habitacionais, sobretudo Barueri, Guarulhos e Itaquaquecetuba, e suas áreas laborais, pela zona central e norte da capital paulistana. Em ambas áreas metropolitanas, se nota a multiplicação de festividades e tomada de espaços públicos para convívio destas comunidades, embora continue sendo no centro *porteño* e paulistano, epicentros econômicos, políticos e simbólicos nacionais, que ainda se afirmam em grandes desfiles e protestos.

<sup>5</sup> Da mesma maneira como acontece em geral com as populações indígenas em situação urbana, também aqueles em situação de migração e refúgio não vêm sendo notadas pela produção acadêmica regional. Com a exceção da investida de alguns colegas na região argentina, como Pablo Mardones e Sérgio Caggiano sobre os aymaras e quechuas imigrantes internacionais em Buenos Aires e arredores, e o enfoque crescente de colegas brasileiros sobre os waraos, nascidos em território venezuelano, nicho de estudo emergente diante da crise humanitária na Venezuela (correspondente também ao foco midiático e a demanda do terceiro setor consequentes), ainda há muito a percorrer na atenção às migrações internacionais indígenas nas regiões argentina e brasileira.

<sup>6</sup> Nestes contextos andinos, os termos “índio”, “indígena”, “originário” e “autóctone” se relacionam geralmente com pessoas, práticas, narrativas e expressividades relacionadas com imaginários anteriores à invasão espanhola. Para além desse ponto comum, variam os usos de cada palavra. Por exemplo, entre imigrantes aymaras e quechuas em São Paulo, é comum a utilização do termo “indígena”, correspondendo a um contexto brasileiro no qual “indígena” é a substituição normalmente indicada pelo movimento indígena aqui, em detrimento do termo “índio”, considerado como pejorativo. No entanto, entre imigrantes aymaras e quechuas em Buenos Aires é comum a rejeição manifesta do termo “indígena” ao conectá-lo com o léxico das palavras “indigente” e “indigno”. Também em correspondência com as frentes de luta na

suas bandeiras quadriculadas coloridas, suas *Wiphalas* em punho, percorrendo grandes artérias de Buenos Aires, colocando-se em sua pertença originária através da aparição pública afirmativa no território. Todos os anos, em São Paulo, no Memorial da América Latina, na Barra Funda, ou mais recentemente na Praça dos Heróis da Força Expedicionária Brasileira, em Santana, pelo dia 6 de agosto, vê-se e ouve-se a céu aberto o longo e populado desfile celebrativo da independência da Bolívia. Entre seus *jillatanaka* e suas *kullakanaka*<sup>7</sup>, os conjuntos autóctones levam ao alto suas *Whipalas*<sup>8</sup>, bradando em coletivo ao final do desfile: “*Jallalla Kollasuyu Marka! Jallalla Jach’a Marka Brasil!*”<sup>9</sup>. Através do levante da *Whipala* (entre outros símbolos), da performance de um repertório musical e coreográfico reconhecido enquanto autóctone e da atuação política indígena em espaços públicos, pelas avenidas e praças dessas cidades, estas pessoas originárias andinas, organizadas em conjuntos e frentes militantes, reativam suas conexões comunitárias e seus sentidos identitários partilhados. Assim, viabilizam expressivamente sua autoctonia migrante, sua manifesta existência enquanto pessoas indígenas e imigrantes, entre um território ancestral, sagrado e nostálgico, e o território no qual se vive aqui, agora. Transitam entre um território e outro, seja por meio de longas viagens de ônibus ou poucas horas de voo, seja pelo sopro de um *moseño* ou uma *tarka*<sup>10</sup>, pelo balanço da *pollera*<sup>11</sup> ao dançar um *qhantus* de Charazani (Bolívia) ou um *sikuri de vários bombos* de Huancané (Peru) (Branco 2022b). Ao serem enterradas no Cemitério de Flores, em Buenos Aires, e no Cemitério da Vila Formosa,

---

Argentina, estas pessoas costumam se nomear enquanto pessoas “originárias”. Entretanto, o termo “índio” é utilizado por uma parte dos referentes aymaras e quechuas, sobretudo entre aqueles mais politizados e envolvidos na atuação política direta, em geral herdeiros e articulados com frentes dos movimentos índios bolivianos (Albó 2006, Mardones 2019). Por fim, a palavra “autóctone” traz outro debate sobre o “índio autóctone”, personagem estabelecido pela literatura, artes plásticas e performativas no início do séc. XX a partir de certos elementos originários selecionados e adaptados à uma narrativa nacional republicana boliviana autorizada (Wahren 2016). Geralmente, nestes circuitos migrantes atuais, esse é um termo que se relaciona, sobretudo, com as danças, músicas e trajes originários, e que permite uma designação estável e menos conflitiva aos grupos, dado sua negociação e autorização históricas (Branco 2022a).

<sup>7</sup> *Jillata* e *kullaka* são palavras em aymara que significam irmão/companheiro e irmã/companheira, respectivamente. O sufixo “*naka*” adiciona o sentido plural a cada termo. A forma como ambas palavras são geralmente utilizadas sugere a simbiose entre os sentidos de familiaridade e de companheirismo, as famílias se entrelaçam com as redes de amigos e amigas, vizinhos e vizinhas de lá e daqui. Nesse sentido, vale ainda anotar que nestes contextos *porteño* e paulistano, pessoas não indígenas que integram estes circuitos de músicas, danças e lutas originárias andinas também são chamadas como *jillatanaka* e *kullakanaka*. Ou seja, ainda que sejam termos aymaras utilizados comumente durante falas ou exclamações ditas quase inteiramente em espanhol, não designam de forma exclusiva os irmãos/companheiros e as irmãs/companheiras aymaras, mas sim todas e todos os envolvidos.

<sup>8</sup> Entre muitos vídeos publicados online das festas pátrias bolivianas em São Paulo, o registro dos Jacha Sikuris de Italaque - Nuevo Amanecer, na festividade de agosto de 2015, no Memorial da América Latina, está disponível através do link: <https://youtu.be/wy0VfGzaPI8>.

<sup>9</sup> É bastante comum no final da tocada de uma música, de uma sequência musical ou no final do desfile, ouvir um tocador bradando “*Jallalla Kollasuyu Marka!*”, “*Jallalla Jach’a Marka Brasil!*” ou algo semelhante. *Jallalla*, em aymara e quechua, corresponde a uma exclamação positiva, um clamor coletivo de celebração e ímpeto para adiante. “*Jallalla Kollasuyu Marka!*” significa algo como “viva a terra do *Kollasuyu*” e “*Jallalla Jacha Marka Brasil!*”, “Viva a grande terra do Brasil!”.

<sup>10</sup> *Moseño* e *tarka* são diferentes flautas centro-andinas consideradas instrumentos autóctones, relacionadas principalmente com o repertório musical aymara altioplânico.

<sup>11</sup> *Pollera* é uma saia acinturada e rodada, variante em altura e tecido conforme cada região andina e especialmente característica como elemento fundamental dos trajes autóctones centro-andinos femininos.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W’aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

em São Paulo, e logo celebradas em novembro a cada *Wiñay Pacha*, em aymara, ou *Aya Markay Quilla*, em quechua<sup>12</sup>, estas pessoas integram-se e são integradas ao território no sentido mais intrínseco do termo. Sem deixar suas ritualidades para trás, impregnadas às memórias daquele território de origem, aymaras e quechuas seguem suas práticas, *sus costumbres*, provando-se transterritorializados e não apenas desterritorializados, muito menos assimilados.

Em certa medida, estas pessoas foram desterritorializadas visto que em sua maioria foram levadas a sair de seus *ayllus*, suas povoações ou de suas cidades de origem, frente a intensificação da neoliberalização da Bolívia e do Peru, anclada na radicalização neoliberal global nas décadas de oitenta e noventa, e do empobrecimento extremo das populações serranas e altiplânicas andinas. As pessoas que acompanhamos constituem a primeira e a segunda geração de migrantes internos andinos que vieram a popular as periferias e as favelas das grandes cidades peruanas e bolivianas, e a seguir, já como imigrantes internacionais nas cidades fronteiriças e nas maiores metrópoles chilenas, argentinas e do sudeste fronteiro e paulista brasileiro. Se estas pessoas foram forçadas a migrar pela falta de estabilidade financeira familiar e de perspectiva de sustento futuro, são, então, pessoas que foram deslocadas (Feldman-Bianco 2015), despossuídas do seu lugar como consequência de um sistema político-econômico neoliberal global com fortes alianças na elite local. Faz sentido, por isso, falar em desterritorialização, em despossessão do território. No entanto, como acontece com migrantes de outras regiões, ao serem desterritorializados e obrigados a migrar, estas pessoas não são despossuídas de seu pertencimento étnico. Como veremos adiante, ainda que muitas deixem de evidenciar suas identidades originárias em seus trajes e na sua fala pública, escolhendo estrategicamente se desviar o máximo possível dos processos violentos da racialização tão embutidos na colonialidade presente, outras seguem suas ritualidades em praça pública, cantando em aymara e em quechua, protestando pelas avenidas pelo direito à vida e ao seu território. Por isso, estas pessoas não vivem apenas um processo de desterritorialização, mas sim, depois disso ou enquanto isso, reinventam seu território há milhares de quilômetros de distância. Território esse que pulsa enquanto processo, ação, situação, enquanto territorialização. Como descreve Pacheco de Oliveira:

Territorialização remete a amplos processos de reorganização social que, fundados no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial, implicam: 1) a criação de uma nova unidade social e o surgimento de uma identidade étnica

<sup>12</sup> O *Wiñay Pacha* ou *Aya Markay Quilla*, também conhecida como *Día de Todos los Santos* ou *Día de Muertos*, é a festividade de reencontro com os ancestrais familiares, amigos e desconhecidos, celebrada no início de novembro, tanto no espaço privado da casa, como a seguir no espaço público do cemitério. Em Buenos Aires e em São Paulo, estas festas têm lugar em grandes cemitérios municipais, sendo que o contexto paulistano vem sendo até agora bastante pacífico (partilhado com outras comunidades que também celebram seus mortos com seus rituais específicos, como aquelas de religião de matriz afro-brasileira) e o *porteño* marcado pela presença e ofensa policial.

diferenciadora; 2) a constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) a reelaboração da cultura e de sua relação com o passado. (...) Ao falarmos em territorialização estamos nos remetendo não às territorialidades específicas, circunstanciais e muitas vezes antagônicas, mas a processos políticos complexos, ocorrido em várias escalas e movido por atores dirigidos por interesses e ideologias distintas e mesmo contraditórias. (2022, p.17)

Através de processos políticos ritmados pela ação de frentes coletivas e referentes individuais em colisão e, por vezes, em sinergia com atores locais, estas pessoas indígenas em situação migratória internacional disputam por territórios habitacionais, recreativos e, sobretudo, sagrados, nas cidades para as quais migraram, transpondo suas práticas, rituais e festividades para os espaços públicos *porteño* e paulistano. Nessa transposição, estes coletivos e sujeitos se territorializam a partir de outras referências de território, mediante um imaginário territorial distante e em muitos sentidos, diferente. Transitam de um território de origem para o outro através de suas músicas, danças, rituais feitos presentes e vivos nesse território outro migratório, daí falarmos em transterritorialização.

Estes processos de transterritorialização se dão, não poucas vezes, mediante conflitos de várias escalas, entre diferentes atores. A partir do convívio e envolvimento com estas comunidades em São Paulo desde 2014, do trabalho de campo doutoral formalmente realizado em 2019, 2020 e 2022, entre Buenos Aires e São Paulo, junto com seis conjuntos de música e danças autóctones andinas, fundados por pessoas originárias, da realização de dezenas de entrevistas e da correlação com debates bibliográficos relacionados, trazemos diferentes elementos territoriais aymaras e quechuas acionados de diversas formas em ambas capitais, como dispositivos para refletirmos sobre a constituição de territórios originários altiplânicos *porteños* e paulistanos, e sobre as sinergias e conflitos implicados a estes processos. Para além das pessoas integrantes destes grupos de música e dança, imigrantes em Buenos Aires e em São Paulo, também temos aqui em conta referentes, articulações e atuações políticas dessas comunidades. Importa anotar, desde já, que na mesma medida em que a população aymara e quechua em Buenos Aires é muito maior do que aquela em São Paulo, também o circuito político e cultural originário centro-andino é bastante maior e complexo. De qualquer forma, em ambas cidades acontece das mesmas pessoas entrelaçarem estes circuitos, todas vindas de uma mesma geração que viveu direta ou indiretamente a emergência política indígena e a intensificação da politização étnica na região latino-americana.

## Do fortalecimento dos movimentos indígenas na América do Sul: contextos histórico-identitários

**Fotografia 2 – Centenas de *Whipalas* flamejam pela Avenida de Mayo durante o protesto contra o golpe de Estado na Bolívia, no dia 13 de novembro de 2019.**



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2019.

Desde as décadas de sessenta e setenta do século passado foram ressurgindo movimentos, articulações e ativistas indígenas que se aproximaram cada vez mais das estruturas políticas oficiais regionais, nacionais e locais, pelo continente latino-americano adentro (Bengoa 2016; Pajuelo 2007). Ao considerar processos políticos indígenas ocorridos desde as organizações mapuches no sul chileno e argentino ao levante pluriétnico zapatista no sul mexicano, José Bengoa nota que as maiores causas regionais para o surgimento dessa nova intensa mobilização indígena transcontinental foram o aumento do fluxo migratório para as grandes cidades da região e a crescente urbanização das sociedades latino-americanas (Bengoa 2016). A partir da simultaneidade desses dois fenômenos interdependentes, dá-se essa aproximação de sujeitos indígenas ao sistema político estatal, suas entidades, representantes e práticas, e também a crescente compreensão das suas fórmulas de acesso, de discurso e de poder. A mobilidade e dinamização da agencialidade política indígena fez emergir esses novos encontros e enfrentamentos, exigindo a recriação de discursos identitários próprios, passíveis de serem traduzidos para as entidades e atores políticos externos e de inspirarem pertença junto dos indígenas mais distantes e solidariedade junto dos setores populares não-indígenas. Vai surgindo uma “nueva cultura indígena reinventada” (Bengoa 2016, p.128) pensada e performatizada pelas próprias lideranças indígenas ora entre as comunidades que representam, ora diante de entidades externas

nacionais ou estrangeiras. Nesse mesmo sentido, Ramón Pajuelo, em sua obra *Reinventando comunidades imaginadas* (2007), na qual analisa o mesmo período histórico com especial enfoque nos processos andinos equatoriano, peruano e boliviano, concorda com Bengoa (2016, p.29-44) ao afirmar que interessa compreender o

modo en que los movimientos indígenas andinos, en el contexto de la globalización y transformación neoliberal, construyen nuevos códigos de identificación colectiva, reconstruyendo sus etnicidades, reinventando sus pertenencias nacionales y demandando su derecho al reconocimiento y la participación política (Pajuelo 2007, p.26)

Conectando instantes históricos cruciais como a afirmação do direito a diferença e a terra às comunidades indígenas pela Constituição Federal Brasileira (1988) e o reconhecimento constitucional da existência indígena pela Constituição da República da Colômbia (1991), a premiação da ativista indígena k'iche-maya Rigoberta Menchú com o Nobel da Paz (1992) e os Acordos de Paz na Guatemala (1996), para além das centenas de marchas e manifestos contra a celebração do V Centenário do “Descobrimento” das Américas, entre tantos outros atos políticos, Bengoa (2016, p.23) afirma que esse devir continental é reafirmado de forma determinante em uma segunda etapa, consagrada em seu auge pelo levante indígena equatoriano e pela autonomização do território de Chiapas pelo projeto multiétnico zapatista, na década de noventa, e pela conquista da presidência da república boliviana, hoje Estado Plurinacional da Bolívia, em 2006, por uma liderança descendente aymara, Evo Morales Ayma, em representação direta do sindicalismo indígena andino, em um processo autodenominado como “revolución democrática y cultural” (Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia 2009).

Segundo Sérgio Caggiano, desde essa ascensão política de setores do movimento indígena boliviano à estrutura de governo a partir da vitória eleitoral do MAS - *Movimiento al Socialismo*, vem se dando o “*devenir indígena*” de parte da comunidade imigrante boliviana em Buenos Aires (2014, p.1). Isto é, cada vez mais pessoas nascidas na Bolívia, imigrantes na capital argentina, vem se afirmando publicamente enquanto pessoas originárias, fortalecidas pela recente visibilização étnica no seu país. Diante do mesmo contexto, Pablo Mardones defende que “la migración ha operado como disparador de un proceso de concientización que retoma elementos insertos en la bolivianidad o peruanidad que son resignificados como formas aymara-quechuas” (2019, p.272) e também que

aymaras venidos de las ciudades de La Paz y El Alto en Bolivia, y del departamento de Puno en Perú, así como también de diversos pueblos y comunidades de ambos países, quienes, influenciados de forma directa o indirecta por el movimiento katarista, trajeron el discurso de revalorización de lo aymara y lo quechua, la

relevancia de la *whipala*, del culto a la *pachamama*, y de muchas otras prácticas (idem p.277)

Pontualmente, o mesmo autor recorda que embora vivamos um contexto histórico de levante étnico identitário assinalável, em Buenos Aires, muitos ativam sua invisibilidade estratégica (idem, p. 267). Tal como em São Paulo: mulheres deixam de trançar seus cabelos e vestem calças ao chegarem à cidade enquanto imigrantes, mascarando-se ao máximo buscando o radical oposto da figura indígena estereotipada; famílias inteiras deixam de transmitir o aymara e/ou o quechua a seus filhos (segunda geração migrante) por receio de represálias discriminatórias nas escolas e em outros espaços públicos afins. Em cidades com pesados retratos pretensamente brancos e eurodescendentes (Grimson 2012, Weinstein 2015), muitas das pessoas que já são racializadas pelo seu fenótipo genericamente reconhecido enquanto indígena e brutalizadas de várias formas por corporificarem a indigeneidade, tendem a esconder qualquer característica que insista nessa estigmatização. Desse jeito, muitos tentam se resguardar minimamente da violência racista anti-indígena, estrutural à colonialidade que persiste em atravessar sociedades sul-americanas (Quijano 2000). Nesse sentido, a tomada identitária pública enquanto pessoas originárias está longe de ser pacífica ou tranquila, pelo contrário, implica o enfrentamento de horrores históricos e pessoais, a assumpção da ferida secular em carne viva e própria. Outras vezes, como vemos aqui, a maneira de afrontar o tamanho desse desafio é envolver-se com as expressividades originárias negociadas e autorizadas e/ou comprometer-se com a militância indígena, suas demandas e discursos. Embora essa maioria estrategicamente silenciosa se manifeste muitas vezes pela sua presença em desfiles e protestos, essas pessoas que se colocam publicamente enquanto originárias através da música, da dança (num sentido oposto, de essencialismo estratégico), do discurso e da atuação política são aquelas que de maneira mais direta e agencial territorializam as comunidades aymaras e quechuas em São Paulo e em Buenos Aires. Transitando entre territórios diferentes, a pertença originária destas pessoas também se atualiza e se transforma através de sua posta em cena pública, sempre evocando seu território originário.

Ao referir a reinvenção das indigeneidades latino-americanas durante as últimas décadas do século passado, José Bengoa diz-nos que o território indígena, “la madre tierra, el “mapu”, el “pueblo”, adquire un creciente papel simbólico y ceremonial. Es el espacio del sentido (...) en que se tratará de defender la cultura, la “buena vida”, las formas tradicionales de vida” (2009, p.18-19). É a esse território e imaginário ancestral, reinventado e reatualizado, que os integrantes dos conjuntos autóctones regressam ciclicamente, mesmo estando corporalmente distantes do Altiplano andino. Vários deles vão e vêm, pendulares entre o Altiplano, o estuário rioplatense e a mata atlântica paulista, deslocando-se com suas bagagens expressivas, performando um certo repertório indígena centro-andino e transformando tanto práticas no território ancestral, como nos territórios republicanos peruano, boliviano,

brasileiro e argentino, construindo uma indigeneidade transterritorializada.

Num caminho argumentativo complementar, ao estender-se sobre a multiplicação de etnias indígenas no nordeste brasileiro, Pacheco de Oliveira reflete sobre “uma contradição em termos absolutos: o surgimento recente (duas décadas!) de povos que são pensados, e se pensam, como originários” (1998, p.47). Relembrando conceituações próximas, como “originários”, “aborígenes”, “autóctones” e “first nations”, o autor procura “fornecer uma chave interpretativa para os fatos da chamada “emergência” de novas identidades” (idem, p.48). Ao criticar os termos “etnogênese” e “emergência étnica”, afirma que essas noções dão a falsa impressão de que noutros casos o processo de formação de identidades estaria ausente (idem, p.62). Mais à frente, ao fortalecer seu argumento, Pacheco de Oliveira reage à relação de exclusão que James Clifford, em sua obra *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997), constrói entre indígenas e sujeitos diaspóricos, afinal “por que os povos indígenas nunca chegariam à condição de *unhomed* (Bhabha 1995, p.9 apud Pacheco de Oliveira 1998, p.63), tão típica das populações que sofrem processos migratórios?” (Pacheco de Oliveira 1998, p.63-4). Em contraposição, o autor lança a imagem da “viagem de volta” – “viagem é a enunciação, auto-reflexiva, da experiência de um migrante” (idem, p.64). Nesse sentido, defende que

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vêm a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade. (idem, p.64)

Pacheco de Oliveira projeta, assim, a viagem e o migrante enquanto dispositivos alegóricos para explicar a etnicidade. Em vista disso, a etnicidade presume um deslocamento imaginado de sujeitos a um tempo e espaço referentes originários e ancestrais, e sua atualização diante de novas conjunturas. Em um movimento cíclico de reinvenções e convenções, pressupõe dois movimentos: uma viagem de retorno a uma anterioridade original territorializada, seguido de volta à contemporaneidade (também territorializada) e suas demandas pela adaptação e transformação do âmago e dos limites da etnicidade.

No caso das comunidades aymara e quechua migrantes fora da sua região de referência ancestral e natal, como veremos a seguir, se articulam dois territórios fisicamente distintos e distantes: o *Tawantinsuyu* e o *Kollasuyu* enquanto territórios ancestrais quechua e aymara, respectivamente, e Buenos Aires ou São Paulo como territórios migratórios. Cada território com suas temporalidades características: *Tawantinsuyu* e *Kollasuyu* enquanto territórios indígenas, determinados

por longas temporalidades implicadas no seu sentido de origem e de ancestralidade; Buenos Aires e São Paulo enquanto cidades recentes, pautadas por discursos e intenções de modernidade industrial e tecnológica, em órbita com os imaginários simbólico-culturais do sistema político-econômico global. Nesse movimento cíclico entre um território e outro, entre um tempo-espaço e outro, estas pessoas e seus grupos expressivos, conjuntos de música e dança ou articulações políticas, habitam, trabalham, desfilam e protestam em ambas as capitais, demarcando seus territórios e criando caminhos para a afirmação e expressão de outros *jillatanaka* e *kullakanaka*. Nessas circunstâncias, são articuladas diferentes esferas territoriais. Numa primeira vista, notamos naquelas esferas mais extensas, nos territórios nacionais, tanto indígena quanto republicano: *Tawantinsuyu*, *Kollasuyu*, Peru, Bolívia, Argentina e Brasil. A seguir, enfocando mais, surgem esferas territoriais pontilhadas, entre as comunidades de referência originária e de origem, como Huancané, Conima, Huaycho e Italaque, e as cidades do projeto migratório, Buenos Aires e São Paulo, e seus territórios andino-porteños e andino-paulistanos. Focalizando ainda mais, estas camadas territoriais originárias andinas imigrantes podem ser relacionados entre territórios habitacionais e recreativos comunitários e territórios sagrado-religiosos. Todos territórios em disputa e em movimento. A cada retorno, a cada conflito e cada passo dado, os sentidos pessoais e partilhados da indigeneidade andina vão se atualizando, entre a *marka*<sup>13</sup> de origem e de retorno e a *marka* do presente e também do novo retorno.

### **A *Marka* de origem e de retorno: os territórios e as capitais ancestrais quechua e aymara**

**Fotografia 3 – Cruzando o *Kollasuyu*, bordeando a gênese aquática aymara e quechua, o Lago Titicaca, no dia 30 de abril de 2019.**



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Lago Titicaca (Puno, Peru), 2019.

<sup>13</sup> *Marka* é uma palavra partilhada entre a língua aymara e quechua e significa algo como território com limites geopolíticos marcados, por vezes traduzido em espanhol ou português como “país” ou, de maneira mais genérica, “terra”.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka* em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

Desde a gênese cosmogônica aymara e quechua, a mobilidade existe enquanto pulsar vital e a *marka* é formada através do movimento e relacionalidade entre seres viventes. Os quechuas surgiram das águas do Lago Titicaca, em forma de *Mama Oclo* e *Manco Capac*. Os aymaras se formaram do barro de Tiwanaku e a partir dele se expandiram por entre todos os seres viventes. Como coloca Juan Cusicanqui, aymara boliviano, imigrante em São Paulo, “Tiwanaku es el centro del universo para nosotros los aymaras”<sup>14</sup>. Entre o Lago Titicaca e La Paz, no atual território boliviano, a cidade de Tiwanaku é hoje um imenso sítio arqueológico patrimonializado e é o grande palco sagrado e midiático do *Machaqa Mara* (novo ciclo, em aymara), nomeado recentemente como Ano Novo Andino-Amazônico, e de ritos governamentais adaptados às ritualidades originárias altiplânicas, como as cerimônias de tomada de posse dos três governos consecutivos presididos por Evo Morales Ayma e do primeiro de Luis Arce. Construída há mais de dois mil e quinhentos anos (Januseck 2004) pelos tiwanakotas, ancestrais dos aymaras, Tiwanaku foi uma cidade econômica e politicamente determinante na região de entre dois mil e quinhentos anos a dois mil anos atrás.

Para descrever as histórias sobre a fundação mitológica da sociedade aymara a partir de Tiwanaku, Thérèse Cassagne se utiliza do descrito pelo cronista Bernabé Cobo, no século XVI:

el creador [el dios Tunupa] formó del barro de Tiguanao las naciones todas que hay en esta tierra pintando a cada una el traje y vestido que había de tener y que asimismo dio a cada nación la lengua que había de cantar, y las comidas semillas con que había de sustentarse y que hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase; y que unos salieron de suelos, otros de cerros; otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles y otros lugares (Cobo *apud* Cassagne 1987, p.175)

Essa história trata da fundação da primeira era aymara que, segundo Cassagne, “evoca la diversidad y la multiplicidad (...) [y] contiene en sí dos fases y dos espacios: pasamos de un estado de concentración a un estado de difusión” (1987, p.178). A primeira formação aymara se dá, então, a partir de Tiwanaku e desde esse local a sociedade aymara se expande por debaixo da terra, para as partes e lugares que *Tunupa* mandasse, fundando todas as nações, em sua diversidade linguística, performática e agrícola. Sendo assim, a gênese aymara é marcada pela gestação e simbiose entre seres viventes, como os montes, os lagos e as árvores, e pela mobilidade expansiva.

<sup>14</sup> Esta fala de Juan Cusicanqui surge no segundo episódio da série documental *Ventos do Peabiru*, realizada pelo Centro Cultural Kollasuyu Maya, pelo Visto Permanente e pela Vericéia Filmes, a ser lançada em junho de 2023. Recolocando no mapa os caminhos que uniam o Altiplano andino e o Oceano atlântico, nomeados por variações da palavra tupi guarani “peabiru” (traduzido por algo como “caminho do mato pisado”), essa série se dedica a interpelar e escutar referentes políticos e musicais aymaras e quechuas, imigrantes na cidade de São Paulo, vindos principalmente do ocidente boliviano.

No entanto, esta história, recontada oralmente de geração em geração, nem sempre é a referida entre os aymaras que conhecemos. Muitas vezes, a narrativa fundacional aymara se confunde com a quechua, isto é, com os mitos fundacionais da sociedade inca. As duas versões mais conhecidas da fundação incaica referem também à mobilidade expansiva como elemento crucial para a constituição da capital de Cuzco, no século XII, e formação do extenso território do *Tawantinsuyu* nos quase quatro séculos seguintes até a invasão espanhola. Maria Rostworowski narra a história protagonizada por Manco Capac e Mama Ocllo, descrita pelo cronista cusqueño Garcilaso de la Vega, a finais do século XVI:

ambos salieron del lago Titicaca como una pareja divina y se dirigieron al norte en el afán de hallar el valle "escogido". Al llegar al cerro Huanacauri, cerca de lo que sería un día el Cusco, la vara mágica que poseía Manco se fundió en el suelo. Era la señal tan esperada, allí fundarían el Estado. Con esta pareja de héroes civilizadores vinieron el orden, la cultura y las artes (1988, p.7)

Mas para além desse mito mais comumente conhecido, algumas pessoas quechuas nos contam a história dos irmãos Ayar,

salidos de una cueva llamada Pacaritambo: Posada de la Producción, Posada del Amanecer o Casa del Escondrijo. Dicho lugar se encontraba en el cerro Tambotoco, el mismo que tenía tres ventanas: Maras Toco, de la cual procedía "sin generación de padres", a manera de generación espontánea, el grupo de los maras; Sutic, ventana que dio origen al grupo de los tampus, y Capac Toco, de la que salieron cuatro hermanos cuyo nombres eran Ayar Uchu, Ayar Cachi, Ayar Mango y Ayar Auta (Sambiento de Gamboa 1943, cap.8). Ellos estaban acompañados por sus cuatro hermanas, Mama Ocllo, Mama Huaco, Mama Ipacura o Cura y Mama Raua. Cada cronista, según las referencias de sus informantes, cuenta con pequeñas variantes estos episodios. Los legendarios Ayar con sus hermanas iniciaron un lento andar por punas y quebradas cordilleranas, con el propósito de encontrar un lugar apropiado para establecerse (idem, p.37-38)

Em qualquer uma destas três narrativas prevalece a força simbólica da mobilidade, da "transumancia de los incas", "de pueblos esencialmente agrícolas, preocupados sobremanera en hallar buenas tierras de cultivo" (idem, p.40). Mobilidade que determina a imensidão do território inca, o *Tawantinsuyu*, palavra de origem quechua que significa, "quatro regiões". Centralizado em Cuzco, o "umbigo do mundo", os *suyus* incas se expandem pelos quatro caminhos cardeais, principalmente a norte e a sul, ondulante por entre as Serras e o Altiplano Andinos, e achatado de leste a oeste, entre o Oceano Pacífico e a Amazônia. Do atual norte

colombiano até Cuzco se estende o *Chinchaysuyu*. À leste da capital ancestral quechua, pelos vales em direção às terras baixas amazônicas, se forma o *Antisuyu*. Do oeste de Cuzco até ao Pacífico se localiza o *Cuntinsuyu*. A sul de Cuzco, atravessando o Altiplano, hoje transfronteiriço entre a República do Peru e o Estado Plurinacional da Bolívia, descendo pelo norte da atual República de Chile até a capital chilena, e pelo noroeste andino da presente República Argentina, se estende o *Kollasuyu*.

Um extenso território organizado em aglomerações pluriétnicas e povoados de maiorias étnicas, entre os quechuas dominantes em grande parte da região, e outras etnias indígenas, entre elas, a aymara, preponderante no *suyu* mais a sul de Cuzco. Segundo César Chui Quenta, aymara boliviano, imigrante em São Paulo, “*Kolla* significa cura, sanación, simbolizada por el color blanco, por eso, *Kollasuyu* sería algo como ‘la tierra de la sanación’”. Parte do território ancestral quechua se confunde e se entremeia com o território ancestral aymara. Hoje em dia, o reconhecimento do *Kollasuyu* como paradigma territorial de origem é bastante consensual entre os aymaras, como também pelos quechuas nascidos, criados ou descendentes de pessoas nascidas nesta região. Aliás, sobretudo nas maiores cidades do *Kollasuyu*, como em algumas cidades fora do território ancestral (já resultado do fluxo migratório rural-urbano) existem famílias bilíngues, de formação binacional, entre a nação quechua e a nação aymara. Muitas pessoas se identificam simultaneamente enquanto quechuas e aymaras, quechuaymaras ou quechua-aymaras. Tanto em São Paulo (Branco 2022a), como em Buenos Aires (Mardones 2019), a sinergia entre pessoas aymaras, quechuas e quechuaymaras é largamente mais notável do que algum comentário pontual sobre a diferença étnica entre as duas nações originárias andinas. Por isso, é inevitável, em contextos migratórios andinos, pensar nos quechuas ou nos aymaras em seus processos partilhados. Afinal, como cantam na música “*Whipala*”: “aymaras, quechuas juntos para siempre! Levanten *whipalas* del *Tawantinsuyu*!”.

*Tawantinsuyu* e *Kollasuyu* seriam as primeiras unidades territoriais às quais devemos ter em conta, seja pela sua imensa dimensão espacial, seja por constituírem um marcador territorial de ancestralidade e pertença identitária ao qual retornar e reverenciar estando longe. No entanto, outras grandes esferas territoriais se contrapõem com estas de referência anterior à colonização espanhola. Impondo novas fronteiras àquele território indígena, o avançar da colonização, seguido dos processos de independência *criolla* republicana<sup>15</sup>, afirmaram novos territórios geopolíticos conformando mais uma camada na longa história de disputas territoriais do continente. Desde 1821 e 1825, Peru e Bolívia, respectivamente, se formaram enquanto territórios diferenciados, traçados por uma fronteira que interrompe, ou pelo menos obstaculiza,

<sup>15</sup> Na Hispano América, *criollo* é o hispano-descendente, mestiço racializado enquanto pessoa branca visto ser descendente também de um lugar econômico-simbólico altamente valorizado na hierarquia sócio-política do continente. Os processos das independências sul-americanas foram determinadamente protagonizados por figuras masculinas dessa elite *criolla* que acabaram por manter em grande medida a situação de violência institucionalizada contra a maioria popular destas regiões, largamente indígena.

as mobilidades aymaras e quechuas que formam o território do *Kollasuyu*. Entre 1810 e 1824 se afirma a independência argentina, enquanto em 1822 é proclamada a autonomia do Brasil em relação ao Reino de Portugal. As fronteiras republicanas foram sendo redesenhadas conforme novas disputas e negociações se afirmavam, normalmente sem grande atenção aos fluxos humanos que já circulavam por ali. Aliás, contrariando os territórios antes estabelecidos, os mapas republicanos dão conta de ilustrar, em desenho e decisão política, o quanto as repúblicas sul-americanas foram projetadas e geradas enquanto empreendimentos programaticamente etnocidas. Etnocídio não plenamente concretizado, como demonstra a manutenção de percepções e mobilidades territoriais anteriores às repúblicas e às invasões ibéricas.

Atualmente, algumas pessoas aymaras e quechuas residentes em São Paulo e em Buenos Aires, não se identificam enquanto imigrantes internacionais. Por um lado, argumentam que sendo pessoas aymaras e/ou quechuas, acreditam que a *Pachamama* gesta, pari, nutre e acolhe na morte física a todos e todas de igual forma e que a categoria de “imigrante” estigmatiza, impõe fronteiras e nos distancia dessa esfera comum de existência e transcendência. Por outro lado, se identificam com territórios anteriores ao estabelecimento violento do império espanhol, bem como das repúblicas sul-americanas, pelo que sua mobilidade no continente afirma caminhos e passos anteriores à fronteirização militar e burocrática imposta pelos sistemas político, econômico e cultural dominante. Contudo, estas pessoas, em geral vinculadas antes ou atualmente à militância política direta em frentes dos movimentos indígenas andinos, ativam estes discursos em circunstâncias específicas, em debates, entrevistas, rodas de conversa informais. Isso não implica que se neguem a solicitar e atualizar seus passaportes e suas autorizações de residência, ou que tentem se desviar dos postos fronteiriços a cada travessia de um país para o outro. Sem dúvida, as esferas territoriais republicanas são dominantes em relação às indígenas e obrigam todos e todas a seguirem suas normativas.

Apesar da imposição histórica de um território sobre outro, de um esquema social republicano sobre esquemas indígenas, uma pesada maioria destas pessoas originárias imigrantes se identifica com suas nações republicanas, se sentem integrantes e representativos do Peru e da Bolívia. Em concordância com Pablo Mardones, referindo-se ao contexto de Buenos Aires, “muchas veces la producción y actualización de bolivianidad o peruanidad articulan sentidos con aquellas de centroandineidad, aymaridad, quechuidad, entre otras identificaciones posibles” (2019, p.273). Também em São Paulo, é normalizada a conexão identitária de pessoas originárias andinas com suas nações republicanas. Não seria a festa pátria boliviana aquela mais esperada por grande parte dos conjuntos autóctones na capital paulista. Ou não seria o Dia da Peruanidade, em Buenos Aires, disputado entre grupos folclóricos e autóctones ao ponto de instigar a criação da *Confraternidad de Sikuris del Perú en Argentina*, em 2018, articulação entre grupos de *sikuris*<sup>16</sup> para

---

<sup>16</sup> *Sikuri* é o tocador de *siku*, flauta andina de tubos trançados em sequência na horizontal.

organizar suas festas pátrias e não depender do convite ou do silêncio do Consulado Peruano ou de outras grandes organizações festivas que teimam em não os incluir em suas programações.

O tamanho desse vínculo com as identidades republicanas se justifica por vários fatores, entre eles a grande proporção demográfica destas populações indígenas nestes países. Conforme os últimos censos nacionais bolivianos, a população indígena somada, em 2012, corresponde a mais de 40% da população total do país (INE 2012), conformando o país com maior proporção popular indígena da América do Sul. Dentre esse setor popular, no mesmo ano, os aymaras autodeclarados somam mais de 1 milhão e 191 mil pessoas e os quechuas mais de 1 milhão e 280 mil pessoas, totalizando mais de 2 milhões e 400 mil de pessoas aymaras e quechuas autodeclaradas apenas na Bolívia. No Peru, em 2017, o setor indígena chega a compor mais de 22% da população geral, dos quais mais de 5 milhões e 100 mil se autodeclararam quechuas e quase 550 mil são aymaras, contabilizando mais de 5 milhões e 650 mil pessoas de ambas nações somadas (INEI 2017). Ambos contextos nacionais republicanos dão conta de uma população aymara e quechua de cerca de 8 milhões de pessoas, sendo que a Bolívia tem pouco mais de 12 milhões de pessoas e o Peru conta com mais de 37 milhões. Se trata evidentemente de uma população marcante em termos demográficos e que, por isso, integra de diferentes formas os sentidos nacionais desses países.

Outra explicação para a forte assumpção identitária republicana entre pessoas aymaras e quechuas imigrantes se prende à fundação histórica tanto da peruanidade, como da bolivianidade oficiais, a partir de certos elementos indígenas andinos, devidamente selecionados e misturados com narrativas *criollas* (Wahren 2016, Mendez 2000, De la Cadena 2006). Durante parte do século XIX até meados do século XX, de diferentes formas, foram instauradas e difundidas as personagens do “índio autóctono” (Wahren 2016) na Bolívia, e do “índio educado” (De la Cadena 2006) no Peru, que tratam de domesticar e pasteurizar o indígena enquanto cidadão republicano, aparentemente incluindo-o, ainda que compulsoriamente amansado. No caso boliviano, essa apropriação de elementos originários específicos para um simulacro simbólico de sua assimilação, levou a que frentes populares indígenas realmente tomassem o próprio projeto de Bolívia ao ponto de fundarem, num complexo e largo processo histórico-político, o Estado Plurinacional da Bolívia, firmado pela Constituição de 2009. A plurinacionalidade autoriza publicamente indigeneidades no formato de nacionalidades, afirmando avanços na legitimação das autonomias indígenas e na sua integração na estrutura política nacional boliviana. Este avanço, a par de outros firmados na última década e meia, abriu caminho para o “devenir indígena”, sugerido por Sérgio Caggiano.

No caso peruano, ao contrário, a partir do conflito armado nas décadas de oitenta e noventa do século passado, com o maior foco no departamento serrano de Ayacucho, de enorme proporção demográfica quechua, criou-se a ideia do “índio terrorista” que assombra e persegue até os dias de hoje os sentidos de indigeneidade constituídos naquele

país. Ainda assim, como se pode notar, por exemplo, pelo discurso patrimonial peruano, tão incidente sobre o resguardo dos patrimônios culturais materiais e imateriais andinos, continuam existindo elementos indígenas que seguem sendo retomados, atualizados e cooptados para o retrato oficial da peruanidade.

Nestas circunstâncias históricas, de maneira situacionalmente variável, pessoas aymaras e quechuas, nascidas no território hoje boliviano ou peruano, em sua maioria se identificam enquanto nacionais destes países, integrando-se em suas festas pátrias e religiosas católicas, bem como partilhando gostos e práticas gastronômicas e culturais consideradas nacionais republicanas. Nesse sentido, estas pessoas vivem estas várias esferas territoriais, mantendo relações pessoais, financeiras, simbólicas e culturais entre estes territórios, indo e vindo tanto através de viagens, quanto por meio do convívio comunitário e da performance cultural partilhada (Branco & Teófilo, 2021). Buscando argumentar pelos processos de transterritorialização agenciados por estas pessoas originárias em situação migratória, importa aqui lembrar o “transnacionalismo” enquanto

processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants who develop and maintain multiple relationships—familial, economic, social, organizational, religious, and political—that span borders we call “transmigrants”. (...) Transmigrants take actions, make decisions, and develop subjectivities and identities embedded in networks of relationships that connect them simultaneously to two or more nation-states (Basch, Glick Schiller e Szanton Blanc 1994, p.8)

Pessoas que se identificam enquanto originários e que se mobilizam por outras regiões, ainda que fora de seu território de referência étnica, também são transmigrantes, interconectados entre mais de uma referência territorial através de redes de troca material, simbólica e afetiva. Além disso, num contexto estruturado pela colonialidade ainda vivida (Quijano 2000), “within the situations of political and economic domination and racial and cultural differentiation, building transnational social fields and imagining a deterritorialized nation-state can be seen as a form of resistance” (idem, p.49). Mais do que “a deterritorialized nation-state”, é possível pensar em nações republicanas e indígenas transterritorializadas, ou seja, não destituídas de seu território e talvez daí destituídas de seu sentido étnico-cultural, mas sim transpostas em elementos, práticas e expressividades específicas à outra paisagem e outras dinâmicas territoriais. Assim sendo, podemos considerar as resistências e as diplomacias ativadas por estas pessoas e suas articulações coletivas aquando a disputa por seus

territórios habitacionais e recreativos comunitários e, principalmente, pelos sagrado-religiosos, como veremos mais adiante.

### ***Ayllus* e os territórios comunitários originários andinos em São Paulo e em Buenos Aires**

**Fotografia 4 – Vientos del Ande pela Rua Coimbra, 15 de julho de 2018.**



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, São Paulo, 2018.

**Fotografia 5 – Fôlego *sikuri* entre os Ventos del Ande na Rua Coimbra, 15 de julho de 2018.**



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, São Paulo, 2018.

Entre as pessoas aymaras e quechuas entrevistadas durante o trabalho de campo, em ambas cidades, muitas são nascidas em pequenas localidades altiplânicas ou dos Vales andinos, de maioria populacional originária. Não encontramos ninguém que tivesse vindo do povoado ou pequena cidade andina diretamente para São Paulo ou Buenos Aires. Em geral passaram por cidades médias e grandes andinas, num primeiro projeto migratório, e passados alguns anos, seguem viagem atravessando as fronteiras do Brasil ou da Argentina. Outras pessoas migrantes aymaras e quechuas são nascidas em grandes cidades andinas do sudeste peruano ou do ocidente boliviano, como Puno, El Alto, La Paz, Oruro e Cochabamba, filhos de migrantes internos que saíram de seus povoados rurais originários em direção à cidade maior mais próxima, ou seja, são da segunda geração da migração interna peruana e boliviana, marcante na última metade do século passado. Estes perfis migratórios dão conta de que tendencialmente todos e todas já viveram em grandes e médias cidades andinas antes de chegarem às capitais *porteña* e paulista. De qualquer forma, em geral, articulam emicamente conceitos territoriais como *suyu*, *marka* e *ayllu*.

Entre percepções variáveis sobre o mesmo termo, existem compreensões comuns sobre o *ayllu* enquanto unidade territorial e social partilhada entre as sociedades aymara e quechua, no Peru e, sobretudo,

na Bolívia. Como recordado pela historiadora aymara Maria Eugenia Choque, a *Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi* (junto ao Lago Titicaca, no departamento de La Paz, Bolívia) coloca publicamente seu entendimento:

Entendemos por *ayllu* a un grupo de familias circunscritas a un territorio, unidas por lazos de parentesco, relacionadas entre sí por un idioma común, la realización de trabajos colectivos y por tener una religión propia. Todos estos aspectos forman lo que se denomina *ayllu*. El gobierno en nuestros *ayllus*, está conformado por las autoridades originarias: *Mallku*, *jilaqata*, *kamana*, surgidos del seno del *ayllu*, con facultades de mando, para un período determinado (FACOPI 1993, p.12 apud CHOQUE 2000, p.15)

Os *ayllus*, distribuídos pelos Andes hoje bolivianos e peruanos, são compreendidos enquanto unidades territoriais comunitárias com dinâmicas próprias das sociedades originárias andinas, baseadas em princípios cosmogônicos próprios, como o *ayni* (reciprocidade) e o *chachawarmi* (complementaridade), e dispositivos de convívio e manutenção comunitários, como a *minga* (permuta de trabalho, semelhante ao mutirão) e o *aphtapi* (refeição partilhada entre todos). Convencionalmente são povoados rurais, vividos por famílias interconectadas através de uniões fraternais e matrimoniais, ritmados por um calendário cíclico de festividades e ritualidades partilhadas, estruturados por sentidos de organização e justiça próprios. No entanto, diante do êxodo rural que marcou as regiões centro-andinas durante as últimas décadas do século passado e do crescimento exponencial das capitais departamentais e nacionais do Peru e da Bolívia, a concepção de *ayllu* foi adaptada a mobilidade de seus habitantes. Hoje em dia, muitos também consideram o *ayllu* enquanto articulação territorial comunitária indígena e não exclusivamente como território fixo. Embora recorrentemente façam a “viagem de volta” à fórmula territorial tradicional através de retornos aos seus povoados de origem ou de descendência familiar e também por meio da partilha de conhecimento entre referentes espirituais e intelectuais das comunidades imigrantes, o conceito e a prática do *ayllu*, bem como de outras bases da cosmovivência aymara e quechua, são readaptados à realidade concreta e contemporânea dessas pessoas em situação migratória. Isso porque, como dito, o *ayllu* é uma base estruturante das existências originárias centro-andinas, ancorada na manutenção do território de forma coletiva e partilhada, na interdependência equilibrada entre seres vivos e na transmissão de princípios cosmogônicos, considerada por muitos indispensável à vida aymara e quechua, migrante ou não. Como nos diz Maria Eugenia Choque,

El *ayllu* se ha convertido en parte de la personalidad altiplánica-andina, la pervivencia de la comunidad indígena se apoya en esta institución milenaria. (...) el

altiplano se vive el retorno al *ayllu*, que en términos propios es entendido como el *Pachakuti*, que quiere decir el retorno de nuestra autoestima y la identidad; se asume que la reconstitución del *ayllu* y la consagración de nuestras autoridades, dan paso a un pensamiento propio, a reasumir la fuerza de unidad y de poder. (2000, p.15)

Em situação migratória, o *ayllu* não é reproduzido de forma estrita: não encontramos os dispositivos da governabilidade e justiça indígenas, nem essa rede de figuras social e politicamente responsáveis, como o *mallku*, o *jilaqata* ou o *kamana*, mencionados pela *Federación de Ayllus de la Provincia Ingavi* em seu comunicado. No caso das cidades em foco, o *ayllu* é ativado enquanto imaginário de dinâmica comunitária capaz de manter e transmitir os valores e princípios aymaras e quechuas, ainda que dispersos nos territórios migratórios. Exatamente no sentido do descrito por Choque,

El *ayllu*, símbolo de la conciencia étnica, se plantea como vía de descolonización tanto interna como externa, la recuperación de valores y costumbres (...) son parte del proceso de reafirmación y consolidación de la identidad como pueblos. Hacia lo externo, el *ayllu* se constituye en la garantía de la defensa del territorio indígena. (idem p.16)

Quando olhamos especificamente para os conjuntos dedicados à interpretação e difusão de repertórios musicais e performáticos autóctones nestas duas capitais sul-americanas, vemos que se referenciam pertencas identitárias através do nome desses grupos, nos quais mencionam seus *ayllus*, povoados e pequenas cidades destas grandes esferas territoriais. Tanto mencionam o nome da localidade, como mais pontualmente, se nomeiam enquanto *ayllu*, como acontece em Buenos Aires (Mardones 2019, p.273; Mardones 2015, p.225-6), por exemplo com o *Ayllu Sartañani* e o *Ayllu Kaypachamanta*. Nestes casos, nomear seus conjuntos de música e dança como *ayllus* fortalece pensamentos fundadores e direccionantes destes grupos, como a transmissão de valores comunitários e de princípios cosmogônicos originários andinos.

Nos nomes destes conjuntos, em Buenos Aires e em São Paulo, identificamos também diretamente localidades altiplânicas e andinas, como acontece com a *Agrupación Cultural de Sikuris Claveles Rojos de Huancané* – Base Buenos Aires, o *Conjunto de Música y Danza Autóctonas Qhantati Ururi de Conima* – Filial Argentina, o *Conjunto Autóctone Lisos de Poopo*, o *Conjunto Moseñada Hijos de Murumamani* ou a *Fraternidad Moseñada Luribay por Siempre*. Pequenas cidades como Huancané, Moho e Conima, localizadas no departamento de Puno, no Altiplano peruano, ou como Huaycho, Italaque, Murumamani, Luribay ou Poopo, nos departamentos de La Paz e Oruro, no Altiplano e Vales bolivianos, são evocadas enquanto *cuna* ou *nido* (berço ou ninho), pelas palavras de integrantes desses conjuntos. Pendulares entre uma pertença identitária

enquanto andinos originários e sua expressão localista, atada à comunidade específica de nascimento ou de referência familiar, ao tocarem em praças e avenidas de São Paulo e de Buenos Aires, estas pessoas não apenas transportam momentaneamente o Altiplano e os Vales andinos em suas melodias, poesias e danças, mas também comunicam sobre sua localidade específica. Huaycho (Puerto Acosta) existe ali nas mediações da Marginal Tietê, no centro-norte de São Paulo, a cada ensaio dos Huaycheños de Corazón. A cada tocada dos Claveles Rojos de Huancané, dizem seus integrantes huancaneños, “es como se volvieramos allá a la plaza central o al Poccopacca”, estando na Plaza Tupac Amaru, em Buenos Aires.

Para além de articular o termo “nação” e suas implicações, é necessário também ter em conta estas conexões locais e comunitárias, considerando o transnacionalismo ao nível comunitário, próximo ao teorizado por Peggy Levitt ao refletir sobre os “transnational villagers” (2001). A autora aborda o nível intermediário comunitário, defendendo que a comunidade é um dos meios entre altos e baixos níveis do transnacionalismo, entre o sujeito e a nação, e que muitas vezes a lealdade migrante designa-se pela união comunitária, mais do que pela nacional (p. 6-7). Diante da relevância da representatividade local expressa em música e dança de referência local e da força das redes de familiares, vizinhos e amigos entre pessoas aymaras e quechuas, fica evidente a importância da escala comunitária.

Aliás, não é apenas na vida destas pessoas indígenas que a escala comunitária é relevante e rearticulada. Em São Paulo, como pelo Brasil afora de maneira genérica, o paradigma da “aldeia” enquanto território identitário unívoco de pessoas indígenas tanto pode fortalecer as demandas territoriais das frentes do movimento indígena brasileiro, como também, muitas vezes, serve de dispositivo tutelar e de parâmetro identitário externo para avaliar o quanto é plausível a autodeclaração indígena de uma pessoa ou a afirmação coletiva de um grupo de pessoas como comunidade indígena. Totalmente integrada nesse contexto, a Prefeitura de São Paulo, através da Secretaria Municipal de Cultura, mantém um programa de fomento cultural ligado exclusivamente às populações indígenas aldeadas no município, o Programa Aldeias. Numa reunião aberta entre coletivos culturais, artistas e agentes culturais imigrantes e a Secretaria Municipal de Cultura (SMC-SP) da Prefeitura de São Paulo, em meados de 2016, surgiu a problematização dessa obrigatoriedade de se ser aldeado para que um indígena seja apto a se candidatar a esse fomento. Diante dos mais de cinquenta imigrantes e brasileiros, funcionários da SMC-SP iniciaram o encontro pontuando a importância do diálogo entre o poder público e os cidadãos. Ao exigir a escuta e reivindicar a palavra, artistas e agentes culturais imigrantes tomam o palco da reunião. Juanito Cusicanqui, ator aymara e fundador do Centro Cultural Kollasuyu Maya<sup>17</sup>, problematiza, então, a exclusão dos indígenas imigrantes como sujeitos e coletivos elegíveis para financiamento municipal através do Programa Aldeias, único apoio

---

<sup>17</sup> O vídeo de apresentação do Centro Cultural Kollasuyu Maya está disponível através do link: <https://youtu.be/-j8RzOV9R-s>

financeiro municipal focado nas populações indígenas da cidade. Ao demonstrarem desconhecer a presença de imigrantes indígenas, os funcionários defenderam-se através da referência aos paradigmas da “aldeia”, da compreensão sobre o sujeito indígena apenas quando estritamente territorializado. Juanito retoma a palavra, “*Ayllu* são as nossas aldeias e lá em Buenos Aires os nossos companheiros criaram vários *ayllus*... Se vocês só entendem que somos indígenas quando estamos aldeados, tudo bem, podemos definir a Praça Kantuta como nossa aldeia, o que vocês acham?”. Ou seja, se é necessário que as pessoas indígenas se territorializem a partir dos parâmetros de território impostos pelo Estado, que assim seja desde que tenham acesso aos mesmos mecanismos de apoio e fomento cultural tal como outros cidadãos indígenas. Entretanto, Juanito Cusicanqui não teve nenhuma resposta concreta da Prefeitura e os editais municipais de fomento cultural continuam ignorando as pessoas imigrantes enquanto postulantes, bem como seguem desinteressados em apoiar os projetos de coletivos indígenas imigrantes que anualmente se candidatam. No entanto, como vimos em outro texto (Branco 2022a), independentemente do apoio estatal, os conjuntos de música e dança autóctones, bem como outros coletivos culturais e artísticos semelhantes, vêm se multiplicando pela cidade de São Paulo.

Registramos essa multiplicação primeiramente pela relação cronológica de suas fundações enquanto grupos (idem), mas também pela afirmação de seus territórios recreativos comunitários pelas zonas central e norte da capital paulista. Como nos disse Beatriz Morales, quechua boliviana, imigrante na capital paulista, “con la música vamos haciendo nuestros *ayllus* acá en São Paulo”. Quando interpelados sobre os territórios indígenas andino-paulistanos, a maioria dos integrantes dos conjuntos acompanhados, quando entrevistados, referem os seus bairros de residência, que coincidem com aqueles de maior densidade demográfica residente boliviana, como o Brás, Pari, Canindé, Bom Retiro, Belém, Penha, Vila Maria, Jardim Japão e a Vila Mazzei na zona norte, bastante em concordância com o descrito nos artigos mais atualizados (Xavier 2012, Pucci 2017). Alguns vão mais além e referem também os bairros bolivianos nas cidades vizinhas, como Barueri e Itaquaquecetuba. “Todos esos barrios tienen gente aymara y quechua también, pues porque en dónde hay bolivianos así es difícil que no encuentres al menos aymaras” nos diz César Chui, que segue:

toda la ciudad prácticamente es territorio nuestro también, en los cementerios están nuestros muertos también, fuiste al cementerio de Vila Formosa, te acuerdas? Ahí están muchos, muchos de nuestros ancestros. Pero igual los terminales de ómnibus, en dónde llegamos y desde donde partimos cuando volvemos a Bolívia, allá escuchas el aymara también. El terminal Tiete, el Barra Funda también. Y en los parques, estamos ahí jugando fútbol, por ejemplo, o ensayando nuestras morenadas. Estamos en todos lados ya, no es apenas Bom Retiro y eso que dicen. (entrevista a César Chui, São

Paulo, 2022, transcrição)

César considera território aymara todo aquele no qual a comunidade aymara e boliviana esteja, em seus territórios comunitários recreativos, onde falam, jogam, dançam e cantam, onde são enterrados, e não apenas em territórios comunitários habitacionais. Existe nesta fala seja uma ampliação abarcativa de todo e qualquer boliviano enquanto pessoa possivelmente aymara, como uma percepção da territorialidade aymara imigrante (e, por extensão, boliviana) como móvel, circulante, ativa quase que por toda a cidade.

De qualquer forma, existem alguns espaços públicos mais frequentados pelas comunidades andinas boliviana e peruana, semanal e cotidianamente, como a Feira da Kantuta, a Rua Coimbra, o Largo da Penha e a Ponte Vila Guilherme. São nesses espaços públicos, abertos a quaisquer transeuntes mas fortemente conectados com presenças e práticas andinas imigrantes, que a maioria dos conjuntos autóctones ensaiam e se apresentam. Simultaneamente, de forma mais ampla, junto com vários e diferentes grupos musicais e dançantes de referência folclórica boliviana que também ensaiam e se apresentam nestas praças, estes conjuntos integram intenções comunitárias pela localização sinestésica e nostálgica da Bolívia em São Paulo, pela estabilização de territórios boliviano-paulistanos (Branco & Teófilo 2021). Sidney Silva (2012) acredita que a toma de locais de visibilidade como, por exemplo, o Memorial da América Latina (e, acrescento, mais recentemente, a Avenida Paulista) possibilita à comunidade boliviana a articulação de canais de diálogo com as instâncias públicas e público-privadas paulistanas, bem como com referentes políticos e sociais paulistas, e permite ainda a divulgação de um retrato próprio da comunidade, para além dos estereótipos veiculados pelas grandes mídias. Nesse seguimento, conforme o autor,

a conquista de novos espaços na metrópole para a manifestação de suas práticas culturais, revela que eles querem ser vistos e reconhecidos, em primeiro lugar, como cidadãos paulistanos, já que é o lugar onde vivem e trabalham, mas também enquanto andinos, quéchuas, aimarás, guaranis, ou simplesmente como bolivianos(as) (2012, p.30-1)

Quase dez anos depois da publicação de Silva, ao acompanhar fraternidades folclóricas bolivianas da cidade de São Paulo, Vinicius Mendes defende que é dançando que as pessoas bolivianas constituem territórios para além de pontos imóveis, como seus bairros de maior concentração demográfica, suas casas e oficinas de costura (2021). Conforme o autor, é no desfile folclórico que estas centenas de pessoas afirmam outras territorialidades bolivianas em São Paulo, marcadamente móveis, que vão para além das suas zonas habituais de concentração residencial e laboral.

De qualquer forma, estes processos de territorialização em espaços fixos ou em movimento pela cidade são atravessados por várias camadas

de conflito, como por exemplo: depois da insistência das denúncias de vizinhos brasileiros (filhos e netos de imigrantes europeus) contra as festas bolivianas na Praça do Pari, a própria Prefeitura de São Paulo sugeriu a desmobilização da comunidade para outro local, para a hoje tão conhecida Praça Kantuta (Silva 2005, Zanforlin 2012). Na mesma Praça, testemunhamos algumas vezes a priorização de grupos folclóricos pesados, como os Caporales, em detrimento dos conjuntos autóctones, na marcação do espaço de ensaio ou do programa de festas comunitárias, bem como públicos mais esvaziados para verem um conjunto autóctone tocar em relação ao desfile das fraternidades folclóricas. O uso do espaço é diferenciado conforme prioridades internas da comunidade boliviana, inevitavelmente pautadas por tendências estruturais de sociedades ainda atravessadas pela colonialidade. Nesse sentido, parecem existir fricções e depreciações internas à própria comunidade boliviana que levam a uma atenção desigual aos diferentes grupos expressivos. Ainda que, em geral, os aymaras e quechuas se afirmem enquanto bolivianos e caminhem por entre as conquistas da comunidade nacional-republicana, essas relações intracomunitárias não são imediatamente afáveis. A criação e manutenção dos seus *ayllus*, de seus territórios comunitários recreativos inevitavelmente se dá entre estas camadas de conflitos e disputas territoriais não apenas com o aparato estatal local ou setores da sociedade paulista, mas também com a própria comunidade nacional-republicana imigrante.

Em Buenos Aires, imaginada como enclave europeu (Grimson 2012), carregada de retratos eurodescendentes, socialmente identificados enquanto brancos e tidos como uma maioria da capital argentina, as tensões destas populações indígenas andinas dentro de suas comunidades nacionais-republicanas parecem ténues diante da discriminação estatal sistemática contra suas ritualidades públicas, como veremos já a seguir. Na capital argentina, através de redes familiares, vizinhas e fraternas ativas desde a década de oitenta, pessoas aymaras e quechuas foram se distribuindo, principalmente, pelos bairros do sudoeste da cidade, em zonas estigmatizadas em termos classistas e étnico-raciais. Como descreve Pablo Mardones,

En la ciudad de Buenos Aires, los migrantes aymaras y quechuas se distribuyen en la zona reconocida como la más pobre (Canelo, 2006). Se trata de una amplia porción delimitada en el sudoeste de la urbe, principalmente las comunas siete (barrios de Flores y Parque Chacabuco), ocho (Flores de Villa Soldati, Villa Riachuelo y Villa Lugano) y nueve (barrio de Liniers, Mataderos y Parque Avellaneda), entre otros sectores colindantes a éstos, como es el caso de Nueva Pompeya, en la comuna cuatro. (Mardones 2019, p.270)

A racialização classista que ocorre na distribuição forçada das comunidades originárias andinas por Buenos Aires integra o mesmo leque de consequências próprias de uma estrutura social argentina e *porteña* densamente implicada em processos históricos de diferença racial através

da violência. Enquanto em São Paulo, os relatos de violência racial vividos nessa cidade são pontuais, em Buenos Aires não houve uma pessoa entrevistada, mulher ou homem, dos vinte aos sessenta e muitos anos, que não tenha narrado pelo menos uma vivência direta de racismo ocorrida na capital *porteña*. Para além dos relatos de perseguição policial, de assédio moral durante revistas policiais, de discriminação racial em espaços escolares ou recreativos, vividos tanto na infância, quando na adolescência ou idade adulta, é especialmente assinalável a densidade de relatos sobre as intervenções policiais e, mais pontualmente, de vizinhos *porteños*, contra festividades e rituais aymaras e quechuas realizados em espaços públicos, como em parques e cemitérios.

### ***W'akas* e a reafirmação sagrada do território**

**Fotografia 6 – Don Rafael Apaza celebrando o Día da Pachamama junto a *W'aka*, no Parque Avellaneda, em Buenos Aires, no dia 1 de agosto de 2019.**



Fonte: Cristina de Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2019.

Don Rafael Apaza, professor de língua aymara e *yatiri* (mediador espiritual), retoma ciclicamente ao Parque Avellaneda, em Buenos Aires, para realizar as cerimônias que transitam cada ciclo temporal no calendário aymara. No primeiro dia de agosto, como nos equinócios e nos solstícios, Don Rafael faz a *chal'la* (cerimônia de gratidão a *Pacha*) e discursa ao lado da *w'aka*, antes de um *aphtapi* partilhado entre todas e todos os presentes. A cada ciclo, Don Rafael enquanto referente espiritual e comunitário aymara, retoma ao território sagrado da *w'aka*, monolito sagrado colocado num canto do Parque Avellaneda, no sudoeste *porteño*, no ano de 2003 pela iniciativa de uma articulação de conjuntos autóctones e referentes aymaras e quechuas, e que em 2009 vem a ser

reconhecida como *Espacio Simbólico Significativo y Encuentro de Pueblos Originarios*, por Lei municipal (Ley 3042 APH, 2009<sup>18</sup>).

No local onde hoje encontramos a *w'aka*, desde 2000, vem sendo realizado anualmente o *Inti Raymi* (Festa do Sol, em quechua), ou *Machaq Mara* (Novo Tempo, em aymara). Durante toda a noite mais longa do ano, de 20 a 21 de junho, pessoas aymaras, quechuas, collas, mapuches, não-indígenas, entre outras, festejam o solstício de inverno, o também chamado *Willka Kuti* (o Retorno do Sol, em aymara). Depois da longa noite, vivida em comunidade, entre sopas quentes e *té con té*, tocadas de *sikuris* e conversas próximas a(s) fogueira(s), ritmada pelas cerimônias lideradas por um *yatiri* ou um casal de *amawtas* (líderes espirituais e intelectuais), todas e todos esperam os primeiros raios solares, celebrando mais um ciclo de vida iniciado e louvando o *Tata Inti*, ou *Tata Willka* (Pai Sol, em quechua e em aymara, respectivamente) e sua presença cíclica imprescindível a vida de todos os seres viventes.

Nos últimos vinte e dois anos de realização foram muitos os desafios enfrentados pela comunidade aymara e quechua que celebra ali o retorno do Sol. Desde policiais apagarem as fogueiras e dispersarem as pessoas presentes, até o fechamento do Parque pelas 21h para que as pessoas não pudessem se juntar ali a partir dessa hora. Não obstante, naquelas imediações é realizada todos os anos a *Fiesta de San Juan*, festejo católico que também conta com grandes fogueiras, comida e bebida até tarde, sem qualquer impedimento das forças policiais (pelo contrário, em geral contam com a polícia enquanto força para segurança de quem festeja). O caso da disputa desigual pelo Parque Avellaneda, em Buenos Aires, a cada mês de junho, é paradigmático para pensarmos o quão a colonialidade segue vigente e quais os níveis de resistência política sistemática que pessoas aymaras e quechuas, entre outras nações indígenas, são levadas a assumir diante desse contexto. Armadas com um arsenal de argumentos jurídicos, levantando desde o Convênio 169 da OIT até a declaração da festividade do Ano Novo Andino como de interesse cultural pela Legislatura da cidade de Buenos Aires, o Ayllu Sartañani, organizador do Ano Novo Andino, escreve no seu evento publicado no facebook, em 2019:

Poseemos el derecho legítimo de manifestarnos y expresarnos a través de nuestras prácticas ceremoniales y espirituales, por eso exigimos el respeto y garantía de continuar realizando habitualmente las ceremonias correspondientes a nuestras identidades indígenas-indias-originarias dentro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, tal como lo venimos haciendo en Parque Avellaneda, así como exigimos el cese a cualquier tipo de persecución y hostigamiento al querer manifestar nuestras prácticas culturales, tal como sucede durante Aya Marka Quilla o llamado también " Día de los muertos" o "Día de todos los santos", en el mes de Noviembre con un control y abuso al momento de

<sup>18</sup> Acessível através do link: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/128358>

ingresar al cementerio de Flores a visitar a familiares y seres queridos o como ocurrió con la prohibición de la realización de las "Alasitas" en Parque Avellaneda. El próximo jueves 20 de junio estaremos presentes celebrando nuestra espiritualidad que tanto hemos luchado para conservar, desde nuestros comienzos. Convocamos a organizaciones originarias, organismos de DD.HH., a la comunidad, a la sociedad civil y a todo aquel que lo desee a acompañarnos desde el ayni y el respeto, en defensa y apoyo por la lucha y preservación de esta ceremonia colectiva, comunitaria, ancestral y pública. (Publicação no Facebook, junho de 2019)

Em correspondência a insistência da repressão policial em várias festividades originárias andinas, como mencionado neste comunicado assinado por largas dezenas de organizações e indivíduos, frentes da comunidade aymara e quechua foram construindo um repertório político de autodefesa e de auto inclusão na cidade e uma ampla rede de alianças entre pessoas, associações, articulações coletivas e mídias televisivas, de maneira a firmar e assegurar suas cerimônias e o território sagrado no qual são realizadas.

Enquanto isso, em São Paulo, o Ano Novo Andino vem sendo realizado de maneira comunitária apenas desde 2014 a partir da iniciativa de integrantes do Conjunto Autóctone J'acha Sikuris de Italaque - Nuevo Amanecer. A festividade ainda em âmbito familiar e fraterno foi fortalecida pela união entre grupos de música e dança autóctones articulados no Centro Cultural Andino-Amazônico, criado em 2019 para a organização do Ano Novo de 5.527, no calendário aymara. Com apoio de outras entidades da sociedade civil, como o Bolívia Solidária e o CAMI - Centro de Apoio e Pastoral do Imigrante, da mídia comunitária boliviana, como a Bolívia Cultural, o Planeta América Latina e a Ocasión Multimídia, e ainda da RTP, grande veículo midiático boliviano, foi realizada a festa ao retorno do Sol, no espaço do CMTC (Companhia Municipal de Transporte Coletivo), junto ao Rio Tietê. Ainda que a organização festiva tenha contado sempre com o apoio da Coordenação de Políticas para Imigrantes e Promoção do Trabalho Decente, da Secretaria Municipal dos Direitos Humanos e da Cidadania da Prefeitura de São Paulo, vem sendo difícil a ocupação de outro espaço público da cidade (visto que o CMTC está em obras). Em 2022, foram tantas as portas fechadas à organização, que acabaram realizando o Ano Novo Andino num parque municipal de Itaquaquecetuba, com todo o apoio logístico da Prefeitura dessa cidade. Normalmente, a justificativa para a recusa de autorização para a realização da festa tende entre o horário e as fogueiras. Ainda assim, fica patente que em parte a recusa se dá pelo prévio desconhecimento da festividade. Mais do que um preconceito, no sentido lato da palavra, pré-conceito, parece não existir qualquer ideia sobre quem são essas pessoas e esses grupos, muito menos sobre que evento é esse.

A partir de 2019, esta articulação de coletivos e pessoas sobretudo ligados à comunidade boliviana começa a organizar a festividade nomeando-a enquanto "Ano Novo Andino Amazônico", em

correspondência ao *Año Nuevo Andino Amazônico y del Chaco*, oficializado como feriado e como festividade de várias nações indígenas na Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, a partir de 2009. Em 2022, decidiram intitulá-la de “Ano Novo Andino Amazônico Afro”, em reconhecimento aos afrobolivianos e a população afrodescendente em geral. Nestas duas iniciativas da organização da festividade em São Paulo, vemos por um lado o retorno à Bolívia e a atualização da festa em relação ao que vem acontecendo em La Paz, por determinação de um governo que em grande parte os representa politicamente. Assim, eles se acoplam a um discurso patrimonial e oficial da festa que os ajuda a promovê-la diante de uma maioria urbana paulistana que a desconhece. Por outro lado, somar o termo “afro”, ausente na nomeação oficial boliviana, dá conta de uma adaptação à sociedade paulistana e brasileira que vive nas últimas décadas um momento de maior visibilidade de suas populações e referentes midiáticos afro-descendentes.

Vale ainda relevar que, em 2022, um dos casais envolvidos na organização da festa, ela boliviana não-indígena e ele aymara, assumiu os gastos de viagem e hospedagem dos *amawtas* que fizeram as cerimônias do Ano Novo, Nora Mendoza e Sergio Chura, padrinhos de casamento dos dois anfitriões. Note-se que Sergio Chura era no momento *Presidente Nacional de Amawtas y Guías Espirituales del Estado Plurinacional de Bolivia*. Relembrando a “viagem de volta”, de Pacheco de Oliveira: aqui temos um exemplo de retorno ao território originário, retomada de alguns dos seus elementos e figuras de sentido, e novo retorno ao território migratório para que aí a resolução dessas viagens se concretize.

## Conclusão

### Fotografia 7 – Atuação do Ayllu Sartañani no Mathapi Aphtapi Tinku, em Buenos Aires, no dia 18 de agosto de 2018.



Fonte: Cristina De Branco, fotografia analógica, Buenos Aires, 2018.

Fronteras, no nos separen. Porque somos hermanos, somos hijos de la *Pacha*, somos hijos del *Hanan Pacha*, poder del cielo, entonces, es muy importante como nosotros, de corazón, de *chullma*, de pensamiento, de buen caminar, podamos recibir las energías, de nuestro *Tata Inti*, de nuestro Abuelo Sol, invitan a cada uno de los hermanos y hermanas de Brasil, me siento en casa, me siento como si estuviera en un lugar porque yo sé que las *illas* y los *aphus* de este lugar están esperando, están aquí (Nora Mendoza, junho de 2022, São Paulo, transcrição)

A compreensão cosmogônica aymara e quechua de que vivemos um mesmo tempo-espaço, *Pacha*, nos leva a compreender melhor o território enquanto, também, tempo-espaço, como um espaço que faz sentido num tempo e que é transformado noutros tempos e vice-versa. No âmago da cosmogonia aymara e quechua, aqui nesse instante presente e terrenal (no *Kay Pacha*) tudo é transterritorial e transtemporal no sentido em que tudo é interconectado e interdependente, tudo é transposição e contaminação entre uns e outros. Talvez seja por meio destas compreensões cosmogônicas que estas pessoas continuam transitando e transpondo territórios retomando sempre os princípios, as imagens e as histórias de seu território originário reinventado.

## Referências bibliográficas

ALBÓ, Xavier. Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú La Paz: CIPCA, **Cuadernos de investigación**, n. 71, 2009.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas. Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo**. Lisboa: Edições 70, [1983] 2005.

BASCH, Linda, GLICK SCHILLER, Nina e SZANTON, Cristina Blanc. **Nation Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialised Nation-States**. New York: Basileia, Gordon and Breach Publishers, 1994.

BENGOA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, 29, p. 7-22, 2009.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016.

BRANCO, Cristina de. Conjuntos e comunidades autóctones andinas altioplânicas na cidade de São Paulo: panoramas temporais e espaciais. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana** [Online]. 30 (66), 2022a. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880006607>

BRANCO, Cristina de. Performando indigeneidades andinas migrantes em São Paulo e Buenos Aires. In: **Modos de Fazer, Modos de Ser: Conexões Parciais Entre Antropologia e Arte** [Online]. Lisboa: Etnográfica Press, 2022b. Disponível através do link: <<http://books.openedition.org/etnograficapress/8142>>. ISBN: 9791036593123. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.etnograficapress.8142>.

BRANCO, Cristina de; TEÓFILO, Mariana Santos. Musicando Translocalidades Imigrantes Aymaras e Quechuas em São Paulo. **GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia** 6 (1) [Online]. São Paulo, 2021. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2021.174364>.

CAGGIANO, Sergio. Riesgos del devenir indígena en la migración desde Bolivia a Buenos Aires: identidad, etnicidad y desigualdade. **Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM** [Online], 2014. Disponível em : <http://alhim.revues.org/4957>

CHOQUE, Maria Eugenia. La reconstitución del ayllu y los derechos de los pueblos indígenas, In: GARCÍA, Fernando (coord.). **Las sociedades interculturales, un desafío para el siglo XXI**. Quito: FLACSO, 2000.

DE LA CADENA, Maria. ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas Humanística**, Bogotá, v.61, p. 51-84, 2006.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Apresentação: deslocamentos, desigualdades e violência do estado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Deslocamentos Sociais. Ciência e Cultura**, São Paulo, 67(2), p. 20-24, 2015.

DE BRANCO, Cristina. *Marka, Ayllu e W'aka em São Paulo (Brasil) e em Buenos Aires (Argentina): Transterritorialização aymara e quechua em situação migratória*. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 172-203, jan./abr. 2023.

GRIMSON, Alejandro. **Mitomanías argentinas**: Cómo hablamos de nosotros mismos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). Censo Nacional de Población y Vivienda. La Paz, 2012.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI). Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades nativas y comunidades campesinas. Lima: INEI, 2017.

JANUSEK, John Wayne. **Identity and power in the ancient Andes**: Tiwanaku cities through time. New York: Routledge, 2004.

LEVITT, Peggy. **The Transnational Villagers**. Berkeley: University of California Press, 2001.

MARDONES, Pablo. Buenos Aires Jacha Marka. Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires. En los umbrales de un nuevo pachakutik. **Tesis de Doctorado**, Universidad de Buenos Aires, 2015.

MARDONES, Pablo. Migramos y nos dimos cuenta de que éramos indios. La migración aymara-quechua en Buenos Aires. In: NÁJERA, Jessica; LINDSTROM, David; GIORGULI, Silvia (eds.), **Migraciones en las Américas**. México: COLEF, BIARI, pp. 263-288, 2019a.

MARDONES, Pablo. Política ameríndia en Buenos Aires. La marcha de contra-festejo del 12 de octubre como construcción cronotrópica. **Estudios Ibero-Americanos**, 45(2), p.106–120, 2019b. <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2019.2.30505>

MARDONES, Pablo. Migrar, morir y seguir perteneciendo. El día de los Muertos centroandino del cementerio de Flores de Buenos Aires. **Estudios Atacameños**, 64, p. 361-390, 2020.

MÉNDEZ, C. Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, **Documento de Trabajo** N° 56, Serie: Historia N°10, 2000.

SILVA, Sidney. “A praça é nossa!”: Faces do preconceito num bairro paulistano. TRAVESSIA - **Revista Do Migrante**, (51), p. 39–44, 2005. <https://doi.org/10.48213/travessia.i51.721>

PAJUELO, Ramón. **Reinventando comunidades imaginadas**. Lima: IFEA/IEP, 2007.

PUCCI, Fabio Martínez Serrano; Vêras, Maura Bicudo. Bolivianos em São Paulo: territórios e alteridade. **Plural - Revista do Programa de Pós Graduação em Sociologia da USP** [Online], v. 24., p. 276-299, 2017. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcsso.2017.143006>

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *MANA*, 4(1): p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **A Reconquista do Território, Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

QUIJANO, Aníbal, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. LANDER, Edgardo (comp.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ZANFORLIN, Sofia. Cidades, migrantes e pertencimento: Praça Kantuta como etnopaisagem intercultural. *Esferas*, ano 1, nº1, jul-dez, 2012.

WAHREN, Cecilia. **Encarnaciones de lo autóctono: prácticas y políticas culturales en torno a la indianidad en Bolivia a comienzos del siglo XX**. Buenos Aires: Teseo, 2016.

WEINSTEIN, Barbara. **The color of modernity: São Paulo and the making of race and nation in Brazil**. Durhan: Duke University Press, 2015.

---

Recebido em: 15/03/2023 \* Aprovado em: 16/03/2023 \* Publicado em: 30/04/2023

---