

Rituales, objetos e imágenes andinas en la Ciudad de Buenos Aires: La Fiesta de *Alasitas*

Autor:

Circosta, Carina

Tutor:

Bovisio, María Alba

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia y Teoría de las Artes.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

**“Rituales, objetos e imágenes andinas
en la Ciudad de Buenos Aires:
La Fiesta de *Alasitas*”**

CARINA CIRCOSTA

Directora:
MARÍA ALBA BOVISIO

Consejero de Estudios:
CLAUDIO LOBETO

Tesis presentada para cumplimentar los requisitos finales para
la obtención del título Doctora en Historia y Teoría De Las Artes
de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de

**Buenos Aires
Junio de 2023**

Agradecimientos

A la Universidad de Buenos Aires y la Facultad de Filosofía y Letras
que me permitió formarme, construirme y proyectarme.

A María Alba Bovisio,
por su guía vehemente durante este largo proceso de aprendizaje.

Mención especial para mi concejero de estudios, Claudio Lobeto, de quien recibí apoyo
y acompañamiento en este camino, y ahora, que dejó este plano físico, sigue iluminado
desde lo alto.

A Lucila Bugallo que alentó este estudio y colaboró
con importantes materiales teóricos.

A las personas que compartieron su sabiduría y conocimiento,
fundamentales para esta investigación:
Cristian Filamita, Natalia Coppa, Gabriela Vara, Amalia Vargas,
Felipa Quispe, Alex Cuellar Apaza y
los integrantes del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, especialmente a *Wayra*
Aru Blanco, Jaime Blanco, Aymatha Estrada, Edgar Colque y Lourdes Quibert.

A Analuz Chieffo y Marcelo Buzzurro, miembros del Espacio de Arte Contemporáneo
“Chacra de los Remedios” quienes cooperaron con la información de archivo y con sus
propias experiencias.

A los miembros de la colectividad boliviana que de manera anónima contribuyeron con
los testimonios que fueron fuente de información para estudiar el ritual de *Alasitas*:
feriantes, artesanos, *yatiris* y participantes de la feria-fiesta.

A Maximiliano Brina por la paciente y dedicada lectura
y corrección de estas páginas.

A Osky y a Evito, por el amor y el tiempo de sus vidas que me dedicaron
para lograr esta tesis de familia.
A ellos va dedicado ese trabajo.

Tabla de contenidos
Tabla de contenidos

INTRODUCCIÓN. La Paz-CABA	5
PARTE 1. <i>Alasitas</i> ancestral y contemporánea	19
<u>Capítulo 1.</u> Antecedentes de las <i>Alasitas</i> andinas	21
1.1. Posibles antecedentes prehispánicos de la feria/fiesta: <i>Alasitas</i> y el <i>Ekeko</i>	21
1.2. <i>Alasitas</i> y el <i>Ekeko</i> entre la colonia y el nacimiento de las naciones	26
<u>Capítulo 2.</u> La fiesta-feria de <i>Alasitas</i> desde el siglo XX a la actualidad	31
2.1. Las fechas y la ritualidad en la zona andina: bienestar y prosperidad en clave contemporánea	31
2.2. <i>Alasitas</i> en la ciudad de Buenos Aires	43
2.3. <i>Alasitas</i> en la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda	49
2.3.1. El Centro Cultural Autóctono <i>Wayna Marka</i>	49
2.3.2. La <i>wak'a</i> de parque Avellaneda	56
2.3.3. <i>Alasitas</i>	69
2.4. <i>Alasitas</i> de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores de parque Indoamericano”	75
2.5. Semejanzas y divergencias entre los dos casos de CABA	85
PARTE 2. Imágenes y objetos rituales andinos: problemas y conceptos	106
<u>Capítulo 3.</u> Miniaturas: Hacia una definición de la categoría	110
3.1. Ensayo para la definición de “miniatura” y “amuletos” en el mundo andino	110
3.2. Miniaturas	116
3.2.1. <i>Illas</i>	116
3.2.1.1. <i>Illas</i> prehispánicas en Andes Centrales y NOA	117
3.2.1.2. <i>Illas</i> entre la colonia y el mundo contemporáneo.....	125

3.2.2. Esculturas – <i>wak'as</i> en miniatura: materialización de lo sagrado	134
3.2.2.1. Miniaturas <i>wak'as</i> prehispánicas.....	134
3.2.2.2. El <i>Ekeko</i> como materialización de lo sagrado.....	144
3.2.3. Parafernalia ritual en miniatura	150
3.2.4. Mesas	158
3.3. Amuletos	163
3.4. Agencia y eficacia de miniaturas y amuletos	169
Capítulo 4. Objetos de <i>Alasitas</i> en CABA	174
4.1. Sobre las “artesanías” de <i>Alasita</i>	174
4.2. Producción, materialidad y tipos de artesanías en la versión local	181
4.3. La <i>ch'alla</i> y la compra con “fe”	189
4.4. Objetos de <i>Alasitas</i> : eficacia ritual y agencia	201
4.4.1. Miniaturas- <i>illas</i>	204
4.4.2. Materialización de entidades con poder sagrado	242
4.4.3. Amuletos	268
CONCLUSIONES	281
GLOSARIO	303
LISTA DE IMÁGENES	304
BIBLIOGRAFÍA y FUENTES	311

INTRODUCCIÓN

La Paz-CABA

La Paz, Bolivia, mediodía del 24 de enero de 2000, el tránsito estaba pesado, había alboroto en la ciudad y al preguntar qué sucedía escuchamos por primera vez la palabra *Alasitas*. En pocos minutos alguien nos contó en qué consistía el ritual: se compra en la feria la miniatura de lo que se quiera tener en el año, después se lo hace “bendecir” y el deseo se hará realidad. Recorriendo varias veces la feria supimos de la inmensidad de miniaturas artesanales que se podían adquirir y también descubrimos que la “bendición” se trataba en realidad de una *ch’alla*, sahumado y libación con alcohol o vino, papel picado y pétalos de flores. La libación la realizaban los *yatiris* (sabios y guías espirituales aymaras) y *kallawayas* (médicos tradicionales aymaras) que se encontraban apostados en la terminal de cada pasillo de la feria. Luego, las miniaturas podían ser también consagradas con agua bendita por un sacerdote católico.

Entonces, ¿era una fiesta indígena o una fiesta cristiana? ¿Por qué en la feria se vendían tanto computadoras en miniatura, billetes y ropa, como *chuño* (papa disecada), fetos de llama, toros de yeso y varios tipos de amuletos? ¿Cuál era la relación entre los diferentes objetos que allí se encontraban? ¿Quién era el *Ekeko*, ese personaje gordito y pequeño que estaba presente en cada puesto y cuya cara se quemaba más y más con el correr de los días de tanto hacerlo fumar?

Con todas esas preguntas regresamos a Buenos Aires y seis años después se produjo el reencuentro fortuito con la celebración cuando un cartel pegado en un poste de luz invitaba: “*Alasitas* en el parque Avellaneda, el 24 de enero al mediodía”. Al asistir a la fiesta percibimos que era mucho más pequeña que la feria paceña, pero guardaba la misma estructura e intenciones. La recurrente participación año tras año y las particularidades que encontramos en la Fiesta de *Alasitas* empezaron a complejizar nuestra perspectiva sobre el asunto y fue así que se convirtió en “objeto de estudio”.

La presente investigación es continuación de la que hemos desarrollado como tesis de maestría, denominada: “La fiesta-feria de *Alasitas* en el la *wak’a* de parque Avellaneda (CABA). Acerca de la presencia de los pueblos originarios y su incidencia en el arte y la cultura argentinos” (2010).¹ Allí estudiamos la celebración desde la perspectiva de la antropología del arte, con el objeto de problematizar la aplicación de las

¹Maestría en Estudios Latinoamericanos, del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de San Martín (CEL-UNSAM).

categorías arte/artesanía al análisis de las miniaturas implicadas en la celebración, articulando ese análisis con los perfiles sociales de la fiesta a partir de un trabajo de campo de corte etnográfico.

Alasitas es una de las celebraciones andinas que tienen lugar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). En ellas se hacen presentes valores propios de los pueblos indígenas y se ponen en escena una serie de prácticas culturales compartidas por las comunidades del Noroeste Argentino. Sin embargo, las fiestas-ferias realizadas en CABA difieren de las realizadas en Perú y en Bolivia ya que aquí nos encontramos con complejos escenarios que se despliegan en una ciudad que, además de no tener tradición andina, es centro de un ideario de identidad nacional que a lo largo de la historia ha sido mayormente negacionista y descalificativo con los pueblos originarios y xenófobo con los migrantes latinoamericanos. Es por ello que consideramos que el estudio de un caso urbano y no andino podría enriquecer la comprensión de este tipo de ceremonias en las que pervivirían prácticas culturales indígenas asociables, en ciertos aspectos, con la ritualidad prehispánica. Si bien pudimos consultar una amplia bibliografía, que sirvió de sustento teórico y antecedentes para este estudio, verificamos que se trataba mayormente de trabajos centrados en comunidades rurales (Rocha, 1990; Rasnake, 1989; Contrera Hernández, 1985, Fernández Juárez 1995, 2010). Comprobamos también que la fiesta-feria de *Alasitas* y el *Ekeko* habían sido en general objeto de estudio de historiadores, literatos y folclorólogos (Villamil, 1926; Paredes, 1936; Posnansky; 1942) y que, además, sus textos se sustentaban en un relato sobre *Alasitas* y el *Ekeko* proveniente de una tradición construida en base a datos sin evidencia empírica; leyendas y presupuestos que se han fijado por su reiteración, pero que no han sido comprobados. Esta dinámica se modificó con la publicación en 1969 de *Tunupa y Ekako: Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*, del arqueólogo Carlos Ponce Sanjinés, que se convirtió en referencia indiscutida para investigaciones posteriores (Cavour, 1994; Cáceres Terceros, 2002; Mendoza Salazar, 2004; Paredes Candia, 2016). Vale aclarar que en algunos casos no pudimos acceder a las fuentes de primera mano y suplimos esa falencia valiéndonos de estudios críticos existentes (Bovisio, 2008; La Serna Salcedo, 2013) y relevando fuentes secundarias y/o artículos de divulgación no académicos. Con estos materiales pudimos articular el entramado histórico, lo que nos permitió, a su vez, actualizar el estado de la cuestión y establecer algunas conclusiones preliminares respecto de *Alasitas* y el *Ekeko*. Por otra parte, el trabajo con las fuentes coloniales fue importante

para establecer relaciones entre el mundo moderno y el prehispánico para, de esa forma, visualizar la posible pervivencia de prácticas ligadas a la ritualidad andina.

Si bien actualmente la celebración más importante de *Alasitas* es la de La Paz, se realiza también en muchas ciudades bolivianas y peruanas. En rigor, nuestra investigación nos permitió ubicar los antecedentes de esta celebración andina ligada al intercambio de miniaturas en tiempos mucho más antiguos que la configuración de las fronteras actuales de Bolivia y Perú. La disputa entre ambas naciones por el origen de *Alasitas* motivó el desarrollo de nuevas investigaciones históricas en busca de sustento a la hipótesis del inicio de la celebración en uno u otro país. Estos estudios abordaron los cambios y nuevas significaciones adquiridas por la fiesta-feria en el proceso histórico y el contexto capitalista y globalizado (Martínez Salazar, 2011; Illatarco, 2012; La Serna Salcedo, 2013; Castillo Vacano, 2014; Golte y León Gabriel, 2014; Oro Rodríguez, 2017). Asimismo, a lo largo del tiempo las fechas del festejo de *Alasitas* se diversificaron y se yuxtapusieron con celebraciones del santoral cristiano y otras ligadas a rituales andinos en los que también participaba la creación de miniaturas.

Fueron relevantes como antecedentes de esta investigación los aportes que desde la antropología han analizado el uso de las miniaturas (Allen, 1997-2016; Stensrud, 2010). Estos estudios nos resultaron pertinentes por abordar el tema atendiendo a su significado y eficacia en relación al pensamiento andino y las ontologías que se crean en ese sistema, siendo este un eje fundamental para nuestro estudio. Han sido fundamentales también las contribuciones de autores que, desde la antropología, el folklore y la historia del arte, analizaron de las miniaturas en el mundo andino (Quiroga, 1929; Van Kasell, 1989; McEwan, 1985; McEwan y Van de Guchte, 1993; Sillar, 1997, Manríquez, 1999; Bugallo, 2010; Pino Jordán, 2010, 2017; López *et al*, 2014; Mignone, 2015; Cereceda; 2020). Algunos de estos textos configuraron el marco teórico a partir del cual nos acercamos al estudio de las miniaturas de la feria de *Alasitas*, atendiendo a la eficacia y agencia (Gell, 1998) que adquieren según la ontología que los objetos poseen en el pensamiento andino (Allen, 1997, 2016; Salomon, 1998; Stensrud, 2010; Bovisio, 2011, 2018).

Nuestro relevamiento bibliográfico puso en evidencia la escasez de estudios realizados sobre la *Alasitas* en CABA (con excepción de, por ejemplo, López *et al*, 2009), en este sentido nos propusimos como parte de esta investigación colaborar con un estudio crítico y sistemático, de momento inexistente, a fin de ampliar el conocimiento sobre la significación de la celebración en su versión local. Al mismo tiempo, consideramos

necesario realizar un análisis profundo y pormenorizado sobre los diversos tipos de miniaturas involucradas en este ritual, atendiendo a sus aspectos formales, iconográficos y funcionales para ampliar y consolidar los estudios sobre las miniaturas de *Alasitas* realizados hasta el momento.

En esta tesis abordamos el estudio de los objetos desde una la historia del arte entendida como la historia de las imágenes enriquecida con el cruce de la antropología, la historia y teoría del arte, configurando un próspero campo interdisciplinar. Los objetos ligados a fechas religiosas y funciones rituales han sido estudiados fundamentalmente desde la perspectiva de la etnografía o el folklore como artesanías, expresiones folklóricas, etc; es por ello que el abordaje desde nuestra perspectiva nos permitió profundizar el análisis y la interpretación de las funciones simbólicas de los objetos plásticos. Asumiéndolas como entidades situadas histórica y culturalmente podríamos dar cuenta de los roles y significaciones precisas que estas piezas adquirirían en sus contextos de consagración y legitimación. Es por ello que, en base a los antecedentes que relevamos, pudimos realizar un análisis pormenorizado de los objetos presentes en *Alasitas* para distinguirlos en base a variables tales como: forma, tamaño, materialidad, eficacia ritual y agencia. De esta manera pudimos distanciarlas de los estudios que las consideran de manera indistinta como *illas* (La Serna Salcedo, 2013; Castillo, 2014) o amuleto (Gentile, 2015). Es por esta razón que en esta introducción utilizamos el término de “miniatura” para aludir a todos los objetos que circulan en *Alasitas*, pero a sabiendas de que es una noción que hemos revisado y diferenciado de la de amuleto, para ensayar un enfoque que nos permitió definir el concepto de miniatura y desglosarlo en sub-categorías más específicas.

Al afrontar este estudio encontramos varios obstáculos que se convirtieron en desafíos que debimos sortear para volverlos en provecho de la investigación; pero antes de mencionarlos vamos a introducir una breve referencia a nuestro caso.

Asumimos que las celebraciones de *Alasitas* en CABA tienen como antecedente a su par pacaña porque así se lo adjudican los organizadores locales de la fiesta. La fecha exacta del inicio en CABA es incierta, pero ronda entre 1994 y 1997; estos primeros eventos se realizaron en espacios cerrados frecuentados por la colectividad boliviana, como clubes y restaurantes. Con el devenir del tiempo se diversificó tanto en sus versiones como en los lugares de realización, centralizados en la zona sur-oeste de la ciudad: el espacio ceremonial de la *wak'a* (entidad sagrada) de parque Avellaneda, en Av. Directorio y Lacarra; el parque Indoamericano de Av. Escalada y Castañares –trasladada

luego a la intersección de las calles Compostela y Mozart y más tarde a Av. Santander y Mozart, en Villa Soldati— hasta volver en 2022 a su locación primaria; la plaza de los Mataderos, en Av. Directorio y Lisandro de la Torre; el Centro comercial de la calle José León Suarez en Liniers y el Club 6 de agosto, en Av. Ana María Janner y Portela, en Flores Sur. Si bien las artesanías específicas de la *Alasitas* siempre estuvieron bastante estandarizadas en todas las celebraciones, pudimos apreciar diferencias en el contexto de cada fiesta-feria, el accionar de los organizadores y los eventos realizados durante la jornada. Es por ello que circunscribimos nuestro trabajo a las celebraciones de parque Avellaneda y Villa Soldati, siendo estas las más antiguas, de mayor envergadura en su organización y popularidad en cantidad de asistentes y puestos de feriantes. Nos interesaba también generar un contrapunto entre ellas ya que, a partir de la organización general, la realización de programas artísticos-culturales y la relación con las autoridades, agentes administrativos y miembros de la iglesia católica, se desplegaban discursos sobre a identidad boliviana-originaria y/o migrante tan interesantes como complejos.

La celebración de *Alasitas* siempre fue una de las actividades más importantes en términos de convocatoria y de proyección positiva de la colectividad boliviana en CABA considerando el grado de atención y participación entre argentinos y migrantes de otros países latinoamericanos. Aun así, verificamos fricciones constantes; tensiones entre los organizadores y las entidades gubernamentales, las fuerzas de seguridad y con la comunidad en general. Incluso, no encontramos un discurso unificado entre las agrupaciones organizadoras, no exentas de disputas internas, lo que ponía en evidencia que la construcción de la tradición era dinámica y transcultural, y que las estrategias para definir sus prácticas podían ser renovadoras o conservadoras, esencialistas o modernizadoras, masivas o minoritarias (Escobar, 2014).

La celebración de Villa Soldati comenzó a realizarse de manera informal en el predio del parque Indoamericano en 2003, promovida por migrantes bolivianos que a partir de 2006 integraron la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano”. En 2008 fueron desalojados del parque y a partir de ese momento la feria se relocalizó en calles aledañas. Los feriantes han mantenido un vínculo más laxo con las autoridades gubernamentales y eclesiásticas.

La celebración de parque Avellaneda comenzó a realizarse en 2004 en torno al espacio ceremonial de la *wak'a*, creado en el año 2003 por un grupo de migrantes que buscaban recuperar su identidad étnica originaria por medio de diversas actividades rituales y culturales. El parque Avellaneda se caracteriza por tener una gestión compartida

entre vecinos y el Gobierno de la Ciudad por medio de la Mesa de Trabajo y Consenso dentro del cual funciona como actor cultural el grupo promotor de las *Alasitas*: el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. En este contexto las tensiones y la conflictividad con las autoridades llevaron a la suspensión de la fiesta-feria desde el año 2018.

Como anotamos anteriormente, encontramos escasas publicaciones académicas sobre la celebración de *Alasitas* en CABA, y es por ello que esta tesis se nutrió del anclaje teórico y los antecedentes que mencionamos, articulados con el importante trabajo de campo en modalidad observación participante que hemos sostenido entre 2008 y 2023. Hemos trabajado con una gran cantidad de fuentes primarias y secundarias que nos permitieron desarrollar las interpretaciones que aquí se presentan. En este sentido, señalamos en primer lugar los artículos de prensa que han reseñado la celebración a partir de crónicas que han tratado el tema de manera folklórica, anecdótica, superficial y/o despectiva, muchas veces cargadas de prejuicios y discriminaciones.

Este tema resultaba complejo debido a la propia dinámica de las celebraciones de *Alasitas* que estudiamos, ya que, a pesar de haberse insertado en el marco gubernamental de CABA, no existía un registro sistematizado en el cual pudiéramos abreviar. Por otra parte, la historia relativamente corta de la fiesta-feria y el carácter informal y autogestivo de su organización complejizaba el acceso a la información para reconstruir el recorrido de cada una; además de que los vínculos con las autoridades municipales fueron en muchas oportunidades tensos y conflictivos. A esto se sumaba que la celebración en CABA tuviera lugar en una sola jornada, siendo ese el momento privilegiado para realizar el trabajo de campo en ambas fiestas que se desarrollaban de manera simultánea, razón por la cual en algunas oportunidades hemos debido esperar un año para certificar un dato, realizar entrevistas o registrar algún episodio.

A lo largo de nuestro trabajo de campo hemos podido recopilar una importante cantidad de información que se ha constituido como un archivo propio conformado por comunicados de prensa, gacetillas, expedientes y actas institucionales, documentos recibidos por correos electrónicos, hojas de programación del Espacio Cultural “Chacra de los Remedios”, información circulante en las redes, folletos, etc. Con ellos hemos podido reconstruir, por ejemplo, la historia del espacio de la *wak'a* y el Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, promotores de la *Alasitas* de ese espacio. En este sentido es menester señalar que hemos respetado el estilo y las grafías de cada uno de estos textos, por ello, salvo en las ocasiones en que se indique lo contrario, el formato de la escritura se corresponde con el original. Otra fuente de información fundamental la constituyeron

las entrevistas y conversaciones mantenidas con distintos actores. Al respecto queremos mencionar que, además de los reportajes formales que hemos realizado a los referentes de las fiestas y de las instituciones, han sido relevantes para acercarnos a la simbología de la celebración y los objetos, las referencias surgidas de los intercambios espontáneos que entablamos con artesanos, feriantes y público asistente al ritual. A estos testimonios se sumaron las conversaciones en torno a las actividades en la *wak'a*, las anotaciones de campo, los gestos y actitudes, los olores, los colores, las músicas y las experiencias, que fueron dando cuerpo a este texto.

Estos materiales fueron complementados con una selección del amplio registro visual y audiovisual que realizamos durante los años que llevó la investigación. A partir de este *corpus* pudimos historizar y analizar con imágenes las celebraciones y conseguimos dar fundamento al estudio que aquí presentamos sobre las formas, los usos y las funciones de las artesanías/miniaturas de *Alasitas*.

Como planteamos anteriormente, en nuestro relevamiento encontramos que los antecedentes académicos referidos a la celebración asumían bajo una sola categoría los variados objetos que en ella circulan. Es por esto que, en primer lugar, nos valimos de los anclajes teóricos y los antecedentes académicos para acercarnos con mayor precisión a los diversos tipos de piezas presentes en la fiesta-fiesta. En segundo lugar, articulamos dichos planteos teóricos con otras fuentes de información (artículos de divulgación y relatos de primera mano logrados en los testimonios de los participantes de la fiesta) para adentrarnos en la complejidad de cada tipo de objeto. Con ello conseguimos explicar la manera en que los sentidos de las miniaturas de *Alasitas* cruzaron el tiempo y el espacio tradicional/moderno, occidental/andino/oriental, rural/urbano, asumiendo significaciones relacionadas con la cosmovisión andina pero cruzadas por mitos arraigados en la tradición popular que ha llegado a estos lares con la conquista europea y el mercado globalizado.

Distinguiremos los términos *Alasitas* para denominar la fiesta-feria de *alasitas* para referirnos al tipo especial de productos que se fabrican para esta celebración. Por medio de las *alasitas* los hombres se vinculan con los seres sagrados intentando controlar el caótico e imprevisible devenir. Esto se lograba mediante el intercambio (compra/venta) que en tiempos remotos podrían haber funcionado bajo la lógica del *ayni* o reciprocidad, un modo de organización de la vida comunal que en el mundo andino implicaba el hecho de recibir y quedar en deuda a la vez; pero también una ética de compromiso con el trabajo que en el caso que estudiamos aparecía afectada por otros valores preciados en el mundo urbano y mercantilista, como el tiempo y el dinero. La dinámica de ofrendas y

agradecimiento estaba ahora mediada por el capital, lo que no impedía que con el ritual se abriera un espacio que enlazaba el presente de los migrantes/originarios en CABA con el pasado prehispánico surandino, inaugurando un año/tiempo cíclico de compromiso y agradecimiento con las entidades superiores y con la propia comunidad.

Aunque la información relevada hasta el momento permite sostener con certeza que la celebración que se realiza en el presente se remonta a la época colonial, las evidencias arqueológicas, etnográficas e históricas encontradas en el área andina (territorio que incluye el noroeste de Argentina, NOA), permiten plantear que la producción y uso de miniaturas en contextos rituales, se ha sostenido desde épocas prehispánicas hasta la actualidad. Para comenzar retomamos la hipótesis que han trabajado otros autores a las que nos sumamos compartiendo la idea de que la fiesta-feria de *Alasitas* encuentra relación con antiguas ceremonias dedicadas a procurar bienestar y abundancia, que involucraban el uso de miniaturas como agentes activos e indispensables para la eficacia del ritual. Estas prácticas darían cuenta de la pervivencia de lógicas ontológicas identificadas con el animismo y el analogismo que se actualizan y resignifican en un espacio moderno y urbano. A partir de esto planteamos las siguientes hipótesis:

Hipótesis primarias:

- En torno a las celebraciones de *Alasitas* en CABA se retraditionaliza y se resignifica la fiesta-feria andina. La circulación y uso de los objetos (*alitas*), la ritualidad, las acciones y los discursos que se generan en su entorno conforman un contexto específico donde las categorías de migrante/boliviano e indígena/originario a veces se superponen y a veces se diferencian, implicando la simultaneidad de prácticas ancestrales y modernas que se renuevan generando eventos particulares en este tiempo/espacio contemporáneo.

- Si bien la importación de *alitas* de Bolivia es significativa, las confeccionadas localmente nos permiten visualizar la manera en que se elabora simbólica y racionalmente el proceso de asentamiento y arraigo de los migrantes, de sus hijos nativos en el territorio y de la propia población argentina. La selección de objetos que circulan en las celebraciones de CABA es mucho más acotada que la de sus pares andinas ya que en las ferias locales circula una variedad de *alitas* que remiten a las necesidades que deben cubrirse para tener un buen pasar en la vida moderna y urbana, entre las que aparecen miniaturas de producción local que

funcionarían como catalizadoras de los deseos y proyecciones de los grupos migrantes (ya sea que se auto perciban indígenas o no).

Hipótesis secundarias:

- Las miniaturas de *Alasitas* contemporáneas adquirieron un marcado carácter comercial introduciéndose en la lógica del mercado capitalista que rige en las grandes ciudades. Asimismo, los materiales tradicionales, de origen natural, utilizados para su manufactura, fueron reemplazados por otros de producción industrial, conformando una categoría especial de “artesanía”. No obstante, aunque las formas y las materialidades se hayan modificado, las miniaturas no han perdido su capacidad de agencia. Es por ello que podemos plantear que la potencia y/o agencia de las piezas sigue funcionando aún en objetos industrializados, siendo una energía que se activa por medio de la *ch'alla* y que opera ligada a su propia materialidad, al tipo de objeto que representa o a su significación convencional. Es decir que las miniaturas de *Alasitas* siguen funcionando bajo una concepción ontológica animista/analogista, ya que deben ser *ch'alladas* por el *yatiri* para convertirse en agentes mediadores entre los hombres y los seres sagrados.

- Los objetos de la feria de *Alasitas* se pueden definir por tipos según la relación que establecen con el referente real, su eficacia ritual y agencia. En este sentido se pueden distinguir, en primer lugar, aquellos que guardan relación con las *illas* prehispánicas utilizadas en rituales propiciatorios de la fertilidad y la abundancia, en tanto miniaturas que reproducen a pequeña escala los bienes identificados con la prosperidad. En segundo lugar, se reconocen objetos que no remiten a un referente a través de una representación mimética, sino que lo hacen en forma conceptual y simbólica, pudiendo funcionar como materialización de entidades con poder sagrado. Por último, registramos a los amuletos, piezas naturales, artificiales o que combinan ambos elementos, que tienen el poder de proteger a quien las porta, sus significados se construyen por las convenciones que adquieren según las creencias culturales en las que funcionan.

En función de estas hipótesis proyectamos una serie de objetivos que nos permitieron articular el desarrollo de la tesis.

Objetivos principales:

- Historizar la fiesta de *Alasitas* y la figura del *Ekeko* para actualizar el estado de la cuestión y fundamentar los orígenes de la celebración, sus vínculos con la religiosidad prehispánica y las particularidades que adquieren en las versiones de CABA.
- Indagar en los procesos en que se pone en juego la eficacia ritual de la fiesta-feria y de las miniaturas de *Alasitas* de CABA, para conocer el sentido y la configuración de esos objetos atendiendo a posibles relaciones de carácter ontológico con significados y funciones ya presentes en el pasado prehispánico y/o colonial.

Objetivos secundarios:

- Problematizar la categoría de “miniatura” para precisar una definición específica para los objetos de la cultura andina.
- A partir de la noción de miniatura, establecer nuevas nomenclaturas que nos permita dar cuenta de la diversidad de piezas que circulan en *Alasitas*, atendiendo a sus características intrínsecas, su relación con un referente fáctico, las relaciones que los sujetos establecen con ellos y las funciones/agencia que se les atribuyen.
- Describir de manera exhaustiva los contextos en los que se producen las fiestas y circulan las miniaturas de *Alasitas* en CABA para dar cuenta de las particularidades que adquiere la versión local.
- Indagar en la significación de la celebración, así como de los objetos-miniaturas que circulan en ella atendiendo a las particularidades que adquieren en el contexto urbano-capitalista y, fundamentalmente, en el contexto local de inmigración para poder así analizar la potencialidad o capacidad de agencia que adquieren en este contexto específico.

Acorde con estos objetivos, organizamos la tesis articulando las diferentes vertientes que sustentan el estudio: información de archivo, museos y colecciones; fuentes documentales; datos resultantes del trabajo de campo; textos bibliográficos, etc. Partiendo de tres grandes ejes articuladores –la celebración de *Alasitas*, la relación con el *Ekeko* y las miniaturas en sí mismas– trabajamos diversas temáticas dividiendo el escrito en dos partes y 5 capítulos, a partir de los cuales elaboramos la información precisa para cada tema o problemática. Nos valimos de los lineamientos teóricos para dar cuenta de la significación y eficacia de los objetos, pero sin buscar construir una teoría general sobre las miniaturas andinas. Buscamos dar cuenta de la especificidad que estos objetos adquieren en este caso particular, aportando información contextual de las piezas, atendiendo a su materialidad, a los usos y tratamientos específicos que se les confiere por ser indicadores de su propia particularidad.

En la primera parte nos historizamos la fiesta-feria de *Alasitas* y la figura del *Ekeko* desde los tiempos remotos hasta el tiempo contemporáneo, estableciendo relaciones entre las celebraciones andinas y las de CABA.

Para ello, en el capítulo 1 revisamos críticamente los estudios de diversas índoles que referimos anteriormente. Estos han sostenido erróneamente la filiación directa de la celebración con el mundo andino prehispánico, una hipótesis sin evidencia que fue replicada por diversos autores a lo largo del tiempo. El proceso implicó incluso revisar y reformular afirmaciones que habíamos planteado en nuestra tesis de maestría, que ahora, a la luz de otras fuentes y bibliografía actualizada, hemos logrado reconceptualizar y así sostener el argumento de que *Alasitas* es una celebración que se realiza desde la época colonial, período en el que la figura del *Ekeko* queda afiliada al ritual.

Relevar la festividad en un arco histórico que abarca el fin del siglo XVIII al siglo XXI, nos permitió, en el capítulo 2, observar las modificaciones, continuidades y deslizamientos de sentido que “sufrió” la celebración y los objetos en el pasaje del ámbito rural al urbano, así como las conexiones con el proceso de la modernidad capitalista. Para ello analizamos en la primera parte de este apartado las diversas versiones de *Alasitas* en contexto peruano y boliviano, donde la celebración se realiza en diferentes fechas y contextos. En el mundo contemporáneo la circulación de estas piezas se consume en la transacción de la compra-venta. Esta dinámica prevalece en todas las celebraciones, tanto en las realizadas bajo la lógica de la feria-fiesta comercial, más ligadas a ámbitos urbanos, como en las que las miniaturas se encuentran incorporadas a ceremonias de

veneración de los *apus* (cerros tutelares) y entidades sagradas prehispánicas, en convivencia con otras situaciones y objetos rituales.

Para los casos de CABA asumimos la filiación con el tipo de formato que adquiere la fiesta-feria en La Paz y así avanzamos en la segunda parte del capítulo 2 con la descripción histórica y conceptual de la celebración local. Nos nutrimos del relevamiento de las fiestas andinas para abordar este proceso en el marco de las construcciones identitarias desarrolladas por los migrantes bolivianos en esta ciudad (Grimson, 1999) y los procesos autogestados por distintos grupos de la comunidad boliviana que visibilizaron las demandas de sus derechos anteponiendo la cuestión étnica y realizando una lectura contemporánea de su tradición (Bengoa, 2000, Mardones, 2016). Historizar nuestros dos casos de estudio nos permitió adentrarnos en el análisis de los conflictos entre las agrupaciones migrantes que organizan las *Alasitas* con las autoridades municipales y los habitantes locales, así como las tensiones que se registran al interior de las agrupaciones mismas. En la búsqueda de hacer valer sus saberes y derechos, de visibilizarse y legitimarse en el contexto del espacio público, los organizadores enfrentan situaciones de estigmatización y discriminación, así como, a diferencia de lo que ocurre en Bolivia, una limitada respuesta gubernamental. En este sentido, consignamos las disputas producidas en el espacio público en términos de visibilidad y legitimidad institucional y cultural que las agrupaciones buscan para la celebración. Presentamos un contrapunto entre algunos aspectos de las dos celebraciones que dan cuenta de las tácticas (De Certeau, 1996) que cada una de ellas ha puesto en práctica para lograr insertarse en la trama institucional de la Ciudad y conseguir legitimidad cultural. Al mismo tiempo, pusimos en relieve las diferentes maneras en que se “retradionalizó” (Fischman, 2004) la celebración en el ámbito de CABA, adoptando matices más indígenas o más mestizos (Rivera Cusicanqui, 2015), según el caso. En ambos se ponen en juego de modo consciente las diferencias culturales con el fin de articular un beneficio para su comunidad (Appadurai, 2001), promoviendo la integración de argentinos y bolivianos a partir de la inserción de una celebración andina al cronograma festivo de los habitantes porteños.

Que la celebración de *Alasitas* tenga origen colonial no anula el hecho de estar asociada al uso ritual de miniaturas, una práctica importante y constante en el pasado prehispánico panamericano, razón por la cual, en la segunda parte de la tesis nos adentramos al estudio de los objetos miniaturizados.

En el capítulo 3 comenzamos problematizando el concepto de miniatura para conceptualizar el término de manera más acorde al tipo de objetos que estamos

estudiando: las *alasitas*. Para ello nos apoyamos en los aportes teóricos de diversos autores que han estudiado los principios de la cosmovisión andina y el estatuto ontológico de los objetos (Allen, 1997; Stensrud, 2010; Bovisio, 2011-2016). Para tener un panorama exhaustivo de los tipos de miniaturas, sus posibles usos, funciones y contextos rituales en los que han funcionado, presentamos, en orden cronológico, las evidencias arqueológicas y etnográficas que nos permitieron sostener el presupuesto sobre la presencia de miniaturas de manera continua en el tiempo en toda la zona andina. Realizamos un recorrido diacrónico desde las principales culturas del Período Temprano en Andes, la etapa colonial y el pasaje a épocas republicanas y, finalmente, el siglo XXI. En algunos casos trabajamos a partir del estudio de piezas pertenecientes a colecciones museísticas que hemos registrado como parte de nuestro estudio, pero también abordamos el tema a partir de la lectura de fuentes secundarias que refieren a piezas provenientes de hallazgos arqueológicos citadas en textos académicos o sitios *webs* de museos que no hemos podido visitar. Este relevamiento puso de manifiesto la diversidad de objetos miniaturizados hallados en contexto arqueológico, piezas coleccionadas en museos, análisis de casos etnográficos y celebraciones contemporáneas donde este tipo de objetos sigue teniendo funciones especiales relacionadas con diversas ritualidades. Esta diversidad nos permitió ensayar algunas categorizaciones para acercarnos al estudio de los objetos de *Alasitas* con mayor precisión y profundidad

En el capítulo 4 nos encargamos del estudio de las miniaturas de *Alasitas*, problematizando el concepto de “artesanías” y atendiendo a que, si bien es importante la importación desde Bolivia, existe una producción y simbolización que se actualiza localmente (Geertz, 1994). Comenzamos describiendo sus aspectos formales, materiales y el proceso productivo, para visualizar el repertorio de objetos que circulan en CABA, así como las particularidades que adquieren en las coyunturas históricas y en relación a los anhelos y proyectos que la colectividad programa para cada año que se inicia. Pasamos luego al estudio profundo de las piezas. Todos los objetos de *Alasitas* remiten a cosas que existen en el mundo y se sumergen en un ritual que sacraliza el proceso de producción capitalista. Estas artesanías, en tanto presentificaciones (Bovisio, 2018) y por medio de la *ch'alla* (libaciones), se transforman en objetos consagrados y devienen agentes con la capacidad de articular las diferentes dimensiones del cosmos (natural/cultural-humana/suprahumana). No obstante, los diferenciamos a partir del establecimiento de sub-grupos de objetos en atención a sus cualidades formales e iconográficas, tamaños, usos, eficacia ritual y agencia. Así, distinguimos las miniaturas en: *illas*,

materializaciones de entidades con poder sagrado y amuletos. En este sentido planteamos las posibles conexiones que estas piezas pueden tener con las miniaturas prehispánicas ahora atravesadas por valores occidentales, la globalización y la producción industrializada, de modo que pudimos visualizar la manera en que pervive y se transforma la ontología animista/analogista andina adaptándose al ritmo de los tiempos.

Entendemos que la supervivencia de una cultura no implica la repetición estática de gestos cristalizados (Gruzinski, 2000). *Alasitas* es un ritual que, como todo proceso cultural, es abierto y dinámico. Allí circulan objetos e imágenes en los cuales conviven el mito, la tradición, la modernidad y el capitalismo transnacional; es decir que a la ritualidad indígena andina se le suman los valores occidentales y orientales sin perder, por ello, su eficacia. La versión de CABA es una readecuación más de la fiesta-feria en su devenir en el tiempo y el espacio, aquí la celebración se retradicionaliza en el marco de un contexto migratorio, pero siempre buscando fortalecer los lazos de la comunidad en su condición de migrante y/o indígena.

PARTE 1

Alasitas ancestral y contemporánea

Uno de los interrogantes que motoriza a esta investigación se asienta en el postulado sobre la presencia de prácticas prehispánicas andinas en *Alasitas*, por lo que resulta fundamental historizar la celebración y su figura principal, el *Ekeko*. Esta tarea nos permitirá visualizar la manera en que la celebración adquirió la forma que conocemos en la actualidad, así como dar cuenta de las continuidades y modificaciones respecto de ancestrales prácticas rituales andinas.

Es notable que, a pesar de ser una celebración muy popular y multitudinaria, la revisión histórica y bibliográfica en los países andinos haya comenzado recién en los primeros años de la década de 2010. Esta dilación probablemente se relacione con la necesidad de fundamentar su origen cultural y territorial en torno a las discusiones generadas en el proceso que llevó a la UNESCO, en 2017, a inscribir los recorridos rituales en la ciudad de La Paz durante la fiesta de *Alasitas* en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.² En la actualidad, Bolivia y Perú se disputan la nacionalidad de origen de la feria de *Alasitas* y el *Ekeko*. Situación que problematiza las fronteras geopolíticas de ambas naciones, porque la celebración que estudiamos se generó en los alrededores del lago Titicaca, una zona que, antes del siglo XIX formaba una unidad cultural y religiosa que ahora busca delimitarse. No es nuestro objetivo profundizar en este debate, no obstante, revisaremos algunos de los argumentos que se esgrimen con el fin de considerar las variantes que la celebración presenta en ambas naciones.

Estas tensiones territoriales y culturales estarán presentes cuando abordemos los casos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (en adelante CABA) asumiendo a la versión pacaña como el antecedente principal del evento local. Si bien veremos en el próximo capítulo que existen evidencias de uso de miniaturas en la zona del NOA, como parte constitutiva del área de los Andes Centrales, la capital del país se ha caracterizado por sostener su idiosincrasia desligada de estas tradiciones. Es por ello que la celebración de *Alasitas* se inscribe en el proceso de migración y asentamiento que comenzó a mediados de la década de 1970, con la llegada de contingentes provenientes de distintas regiones rurales y urbanas de Bolivia. En las *Alasitas* de CABA, también la ritualidad guarda algún tipo de relación con la cosmovisión andina prehispánica, sacraliza la

² <https://ich.unesco.org/es/RL/recorridos-rituales-en-la-ciudad-de-la-paz-durante-la-alasita-01182>.

vivencia moderna y capitalista, pero adquiere aquí una fuerte dimensión política. Esto se debe a que las acciones y actividades de los organizadores en torno a la fiesta-feria se inscriben como tácticas (De Certeau, 1996) que buscan proyectar una imagen positiva de los migrantes apelando a la diversidad cultural latinoamericana, convocando a la participación de diferentes públicos y buscando desarticular los estereotipos de inferioridad que llevan a la segregación. En la fiesta-feria se cruza lo moderno y lo ancestral, tensionando los límites de la identidad nacional (argentina y boliviana) y evidenciando que existe un pasado común entre ambos países en tanto que las culturas quechuas y aymaras son también parte de la historia de la Argentina.

Capítulo 1 Antecedentes de la *Alasitas* andina

1.1. Posibles antecedentes prehispánicos de la fiesta-feria: *Alasitas* y el *Ekeko*

Las fuentes coloniales no hacen referencias de la celebración que analizamos, pero hallamos datos de interés acerca de ciertas ceremonias y prácticas que pueden vincularse con ella. En primer lugar, el nombre de la fiesta: generalmente se traduce el término *Alasitas* como una voz aymara que significaría “cómprame”, asociada a la práctica de la compraventa a raíz de su relación con los verbos *Alatha*, *Alakatha* y *Alafitha*, recuperados de la traducción realizada por Ludovico Bertonio en su *Vocabulario de la lengua Aymara* de 1612.³ Allí, este sacerdote jesuita, lingüista, traductor, lexicógrafo y escritor italiano propone para *Alatha* la acepción de “comprar, y vender” (1612 vol. 2: 9), aclarando que, según fuere la construcción, se adiciona la preposición “no” para vender, y la partícula “na” para comprar. Mientras que traduce *Alakatha* como “vender propiamente” y *Alafitha* como “comprar propiamente”. Resulta interesante sumar a esta acepción que define a la fiesta bajo la lógica de la economía de la compraventa, otro significado que ofrece el mismo *Vocabulario...* para la palabra *Alaafitha* como el hecho de “dexarse crecer las uñas cabello, etc”. Es un enunciado significativo porque se asienta en la idea de que uñas, dientes y cabello son partes del cuerpo humano que siguen creciendo después de la muerte. Si bien este es un proceso que no se genera biológicamente, sino que se trata más bien de una percepción después que la piel se seca y se retrae, es un enunciado válido para acompañar la interpretación de las miniaturas halladas en contexto arqueológico y que han sido enterradas en rituales propiciatorios y funerarios. Estas prácticas se sustentan en la cosmovisión andina que entiende el mundo subterráneo como el espacio habitado por los muertos, pero también donde se encuentran las semillas dadoras de vida. Planteamos entonces que para el contexto precolonial es más pertinente atender a una definición que aluda a algo que pueda “crecer” antes que a algo que pueda comprarse.

Desde el siglo XVI, las fuentes coloniales describen la existencia de rituales y espacios ceremoniales en los cuales era habitual la presencia de miniaturas (que en ocasiones son enterradas o se guardaban envueltas en algún lugar). Entre estas se

³ Si bien ha habido diferentes reediciones en los últimos años, nos manejamos aquí con la versión digital del texto original en dos volúmenes que se encuentra disponible en <https://www.wdl.org/es/item/13776/view/1/1/>.

encuentran las *illas*: pequeños objetos, frecuentemente hechos en piedra, que representan animales, productos agrícolas y otros elementos de la naturaleza que eran ofrendados en rituales en los que se procuraba lograr la fecundidad del ganado y la abundancia. Un documento del siglo XVII describe las *wak'as* pertenecientes a diferentes pueblos, así, el *ayllu* (comunidad originaria) de Huahalla, cercano a la actual Lima, tendría su procedencia en la huaca Cámac, una piedra de loza blanca que estaba acompañada de “muchas cantidad de conchas [...] y unos carneritos de piedra negra y media hanega de dioses caseros. Todo aquel lugar estaba asperjado con sangre y la señal de la *chicha*” (Hernández Príncipe, 1622: 66, citado en Bovisio, 2008, vol. 2:48). En otros se detallan ceremonias en las que participan las *illas*; por ejemplo:

el sacrificio llamado Moyucati [consistía en arrojar al río *Capimayo* y *Guacapancomayo*, que atraviesa *Cuzco*]: ajíes, [...] coca, [...] plumas [...], ganados, flores, oro, plata y todas las cosas que ellos usaban [...]. La razón porque hechaban en el río estos sacrificios, hera diciendo que pues el Hacedor de todas las cosas les avía dado tan buen año, tuviese por bien del venidero dárselo bueno [...] y le hacían aquella ofrenda [...] porque no los tuviese por yngratos (Molina, 1573: 116, citado en Bovisio, 2008, vol. 2: 47)

Rituales de este tipo eran realizados en fechas específicas en las cuales se agradecía por los bienes obtenidos y se ofrendaba para lograr abundancia en el ciclo productivo que comenzaba, y es en base a estos datos que podemos plantear que *Alasitas* podría estar vinculada a este tipo de celebraciones propiciatorias de la fertilidad. Estas ceremonias se basan en el principio de reciprocidad o *ayni*, que es el fundamento principal que modela las prácticas de intercambio en el mundo andino. El carácter colectivo y comunitario de las sociedades indígenas durante el *Tawantinsuyo*⁴ se regía por la institución del *ayni*, que fue

un sistema de trabajo de reciprocidad familiar generalizado entre los miembros de los *ayllus*, destinado a las construcciones de estructuras públicas y a los trabajos agrícolas [...] Era el intercambio de la fuerza de trabajo entre los grupos humanos que componían un *ayllu* (familias simples o compuestas), realizándose a través de la prestación de servicios por un individuo o por grupos, a un individuo o a grupos, y debiendo ser “devuelto” con la misma fuerza de trabajo y entrega que fue despendida en fechas, locales y tareas determinadas. O sea, era una obligación que implicaba una ética comunal de connotación religiosa (Altamirano Enciso y Blanco Mendoza, 2011: 53)

⁴*Tawantinsuyu*, que significa "las cuatro regiones juntas" era el nombre con que los incas denominaban a su imperio. Cada región o *suyu* tenía diversas poblaciones, entornos, recursos, su red de caminos, depósitos, sitios religiosos y estaciones administrativas que integraban al imperio. Las zonas responden a la cuatripartición determinada por los puntos cardinales: *Antisuyu* en el norte, *Chinchaysuyu* en el oeste, *Collasuyu* en el sur y *Contisuyu* en el oeste.

El *ayni* como forma de reciprocidad no solo implica una relación entre humanos; también se practica entre humanos y seres sagrados. Por ejemplo, cuando se entregan ofrendas a los *apus* (montañas sagradas que tienen relación con el culto a los ancestros) con las cuales se agradece a la *Pachamama* (Madre Tierra) y se le pide más prosperidad y abundancia, este acto implica un compromiso con los seres sagrados andinos. De esta forma entra en juego la modalidad de recibir “ayuda recíproca”, articulada en torno al *ayni* “como regla milenaria de ‘te doy aquí y me devuelves allá’, *ad infinitum*, en un contrato perpetuo siempre hecho a merced de intereses o conveniencias dictados por el momento del evento y por los diversos individuos envueltos” (Altamirano Enciso y Blanco Mendoza, 2011: 1).

Si bien las fuentes coloniales no describen celebraciones equivalentes a las *Alasitas*, entendemos que los objetos miniaturizados de esta fiesta-feria podrían estar ligados a rituales propiciatorios en los que intervienen *illas*, dado que en tiempos prehispánicos era costumbre ofrendar a los seres tutelares pequeños objetos con la intención de obtener con creces aquello que se entregaba. Este podría ser un elemento vinculante entre las miniaturas del tiempo antiguo y las ferias actuales, ya que si bien hoy en día existen celebraciones que incorporan exclusivamente la compraventa de objetos, en otras celebraciones el mercadeo se acopla a las procesiones a santuarios de montaña, donde es contundente la relación de las *illas* con las ofrendas a los *apus* y con la materialidad de la piedra (Golte y León Gabriel, 2014: 70). Es decir que en principio podemos vincular a la fiesta-feria de *Alasitas* con las ceremonias propiciatorias y los usos de miniaturas/*illas*. Volveremos sobre esto más adelante para presentar ahora al *Ekeko*, figura primordial en las ferias urbanas.

También la filiación del *Ekeko* actual con ciertas figuras precolombinas fue sostenida por literatos y folcloristas sin un basamento científico valedero. Estos relatos, caracterizados por la ligereza de sus interpretaciones y la fragilidad de su material empírico, se basan generalmente en las referencias que anota Ludovico Bertonio cuando relaciona al *Ekeko* con *Thunupa*: “En otras tierras o provincias del Perú [a *Thunupa*] le llaman Ecaco” (1612, vol. 1: 192), y lo define de la siguiente manera:

Ecaco, l. Thunnupa: nombre de v no de quien los indios antiguos cuentan muchas fabulas: y muchos aun en este tiempo las tienen por verdaderas: y afsi feria bien procurar deshazer esta perfuacion que tienen por embuete del Demonio (1612 vol. 2: 99)

Lo cierto es que al respecto a la relación con la deidad, solo existe la definición ya citada en el diccionario de Bertonio, la cual no puede corroborarse con ninguna

evidencia que permita trazar alguna línea de continuidad entre el *Ekeko* y la imagen de *Thunupa*. De igual manera, el historiador Juan Carlos La Serna Salcedo plantea que al desconocerse las características físicas de *Thunupa* no se podría adscribir su vínculo con alguna entidad en particular. De esta forma retoma a José Pedro de Arriaga, cuando en *La extirpación de la idolatría del Perú* (1621) “afirmaba que, dentro de la teodicea andina, el dios *Wiracocha* tuvo un hijo natural, que era visto por los indígenas como ‘protector de la fortuna’, característica que ha sido asociada a la figura del *Ekeko* contemporáneo” (Citado por La Serna Salcedo, 2013: 27). Vale decir que, si bien no podemos confirmar la filiación del *Ekeko* con alguna entidad específica, varios autores han sostenido la hipótesis que desde tiempos antiguos existió la noción entre quechuas y aymaras de una deidad propiciatoria que se habría manifestado en diversas figuras e imágenes, significado que se podría haber trasladado al personaje en cuestión.

La relación de *Ekeko* con *Thunupa* fue reelaborada en 1969 por Carlos Ponce Sanjinés. Este arqueólogo boliviano continuó la investigación del también arqueólogo Arthur Posnansky que en 1942 vinculó al *Ekeko* con pequeñas figuras de personajes masculinos con joroba y falo erecto ofrendadas en las fiestas sagradas del solsticio de verano en Tiwanaku. En este ritual propiciatorio, que se realizaba en fechas próximas al 21 de diciembre, se ofrendaban a las deidades las miniaturas de lo que se anhelaba poseer (Posnansky citado por Cáceres Terceros, 2002: 2).

A partir de estos datos Ponce Sanjinés sostiene que el *Ekeko* tendría su origen en las pequeñas figuras antropomorfas masculinas de tradición tiwanakota, y en base a la creencia andina de que las personas con joroba son hijos del rayo, el autor conjetura que el *Ekeko* es hijo del rayo y por tanto lo es también *Thunupa*. Este planteo se apoya en algunas imágenes de este tipo que son interpretadas por el arqueólogo como símbolos de la fertilidad y la prosperidad, catalizando algunas ideas que circularon entre fines del siglo XIX y principios del XX en leyendas y relatos que plantearon la existencia prehispánica del *Ekeko* sin que haya ninguna evidencia contundente que lo sustente. Así encontramos análisis publicados que se basan en las manifestaciones de Ponce Sanjinés para asegurar la continuidad del *Ekeko* desde épocas antiguas hasta la contemporaneidad. Entre ellas podemos destacar “Espíritu de la fuerza ancestral: *Ekeko*” (2016), donde el escritor y folclorista Antonio Paredes Candia describe las transformaciones históricas que sufre la imagen del *Ekeko* desde sus primeras representaciones en época tiwanacota como un ser pequeño, giboso, desnudo y con el falo erecto, al que relaciona con los amuletos para la fertilidad y prosperidad llamados *illas* y *isllapas*. Un origen diferente plantea un posible

correlato entre el *Ekeko* y una vasija de cerámica hallada en el sitio arqueológico de La Luz, un centro de producción textil del período Intermedio Tardío (1100 d. C.-1450 d. C.) ubicado en el valle del Río Rímac en Lima. Allí las arqueólogas peruanas Josefina Ramos de Cox y Gloria Olivera de Bueno hallaron una pieza cerámica que representa a una persona cargando cinco cántaros en la espalda y a la que se llamó “El Personaje de los 5 Cantaritos”. La arqueóloga Josefina Ramos de Cox entiende que se trataría de un posible antecedente del *Ekeko* ya que dicha pieza era una imagen de devoción de los productores textiles y de los comerciantes de los siglos XII-XV, al tiempo que atribuye a la figura las características de “deidad de la abundancia” que adquiere el *Ekeko* en la actualidad (citado en Tavera Vega, s/f).

Entendemos que determinar el origen prehispánico del *Ekeko* es tan complejo y problemático como su identificación como deidad, dios, diosecillo, ídolo o idolillo. Asumir al *Ekeko* como un dios implica una superposición de creencias andinas y cristianas que se han configurado en épocas coloniales, y tampoco se encuentra evidencias confiables que permitan asegurar que la imagen colonial deviene de un antecesor prehispánico. Por una cuestión práctica continuaremos utilizando esta denominación corriente a lo largo de este capítulo, haciendo la salvedad de que cuando nos referimos al *Ekeko* como deidad, estamos dando cuenta de un ser o entidad poderosa en el mundo andino, donde la materialización de lo sagrado, lo *wak'a*, y su culto, son ejes fundamentales.

1.2. *Alasitas* entre la colonia y el nacimiento de las naciones

El relato sobre la existencia de un ritual prehispánico de intercambio de miniaturas en el cual habría intervenido el *Ekeko*, y que fuera prohibido durante el periodo colonial y restaurado en 1781, es un común denominador en diferentes publicaciones que llegan hasta la actualidad (Díaz Villamil, 1926; Paredes, 1936; Ponce Sanjinés; 1969; Vega Ledo, 1999; Cáceres Terceros, 2002). Sin embargo, la reciente revisión de algunos historiadores cuestiona la endeble fundamentación de esta versión, por tratarse de estudios y observaciones realizadas a fines del siglo XIX y principios del XX, construyendo un pasado basado en tradiciones, leyendas y costumbres antiguas recopiladas en relatos orales anclados en la memoria colectiva del pueblo paceño (Illatarco, 2012; La Serna Salcedo, 2013). Por su parte, el sociólogo boliviano David Mendoza refiere que estas narraciones fueron construidas por historiadores en base a narraciones que les hacían los campesinos, tratándose de “hacendados [que] recogieron algunos cuentos de los indígenas [sobre la *Alasita* y el *Ekeko*] y le dieron una narrativa literaria. Por tanto, son cuentos de tatarabuelos a abuelos [...] En fin, la leyenda no surge de la nada, seguro tiene algún sustento.”⁵ Es decir que este relato no abreva en ningún tipo de fuente escrita, pero está asociando a *Alasitas* con los rituales de intercambio de miniaturas que realizan los indígenas. Con el paso del tiempo se fueron cargando de sentido a partir de ciertas narrativas que vamos a desarrollar a continuación, convirtiéndose así en fuentes de inspiración y “repetición” de estudiosos y de la opinión popular hasta nuestros días.

Trabajos como *Leyenda del Ekeko* (1926), de Antonio Díaz Villamil o *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia* (1936), de Rigoberto Paredes, relatan los desbordes a las normativas coloniales que determinaron la prohibición de la fiesta en algún momento difícil de precisar. Fernando Cáceres Terceros (2002) narra que, en los años cercanos a la fundación de La Paz en 1548, el Bachiller Juan Rodríguez ordenó que se celebrara una misa de la que participaron españoles e indios, y que estos últimos contribuyeron al festejo llevando pequeños idolillos de piedra y ofreciendo, como forma de pago, objetos diminutos a cambio de piedras minúsculas y planas. Conforme a este relato, la fiesta comenzó a repetirse anualmente y cobró gradualmente matices licenciosos

⁵ En “El origen de la *Alasita* se sostiene en mitos y leyendas”. (s/f). *Periódico digital de investigación sobre Bolivia*. Recuperado de https://pieb.com.bo/sipieb_dossier.php?idn=4609&id=4616 (15 de diciembre de 2018).

que fueron considerados indecorosos por la Iglesia cristiana. Habría sido esa la razón por la cual la fiesta fue vedada en el contexto de las reformas toledanas y un fuerte proceso de extirpación de idolatrías; ya que, entre las disposiciones de las *Ordenanzas del Perú para un buen gobierno*, de 1573, se incluía la prohibición de fabricar figuras humanas o de animales. La resultante superposición de festividades cristianas con las andinas llevó a censurar cualquier tipo de celebración, mientras que algunos cultos habrían continuado en el ámbito privado de manera solapada. Las crónicas coloniales no ofrecen información exacta sobre la prohibición de algún evento asimilable a las *Alasitas*, pero las referencias a los excesos de bebida en las ceremonias, las denuncias por práctica de la hechicería como la adivinación, la existencia de “brujos” y el uso irrespetuoso de las imágenes católicas (La Serna Salcedo, 2013: 25), habrían sido causas suficientes para su censura. Todas estas experiencias se presentan como ecos lejanos de las prácticas y acciones que podemos registrar en las celebraciones contemporáneas.

Quienes adscriben al origen paceño de la celebración encuentran fundamentos en una leyenda que narra la restitución de la fiesta en 1781 cuando los españoles derrotaron a 12.000 rebeldes indígenas liderados por Tupac Katari y pusieron fin a los 109 días del cerco de La Paz.⁶ Este relato, que asocia el culto al *Ekeko* con la feria de *Alasitas*, se estandariza en 1920 por obra de Rigoberto Paredes y es referida por los autores que buscan relacionar a la celebración con la tradición indígena. Ponce Sanjinés recuperó el relato de Posnansky quien narró que en días del cerco de La Paz una pareja de jóvenes indígenas, Paulita Tintaya e Isidro Choquehuanca, deben separarse cuando él se sumó al ejército rebelde y ella dejó Laja para ir a servir a la hacienda de su señora, doña Josefa Úrsula de Rojas Foronda, esposa del Brigadier Segurola, gobernador de La Paz. En la despedida, el joven le entregó a su amor un amuleto para la abundancia, el *Ekeko*, que custodió el cuarto donde vivía Josefa y almacenaba el maíz tostado, *k'ispiña* (galleta de quinoa) y *charque* (carne seca) de llama y demás provisiones que le eran enviadas por Isidro. Tras la batalla, el gobernador regresó a la casa y al encontrar a su esposa alimentada y asentada en una habitación rodeada de provisiones junto a la imagen del *Ekeko*, entendió que había sido la intervención venturosa de la figura quien proveyó de víveres a los patrones sitiados. Entonces, la muchacha indígena que recibió el *Ekeko* convenció a Segurola de promover la feria de miniaturas (que ya existía) y con ella

⁶ La rebelión de Túpac Amaru tuvo su expansión en diferentes frentes: al mando de las tropas en la zona que hoy es Bolivia se encontraba Túpac Katari y Tomás Paniri lideraba el levantamiento en lo que hoy es Chile (Cajías de la Vega, 2005).

recuperar el culto al idolillo, pero ahora vinculándolos a una fecha significativa dentro del calendario católico: el 24 de enero, festividad de la Señora de La Paz (Ponce Sanjinés; 1969).

Esta historia implica la presencia de una figura ligada a proveer abundancia y prosperidad con el intercambio de miniaturas, pero no justifica la existencia prehispánica de la fiesta y su consiguiente pasaje al contexto colonial. No obstante, podemos plantear que se trata de una recreación de antiguas tradiciones que comienzan a realizarse en épocas coloniales y explicar así la larga temporalidad de las ferias que se realizan en el ámbito andino y también en CABA.

Ubicar con seguridad el inicio de la vinculación de las *Alasitas* con el *Ekeko* es tarea incierta, por ahora podemos plantear que las imágenes más antiguas nos permiten señalar que habría sido a fines del siglo XVIII cuando *Alasitas*, como feria de intercambio de *illas*, se ligó a la figura de este personaje que adoptó para ese momento una fisonomía mestiza. En el próximo capítulo vamos a retomar el desarrollo de su figura, pero del relato que describimos anteriormente se ha desprendido la idea de que las primeras imágenes del *Ekeko* habrían sido una suerte de retrato del gobernador Segurola o de su suegro, Francisco de Rojas. El historiador y profesor, también boliviano, Antonio Díaz Villamil, relata que cuando Segurola dispuso el cambio de fecha de la fiesta al 24 de enero para festejar la victoria española sobre el cerco de Túpac Katari y venerar la intervención de Nuestra Señora de La Paz en el triunfo, le encargó a Isidro Choquehanca que fabricara un idolillo con los rasgos de su suegro, Francisco de Rojas. El personaje mantenía cierta relación con la creencia indígena en tanto debía llevar una carga de comida en las manos y la espalda, en agradecimiento por la provisión de alimentos.⁷ La similitud no sería solo física, sino que el *Ekeko* comenzó a vestir un traje de etiqueta del siglo XIX: camisa almidonada de cuello alto con una pechera de pliegues verticales y paralelos, chaqueta de mangas largas y faja que remata al costado derecho con moña de borla (Ponce Sanjinés, 1969).

Desde Perú, La Serna Salcedo presenta un aspecto más ambiguo del personaje. A partir de otra de las acepciones de Bertonio, quien lo describe como un “Hombre ingeniofo que tiene muchas tracas” (1612 vol. 2: 99), postula al *Ekeko* como un ser mundano, cuya variedad de trazas indicaría otras características no tan positivas, como la

⁷En “Origen, nombres y significados del Ekeko” (2010, 21 de enero). *Periódico digital de investigación sobre Bolivia*. Recuperado de https://pieb.com.bo/sipieb_dossier.php?idn=4609&id=4610&c=2. [fecha de consulta: 15 de marzo de 2018]

de ser jocosos y decir mentiras. Así lo describe Diego González Holguín: “Yquicuruna o quilliscahi: chistoso o mentiroso por estos *ayllus* que lo eran” (González Holguín, 1608, citado en La Serna, 2013: 184) y también Guamán Poma de Ayala: “Equeco ynga lleua chismes y mentiras” (Poma de Ayala, 1980: 118). Según este cronista indígena, *Ekeko* formaba parte de un subgrupo inca que cumplía funciones de visitador o corregidor, que fueron mandado a todo el rreyno a becitalle los tanbos y monjas, acllaconas, y depóritos y comonidades y sapci de los Yngas y de sus dioses guacas y algunos fueron los Quillis Cachi, Equeco. Esto hazía para que fuese seruido la magestad del Yngá (363)

A la luz de estos antecedentes, el historiador plantea una genealogía que emparenta al *Ekeko* con personajes trashumantes de la época colonial. Así, retoma otra línea de estudio que lo enlaza directamente con la figura de los

comerciantes coloniales españoles. Otros más bien lo vinculan con el “turco”, por los negociantes de origen árabe que desde el siglo XIX fueron asentándose en el altiplano y en todo el sur andino [...] [vendedores ambulantes dedicados] al expendio a pequeña escala de bienes manufacturados que [...] atraviesa pueblos y comunidades ofreciendo una serie de productos víveres y artefactos domésticos [...] cuya producción ha sido ajena al mundo indígena, pero con el tiempo, se hicieron fundamentales para el sostenimiento de la población (La Serna Salcedo, 2013: 124)

Corregidor, dirigente o comerciante, estas serían las posibles identidades de la figura del *Ekeko* cuando “reaparece” en época colonial recreando la imagen de la clase burguesa ahora dominante, una “figura española con sombrero, [que] desde entonces ha perdurado como una representación de la fiesta de Alasita en La Paz” (Ponce Sanjinés, 2002). Un ser indígena que adopta la imagen del conquistador, un mestizo que en ocasiones ha sido considerado de manera negativa por esa condición. En esta línea, las arqueólogas argentinas Mariel Alejandra López, Ana Espinoza, Verónica Judith Acevedo y Clara Elisa Mancini rescatan otra versión de la leyenda del origen paceño, que aparece publicada en 2004 en clásicos “periodiquitos” de corte satírico y de crítica social que circulan en las *Alasitas*. Allí se lo representa como un traidor a la causa revolucionaria, asimilando al *Ekeko* con el joven Isidro, que al momento del

desabastecimiento [que] estaba generando un clima de derrota entre los criollos [...] un personaje indígena [Isidro] llega cargado de bienes de consumo a la casa de su novia, sirvienta en una casa de criollos. La leyenda cuenta que, gracias a su pequeño tamaño, logra evadir los controles indígenas y fueron estos productos que trae el *ekeko* los que permitieron resistir el aislamiento de La Paz (Acevedo *et al*; 2009: 256).

Por el momento debemos asumir las imprecisiones con las que se intenta explicar el modo como se imbricó de manera progresiva el rito de intercambio ritual de bienes regulado por el calendario agrícola con el mercantilismo propio de la sociedad europea que se incorporó gradualmente en el altiplano durante la colonia, estratificando la sociedad en indígenas, mestizos y cholos. En este sentido son varios los autores que sostienen la hipótesis de que en la fiesta-feria de *Alasitas* sobreviven antiguos rituales indígenas superpuestos a los del calendario cristiano, configurando un espacio intermedio donde es factible visibilizar las pujas y tensiones por construir sentidos y resistir a las restricciones del Imperio español. Nos interesa rescatar la propuesta del escritor y comunicólogo boliviano Nelson Martínez Espinoza, para quien aun cuando el pasaje a la forma de mercado no está bien fundamentado, el ritual propiciatorio se

fundió a un rasgo medieval hispano como fueron las ferias y los gremios de artesanos [...] cuyas transacciones se realizaron utilizando monedas [...] [práctica comercial] que incluía a los indígenas, [y] donde se presentan cuatro elementos: un comprador, un vendedor, una plaza de mercado y un contexto económico de oferta y demanda (Martínez Espinoza, 2011: 10-11).

Indefectiblemente, la continuidad de esa conjunción ritual-comercial en el mundo andino colonial sería impensable sin las tensiones y negociaciones entre la religión católica y la indígena. Las crónicas dan cuenta de esta convivencia, muchas veces consentida por los mismos sacerdotes, quienes

permiten [...] una serie de manifestaciones rituales ajenas al cristianismo oficial, en las mismas fechas que se conmemoran celebraciones establecidas en el calendario litúrgico católico, a cambio del pago respectivo por su bendición (La Serna Salcedo, 2013: 52)

La imagen del *Ekeko* mestizo se conforma de una sustancia ambivalente que conjuga las características benefactoras de la deidad de la abundancia y el amor, y otros valores más especulativos como los que revisten al mercader, tramposo o corregidor. Valores útiles para abrirse camino en un mundo capitalista, modificándose conforme al paso del tiempo, la zona y el contexto de realización y acordes a las características de las ferias comerciales que se conjugan con las celebraciones rituales en la actualidad. En el siguiente apartado estudiaremos los elementos de la celebración tal como la conocemos en el mundo contemporáneo, una fiesta religiosa o ritual “popular” y “mestiza” en tanto no pertenece al santoral cristiano y combina rasgos católicos y creencias andinas.

Capítulo 2

La fiesta-feria de *Alasitas* desde el siglo XX a la actualidad

2.1. Las fechas y la ritualidad en la zona andina: bienestar y prosperidad en clave contemporánea

La fiesta-feria de *Alasitas* se realiza actualmente en diferentes países, en distintas fechas y con diversas modalidades. Bolivia es el país donde se realiza la mayor cantidad de celebraciones, aunque también se registran en varias ciudades de Perú y, de manera más dispersas, en Venezuela, Ecuador, Chile y Argentina. Nos interesa ofrecer un acercamiento a la pluralidad de celebraciones, con atención a las posibles superposiciones de fechas rituales prehispánicas y celebraciones católicas que habrían ocurrido durante el periodo colonial, extendiéndose gradualmente hasta nuestros días.

Vamos a encargarnos por ahora de los casos andinos remitiéndonos al estudio de las fiestas-ferias de Perú y Bolivia, por tratarse de la zona sur-andina en donde se originó la celebración como intercambio y ofrendas de *illas*. Luego, tomaremos la celebración de ciudad de La Paz como referente directo de los casos de CABA, aunque esté en discusión el origen paceño como antecedente “oficial” de lo que hoy llamamos *Alasitas*.

Hecha estas aclaraciones vamos a recapitular algunas de las fechas en las que se realiza el ritual, distinguiendo entre las *Alasitas* que se enmarcan en la feria/mercado y aquellas otras que se han acoplado a las peregrinaciones a santuarios de montaña, visiblemente relacionadas con el culto a los *apus* (montañas sagradas) y *apachetas* (montículo de piedras que se colocan en el cruce de dos caminos como ofrenda a los *apus*).

Comenzaremos por señalar la gran diversidad de fechas en la que se realiza la festividad. Con el transcurso del tiempo y los sucesos coloniales las celebraciones religiosas andinas se habrían ensamblado al calendario de las fiestas cristianas, pero sin perder vínculos con las fechas rituales agrícolas. Así pues, en varios sitios de la ciudad peruana de Puno, *Alasitas* se festeja el 3 de mayo en coincidencia con la Fiesta de las Cruces y el inicio de las cosechas, periodo que se prolonga hasta Espíritu Santo y Pentecostés.

El escritor y músico boliviano Ernesto Cavour ha detallado en su libro *Alasitas* la gran cantidad de localidades bolivianas donde tiene lugar esta celebración desde 1926: en Oruro se realiza en noviembre el primer domingo después de Todos Santos, fecha

relacionada con el culto propiciatorio de las lluvias que garantizan la fertilidad de las semillas sembradas en septiembre; en La Paz se realiza a fines de enero, asociada al éxito de la cosecha; en Cochabamba, coincide con la Fiesta de *Urkupiña*, el 16 de agosto; en Trinidad, el 16 de julio, y en Tarija, el primer domingo de septiembre durante las festividades de San Roque. A estas fechas, Jürgen Golte y Doris León Gabriel agregan cuatro más: la de Santa Cruz de la Sierra, el 24 de septiembre, día de la Santa Cruz; la de Potosí en mayo, en el Día del Espíritu Santo (Pentecostés); la de Copacabana, llevada a cabo el 5 de agosto; y la de Chuquisaca, el 16 de julio, día de la Virgen del Carmen. Estos autores indican también otra cantidad importante de fechas que remiten a diferentes localidades de Puno, Cuzco, Lima, Moquegua, Tacna, Arequipa, Ica y Ayacucho, donde las *Alasitas* se realizan en el marco de celebraciones católicas o fiestas de santos y vírgenes patronales. Nos interesa rescatar aquí sólo aquellas *Alasitas* que incluyen la peregrinación a los cerros porque guardan una fuerte relación con el culto a los *apus*, montañas tutelares. Golte y León Gabriel (2014: 121-123) consignan las siguientes:

En la ciudad de Puno:

- Fiesta de las Cruces del 3 de mayo, momento en que se va en procesión a los cerros Huayna Roque, Santa Cruz, Colorado, Poqorpata y Huayrapata.
- Durante el ascenso al cerro Calvario y al cerro San Miguel el día de Reyes, 6 de enero, y al cerro Santa Bárbara la siguiente jornada.
- El sábado de Gloria, la celebración se realiza junto a la peregrinación al cerro Santa Bárbara y en el ascenso al cerro Choquechambi.
- El 5 de agosto durante el ascenso al cerro Colcapata.

En la ciudad de Cuzco:

- El día del Señor de Huanca, 14 de septiembre, junto con la procesión al cerro Pachatusan.
- En la celebración de *Qoylluriti*, que se lleva a cabo en el Apu Ausangate en una fecha que varía entre el 2 y el 6 de junio.

En Lima:

- Durante el ascenso al cerro San Cristóbal durante el Viernes Santo.

En base a esta diversidad de fechas y modalidades de celebración es que se discute el origen del ritual. Martínez Espinoza afirma que la *Alasitas* “es un evento *sui generis* de producción de imaginarios urbanos en la ciudad de La Paz” (2012) y explica que esa ciudad fue el epicentro de la celebración y que los procesos migratorios la expandieron a otros sitios, incluidas zonas del actual Perú y norte de Chile. Esta versión

es cuestionada por La Serna Salcedo (2013) quien reconoce su raigambre aymara, pero rechaza el origen paceño y ubica sus inicios tanto en el culto a los *achachilas* (antepasados protectores que habitan en los *apus*) como en los rituales realizados en las *apachetas* ubicadas al pie de las montañas tutelares. Este historiador remite al proceso de apropiación de los espacios sagrados andinos en la época colonial mediante el establecimiento de cruces en las montañas más veneradas por la población. La incorporación de cruces y otros símbolos cristianos dentro del complejo sistema de creencias preexistentes diseñó escenarios como los “calvarios”, en los cuales se solemnizan actos católicos mientras que se mantienen rituales originarios.⁸

En relación a este último planteo es necesario destacar que varios autores señalan que en el devenir del tiempo se incorporó la comercialización de las artesanías por medio de feriantes que se sumaron a ceremonias de larga tradición como las peregrinaciones a los *apus* de la zona de Cuzco y el Altiplano, espacios en los que, como ya señalamos, se rendía culto a los antepasados antes de la llegada de los españoles. De acuerdo con los estudios abocados a los casos peruanos, la feria de artesanías apareció gradualmente a lo largo de los siglos XIX y XX conviviendo, sin desplazarlas, con otras formas rituales muy antiguas llevadas a cabo en las montañas sagradas. Estas celebraciones pueden ser individuales o familiares e incluyen la fabricación con piedras de las mismas montañas de vehículos, ganado y casas a pequeña escala. También se transportan y se colocan piedras en diferentes estaciones y altares a lo largo de la procesión, denotando la importancia de la piedra ligada al culto a montaña como *wak'a/apu* y a las miniaturas en forma de *illa*.

En relación con el caso de Puno, podemos referir a la celebración que se realiza en el cerro Machallata, ubicado al este del actual centro urbano. Allí existe una cruz conocida con el nombre de “Calvario chico”, para diferenciarla del “Calvario grande” del cerro Azoguini, la más imponente montaña que circunda la ciudad. La falda del cerro Machallata está atravesada por un antiguo camino que se extendía desde el centro de la ciudad hacia un espacio de recreo para la población citadina y desde inicios del siglo XX se empezó a documentar que, cada 3 de mayo (día de las Cruces), los indígenas de los alrededores tenían la costumbre de concentrarse para realizar intercambios rituales de

⁸ El autor se basa en documentos coloniales para dar cuenta del desarrollo de este complejo proceso hasta la actualidad. Por ejemplo, la “Carta de los indios principales de la Parroquia de San Pedro de Juli al Obispo de La Paz”, del 28 de septiembre de 1796, en la que se denuncia que los indígenas que asisten a la parroquia del cerro de Santa Inés de Saacata, realizan ciertas prácticas idólatras que van desde el enterramiento de coca a las libaciones de alcohol (La Serna, 2013: 71).

miniaturas, práctica que, con los años, daría lugar a la inmensa feria que hoy conocemos como las *Alasitas* de Puno (La Serna Salcedo, 2013: 73). Las instituciones gubernamentales, municipales y eclesiásticas no le prestaron atención porque era “percibida como una celebración de la ‘indiada’” (La Serna Salcedo, 2013: 78). Parecía una fiesta destinada a desaparecer con el avance de la modernidad porque solamente era significativa para el mundo aymara, pero entre las décadas de 1930 y 1940 ya se la denominaba *Alasitas* y mostraba un crecimiento sustantivo, así como una interacción étnico-social mucho más dinámica: “más allá de la población indígena de las parcialidades, [se incorporaron] los sectores urbanos, criollos y mestizos de la ciudad, además de un campesinado que iniciaba su proceso de proletarización” (La Serna Salcedo, 2013: 83).

Por su parte, Golte y León Gabriel (2014) explican la manera en que las celebraciones antiguas se han imbricado con las lógicas del liberalismo aymara, a partir del estudio de varias versiones de *Alasitas* desarrolladas en Lima por migrantes de la sierra, así como las celebradas en Cuzco, Puno y otras ciudades del altiplano peruano. En estos rituales, las producciones de piedra y barro convivieron en algunos casos y fueron sustituidas en otros con las *alitas* realizadas en materiales industriales, de iconografía diversa y relativa a productos naturales e industrializados. Adscribimos, en este sentido, a la idea de que

es posible establecer una relación de sacralidad entre las rocas y cerros como deidades regionales del mundo andino, el uso ritual de las illas [...] y su transformación contemporánea de *alitas* que emulan una diversidad de objetos de producción nacional y transnacional, por un lado, y la especialización en la elaboración de estos objetos rituales en un contexto de mercado, ya que anteriormente y para las sociedades de pastores, la fabricación de dichos objetos estaba en manos de las mismas personas que los usaban (Golte y León Gabriel, 2014: 82).

Algunos autores refieren que antes de utilizar dinero para el intercambio de miniaturas se usaban piedras planas, botones, latas o huesos (Romero, 1928; Pineda, 1942). Podemos considerar entonces que el uso de piedras, relacionadas con el culto a los cerros, se hay ido modificando también junto con los mismos objetos que se compran/venden:

en sus comienzos se emplearon pequeñas piedritas planas; después se usaron trozos de porcelana china a los que denominaban “china-colque” que literalmente significa “plata de la china”. Luego aparecieron unas fichas de madera o caucho con cifras escritas que las sustituyeron y finalmente se usaron botones, entre los que se preferían los de latón, llamados “hornillas”. Hoy se utiliza dinero corriente (La Serna Salcedo, 2013: 182-183).

Al parecer, fue la incorporación de público no indígena a la feria lo que motivó que en las primeras décadas del siglo XX el uso de piedras y botones se viera desplazado por los billetes de denominación nacional. En la actualidad podemos distinguir la fiesta de *Alasitas*, montada generalmente en centros urbanos y conformada netamente como feria de venta de artesanías en miniaturas, de la venta de *alitas* incorporada en rituales que se realizan en ciertas montañas, siendo casos en los que se pueden comprar miniaturas a la vez que se realizan las ofrendas a los *apus* o santos en cuestión. Algunos autores plantean este proceso en términos de “relación” (Golte y León Gabriel, 2014; Stensrud, 2010) y otros en términos de “contraste” y “contradicción” (Allen, 2016). Nuestra perspectiva se acerca más a la primera propuesta, ya que entendemos que se trata de experiencias que, a pesar de presentar diferentes prácticas de producción y tratamiento de los objetos, comparten una misma ontología regulada por la lógica de la cosmovisión andina conviviendo con las lógicas de la modernidad. Así lo plantea Stensrud (2010) cuando estudia el caso de la feria de *Alasitas* que se sumó a la peregrinación al santuario de *Qoyllurit'i* de Cuzco. Según la antropóloga, existe una fuerte motivación en los peregrinos que buscan dar poder a sus deseos y asegurarse la prosperidad económica para el futuro a través de las relaciones recíprocas que entablan con los lugares y los objetos. Esta ceremonia se realiza actualmente en un contexto socioeconómico urbano, y tiene un significado esencial en la economía cusqueña, así como en los deseos de bienestar y bonanza de los habitantes de los pueblos jóvenes. Los peregrinos ascienden el cerro motivado por la fe y el respeto a estos lugares sagrados, solo algunos de ellos adquieren también las *alitas* que ofrecen los feriantes, lo que evidencia las diversas maneras en que se experimentan las relaciones entre humanos y entidades sagradas para mantener el equilibrio. Tanto la peregrinación como la compra de las *alitas* debe hacerse con “fe”; no solo fe en las entidades sagradas sino también una fe recubierta de respeto por las antiguas tradiciones familiares y fe en que se cumplirá el deseo, en que se materializará el objeto que se produce o se compra. Por supuesto, no alcanza solo con la creencia de que se cumplirán aquellos deseos y ambiciones, no es suficiente tener la *alitas*, sino que para tener “suerte” hay que hacer el esfuerzo para lograrlo (Stensrud, 2010: 52-53). Vamos a volver sobre la idea de “suerte” en el capítulo 4, pero podemos adelantar que este concepto, entre los pueblos agricultores de los Andes, no es una categoría abstracta, sino que se materializa en una serie de señas y relaciones específicas que se generan entre los criadores humanos y las plantas y animales que crían. Estas relaciones merecen

tratamientos especiales que no deben ser descuidados por los humanos, que a su vez se encuentran influidos por la “suerte”.

Tras la incorporación de elementos urbanos y modernos, sumados a los procesos migratorios, se modificaron las formas del ritual y de los objetos. Estos cambios han afectado incluso a las comunidades de indígenas, mestizos y cholos que conforman un mosaico identitario dinámico y en constante transformación. En la zona rural del altiplano, algunos indígenas que llegaron a convertirse en propietarios de tierras adquiridas a bajo costo tras volverse improductivas complementaron su economía con la actividad mercantil. Al mismo tiempo, otros migraban a las ciudades para desarrollar tareas y oficios urbanos: obreros, albañiles, comerciantes, panaderos, etc. La feria de *Alasitas* acompañó el dinamismo de la zona altiplánica; agricultores y comerciantes fortalecieron el crecimiento de las ciudades contemporáneamente a la propia urbanización de las comunidades periféricas a las metrópolis. Gradualmente, este proceso dio lugar a una interacción cultural entre los diferentes estratos sociales que modelaron la dinámica de la actual *Alasitas* como feria urbana y mercantil, donde la exhibición y venta de artesanías en miniatura se articula con componentes formales y rituales que remiten a la religiosidad indígena. Puede verificarse, en lo sucesivo, una hibridación de prácticas occidentales e indígenas, es decir, elementos de distinta naturaleza que articulan formas de intercambio capitalistas y tradicionales. Es precisamente en este sentido que hacemos uso de los términos “fiesta” y “feria” indistinta y conjuntamente, dado que la propia celebración concibe interrelacionadas sus dos instancias características: la religiosa y la del intercambio de objetos por dinero.

Entre fines del siglo XIX y principios del XX podemos constatar el desarrollo de la *Alasitas* paceña y otras fiestas-ferias urbanas, que fueron creciendo junto a la

especialización de artesanos en la fabricación de miniaturas, la cual se ve fortalecida por premios que reciben en exposiciones internacionales a partir de 1859 [...] [y vinculada al] desarrollo general de un mercado interno [...] proceso que a su vez está relacionado con el auge de las exportaciones de minerales y de lana (Golte y León Gabriel, 2014: 71).

Entrado el siglo XX, el reconocimiento e impulso que comienzan a darle las autoridades municipales de diferentes ciudades y países a esta fiesta, pone en evidencia que la celebración analizada estimula y promueve la vida económica y cultural de los pueblos.

En las versiones urbanas y comerciales de esta fiesta los feriantes comienzan las ventas por la mañana, siendo el epicentro ritual el mediodía de la misma jornada de

inauguración. En algunos casos, como en la ciudad de la Paz, el momento más importante de la celebración es el 24 de enero al mediodía, aunque los puestos quedan abiertos aproximadamente durante una quincena.⁹ En estas fiestas-ferias comerciales, se acostumbra comprar las miniaturas artesanales de todas aquellas cosas que se desean poseer durante el transcurso del año; luego, el *yatiri* (sabio andino) o *kallawaya* (médico tradicional andino) realiza la *ch'alla* (consagración) rociándolas con alcohol etílico y/o cerveza, sahumándolas con algunas esencias y engalanándolas con papel picado y serpentina. A este procedimiento en Lima se lo designa “cura” o “limpieza” de las artesanías, porque además de ser un acto mediante el cual se vincula al comprador con el objeto y los seres tutelares, se despoja a las artesanías de toda energía negativa y maligna de la que podrían haberse impregnado tras el contacto con gran cantidad de gente (Golte y León Gabriel, 2014: 187). Por lo general, después de estos proceder, las artesanías son consagradas por el sacerdote católico con agua bendita. Es importante señalar que las artesanías son bendecidas por fuera del espacio sagrado en sí mismo, es decir que no ingresan a la iglesia, sino que se utilizan los espacios externos para este fin. En La Paz, por ejemplo, algunas personas concurren al atrio de la Basílica de San Francisco, donde el párroco realiza una bendición colectiva; en otros casos se busca la bendición particular.¹⁰

Aun cuando uno de los objetivos de esta tesis es analizar la naturaleza de los diversos objetos que se compran y venden en *Alasitas*, conviene advertir ahora que seguiremos usando momentáneamente el concepto de “miniatura” para hablar en forma genérica de los mismos dando cuenta, no obstante, de la diversificación que se ha presentado a lo largo de los años a consecuencia de que también las necesidades de los consumidores se modificaron. Si se acepta que las primeras miniaturas aludían a elementos agropecuarios y naturales, se entiende que desde fines del siglo XIX se haya incrementado la oferta de productos procesados como azúcar, harina, arroz, fósforos y

⁹Somos conscientes de que en el recorrido histórico que presentamos se nos escapan matices propios del desarrollo local de cada celebración, siendo esta una información muy rica pero que sobrepasa los límites de nuestro estudio. No obstante, vale aclarar que, tal como lo expresamos en la introducción es notorio el interés que la fiesta de Alasitas va adquiriendo en el ámbito académico. Por ejemplo, sobre el cierre de este escrito dimos con la tesis de Wilder Chalco Flores (2022) quien aborda “La fiesta de las Alasitas entre la tradición y modernidad, una mirada desde la prensa paceña (1900-2018)”, ofreciendo un interesantísimo recorrido histórico que nos permite visualizar la realización y a la consideración que ha tenido la fiesta-feria a lo largo de los años y según la ideología dominante del momento.

¹⁰ La Iglesia católica ha sido flexible con esta celebración, aceptando la bendición de las miniaturas e incluso, como puede verse en Buenos Aires, participando dentro del predio ferial. Por el contrario, la Iglesia protestante y otras religiones han tenido una actitud punitiva, considerándola un ritual demoníaco. Desarrollaremos las particularidades más adelante cuando analicemos los casos de CABA.

cigarrillos, recipientes cerámicos y textiles (La Serna Salcedo, 2013: 92). Por lo demás, al contemplar que esta diversidad de objetos se corresponde con la extracción social de quienes los producen y consumen, José Pineda observaba a mediados del siglo XX que en la ciudad de Puno “los vendedores que expendían manufactura en miniatura correspondían a la ‘cholada’, mientras que los productos que los indígenas originarios de las comunidades ofrecían eran más bien productos agrícolas” (Pineda, 1942, citado en La Serna Salcedo, 2013: 92).

Hoy en día, además de amuletos para la suerte y la protección personal, los bienes ofrecidos son los más demandados por la población urbana contemporánea. Así, no solo encontramos casas, automóviles, computadoras, celulares, televisores, filmadoras, sino también instrumentos de trabajo, utensilios de cocina, alimentos procesados, mobiliario, indumentaria y pañales. Tampoco faltan títulos de estudios secundarios, técnicos y universitarios, dinero, negocios, valijas de viaje, documentos de identidad, pasaportes y otros miles de objetos más, en una clara demostración de adaptación a la época que refleja vitalidad en su poder de transformación en el tiempo. Algunos de esos elementos, incluso, se complementan con la oferta de servicios de registro civil para labrar actas de nacimientos, casamientos o divorcios y actas de regulación comercial, entre otros. Del mismo modo, se venden objetos que adquieren un poder simbólico encarnado en el valor que quiere ser logrado: fuerza, fortuna, salud, prosperidad, etc. (imagen 1).



Imagen 1. Puesto de la feria de *Alasitas* de la ciudad de Trinidad, departamento de Beni, Bolivia, 2020.
Fuente: <https://lapalabradelbeni.com.bo/trinidad/las-alasitas-muestran-sus-atracciones-en-trinidad/>.

Previsiblemente según las épocas, los contextos y las necesidades de los pobladores, junto con la imagen del *Ekeko* mutaron además las provisiones que carga. El hombrecito puede llevar en la actualidad sus alforjas cargadas con los siguientes objetos: una bolsita de harina, otra de arroz, miniaturas de una casa, un colchón y una montura, billetes, teléfonos celulares, computadoras, documentos, herramientas de trabajo y otros enseres que sus oferentes confían conseguir (imagen 2).



Imagen 2. *Ekeko* de la feria de La Paz, Bolivia, 2020.

Fuente: <https://www.periodicobolivia.com.bo/conozca-las-25-actividades-de-la-fiesta-de-la-alasita-2020/>.

El *Ekeko* deviene en una figura humana que tiene connotaciones de deidad y reviste de ritualidad la celebración pues, así como los objetos deben ser *ch'allados*, al *Ekeko* hay que atenderlo y cuidarlo para lograr su eficacia. Según la tradición, preferentemente debe ser recibido como regalo o hurtado y es menester cumplir un ritual obligatorio: todos los martes y viernes se debe colocar en su pequeña y redonda boca un cigarrillo encendido para que el *Ekeko* pueda “fumar”; si el pedido que se le ha hecho es aceptado, del cigarrillo saldrá humo como si la figura estuviera realmente fumando. Según las manifestaciones de Ponce Sanjinés, ya sea que se trate de un hombrecito desnudo y jorobado fundido en oro o plata, o un hombre urbano mestizo producido en

yeso u hojalata, “técnicamente es un amuleto que da buena suerte. Es un ser que da fortuna y por eso es alegre” (Ponce Sanjinés, 2002).

Resulta significativo, por lo demás, que en una feria conocida precisamente como “la fiesta del *Ekeko*”, la venta de su figura esté disminuyendo y sustituyéndose por otras que adquieren ese protagonismo tales como sapos, budas, elefantes, toros, y primordialmente, billetes. Esta situación es notable tanto en ferias bolivianas como argentinas, donde el *Ekeko* sigue siendo la figura oficial de la feria, aunque existe la tendencia decreciente de idolillos a la venta. Así lo vislumbraba ya en 2004 el director del Museo Tambo Quirquincho de La Paz, David Mendoza Salazar, durante la inauguración de la feria en la capital boliviana:

Cada año el *Ekeko* es desplazado por los billetitos [...] [ya que] son muy pocas las personas que compran y producen la imagen del dios de la abundancia, siendo desplazada por billetitos (dólares, bolivianos, euros) [...] Ahora, los artesanos ya no venden ekekos ni los hacen. El año pasado sólo un ekeko hemos detectado en la Feria de Alasita, con 5 de sus trabajos que no pudo venderlos, porque ahora ya nadie compra los ekekos, la gente más prefiere comprar los billetes, los dólares y los euros. Dicen que teniendo los billetes, pueden tenerlo todo.¹¹

Con todo, el proceso de modernización de la feria y de urbanización de los sectores indígenas ha llevado a que los objetos allí expuestos sean realizados, consumidos y percibidos por todos los sectores sociales: indígenas, mestizos y blancos. En este contexto, el *Ekeko* se disputa el espacio con otros símbolos que responden a los mitos del capitalismo tardío, urbano y trasnacional, motivo por el cual en algunos casos –como expondremos en el Capítulo 4 – hasta se convierte en un atributo o apéndice de otros objetos tales como sapos o grandes manojos de dinero. El protagonismo de los billetes y de otras figuras que refieren a la suerte y la fortuna, empequeñecen al *Ekeko*, aunque la fiesta no perdió su connotación sagrada por ello. Por el contrario: atendiendo a los usos, funciones y tratamiento que adquieren los objetos que se compran y venden, se concluye rápidamente que el intercambio simbólico/monetario se realiza primero a nivel comercial y luego a nivel ritual, cuando se “paga” al *yatiri* o *kallawaya* para que consagre a los objetos y medie en el acto de realizar las peticiones a las entidades sagradas para lograr su favor (imagen 3).

¹¹ <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002076217> 21 enero 2004- acceso 25 de abril de 2016.



Imagen 3. *Ch'alla* en feria de *Alasitas*/Tres Cruces en la ciudad de Puno, Perú, 2018.
Fuente: http://punoculturaydesarrollo.blogspot.com/2018_04_29_archive.html.

En estas prácticas, como hemos visto, subyace el sistema de reciprocidad, eje fundamental de la cosmovisión andina. Cabe recordar, en este sentido, las palabras de la antropóloga Luz Castillo Vacano sobre la manera en que el Ministerio de Cultura de la Ciudad de La Paz anunció la fiesta de *Alasitas* en 2013: “Una celebración de la reciprocidad, rasgo cultural distintivo de los pueblos originarios de los Andes desde la precolombina hasta hoy” (Castillo Vacano, 2014:9). En efecto, tal acto de reciprocidad se lleva a cabo entre creyentes, *yatis* y seres sagrados cuando se realiza la *ch'alla* nombrando a la persona que sostiene los objetos e invoca a Pachamama y otras deidades indígenas, a Jesucristo, santos y vírgenes cristianas para solicitar los buenos augurios. Además, existe reciprocidad entre creyentes, la cual se establece cuando alguien adquiere miniaturas para otra persona con la que guarda una relación de amistad o familiar: dan y reciben *illas*, en especial billetes, para saldar deudas y augurar buenaventura, salud y demás (Castillo Vacano, 2014:6).

Los participantes del ritual expresan que las miniaturas deben ser adquiridas bajo la condición “compra con fe”, es decir que se proyecta sobre los objetos el deseo y la seguridad de que se obtendrá aquello que se desea lograr en el año, iniciando así un ciclo

temporal que se completa cuando se regresa al año siguiente para agradecer lo conseguido y renovar las peticiones. Por este motivo, no es atinado considerar la *ch'alla* como un simple acto mágico; lejos de ello, se trata del momento en que se establece el vínculo personalizado entre quien adquiere los objetos y las deidades que convoca el *yatiri* a fin de que las *illas* adquieran la agencia necesaria para cumplir los deseos del comprador. Sin embargo, para que esos objetos se conviertan en realidad, es necesario que quienes han hecho los pedidos se comprometan a trabajar en consecuencia para lograrlo. Esto es así porque la reciprocidad que se produce en *Alasitas* es asimétrica, es decir, la relación que se

establece con los seres superiores o antepasados a través de la *ch'alla* se efectúa con la idea de una retribución mayor [...] subyace una especie de apoyo mutuo cuando los que adquieren las *alasitas* son invocados a dedicarse a la conversión de ella en un objeto grande sobre la base de su fe y trabajo [...] La fe sería la conciencia de que las relaciones mutuas entre divinidades, humanos y objetos que originalmente son dádivas deben retribuirse, tratándolos con el respeto debido para que se den las condiciones de su crecimiento (Golte y León Gabriel, 2014: 65-70)

Consideramos que el hecho de que las miniaturas adquiridas sean compatibles con aquellas cosas que se pueden obtener es el modo en que se ubican en el horizonte de deseos realizables, un modo de proyectarse con racionalidad económica sobre los bienes obtenidos. El aprovisionamiento de miniaturas permite proyectar y organizar las acciones que se realizarán para lograrlas materialmente. Quienes compran y manipulan las miniaturas aspiran a controlar el devenir del destino e instrumentar las condiciones para obtener lo necesario en el mundo urbano. Se mantiene así la fe en las creencias de los “abuelos”, cumpliendo con la participación de un ritual en el cual ahora se ofrece tiempo y dinero, a la vez que se asume el compromiso con el trabajo y esfuerzo necesario para lograr lo pedido.

2.2. *Alasitas* en la ciudad de Buenos Aires

Los inicios de *Alasitas* en CABA se remontan al proceso migratorio de bolivianos en Argentina, especialmente a las oleadas que, a mediados de la década de 1970 trajo a la Capital Federal y al conurbano a contingentes provenientes de zonas rurales y urbanas de Bolivia que se han desempeñado mayormente en tareas en la construcción, el comercio, la agricultura y la producción textil. El proceso migratorio generó un particular interés en el ámbito académico y la producción teórica se centró en un primer momento en el impacto generado en la sociedad argentina a nivel demográfico y laboral. Es por ello que no se puede precisar la fecha exacta desde cuándo se realiza aquí la celebración que datamos entre 1994 y 1997, ya que no existen escritos académicos ni relevamientos históricos sobre la fiesta, mientras que la informalidad en la que se fue desarrollando no ha dejado fuentes escritas a las cuales recurrir. Pero *Alasitas* es producto de esa historia y en este sentido resultan de interés para esta investigación algunos trabajos del campo de la antropología y la sociología que han tratado los impactos poblacionales, económicos y culturales desde la perspectiva comunicacional y simbólica, abordando también cuestiones relativas a la consolidación identitaria y su integración en la sociedad argentina (Caggiano, 2005; Canelo, 2009; Colombres y Ardanaz, 2011; Giorgis, 1996 y 1998; Grimson, 1999; Laumonier, 1983; Gavazzo, 2002, Mardones, 2016).

En este sentido es interesante el concepto de “nueva bolivianidad” que acuñó el antropólogo Alejandro Grimson para explicar la manera en que, durante el proceso inmigratorio, las identificaciones y distinciones de etnia, clase y región que existían en Bolivia se subordinan a una etnicidad definida en términos nacionales. Para estos migrantes el “ser boliviano” en la Argentina se funda en un conjunto de elementos provenientes de distintos momentos históricos (incluso anteriores a la creación del Estado Nacional boliviano) y de diversas regiones geográficas y culturales. Se construiría así un pasado común que trasciende las diferencias y se configura como un espacio compartido en la condición actual de inmigrantes, donde los distintos grupos de la comunidad construyen nuevas historias y tradiciones que atañen a los conflictos y situaciones propias del contexto migratorio. Discriminados por un gran sector de la sociedad, la nueva bolivianidad, en tanto homogeneidad conflictiva, se establece como una forma de revertir los aspectos negativos que le confiere la sociedad receptora, reafirmando orgullosamente su nacionalidad boliviana. En este sentido, el reconocimiento de su identidad nacional y

el de su identidad étnica forman parte del mismo proceso de construcción de una cultura nacional, un

nacionalismo [que] deja de ser una búsqueda de legitimidad de un modelo estatal de ciertas elites, y pasa a formar parte de un relato étnico que atraviesa a todos los sectores y agrupamientos identificados con la colectividad como modo de manifestarse y dialogar con ese otro Estado y esa sociedad que los construye como Otros (Grimson, 1999: 87)

Nos interesa este trabajo porque el autor da cuenta de la existencia de grupos diferenciados, y si bien la distinción de categorías tan complejas como la de ser boliviano-migrante u originario excede los alcances de esta investigación, asumimos que la conformación de la colectividad boliviana en CABA no es uniforme.

En nuestro caso de estudio podemos visualizar a personas que conforman agrupaciones con el objetivo de organizar la fiesta-feria en CABA sin haberlo hecho en su lugar de origen, al mismo tiempo que reivindican su pertenencia a la tradición indígena andina. En este sentido, el trabajo de Pablo Mardones se nos presenta como un importante antecedente, ya que aporta un análisis detallado al respecto de la manera en que los migrantes bolivianos fueron construyendo en el ámbito de migración una identidad que mantiene la doble identidad boliviana e indígena, ya que

convencidos de la relevancia de mantener y reproducir su identidad, aymaras y quechuas fueran ejerciendo paulatinamente una auto-identificación como indígenas a través del desarrollo de prácticas culturales, sin necesariamente desbolivianizarse” (2016:177).

Así, *Alasitas* se relaciona con otras celebraciones que fue instituyendo la colectividad boliviana en CABA, eventos donde lo católico se mezcla con otros signos religiosos, lo tradicional con lo comercial y lo nacional con lo étnico, es decir donde lo boliviano se yuxtapone con lo andino y lo indígena.¹² En este proceso se fueron

¹² En otro caso estudio como lo es la Diablada de Oruro realizada en la zona de Flores Sur, que fue estudiada por Natalia Gavazzo (2002), la autora visualiza a los diferentes grupos que participan en la celebración, atendiendo a los conflictos que se generan hacia el interior de la comunidad boliviana para desdibujar la noción homogénea que recae sobre ella. Por su parte, en la publicación *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria* (2008) se presentan trabajos que abordaba algunas cuestiones sobre la identidad pluricultural latinoamericana y buscan poner en valor a la cultura boliviana, manifestando las problemáticas políticas, económicas y sociales de esa comunidad. Por ejemplo, algunos textos trabajan sobre los nuevos relatos de la memoria colectiva, la discriminación y la forma de representación de los inmigrantes bolivianos por los medios masivos y por la colectividad misma. En este sentido, Mayorga Escalante y Cachana Ramos exploran la cosmovisión aymara, poniendo énfasis en las relaciones de reciprocidad y perdurabilidad y abordando la pervivencia y/o reinención de estos preceptos en el contexto actual. Mellella y Sambucetti analizan la forma en que se reconstruye el pasado en el presente, apelando a la reivindicación socio-étnica a través de la revalorización de Tiwanaku y la llegada de Evo Morales al poder. Gavazzo y Morales reflexionan sobre las políticas culturales a partir del análisis de su propia experiencia como investigadoras-gestoras de la realización del programa “*Kaipi* Bolivia” (Museo de

configurando varios espacios significativos en CABA¹³ dentro de los cuales se celebró y se celebran las *Alasitas*. Se trató inicialmente de espacios cerrados como restaurantes y centros culturales, y al día de hoy se despliegan en espacios al aire libre, en barrios donde la colectividad se ha asentado con más fuerza.¹⁴ La presencia y visibilidad que tomaron estas celebraciones van de la mano del empuje político que configuran las diversas agrupaciones de migrantes bolivianos y sus descendientes. En este contexto es considerable la capacidad de agencia que adquieren los migrantes en torno al proceso de auto-adscripción como indígenas; entendiendo que el migrante aymara-quechua, actual habitante porteño, construye formas disímiles de relación con este territorio dependiendo de las formas de habitarlo, de la posibilidad de acceso a los espacios públicos y la manera de interpretar su cosmovisión (Mardones, 2016). Es decir que las diversas festividades se territorializan de maneras sociohistóricas específicas, y por ello entendemos que el pasaje del espacio cerrado al espacio público/abierto no solo otorga mayor visibilización a la cultura andina, sino que también alienta la creación de instancias en las que estas experiencias simbólicas se articulan con proyectos políticos, culturales, socioeconómicos y jurídicos que instalan en el espacio de la sociedad civil la problemática de la pluralidad identitaria (Circosta, 2009 y 2012).

Nuestro análisis se centrará en los casos del parque presidente Dr. Nicolás Avellaneda, en el barrio Parque Avellaneda y del parque Indoamericano, en Villa Soldati. Seleccionamos estos dos casos por ser celebraciones que cuentan con una significativa antigüedad, presentan mayor envergadura, convocatoria de público y artesanos, al tiempo que ofrecen una serie de eventos artístico-culturales que completan la jornada festiva. Ambos cuentan, además, con una larga historia de permanente tensión y negociación con las autoridades municipales, situación condicionante de las decisiones tomadas por cada grupo organizador. El trabajo de campo y la participación en la fiesta que hemos sostenido entre 2008 y 2023, nos ha permitido observar y registrar los diversos ámbitos en los que se realiza; mientras que, con las entrevistas a organizadores, referentes institucionales, artesanos, *yatiris* y público asistente, pudimos rescatar la interpretación de los

Motivos Populares José Hernández entre 2002 y 2005). Otros aportes importantes nos brinda Brenda Canelo (2009) cuando estudia la presencia de los grupos de bolivianos en el espacio público, registrando los conflictos que acarrea la celebración del Día de Muertos en el Cementerio de Flores, por tratarse de maneras ancestrales de entender el ciclo vida-muerte que contrastan y chocan fuertemente con la tradición cristiana arraigada en la ciudad.

¹³ Ver "Introducción".

¹⁴ Los extranjeros de países limítrofes y del Perú, tienen mayor peso relativo en los barrios del sur y oeste de la Ciudad (Flores Sur, Liniers, Villa Soldati, Villa Lugano, Mataderos, La Boca, Barracas, Nueva Pompeya, Parque Patricios, entre otros).

protagonistas sobre la celebración. Estos materiales nos han permitido historizar estas fiestas de CABA, elaborar un análisis profundo de las experiencias que estructuran la celebración y dar cuenta de las diferencias que presenta cada una en este proceso de retradicionalización que sucede en este particular contexto migratorio. Siguiendo al antropólogo Fernando Fischman entendemos que la retradicionalización, supone una instancia de búsqueda en el pasado, una indagación en fuentes a las que

se considera “poseedoras de un saber anterior” para, a partir de ahí, re-costruir una tradición. Esa re-construir sería sinónimo de retradicionalizar. Supone entender que ya existió un saber, una práctica, y manifiesta un interés consciente por instaurarla nuevamente. Podemos postular que ese saber que se desea recuperar forma parte de un pasado quizá negado u ocultado. Es decir, lo recordado no necesita ser investigado. Solo aquello que en los procesos sociales de elaboración de la memoria fue dejado de lado o estigmatizado requiere una recuperación por aquellos sectores que deciden realizar una apelación al pasado. Por otra parte, el “uso del pasado” no ocurre linealmente, sino como resultado de procesos comunicativos en los cuales tienen lugar un número de recotextualizaciones en actuaciones determinadas (Fischman, 2004:175,176).

La celebración de *Alasitas* en CABA se fue conformando como un evento en el que se han cruzado diversas acciones y discursos, a veces esencialistas, estratégicos o pragmáticos, basados en la sabiduría ancestral y/o el conocimiento enciclopédico. Estas posturas pueden parecer superpuestas o contradictorias, pero historizar, analizar y comparar las dos celebraciones que estudiamos nos permitió visualizar los diferentes modos en la que cada grupo ha reconstruido a la fiesta-feria. En ambos casos se busca construir una imagen más positiva de la comunidad boliviana, pero podemos señalar que, en Villa Soldati, la celebración queda más apegada a la versión paceña; mientras que en la *wak'a* de parque Avellaneda se aprovechó el contexto migratorio para hacer una reversión en clave indígena. Desde esta perspectiva es que planteamos que la visibilidad de *Alasitas* excede la cuestión superficial de mostrarse en el espacio público, sino que entendemos que se trata de una retradicionalización y reconstrucción etno-histórica encarada por los propios actores de la celebración que contribuye a contrarrestar las interpretaciones peyorativas y miserabilistas (Grignon y Passeron, 1992) que sustentan determinados sectores de la sociedad argentina.

Vale como ejemplo la nota periodística sobre *Alasitas* de Alejandro Tarifeño publicada por el diario *La Nación* en enero de 2012. Allí se presenta la celebración de parque Avellaneda como una “feria boliviana [...] festejo a Nuestra Señora de la Paz” y se la vincula con la glorificación del mercado capitalista. El autor analiza la celebración en clave de “parque temático” o “supermercado de los sueños humildes” en donde los

“brujos” bendicen las miniaturas que se describen como “juguetes”. De esta forma, la fiesta se describe como un evento donde la magia, la diversión y la superchería, generan la ilusión de ser ricos por un día, “nada más adecuado en esta cruel era del shopping que una tradición antiquísima basada en gastar dinero para ilusionarse con un futuro mejor” (Tarifeño, 2012).

La realización de *Alasitas* en CABA se inserta una trama de procesos activos que implican tomar decisiones en los que se articulan diversos propósitos: políticos, de recuperación o remergencia indígena (Bengoa 2000), de postulación de miradas alternativas sobre la cultura y la historia, de recuperación de saberes, etc. Cada grupo promotor de la celebración adoptó y adopta diversos modos ante las pautas y normativas que la sociedad receptora le impone, no obstante, en ambos se evidencia su capacidad de agencia en tanto logran movilizar de manera consciente sus diferencias culturales, involucrando situaciones de encuentro y conflicto (Appadurai, 2001), poniendo en juego la disputa por el poder simbólico y la puja de hacer valer el derecho a ser diferentes (Circosta, 2014). El solo hecho de incorporar esta ritualidad en el calendario festivo de CABA implica una ruptura en el relato cultural de los argentinos y los porteños.¹⁵

Con respecto a los objetos que circulan en la feria no encontramos grandes distinciones entre las diferentes versiones de CABA, ya que en ellas se venden objetos similares, en gran parte importadas de Bolivia. No obstante, vamos a encontrar particularidades al adentrarnos en el entramado de variables sociales y culturales que se ponen en juego (Geertz, 1994) en este contexto específico. Los días de fiesta se configuran como espacios de encuentro y tensión en las que se visibiliza la densa trama de articulación entre los organizadores, las autoridades municipales y el público, generando “mecanismos de elaboración [que] suponen la posibilidad de incorporación de actores variados y de la construcción de subjetividades multifacéticas (Fischman, 2004:176). Buscaremos entonces indagar en la significación que la fiesta y los objetos

¹⁵En Argentina existe legislación sobre el respeto y derecho a los migrantes, pero tiene una aplicación muy poco eficiente. El artículo 20 de la *Constitución Nacional*, así como el artículo 11 de la *Constitución de la ciudad*, consagran el derecho a la diversidad cultural, no admitiendo discriminaciones de ningún tipo por esta causa. Al mismo tiempo, “rigen en la ciudad de Buenos Aires numerosas normas que protegen los derechos de los inmigrantes en materia de educación, salud, vivienda y otros. Las colectividades fueron aplaudidas y reconocidas cuando desplegaron su diversidad artística y de costumbres en ocasión de la celebración de la Revolución de Mayo, pero repudiadas cuando vinieron a pedir un lugar más digno de nuestra sociedad en lo que hace a los derechos más básicos. El respeto a la diversidad no es exotizar los aspectos culturales y olvidar o reprimir los sociales, sino que pasa por la implementación de una política fundada en la igualdad de los derechos y la distribución equitativa de los recursos, que permita a las diferentes colectividades dialogar y enriquecerse mutuamente a través de un intercambio libre, sin imposiciones” (Colombres y Ardanaz, 2011: 114).

adquieren en el ámbito local, atendiendo a las particularidades en base a la que cada grupo organizador busca distinguirse, a las situaciones de conflicto con las autoridades y con los vecinos locales y cercanos y a las situaciones de discriminación/criminalización que se fueron produciendo a partir de los fuertes controles en y del espacio público que se generaron a la par del crecimiento y masificación de la celebración.

2.3. *Alasitas* en la *wak'a* de parque Avellaneda

2.3.1. El Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*

El parque Avellaneda, uno de los espacios verdes más grandes de la ciudad de Buenos Aires, se encuentra ubicado en la intersección de las avenidas Directorio y Lacarra. Fue inaugurado en 1914 y a partir de la década de 1960 entró en un proceso de fragmentación y abandono; la construcción de la autopista Perito Moreno lo dividió en dos sectores y provocó el desalojo de los edificios. Tras años de desidia comenzó un proceso de recuperación vecinal en 1989, momento en que se iniciaron las actividades que se realizan hasta el día de hoy en sus distintos espacios. Actualmente en el parque funciona, en lo que fuera el casco de estancia de la familia Olivera, el Espacio Cultural Chacra de los Remedios (en adelante ECCR) que alberga el Centro de Exposiciones y Muestras de Arte Contemporáneo y el Centro de Producción Cultural. Al complejo se suman el Centro de Artes Escénicas, en el antiguo tambo, y la Escuela Media con orientación en Construcción y Mantenimiento de Espacios Verdes (EEM 2° DE 13°), en el histórico natatorio. En otros espacios funcionan una huerta orgánica, la Junta de Estudios Históricos del Barrio Parque Avellaneda, la Escuela N° 10 DE 13 Antonio Zaccagnini y un Centro de Salud (CeSac 13) (imagen 4).¹⁶

¹⁶El nombre inicial otorgado por la gestión asociada fue Complejo Cultural “Chacra de los Remedios” por tratarse de un espacio que aglutina una diversidad de disciplinas artísticas y culturales que funciona en varios edificios y en el espacio verde. Pero, entre 2007 y 2011 la administración del Parque investida en ese momento por Baltasar Jarmillo, le asignó la nomenclatura de “Espacio Cultural” para homologarlo a otros del Circuito Cultural de CABA. Y si bien operativamente el nombre de Complejo no es reconocido desde la gobernación, los miembros del Espacio lo siguen llamando de esa manera. En este escrito asumimos la nomenclatura otorgada por el Estado, pero aclarando que si se consignan fuentes provenientes del Complejo Cultural remiten al mismo sitio.

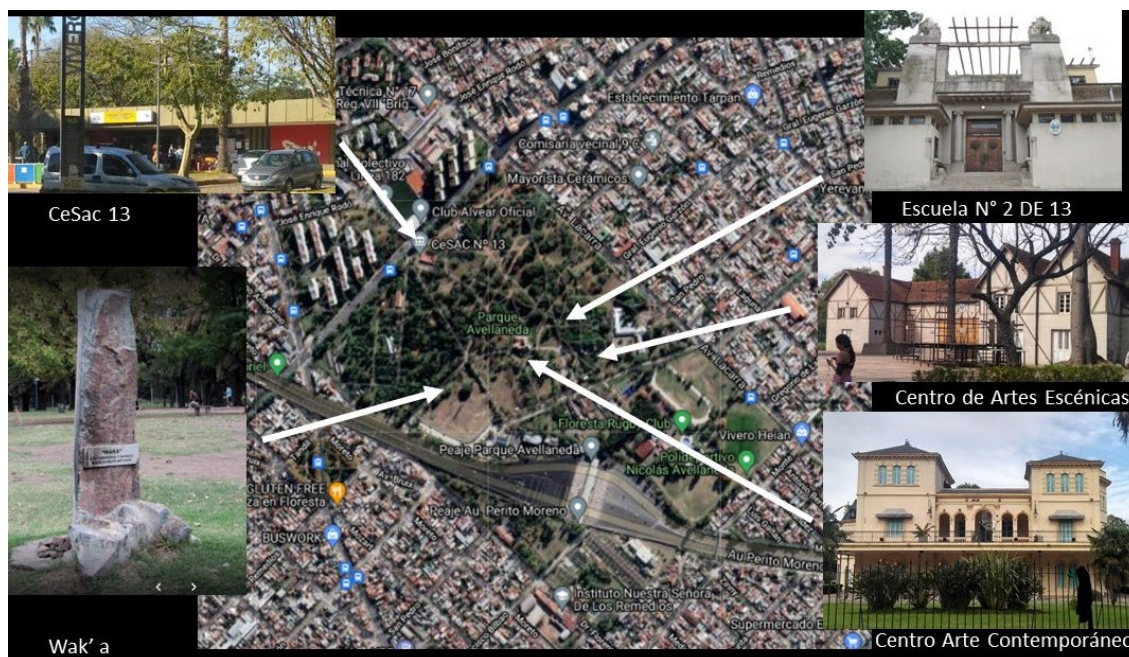


Imagen 4. Plano del parque Avellaneda y ubicación de sus principales instituciones.

Fuente: <https://www.google.com/maps>.

La recuperación del parque fue promovida por el Centro de Estudios y actividades Vecinales del Parque Avellaneda (CESAV), y desde entonces cuenta con un sistema de Gestión Asociada, basado en la ley 1153. Allí se contempla que las decisiones tomadas por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires deben pasar por una instancia consultiva con los vecinos del barrio, representados por un administrador municipal. Es el espacio de la Mesa de Trabajo y Consenso (en adelante MTC) donde confluyen las voluntades y objetivos de todos los sectores y se dirimen los temas relativos al parque. Este desarrollo permanente y sostenido ha generado una solidez importante en las actividades recreativas, deportivas, eventos de música al aire libre, murga y teatro callejero, concursos y encuentros de escultura, feria artesanal, visitas guiadas y actividades educativas en relación al patrimonio natural y cultural. Asimismo, el parque se fue configurando como un espacio significativo para la colectividad boliviana, en tanto lugar privilegiado para el encuentro y esparcimiento de fin de semana, para la asistencia médica y el desarrollo de actividades deportivas y culturales propias de esa comunidad.¹⁷ No obstante, fue casi nula la participación institucional en las actividades culturales organizadas en el lugar, de vecinos migrantes bolivianos hasta la creación del Centro Cultural Autóctono *Wayna*

¹⁷ El parque Avellaneda se encuentra en las cercanías de la zona conocida como Flores Sur o Bajo Flores, en la que se realizan también eventos de gran convocatoria para la colectividad migrante, como la festividad de la Virgen de Copacabana, el Carnaval y la celebración del Día de Todos los Muertos en el cementerio de Flores.

Marka (en adelante *CCAWM*) en el año 2002 que le dió un lugar como “actores culturales”.¹⁸

El *CCAWM*, cuyo nombre deriva de la conjugación de dos palabras aymaras (*wayna*: joven, *marka*: pueblo), es un grupo de *sikuris*¹⁹ integrado mayormente por bolivianos que cuentan con distinta antigüedad como inmigrantes, sus hijos (algunos de ellos nacidos en Argentina) y argentinos sin ascendencia andina (imagen 5). Los inicios del grupo se remontan a 1998 cuando se unieron para difundir la música andina y profundizar su conocimiento de la cultura y cosmovisión indígena. El grupo desarrolla un proceso de reivindicación de su identidad étnica que se alinea con los objetivos que rigen al Proyecto del ECCR en tanto se proponen “revalorizar el Parque como un espacio que [contenga y favorezca] la diversidad cultural”.²⁰



Imagen 5. Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*.
Fuente: <https://www.facebook.com/Wayna-Marka>

¹⁸ Se desprende de los documentos y proyectos culturales del parque Avellaneda la definición del “actores culturales” como aquellos grupos que encuentran en el parque un lugar de experimentación, producción y exhibición de sus propuestas artísticas, como lo son, por ejemplo, la murga, el coro, los grupos de teatro callejero, entre otros.

¹⁹ Músicos que ejecutan *sikus*, instrumentos de viento tradicional de la zona andina, que se consideran transmisores del patrimonio cultural y memoria oral de los pueblos originarios andinos.

²⁰ Proyecto del Complejo Cultural Charca de los Remedios, 2000.

Uno de los miembros del *CCAWM* narra los inconvenientes que tuvieron que afrontar hasta convertirse en “actores culturales” del parque Avellaneda de la siguiente manera:

Vinimos a una reunión [de la MTC] y dijimos: ‘¿Nos pueden dar un espacio?’ Y respondieron: ‘No, porque no tienen el documento, son inmigrantes [...] estuvimos como seis meses insistiendo [...] fue tanta la insistencia de nosotros, de venir... venir... que pudimos hacer un festival acá en el que hubieron como casi quince mil personas. Fue un éxito [...] Ese festival le abrió la cabeza al centro cultural, porque vinieron un montón de paisanos como tal vez no hayan visto ellos por estos rumbos [...] Y así, el festival fue el puntapié fundamental (A.W. – boliviano aymara, citado en Barbagelata y Flores, 2003: 23-24).

Pero además de hacer frente a los prejuicios de argentinos, los miembros del *CCAWM* tuvieron que limar asperezas con la misma comunidad boliviana, ya que “Muchos paisanos tienen vergüenza de su identidad y su música, porque esta música es del campo (haciendo referencia a la música autóctona Aymara) y en la ciudad alguien dijo: ‘esta música es de indios’ (B. – boliviano aymara, citado en Barbagelata y Flores, 2003: 10). Asimismo, los testimonios de los actores culturales del parque Avellaneda dan cuenta de cómo se fueron fortaleciendo en su búsqueda identitaria rechazando la postura de otros bolivianos que se avergüenzan de su tradición y buscan asimilarse con las costumbres argentinas:

A mí no me enseñaron el aymara ni mi papá ni mi mamá, yo creo que por el miedo de que si yo hablaba Aymara en la escuela o en algún lugar, me iban a discriminar. A ellos los han discriminado tanto que ya tienen un miedo a ser lo que somos. Ese miedo que ahora nosotros estamos perdiendo: a nuestra lengua, a nuestro color de piel, a nuestra raza, a todo eso... Nuestra cultura [...] A veces lo ven a Jaime o alguno de nosotros caminando con abarcas o con ponchos que es nuestra ropa, y lo miran así: ‘¡Este indio!’ ‘¡Que se vaya ya!’ ‘¿Qué está haciendo aquí?’ ‘Nos hace quedar mal’ (M.L. – boliviano aymara, citado en Barbagelata y Flores, 2003: 10).

Lo cierto es que el hecho de estar insertos en la trama institucional del parque le permitió al *CCAWM* realizar importantes actividades y diversificarse más allá de lo musical.²¹ Así, realizaron videos, un programa de radio llamado “Pueblos Sin Sombra” emitido por Radio Panamericana AM 1260 durante 2009 y actividades de difusión de la

²¹ El grupo se separó varias veces debido a los diferentes intereses de sus integrantes que no se restringen solo a la música.

cultura indígena,²² que consolidaron la identidad étnica como una opción ante la discriminación en el contexto migratorio. Esto afecta incluso a sus hijos quienes

no se sienten ni de acá ni de allá. Para los argentinos, es un 'bolita'. Ahora, se va para Bolivia y es un argentino. No es de ningún lado ¿Qué es lo que va a hacer? Buscar su raíz ¿Y cuál es su raíz originaria? Aymaras y Quechuas. Tú tienes una ideología, antes de una nacionalidad" (A.W. – boliviano aymara, citado en Barbagelata y Flores, 2003: 10)

En este sentido nos permitimos transcribir de manera extensa la "Fundamentación del encuentro de sikuris de 2008 *IV Mathapi-tink'u*",²³ realizado el 16 y 17 de agosto de 2008 en el parque Los Andes (Chacarita, CABA).²⁴ El CCAWM, como participante del *Polo Sikuri*, colaboró en la escritura del texto en el que se presenta de manera contundente el escenario en que se juega la aceptación de las comunidades indígenas y migrantes, las disputas con las autoridades estatales y los objetivos

estos 'encuentros' [que] reafirman la voluntad del Polo Sikuri de desestimular una analogía diferenciadora entre 'originarios' y 'no originarios', [...] cooperando a superar el miedo, el rechazo, el distanciamiento y la desconfianza generados por el trauma de la conquista y el colonialismo y por el ninguniamiento de lo indígena. [...]

El 'encuentro' es asimismo regido y orientado por los ritos y ceremonias propias de las creencias, cosmovisión y pensamiento mágico del mundo andino, [...] re-interpretando las mismas en un ejercicio que permite mostrar el dinamismo de una cultura viva. Hoy sus integrantes, [...] bolivianos, chilenos, peruanos, del NOA, de primera, segunda y hasta tercera generación, así como porteños y bonaerenses que encuentran eco en esta expresión, fortaleciendo su identidad y generando sentido de pertenencia, son capaces de conectarse con la ancestralidad de esta expresión dándole nuevo sentido al mundo moderno-urbano y proyectándose como un sector minoritario en auge que intenta expresar su forma de ver, escuchar y entender el mundo en la generación permanente de un patrimonio tangible-intangible. [...] El imaginario social colectivo histórico de Buenos Aires ha sido siempre el de una ciudad europea. La extensa inmigración interna hacia la ciudad de los denominados por la oligarquía "cabecitas negras", trajo un fuerte legado

²²Las primera actividades convocantes fueron el "Ciclo de Cine boliviano" realizado los sábados de noviembre de 2002 en el marco de la actividad "Argentina en el Mundo" organizada por *Atipac Ynalem*; y la Diablada realizada el 5 de noviembre de 2006 en conmemoración de 400 años de la fundación de la ciudad de Oruro, realizada en conjunto con el Programa de Diversidad Cultural del G.C.B.A.

²³ En este documento que circuló por mail días antes del evento para elaborarlo de manera colectiva entre los diferentes referentes que participaron del evento, se define *mathapi* (en lengua aymara) y *tink'u* (en quechua) como "encuentro", modo que practican nuestros Abuelos en esta *Abya Yala*. Encuentro de bandas ejecutantes de *sikus* (o *mathapis*) originarias de los Andes (Argentina, Bolivia, Chile y Perú, principalmente) que se reúnen para compartir melodías, vivencias, experiencias, comidas, bebidas y amistad con otras bandas, a través de ciertos ritos durante el año, trasmitiendo sus saberes y revalorando las creencias y prácticas espirituales de la cultura andina.

²⁴Se eligió el parque Los Andes porque allí acamparon las comunidades *kollas* del noroeste en su marcha a Buenos Aires en 1946, durante el primer gobierno de Juan Domingo Perón. En este parque se alza el Monumento al Malón de la Paz –como se le llamó a la gesta– en el que, desde hace años, cada 19 de abril se realizan actividades por el Día del Indio Americano. La Asociación Civil Amigos del Parque presentó a la legislatura porteña, en septiembre de 2007, un proyecto para declararlo "Parque Temático de los Pueblos Originarios".

originario/mestizo, constituyéndose con el correr de los años en una característica fenotípica de la hasta entonces Buenos Aires blanca. La actual realidad latinoamericana, con hitos como el cumplimiento de 500 años de conquista española (cifra que basada en el *pachacutik* tiene un significado particular en la cultura andina) y el re-surgimiento de las identidades locales, han reconfigurado el escenario de la región. [...] Actualmente el país se ve en la disyuntiva de reconocerse como nación indoamericana, proceso que no parece fácil y el cual requiere del despliegue de una serie de iniciativas, tanto desde el Estado como desde la sociedad para que no se constituya de forma traumática sino por el contrario se desarrolle armónicamente bajo un proceso de diálogo intercultural. [...] [La realización del encuentro en Parque Los Andes], en primer lugar permite visibilizar la actividad sikuri en un barrio no periférico de la Ciudad de Buenos Aires, cuestión que permite con un énfasis apreciable romper las barreras del racismo, la xenofobia y la discriminación y los preconceptos existentes en relación a los andinos: sucios, borrachos, callados, tontos, porfiados, tozudos, así como a la exotización existente respecto a sus actividades: paganas, anómalas, absurdas, de brujerías. Asimismo, permite des-guetizar a la colectividad andina, llevándola a escenarios donde comúnmente no se desenvuelven, lo que ayuda a superar el aislamiento y a evitar la concepción que los andinos sólo pueden expresarse en espacios residuales, no demandados y valorizados por los porteños. Ambos motivos permiten generar espacios de desarrollo intercultural, tan necesarios en nuestra ciudad (Polo *Sikuri*, 2008)

En el documento quedan claros los objetivos que son significativos para el proceso indianista en Buenos Aires:

- revitalizar las prácticas ancestrales para revalorizar a los pueblos indígenas.
- lograr un camino conjunto entre personas originarias y no originarias en un proceso que los miembros el Polo *Sikuri* denominan “etnogénesis”.
- contextualizar y fundamentar las prácticas para desterrar estereotipos racistas y positivizar la identidad originaria dentro del contexto nacional históricamente considerado blanco y europeo.
- utilizar espacios públicos de los barrios centrales de CABA para lograr visibilidad.
- crear estrategias para dejar de ser marginales o, como el mismo documento dice, “residuales”.

No es un dato menor que en 2009 el Gobierno de la Ciudad haya interrumpido el apoyo logístico y económico que habían brindado gestiones anteriores, negando incluso, los permisos para realizar el evento. Esta situación le otorgó la posibilidad al CCAWM de ser anfitrión en los *Mathapi-tink'u*, que pasaron a realizarse en parque Avellaneda. Resulta interesante visualizar esta lista de objetivos para pensar la dirección que tomaron las acciones del CCAWM en la realización de sus proyectos forjando un camino cargado

de logros, tensiones y conflictos, como “actor cultural” del ECCR y miembros del espacio de la *wak'a* de parque Avellaneda.

2.3.2. La *wak'a* de parque Avellaneda

En este recorrido histórico, fue un hito importante la implantación de la única *wak'a* existente en la Ciudad de Buenos Aires, ya que le sumó al parque Avellaneda una nueva significación al incorporar un sitio ceremonial de los pueblos originarios (imagen 6). La *wak'a* es una piedra que fue emplazada en el sector conocido como canchas Peuser durante la ceremonia del *Inty Raymi* (año nuevo andino) de 2003.



Imagen 6. La *wak'a* de parque Avellaneda. *Juchus Wayra* (Encuentro de niños *sikuris*), 2009.
Foto: Carina Circosta.

En el capítulo 3 vamos a desarrollar con mayor profundidad las interpretaciones del concepto de *wak'a* que algunos autores pensaron para el mundo prehispánico, siendo que una de las interpretaciones la que remite a toda entidad sacra que vincula lo natural, lo social y lo suprahumano, estableciendo una relación directa con el culto a los antepasados, dadores de vida y fuentes de energía vital (*camay*) (Bovisio, 2016). Parecería imposible vincular la *wak'a* del parque Avellaneda con este concepto ya que no podemos considerarla como entidad sacra vinculada al culto a los ancestros que da origen a una comunidad. Pero debemos considerar que el concepto de *wak'a*, que es muy antiguo en el mundo andino, además de ser una entidad polivalente que reviste varios sentidos, es también una idea viva que se fue transformando a lo largo del tiempo. Por ello, buscaremos la noción más precisa para aplicar a nuestro caso de estudio, teniendo en cuenta que evidentemente vamos a encontrar resonancias con ciertos vestigios ancestrales.

El espacio de la *wak'a* de Parque Avellaneda fue promovido por un grupo de migrantes bolivianos, que reivindican la identidad quechua y aymara, sumados a personas de otras descendencias étnicas. Las nomenclaturas que se le aplicaron a lo largo del tiempo confirman que se trata de un sitio ceremonial, ya que, entre los años 2006 a 2009, las hojas de programación mensual del ECCR convocaban a los encuentros denominados “Recordando...Memorias de los Pueblos Originarios”, a realizarse todas las noches del primer viernes de cada mes en torno “al espacio de la *wak'a* (voz quechua), *Kalabaya* (voz aymara), o *Kura* (voz mapuche): piedra inicial que demarca un sitio ceremonial”. En el año 2009, tras el tratamiento de la ley de Área de Protección Histórica (APH) del parque Avellaneda,²⁵ se definió el espacio de la *wak'a* como “Espacio Simbólico Significativo y Encuentro de Pueblos Originarios”. Esta definición, que se mantiene hasta la actualidad, fue creada tras encendidas discusiones que se dirimieron durante el Consejo Consultivo Comunitario de Pueblos Originarios, que constó de varias jornadas realizadas a lo largo del año 2009. En esas reuniones también se consensuó el texto que reseña la historia del espacio publicado en un pequeño libro institucional llamado *Parque Avellaneda. Rieles de Patrimonio* (2009), donde se plasman estas ideas, sustentadas en el pensamiento indígena y se listan los logros que legitiman el espacio de la *wak'a*.²⁶

Funcionando dentro de una institución municipal, el espacio de la *wak'a* se fue nutriendo con la presencia de múltiples agentes, configurando situaciones que se matizan con aportes, encuentros, entredichos y, a veces, confrontaciones. El grupo promotor no es ajeno a ello y así cierran el apartado del texto de la siguiente manera:

Sembrando para cosechar, respeto y estima, por el bien común [...] Nosotros miramos a nuestra Ñaupá (nuestro pasado), generando de esta forma, reflexión para transitar este camino de desencuetros, con espero y armonía, viviendo en el Pachakuti (Contreras *et al*: 2019:66).

La *wak'a* de parque Avellaneda es un espacio que se configura en torno a una piedra que constituye a este sitio en ceremonial y con él se inicia una serie de acciones y eventos que forman parte del proceso de identificación étnico-cultural e histórico de los pueblos indígenas en CABA. Y si bien el contexto de gestación hace difícil reconstruir el proceso de manera precisa, nos permite vislumbrar el dinamismo con el que se fue

²⁵ El proyecto de la Ley Área de Protección Histórica (APH) Parque Avellaneda y entorno, desarrollada por un grupo de la Unidad Ambiental y Gestión parque Avellaneda e impulsada desde la MTC, ingresó a la Legislatura porteña en el año 2004, se aprobó en primera lectura en el 2008, con audiencia pública el 12 de noviembre del 2008, y fue sancionada en junio de 2009.

²⁶ El texto se encuentra en el capítulo IX, titulado “Diversidad Cultural”. Se puede consultar en: https://www.uces.edu.ar/biblioteca/books/978-987-25112-4-1_Texto.pdf

configurando este ámbito en donde se generaron disputas simbólicas en torno a los distintos saberes. Las versiones encontradas respecto de la creación del sitio y el emplazamiento de la piedra, dan cuenta de la existencia de un proceso colectivo que los diferentes actores pretenden protagonizar. Es así que el CCAWM considera que el espacio se inauguró el 21 de junio de 2000, noche en la que se celebró por primera vez el *Inty Raymi* en las canchas Peuser del parque. Según el relato del grupo, fueron ellos los promotores del evento, y, a la vez, quienes gestionaron ante las autoridades la cesión de la piedra que finalmente fue emplazada en 2003. En la página *web* del CCAWM se anota que

Todo comenzó hace algunos años con la idea de dar la bienvenida al Año Nuevo Aymara, el Machaq Mara o Inti Raymi, fiesta del sol de los Pueblos Quechuas, trasladando al sitio del Parque Avellaneda por primera vez la ceremonia milenaria de la *wajta* (ofrenda) a la Pachamama.

El Machaq Mara es una ceremonia que se realiza todos los 21 de junio de todos los años. Por iniciativa de Atipak Inalem (grupo de danza del folklore argentino) y el **Centro Cultural Autóctono Wayna Marka**, por primera vez esta ceremonia se hizo el año 2000 [...] Para el **Centro Cultural Autóctono Wayna Marka** cobró otra dimensión y sentido, divulgando tan trascendente espacio y haciendo partícipes a demás grupos y organizaciones. Así trascurrieron los primeros tres años y en el 2003 sugiere que se plante la Kalasaya (piedra sagrada) como punto de referencia. El **Centro Cultural Autóctono Wayna Marka**, con la colaboración de muchos hermanos, entre ellos Alex Cuellar, encontró un lugar donde centrar la *Wak'a*, y es el mismo que se mantiene hasta hoy. Vale mencionar que el **Centro Cultural Autóctono Wayna Marka** realizó las gestiones pertinentes con las autoridades de Parque Avellaneda de aquel momento para conseguir el bloque de piedra y su traslado. Horas previas a aquél Machaq Mara de 2003, el **Centro Cultural Wayna Marka** junto a un grupo de hermanos cavaron el hueco donde posteriormente se plantó el bloque de piedra a una profundidad aproximada de un metro, asomando en superficie unos noventa centímetros hacia el cielo.

Hecho ese emprendimiento se celebró el tercer Machaq Mara, pero a diferencia de las tres celebraciones anteriores, fue el primer año alrededor de los bloques de piedra allí enclavados en la *Wak'a* del Parque Avellaneda. A partir de ese Año Nuevo Aymara, La *Wak'a* fue tomando relevancia y hoy es un sitio referente que reúne muchas actividades culturales integrando diferentes comunidades, una satisfacción para el Centro Cultural Autóctono Wayna Marka. (Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, 2009)

Por otro lado, un documento de la MTC con fecha del 22 septiembre 2007, registra la misma fecha del emplazamiento de la piedra, pero reconoce como responsable del espacio del espacio de la *wak'a* a Aníbal Castro Ruiz, profesor del Taller de Danzas folklóricas *Atipac Ynalen* del ECCR. El documento lleva, además de la firma de Ruiz, las de Alex Cuellar Apaza, guía ceremonial del “Pueblo Nación Aymara”, y a Juan Carlos Ortiz, del “Pueblo Nación Mapuche”, como encargado de la custodia y vocero del

espacio, y menciona al CCAWM como uno de los cuatro grupos de *sikuris* que participaron de la celebración inaugural, sin ningún peso en la organización. La *wak'a* es definida como espacio de integración:

La wak'a es el lugar de encuentro, de todas las personas indígenas y de aquellas, que sienten, en las culturas originarias, su encuentro con conocimientos, que le son propios o sienten afinidad directa, si mediar el intelecto [...] Nosotros, Pueblos Originarios de pie, como nuestra "Kalasaya", a pesar del avasallamiento, a nuestro desarrollo. Seguimos en la búsqueda del "justo medio" caminando juntos...!Si; el camino, que contenga a todos, sin excluir a ninguno. Y así, la famosa prédica, declamada con fervor. Pero en el hacer, negada. Acción y construcción, en la diversidad, sea realidad [...] En esta breve reseña, hoy incompleta, **se reconoce como Meritorios.** Por la presencia, del espacio de "La wak'a en el Parque Avellaneda: A esta tierra, en sus distintos momentos. Al pueblo "Querandí", originarios del territorio. A los distintos responsables, como propietarios. A las Instituciones, que accionaron desde aquí, con intereses diversos. Y, aquellos que desde lo espiritual, asistieron a la sociedad. A los vecinos, que se enfrentaron al abandono (Cuellar Apaza y Ortiz, 2007)

No hay dudas sobre la fecha del emplazamiento de la piedra, pero existe la disputa sobre la gestación del espacio. Resulta interesante que en este último documento se rescata al pueblo Querandí como los primeros dueños del espacio, porque los gestores del espacio de la *wak'a* se asumen como sus descendientes y proponen continuar su lucha por el verdadero reconocimiento. Cuando en 2009 el espacio de la *wak'a* fue incorporado en la ley 3042 que declaró área de Protección histórica al parque y zonas aledañas, el Consejo Consultivo de Pueblos Originarios reconocía el "*ajayu*²⁷ del pueblo querandí en las practicas ceremoniales" (Contreras *et al*, 2009: 66), alineándose con los fundamentos que se esgrimieron en el marco de la recuperación del parque, cuando se reconocía que

desde tiempos ancestrales estas tierras fueron habitadas por pueblos originarios. Las crónicas relatan que los querandíes eran semi-nómades y se ubicaban en las cercanías de los ríos. Sufrieron la violencia de la conquista (batalla, enfermedades y atropellos). Por ese motivo es necesario un reconocimiento que termine con años de silencio y promueva el respeto y la valorización de esas diversas culturas que, en algunos casos, perviven hasta nuestros días. Las mismas son parte de nuestra historia y nuestra identidad (Contreras *et al*, 2009: 11)

Es así que el espacio de la *wak'a* se configura como una faceta más dentro de un proceso que se inició con el pueblo Querandí. Cuellar Apaza, quien fue miembro temporal del CCAWM, manifestó que la *wak'a* es continuación de un espacio ancestral y que se genera en el "estar" (imagen 7). Fue él quien comenzó a realizar los encuentros nocturnos en la *wak'a* aproximadamente en 2001, siendo en sus inicios una actividad espontánea y

²⁷ Vocablo *aymara* que es traducido como alma o espíritu.

fuera de la programación del ECCR. En esas jornadas se encendía una fogata para aglutinar al grupo de gente en su derredor, situación que provocó preocupación en los vecinos cercanos y suscitó la presencia policial. Esta problemática determinó la necesidad de conferirle un marco más institucional a la actividad; y según nos narró Alex Cuellar Apaza, fue entonces que se acercó a la Comisión de Cultura y a la MTC tras lo que asumió el compromiso con el espacio:

a partir de eso, yo me autodenomino *sayi'ri*, *sayi'ri* es el que está, siempre está. Entonces, con esto, yo no soy curandero, no me considero el gran de nada, simplemente soy una persona, igual que el otro con esta posibilidad de poder reflexionar, pero junto con los demás, porque tampoco sirve reflexionar solo y si no hay acción, entonces, es lo mismo que nada.²⁸



Imagen 7. Alex Cuellar Apaza auspicando una ceremonia en la *wak'a* de parque Avellaneda.

Fuente: <http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com>

²⁸Entrevista realizada a Alex Cuellar Apaza en Buenos Aires, el 20 de marzo de 2009.

Por otra parte, Cuellar Apaza había sido el encargado de “medir” energéticamente el terreno y determinar el lugar más propicio dentro de las posibilidades que brindaba geográficamente el espacio. El sitio de emplazamiento de la piedra lo eligió porque allí quedaba contenida entre los cuatro elementos primordiales/naturales: tierra, aire y agua,²⁹ a los que se les suma el fuego cuando en los momentos rituales se encienden las fogatas.

La *wak'a*, rodeada de otras cuatro piedras alineadas con cada punto cardinal, se convierte en el centro que liga los elementos primordiales con las personas.³⁰ En este sentido podemos pensar que dentro de las funciones que la *wak'a* puede tener, aquí se constituye como una suerte de *pacarina*, en tanto demarca un lugar de origen vinculando a los hombres con un espacio natural (Bovisio, 2016). Piedra y espacio funcionan de manera conjunta, la piedra otorga significado al espacio y viceversa, pero no podríamos afirmar que la piedra que señala al espacio de parque Avellaneda posea (*camay*), es decir, la fuerza vital que se concentra en la propia materialidad de la *wak'a* (Salomon, 1998) y es por eso que, a nuestro entender, lo *wak'a* está en esa interacción entre piedra, el espacio y las prácticas festivas y rituales que se realizan allí, dando forma y origen a un sitio ritual y ceremonial. De hecho, en ningún documento se utilizan términos que remitan a lo religioso o lo sagrado para referirse al espacio y la piedra; y en rigor, la piedra es un trozo de mármol de descarte del concurso de escultura realizado en parque Avellaneda en 1999.

En el próximo capítulo vamos a desarrollar las definiciones e interpretaciones a cerca de lo que considera *wak'a* y sus características para el mundo prehispánico. Podemos plantear por ahora que la *wak'a*, como una entidad sagrada materializada, vehiculiza la energía vital de ciertos elementos de la geografía sagrada, por ejemplo, las fabricadas en piedra y su relación con los *apus* (cerros tutelares). En el caso de esta *wak'a* urbana, la piedra no se liga con alguna entidad ancestral si bien está asociada con la historia del parque. No obstante, llama la atención el tratamiento que se le confiere (imagen 8).

²⁹En un primer momento se había seleccionado el espacio central de las canchas para emplazar la piedra, pero Cuellar Apaza propuso desplazarla hacia un lugar donde pudo registrar presencia de agua. Según Cuellar, se trataba de un río subterráneo resultando que el monolito quedara ubicado en su orilla, y si bien es un dato que no se ha podido corroborar, resulta relevante la presencia del agua en el relato del origen del espacio.

³⁰Entrevista realizada a Alex Cuellar Azapa en Buenos Aires, el 20 de marzo de 2009.



Imagen 8. *Chall'a* de la *wak'a* de parque Avellaneda. *Alasitas*, 2010.
Foto: Carina Circosta.

Hemos participado de varias ceremonias en cuyo inicio cada persona saludaba a la *wak'a* ofrendando hojas de coca que se entierran a su alrededor y asperjando de agua o una bebida alcohólica en cada uno de sus cuatro vértices, mientras se gira en torno a ella en sentido antihorario. Además, en fiestas de mayor magnitud como las *Alasitas*, la piedra recibía una importante *chall'a*, evidenciando la importancia que se le ha otorgado a la piedra/*wak'a* como eje articulador de tiempos y espacios (imagen 9).



Imagen 9. *Chall'a* de la piedra. *Alasitas* 2015, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Ante la consulta sobre el carácter sagrado de la piedra y el espacio, Cuellar Apaza nos plateó que no es posible definir el espacio con palabras. No obstante, se refirió a la *wak'a* como *Pachamama*, porque se realiza en el tiempo y el espacio, un lugar de encuentro de los que tienen el conocimiento ancestral y donde se destaca la vivencia de vínculos “no racionales”, porque

la *wak'a* es justamente un espacio, para encontrarse con uno mismo [...] ¿querés saber que es la *wak'a*?, entonces participá [...] para nosotros es un desafío [...]

[para] construir la pertenencia y en seguir haciendo memoria y en la memoria esta la identidad.³¹

Sus palabras sustentan la idea de que la *wak'a* se asocia con el origen del espacio donde se reconstruye una memoria identitaria, mientras que el sitio y las actividades ligadas a la piedra quedaron bajo la órbita de la Comisión de Cultura del ECCR. El espacio fue ganando una trascendencia importante a lo largo de los años, y así lo recuerda Analuz Chieffo, responsable del Área de Educación artística del parque,

creo que nadie sabía muy bien que era esto de la *wak'a* [...] al principio fue algo muy tímido, con poca visibilidad, era *Wayna Marka* y una piedra [...] después esto fue tomando una identidad de ritual, de ceremonia, de espiritualidad muy importante.³²

Es evidente que al emplazar esta *wak'a* se pusieron en juego una serie de conocimientos ancestrales y en torno a ella se produjeron disputas por el reconocimiento de ese saber. Junto con el crecimiento del espacio aumentaron las tensiones entre los miembros al respecto de la legitimidad para llevar adelante las acciones y por la representatividad.³³ Hubo cruces y acusaciones que terminaron delimitando dos sectores encontrados en torno a la *wak'a*, siendo puntos clave el cuestionamiento sobre la autenticidad étnica y los modos de realización de las actividades. Entonces, Alex Cuellar, oriundo de Oruro, Bolivia, hijo de una autoridad reconocida de su comunidad, acusó al paceño Ricardo Blanco, miembro del CCAWM de “folklorizar” las prácticas en torno al espacio y de buscar su propia legitimación asumiendo un origen indígena que no tenía. Lo cierto es que, el día del emplazamiento de la *wak'a* en 2003, Blanco cambió su nombre criollo por otro de raíz indígena: *Wayra Aru* Blanco. Según su propio testimonio esta modificación también transformó su forma de ser. Su actitud tímida y callada viró hacia otra más activa y extrovertida y le imprimió un valor que lo llevó a impulsar, años más tarde, las gestiones para que sus hijos nacidos en Argentina pudieran llevar nombres indígenas en sus documentos nacionales de identidad.³⁴

El CCAWM, siempre manifestó la intención de proyectarse como generador de un ámbito de integración de los pueblos originarios quechuas y aymaras, pero abierto a la

³¹Entrevista realizada a Alex Cuellar Azapa en Buenos Aires, el 20 de marzo de 2009.

³² Entrevista realizada Ana Luz Chieffo en el ECCR, Buenos Aires, 3 de febrero de 2010.

³³Este tema ha sido desarrollado en extenso en la tesis de maestría a partir del análisis de diferentes documentos, entrevistas, observaciones y recopilación de datos periodísticos y de difusión. Actualizaremos ahora una parte de este proceso, si se desea ampliar el tema, se puede consultar el capítulo 2 en el siguiente sitio: <http://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/295>

³⁴Entrevista realizada a *Wayra Aru* Blanco, en Buenos Aires, el 15 de diciembre de 2009.

sociedad en general. Con el devenir de los años fue adaptándose a los modos de trabajo institucionales, realizando desde el espacio de la *wak'a* una gran cantidad de eventos relativos a la tradición andina originarias, entre ellas, las *Alasitas*. Es importante señalar que nos referimos a estas celebraciones como “originarias” porque de alguna manera se consideran autóctonas o se reformulan en procesos de reivindicación étnica indoamericana y no porque coincidan precisamente con rituales ancestrales.³⁵

En este sentido también se puso en cuestión la visibilidad/masividad de las actividades, ya que existe una gran diferencia entre la cantidad de asistentes a los encuentros del primer viernes de cada mes, que en general tuvo como máximo entre 40 o 50 personas en las épocas inmediatamente posteriores a la crisis del 2001, con las otras celebraciones tales como *Alasitas*, encuentros de *Sikuris*, *Inti Raymi*, etc., que, ya sean diurnas o nocturnas, convocaron y convocan a miles de personas. Frente a esta situación el CCAWM sentía gran satisfacción, mientras que Cuellar Apaza se mostraba preocupado porque entiende que se trata de una visibilidad “superficial” que puede ser contraproducente:

Creo que no es preocupación si va mucha gente o poca gente, más me preocupa cuando va mucha, en el sentido de espectáculo, porque no hay posibilidad de poder decir [...] Nosotros somos los que tenemos esta capacidad de convocatoria [habla de los organizadores] y muchos grupos que no han podido sostener la permanencia apoyaron a *Wayna Marka* para que esté vigente [...] Después hubo pelea [...] cuando se armó *Alasitas* [...] A los otros grupos les interesa más lo de ser originario, a ellos le interesa el protagonismo.³⁶

Otro punto de tensión giró en torno a la representatividad del espacio, tema muy ambiguo dentro de la organización participativa que se propone desde la *wak'a*. Cuando

³⁵El CCAWM viene realizando una serie de actividades relacionadas con la revitalización de la cultura ancestral andina: Celebración del *Inti Raymi* (21 de Junio) desde el año 2001, con leyes sancionadas tanto en la Ciudad de Buenos Aires como en la Provincia que reconocen al 21 de junio como “Año Nuevo de los Pueblos Originarios”; Celebración de Pachamama (1° de Agosto) desde 2002, ambas celebraciones declaradas de Interés Cultural por la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires; realización de la Feria de *Alasitas* o Fiesta del *Ekeko* (24 de Enero) desde 2003; *Juchus Wayra*, encuentro de niños *sikuris* (3° domingo de Noviembre) desde 2005; el *Jisk'a Anata*, desfile de carnaval llamado “Encuentro de las culturas” (febrero) desde 2009. *Wayna Marka* también lleva adelante el “Taller de música andina”, donde se enseña a tocar instrumentos autóctonos a los niños. Produjeron además dos cortometrajes: “Pachamama”, escrito por Alejandro Roig, producido por “La pintada producciones SRL”, dirigido por Patricia De Alessandro y musicalizado por el grupo, donde se analiza la significación de su presencia como originarios en la celebración a la Virgen de Copacabana en Buenos Aires; y “De ocho a ocho”, producido por el Grupo colectivo “La terraza” y el grupo de *sikuris*, donde abordan la problemática de la comunidad boliviana en los talleres textiles y la resistencia para conservar su identidad, en relación a la celebración del Día de Todos los Muertos en el Cementerio de Flores. *Wayna Marka* también realiza actividades en conjunto con otros actores culturales del parque, como la presentación del grupo en el encuentro anual de “Danzas Circulares” y las celebraciones del 25 de mayo, a cargo de del grupo de teatro callejero (donde sobre el final de la presentación se recuerda que en estas tierras estaban los pueblos originarios antes de conformarse la república). Asimismo, han fomentado eventos en apoyo al gobierno de Evo Morales Ayma.

³⁶ Entrevista realizada a Alex Cuellar Apaza en Buenos Aires, el 20 de marzo de 2009.

Juan Carlos Ortiz, auto-identificado como mapuche urbano, comenzó a funcionar como vocero de la *wak'a*, el cargo fue desacreditado por el CCAWM, lo que generó el alejamiento de Cuellar Apaza que sí lo reconocía como tal. Por otra parte, Ortiz tomó una posición muy crítica respecto a las decisiones y políticas de la MTC, participando activamente en temas que excedían a la *wak'a*. Esta situación generó fuertes disputas entre todos los actores ligados al espacio y terminó con el cese voluntario de su rol como vocero en 2008, función que nadie volvió a asumir.

Al estar insertos en una estructura institucional, los participantes del espacio de la *wak'a* se han visto envueltos en una cantidad de conflictos con otros sectores y funcionarios estatales que sería imposible reseñar en este trabajo.³⁷ Algunas de estas situaciones afectaron directamente la realización de las actividades e incluso se produjeron hechos violentos como fue, por ejemplo, la agresión que sufrió la piedra en 2014 (imagen 10). El siniestro ocurrió durante la noche y no hubo testigos, ni evidencias que permitieran reconocer a los agresores y esclarecer el hecho, pero dada la magnitud de la piedra se tiende a pensar en un ataque intencional. Luego de este incidente el monolito fue suplantado por otro de similares características y los responsables del espacio le colocaron placas que señalan al espacio como “ceremonial” y “sagrado” (imágenes 11 y 12). La reposición nos indica que la piedra puede ser reemplazada, es decir que la potencia no existe en ella misma sino en el espacio que denota y connota; asimismo, la nomenclatura apela al cuidado y la preservación tanto del monolito como del espacio de desarrollo de actividades ligadas a los pueblos indígenas.

³⁷ Este escenario de conflictividad coincide con el sesgo neoliberal que el gobierno de CABA asumió con la llegada de Mauricio Macri (2007-2015) y de su sucesor Horacio Rodríguez Larreta, jefe de gobierno hasta la actualidad.



Imagen 10. Piedra-wak'a trunca luego de la agresión. *Alasitas*, 2014.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 11. Piedra que reemplazó a la original después de haber sido agredida, 2015.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 12. Placas de señalización del espacio de la *wak'a* de parque Avellaneda, 2015.
Fotos: Carina Circosta.

Este pequeño panorama vale como muestra de que la *wak'a* es un espacio legitimador en permanente construcción en el cual las problemáticas de los pueblos originarios contemporáneos se insertan en las políticas que hacen al manejo del parque. No buscamos aquí desenmarañar los entredichos internos del espacio de la *wak'a* sino señalar que las *wak'as* son elementos con poder, por estar “cargados de energía, ya sea porque la generan o la concentran en un alto nivel” (Colombres, 2004: 74). Este proceso nos permite vislumbrar la manera en que las identidades se construyen de manera individual y grupal, conformando complejos y dinámicos procesos de etnogénesis (Bengoa, 2000), donde la identidad nacional y la identidad étnica son categorías que se articulan y definen en un momento histórico y en relación con otros grupos. En este recorrido mencionamos sólo a los agentes más visibles y los más cercanos a nuestro caso de estudio, pero es justo señalar que son varias las personas allegadas al espacio que han tenido y siguen teniendo una presencia activa. También es preciso señalar que, si bien a la *wak'a* se la presenta como el lugar ceremonial de los pueblos originarios hay un marcado componente andino, siendo que la gran mayoría de las celebraciones y actividades realizadas en ese entorno remiten a dicha tradición, por ejemplo, las *Alasitas*.

2.3.3. *Alasitas*

Alasitas comenzó a celebrarse en la *wak'a* de parque Avellaneda en 2004 por iniciativa del CCAWM, como un modo de externalizar a la celebración que se venía realizando en diferentes sitios privados, tales como el restaurante de comida boliviana cercano al parque que el grupo utilizaba para sus ensayos³⁸ y otro en el barrio de Pompeya. Así lo expresa Jaime Blanco, integrante del grupo, cuando recuerda que las primeras celebraciones de *Alasitas* en esos espacios:

habíamos ido nosotros con nuestra música, pero nos llevamos una mala impresión [...] salimos no con rabia sino con mucha tristeza por ver el desvirtúe que hacían de la festividad. Nuestros hermanos estaban ebrios, encerrados en un lugar sin comodidad: como si tuvieran que ocultarse. Entonces fue cuando pensamos en resignificar ese evento. Y como el parque siempre nos había apoyado, les presentamos el proyecto y nos lo aceptaron (citado en Alarcón, 2006)

Ante esta situación de marginalización y ocultamiento el CCAWM propuso en la MTC el proyecto de realizar el festejo de *Alasitas* en el espacio de la *wak'a* (imagen 13).



Imagen 13. Entrada principal de la celebración de *Alasitas* en la *wak'a* de parque Avellaneda, donde la piedra funciona como centro del evento, 2010.

Fotos: Carina Circosta.

³⁸ Se trata de *Inti Huasi*, ubicado en la Av. Eva Perón y Av. Lacarra.

La piedra es epicentro del evento, frente a la piedra se instalaba el escenario (imagen 14) y a partir de allí, organizados en pasillos, se distribuían los más de 100 puestos de artesanías. Entre los artesanos, acomodados en *stands* o sobre el suelo, se presentaban los *yatiris* encargados de la *ch'alla* (imagen 15) y, en un sector especial, se aglutinaban una veintena de puestos de comida. En el espacio más cercano a la entrada se ubicaba un espacio destinado a la información sobre la fiesta y las *alasitas*, así como también las diferentes instituciones y algunas empresas que se han hecho presente esporádicamente en la celebración.



Imagen 14. Escenario montado frente a la *wak'a*. *Alasitas*, 2017.

Foto: Carina Circosta.



Imagen 15. Puestos de artesanos que comparten el espacio con los *yatiris*, dispuestos de manera aleatoria por el predio. *Alasitas*, 2014, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

En este pasaje al espacio abierto, la limitación del consumo del alcohol para evitar situaciones de violencia y el énfasis puesto en los contenidos históricos y culturales de la fiesta, fueron dando cuerpo a la legitimación institucional del grupo y de la celebración andinos. No obstante, la fiesta-feria ha sentido el impacto de las tensiones que mencionamos anteriormente, y también se vio afectada por la relación conflictiva que han entablado históricamente la MTC y la Administración del parque (organismo centralizado en un representante del Gobierno de la Ciudad). Esta situación se agravó en el marco de las disputas entre el Ministerio de Ambientes y Espacios Públicos y el Ministerio de Cultura de la Ciudad.

En una entrevista realizada a Marcelo Buzzurro, responsable del área Cultural del parque, explicaba que a partir de 2015 los permisos para realizar eventos culturales importantes se deben tramitar ante el Ministerio de Espacios Públicos. De esta manera el área cultural fue perdiendo independencia mientras que perjudicó también a los actores culturales que van perdiendo poder “vecinal” ante la autoridad gubernamental, ya que los permisos terminan en “una vía muerta de trámites. Trámites que hay que pagar, que

lamentablemente terminan en el poder económico de los grupos [que organizan el evento]”.³⁹ En este contexto, *Alasitas* fue masificándose y se convirtió en la fiesta de mayor envergadura realizada por el *CCAWM*.

En su momento de mayor convocatoria asistieron a la fiesta-feria alrededor de 15.000 personas. Esa gran afluencia de público propició la presencia de vendedores ambulantes y ocasionales que aprovechaban el evento para comercializar miniaturas, comidas, bebidas, helados, etc. por fuera de la organización oficial del evento. Es entonces que el marco institucional comenzó a volverse en contra de los organizadores.

2018 fue un año crucial. La Administración del parque enfatizó la situación de informalidad económica e ilegalidad del evento y desde el área de Cultura del parque, junto con el *CCAWM*, se implementaron medidas de encuadre, que al decir de Buzzurro fueron de carácter “comunitarias y superadoras. Se erradicó el alcohol y se erradicó la violencia. Se erradicó la cocina con fuego [carbón o leña] y se implementó que los puestos de cocina hagan el curso de ‘Manipulación de Alimentos’ del Gobierno de la Ciudad”.⁴⁰ Sin embargo, las medidas no fueron suficientes para poner en regla la celebración y días previos a la *Alasitas* 2018 los organizadores y el responsable del área Cultural fueron citados por la repartición de Grandes Eventos del Ministerio de Justicia y Seguridad para que presenten la documentación reglamentaria. Dichos documentos no habían sido exigidos con anterioridad, ya que siendo “actores culturales” contaban con la colaboración espontánea de los agentes de control y seguridad. Ante esta nueva normativa quedaron en evidente infracción al no poseer los protocolos requeridos. La Embajada y el Consulado de Bolivia, que siempre habían apoyado el evento, intervinieron buscando destrabar el conflicto, pero no lo lograron. Tampoco hubo tiempo para organizar algún tipo de movilización para visibilizar la protesta y hacer frente a la medida. El día anterior a la realización de la fiesta-feria se notificó al *CCAWM* y área de Cultura que no podía realizar la celebración por no contar con los permisos necesarios. Tras la amenaza de decomisar la mercadería que se pusiera a la venta y detener a los artesanos/feriantes, el *CCAWM* emitió un comunicado de emergencia en donde explicaban la suspensión de la celebración:

Estimados expositores de Alasitas. Lamentamos informarles una MALA NOTICIA. Hoy Wayra recibió el comunicado de una DENUNCIA por parte del Administrador del Parque Avellaneda el Sr. Giménez. Va a venir mañana al parque directamente con GENDARMERIA Y POLICIA a impedir cualquier actividad que queramos hacer y si encuentra algo DECOMISARA TODO. Si bien

³⁹ Entrevista realizada a Marcelo Buzzurro en el ECCR, Buenos Aires, 23 de febrero de 2009.

⁴⁰ *Ibidem*.

Wayra ya había logrado obtener el apoyo de la funcionaria del gobierno, este tipo Gimenez presentó hoy un amparo, y por su peso político LE DIERON LA RAZON A EL. No hay muchas vueltas que dar. Lamentamos de corazón esta situación. Nos esforzamos mucho para que salga todo bien, pero esta persona está decidida a QUE NO SE HAGAN MAS ALASITAS EN EL PARQUE AVELLANEDA. Esta mañana ni bien supimos de la denuncia nos movimos para buscar opciones y buscarle la vuelta, pero es imposible. Recurrimos a todo lo posible pero no encontramos otra solución y se hara mas tarde. Por tal motivo el grupo en su conjunto con todo el dolor decidió SUSPENDER LAS ALASITAS DE MAÑANA. Por favor si o si HOY, ESTA NOCHE TIENEN QUE VENIR A RETIRAR SU DINERO, COMO DIMOS NUESTRA PALABRA SE LES DEVOLVERÁ LO QUE PAGARON. Y repetimos que mañana estará el Sr. Gimenez con la POLICIA en el parque por lo tanto no se expongan a ningún riesgo de ponerse a vender ahí porque los levantarán además mañana informan que lloverá (Wayna Marka, 2018)

Se intuye en el comunicado que la prohibición fue premeditada. La mañana del 24 de enero la Gendarmería y la Policía se hicieron presentes en el parque para evitar el montaje de los puestos, mientras comunicaban falsamente a las personas que se acercaban que la celebración se había trasladado a unas pocas cuadras del lugar, derivándolos a la que estaban realizando los Artesanos del Parque Indoamericano. Esta secuencia se contextualiza en una gestión del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires que se caracteriza por su carácter punitivo desde que acrecentó el control de los espacios públicos enrejando plazas y privatizando o concesionando espacios.⁴¹ Esta política de carácter mega-legalista limita y desdibuja toda acción proveniente de la autogestión y contribuye a la estigmatización de la colectividad boliviana migrante creando escenarios de fuerte militarización que no guardan correlato con la realidad. Estas dos variables se conjugan en las *Alasitas*, ya que, según analiza Buzzurro desde el momento en que la Administración del parque Avellaneda dejó de

cumplir su rol de vínculo coordinante entre la actividad cultural y su propio Ministerio de Espacios Públicos y le trasladó toda esta carga legal, al Ministerio de Cultura y los actores [culturales, y] eso los mató [...] se desconoce la tradición, el conceso y la trayectoria no valen nada [...] todo se tradujo en números, seguros, permisos, burocracia, y los valores culturales, históricos, sociales, quedaron en una nulidad. Quedaron incluso es una criminalidad, porque pasaron de ser un

⁴¹En este sentido el parque Avellaneda es un espacio de resistencia. Por la dimensión de sus terrenos y por la existencia de la gestión asociada se han producido varios eventos para impedir el enrejado y se han resistido medidas injustas y arbitrarias ligadas al área cultural, ya sea por parte de la Administración del parque, así como directamente del Gobierno de la Ciudad. Por otra parte, no ha sido *Alasitas* la única fiesta que se ha buscado interrumpir, en 2018 también denunció ante la policía la celebración del *Inti Raymi* y se ha llegado al extremo de intentar impedir con las fuerzas públicas la tradicional Fogata de San Juan, que había sido promocionada por el propio Gobierno de la Ciudad como una de las actividades más atrayentes del mes de junio.

ciudadano legal, honesto a ser un delincuente, que quiere hacer un evento con riesgo para las personas, sin pagar cargas tributarias, etc.⁴²

Al desvincularse las áreas institucionales de Cultura, los costos del evento recaen en los actores y/u organizadores que deben pagar alquiler de los puestos, baños químicos (1 baño cada 100 asistentes), seguros, escenario, luz y sonido, operadores, matafuegos, seguridad privada con cantidad relativa a los asistentes y ambulancias. A éstos hay que sumar planos de escenario, electricidad y evacuación realizados por profesionales matriculados y visados con tres meses de anterioridad por Espacios Públicos. A diferencia de las fiestas realizadas en países andinos, fomentadas por el Estado y las políticas municipales, aquí, las exigencias del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires son inmanejables para el grupo de bajos recursos que motoriza la celebración. Eventos de la magnitud de *Alasitas* solo podrían ser organizados por entidades que tengan un gran capital económico y la infraestructura administrativa para gestionarla, tales como importantes productoras y el propio Gobierno, ya que es obvio que estos gastos no pueden amortizarse con las ganancias de la fiesta-feria. De esta manera, desde 2018 dejó de hacerse una celebración realizada por la comunidad aymara-boliviana en un predio accesible para “paisanos” y argentinos y en un espacio legitimado institucionalmente que además está connotado por la presencia de la *wak'a*.

⁴²Entrevista realizada a Marcelo Buzzurro en el ECCR, Buenos Aires, 23 de febrero de 2009.

2.4. Alasitas de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores de parque Indoamericano”

El parque Indoamericano es otro gran espacio verde del sudoeste de CABA. Formalmente ubicado en el barrio de Villa Soldati, es parte de lo que se conoce como “Bajo Flores”, un área con una historia de complejidad social relacionada a la problemática habitacional. La anegación de las tierras, producto de la cercanía del Riachuelo y el arroyo Cildáñez, hizo de la zona prácticamente intransitable hasta mediados del siglo XX, en que se iniciaron obras de relleno y el entubado del arroyo. Al inicio de la década de 1970 comenzó a construirse el llamado barrio Parque Almirante Brown, los complejos de edificios Lugano I y II y el Conjunto Soldati, habitados desde entonces por clases populares. A fines de esa década el intendente de facto Osvaldo Cacciatore inició un monumental proyecto de construcción de un parque de diversiones y uno zoofitogeográfico, con la intención de trasladar el Zoológico Municipal y el Jardín Botánico. De este plan solo se completó la construcción del parque de diversiones llamado primero *Interama* y luego *Parque de la Ciudad*, que funcionó desde 1982 hasta 2003 y se reabrió parcialmente en 2007. Los otros terrenos involucrados en el proyecto se utilizaron como depósitos de basura. Sólo se llegó a construir unos piletones para abastecimiento de agua del Parque Zoofitogeográfico en cuyo derredor se formó una villa de emergencia llamada, justamente, “Los Piletones”, mayormente habitada por migrantes de países limítrofes. En 1993 el radicalismo impulsó el proyecto de construcción del parque Indoamericano que se inauguró en 1995 (imagen 16). Entre 1999 y 2006 se inauguraron los diferentes espacios que lo componen: el Paseo Islas Malvinas, conformado por un sector con 649 cipreses que recuerdan a los soldados caídos en la guerra; el Paseo de los Derechos Humanos, dedicado a la memoria de las víctimas del terrorismo de Estado y el Centro de Información y Formación Ambiental, que monitorea durante las 24 horas la contaminación del aire, el agua y el suelo de la ciudad.



Imagen 16. Plano de la comuna 8 de CABA donde se visualiza el parque Indoamericano y alrededores.
 Fuente: CEC, Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, 2019.
<https://defensoria.org.ar/wp-content/uploads/2019/06/VILLA-20-CEC.pdf>

En las zonas no edificadas del parque se realizaban actividades comerciales y culturales promovidas por los habitantes cercanos; entre ellas, la colectividad boliviana promovía carnavales y la celebración del Día de los Muertos. Además, los fines de semana tenía lugar una feria comercial que, a partir de 2003, incluyó el festejo de *Alasitas* en el mes de enero. Todos estos eventos fomentaban el intercambio cultural y comercial.

En 2006 las obras de urbanización en el sector fueron paralizadas por el cambio de signo político de la gobernación de la Ciudad de Buenos y en 2007 la Asociación Madres de Plaza de Mayo ganó el concurso del proyecto para la construcción de un barrio de viviendas sociales que reemplazaría al asentamiento de “Los Piletones”. En los primeros días de diciembre de 2010 un grupo numeroso de personas intentó ocupar un predio cercano y viendo frustrado el intento ingresó al parque Indoamericano (imagen 17). Unas 300 familias se asentaron en el lugar hasta que fueron desalojadas por la Gendarmería Nacional y la Prefectura Naval, que quedaron en custodia del predio. Días después comenzó otra ola de enfrentamientos con los vecinos que protestaban para que se desocupe el predio. Durante la tarde y la noche del 7 de diciembre, policías federales y metropolitanos avanzaron sobre los ocupantes con una intervención muy violenta que cobró la vida de cuatro personas.

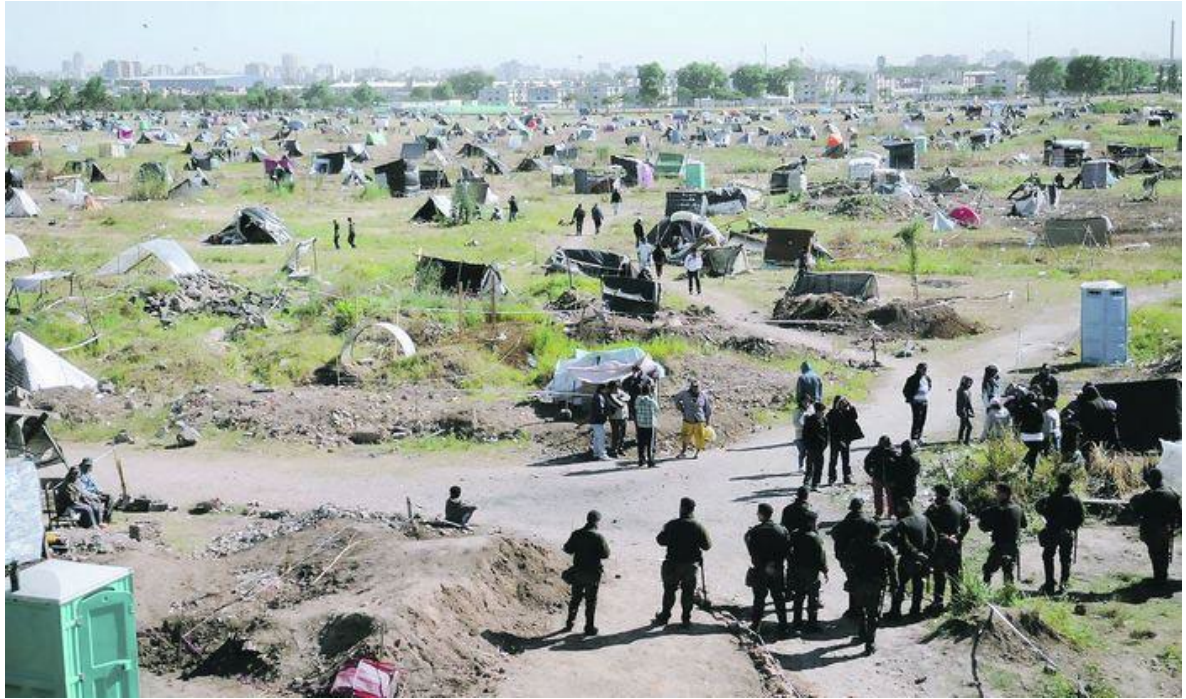


Imagen 17. Escena de la toma del parque Indoamericano días previos a su desalojo.

Fuente: *Página 12*, 12 de diciembre de 2010. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/3-67009-2014-02-26.html>

Nos permitimos narrar esta secuencia histórica porque este último episodio exterioriza la vulnerabilidad en la que viven los migrantes de países limítrofes y provincias argentinas, expulsados de las economías locales. También desnuda el costado xenófobo de la población y los representantes del estado que en ese momento vincularon a los migrantes con la delincuencia y el narcotráfico,⁴³ siendo que casi la totalidad de la población involucrada en estos episodios fueron familias procedentes principalmente de Bolivia y Paraguay, como así también lo fueron los muertos.⁴⁴

La “recuperación” del parque Indoamericano implicó que sus 120 hectáreas fueran enrejadas y destinadas a sectores de juegos infantiles, deportivos y espacios de esparcimiento (imagen 18); situación que determinó también la expulsión de los feriantes y de todos los eventos culturales, entre ellas la *Alasitas*.

⁴³Desarrollar este tema nos derivaría a la complejidad habitacional de la CABA, que incluye, por supuesto, episodios de corrupción en la construcción de obra pública y el clientelismo político en la adjudicación. Se puede acceder a una crónica de los hechos en la siguiente nota: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-158317-2010-12-08.html>. En los días del conflicto, el entonces Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires criticaba la “laxitud” de la ley de migraciones esgrimiendo estos argumentos, se puede acceder a mayor información con este artículo: <https://www.lapoliticaonline.com/nota/nota-69889/>

⁴⁴Los muertos fueron Bernardo Salgueiro, un hombre paraguayo de 22 años, y Rosemary Puña, Julio Valero y Juan Castañares, bolivianos de 28, 19 y 38 años respectivamente. Para conocer el procedimiento de los juicios por las personas fallecidas se puede consultar: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/3-67009-2014-02-26.html>



Imagen 18. Parque Indoamericano: en primer plano la Estación Saludable y el espacio de canchas deportivas, más atrás sector de juegos infantiles, 2021.

Foto: Carina Circosta.

Felipa Quispe es responsable de la celebración de Villa Soldati y presidenta de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano”. En las entrevistas que realizamos con ella, nos informó acerca del derrotero que sufrieron desde aquellos años, las estrategias que realizaron con el fin de promover el evento y los vínculos que generaron con el Gobierno de la Ciudad para legalizarlo.⁴⁵ Los feriantes buscaron crear vínculos de negociación y legalización con el Gobierno de la Ciudad y fue así que tramitaron la Personería Jurídica de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano”, lograda en 2006.⁴⁶ De esta manera pudieron hacer frente a los constantes controles policiales que afrontaban, aunque no lograron evitar ser expulsados del parque. Quispe se lamentaba por la pérdida del importante dinamismo comercial y laboral (aunque informal) que estos eventos promovían entre la

⁴⁵Aunque Felipa Quispe es la cara visible y responsable de la celebración de Villa Soldati, en la organización participa su familia y al momento de realizar una de las entrevistas en la sede de la “Asociación” se encontraba junto con su esposo, con quien compartió todo el proceso que aquí analizamos.

⁴⁶La dirección legal de la Asociación radica en el propio domicilio de la organizadora en el Barrio Cildáñez, en la Sede Social los días viernes se realizan talleres de tejido y producción artesanal, entre otros.

colectividad y los barrios de las cercanías, ya que “cuando hacíamos la feria [comercial y de *Alasitas*] se realizaban proyectos de música, por ejemplo, había movimiento de gente, se usaban fletes, remises, etc.”⁴⁷ También manifestó el objetivo de lograr que se les otorgue un espacio del parque en donde puedan

hacer deporte, música, feria, etc. Hay un proyecto para hacer estos espacios y un gran anfiteatro para todas las colectividades [...] Hay espacio que no se usa, el vallado de los piletones, los días de semana que no hay gente, en ese lugar se podía generar trabajo para todos los inmigrantes [...] necesitamos un espacio físico para ir a expresarnos, nuestra cultura, cada nacionalidad o cada miembro que está inmigrando. Cada colectividad que no son solo americanas.⁴⁸

Al llegar al año 2021 nada de esto se ha conseguido, pero siguieron apelando a la que una buena relación con las autoridades del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires permitiera volver al Indoamericano. “Yo quiero ser legal”, nos decía Felipa Quispe mientras que contaba que tras el desalojo las autoridades municipales les renovaron el permiso para realizar la celebración en unas calles aledañas al parque en enero de 2015; mientras que otras actividades, como la feria comercial, desaparecieron. El terreno baldío ubicado entre la avenida Asturias y el estadio del Deportivo Español, es un espacio sin sombra en el que celebraron la fiesta durante dos años consecutivos de manera muy precaria y autofinanciada. El gobierno no otorgó ningún apoyo financiero, ni infraestructural (salvo el préstamo del escenario), aunque otorgó aval y la fiesta-feria logró cierta legitimidad institucional al quedar bajo la órbita de la Dirección general de Colectividades, dependiente de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural (imagen 19). La fiesta-feria de *Alasitas* de Villa Soldati, lejos de la órbita del área de Cultura, se inserta desde ese momento en el ciclo “Buenos Aires Celebra”⁴⁹ y

⁴⁷ Entrevista realizada a Felipa Quispe en la sede de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano”, Buenos Aires, 10 de octubre de 2019.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ La página del gobierno de la CABA describe la actividad de la siguiente manera: “Buenos Aires Celebra se realiza desde 2009 con el objetivo de posicionar a la Ciudad de Buenos Aires como referente en la promoción y protección de los derechos humanos, haciendo eje en la convivencia, el diálogo, el encuentro, la inclusión y el pluralismo cultural. Con el correr de los años se ha consolidado como una marca porteña y un ícono de multiculturalidad. En cada oportunidad, las colectividades festejan sus fechas patrias compartiendo con los/as vecinos/as su cultura, su historia y su identidad. El lugar elegido como escenario es la tradicional Av. de Mayo, columna vertebral del centro histórico y cívico de nuestra Ciudad. El público puede disfrutar de danzas, coros, desfiles, gastronomía típica, arte y mucho más de una larga lista de colectividades. Entre ellas, la griega, judía, rusa, boliviana, chilena, china, coreana, búlgara, española, lituana, italiana, eslovena, escocesa, ucraniana, japonesa, armenia, irlandesa, croata, uruguaya, dominicana, paraguaya, portuguesa, brasilera, polaca, libanesa, colombiana, peruana y vasca” (<https://www.buenosaires.gob.ar/derechoshumanos/ba-celebra>). Merecería un trabajo aparte el análisis crítico de esta propuesta, pero en este caso sólo vamos a remarcar que el hecho de que la *Alasitas* no se celebra en el espacio céntrico de la Ciudad, pareciera ir en contra de estos objetivos, ya que la fiesta se limita a la participación de los mismos migrantes y no se logra la promoción cultural que el evento prone.

desde ese momento es el Gobierno de la Ciudad quien “invita” y “celebra” a la comunidad migrante. Para ello, se genera un evento en una ubicación marginal de la ciudad, dificultando la llegada de público no residente en las cercanías, situación que se traduce en que los concurrentes se repliegan hacia el interior de la propia colectividad.



Imagen 19. Celebración de *Alasitas* realizada en el predio ubicado entre la avenida Asturias y el estadio del Deportivo Español, 2015, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

En 2017 la fiesta-feria se trasladó a dos cuadras de este espacio. La calle Santander, entre la avenida Asturias y la calle Mozart, fue el marco que articuló la disposición ordenada y pulcra que caracteriza a las últimas ediciones de la feria. Los puestos de ventas de artesanías se alineaban de manera uniforme sobre una de las veredas

de la calle arbolada (imagen 20) y en la vereda contraria, también alineados en puestos uniformes, se ubicaron los pocos *yatiris* que participaron de la celebración (imagen 21 y 22), los puestos de comida, algunos *stands* destinados a las empresas e instituciones que eventualmente se hacen presentes en el evento y otros gazebos de uso libre para los participantes que buscaron descansar y compartir la comida con sus familiares y amigos.



Imagen 20. Calle Santander entre avenida Asturias y Mozart, espacio en el cual se realizan las *Alasitas* de Villa Soldati desde el año 2017.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 21. Feria de Villa Soldati caracterizada por la uniformidad y ordenamiento de sus puestos alineados a la vera de la calle Santander. *Alasitas* 2019.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 22. Puestos de *yatiris* ubicados frente a los de ventas, *Alasitas* 2018, Villa Soldati.
Foto: Carina Circosta

La limitación del espacio a tres cuadras de extensión, así como la presencia de personal privado de seguridad y limpieza contribuyeron a generar orden y control. Asimismo, la importante disminución de puestos que se produjo en el pasaje del parque Indoamericano a este sector, pasando de 300 a 52, la uniformidad de los puestos y los puesteros, que comenzaron a utilizar delantales con el emblema de *Alasitas* junto a una identificación, colaboraron en ese sentido (imagen 23).



Imagen 23. Puesteras. *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Paralelamente, la organización mantuvo una relación conciliatoria y colaborativa con las instituciones y autoridades del gobierno de la Ciudad, destacando que gracias a esta dinámica de trabajo conjunto consiguieron gradualmente su cooperación para gastos

de limpieza, seguridad, baños químicos, escenario y sonido.⁵⁰ Y aunque es destacable esta relación más colaborativa, los artesanos mantuvieron un punto de resistencia sosteniendo la nomenclatura de “Artesanos del parque Indoamericano”, ya que guardan la esperanza de volver al parque “junto con el Gobierno de la Ciudad”, y así evitar quedarse “en la cochina calle”.⁵¹

Evidentemente estos movimientos fueron satisfactorios si consideramos que luego del aislamiento y posterior distanciamiento producto de la pandemia, el regreso de la celebración de *Alasitas* al espacio público en 2022 se diseñó en el interior del Parque Indoamericano. Las dimensiones del parque permiten aglutinar a una gran cantidad de personas, pero por estar enrejado y contar con una única entrada se pudo controlar el caudal de acceso y verificar el carnet de vacunación. En 2023, además, se procedió a revisar bolsos, carteras y conservadoras para detectar y decomisar las bebidas alcohólicas. Los actores siguen siendo los mismos que en versiones anteriores, pero, en este espacio de gran extensión los puestos aumentaron en número, acomodados de manera alineada y espaciada para evitar el conglomerado de personas. Como en versiones anteriores los *stands* de *yatiris*, puestos comidas con mesas para los comensales y zona de espectáculos estuvieron acomodados en espacios diferenciados, ahora con mayor precisión y distanciamiento (imagen 24).



Imagen 24. Feria de *Alasitas* 2022, Parque Indoamericano.
Fotos: Carina Circosta.

⁵⁰En 2020 los gastos por personal de seguridad, empleados de limpieza y baños químicos fue costeados *grosso modo* un 60% por los organizadores y un 40% por el Gobierno de la Ciudad, quien también cedió el escenario.

⁵¹Entrevista realizada a Felipa Quispe en la sede de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano”, Buenos Aires, 10 de octubre de 2019.

El tendido de los puestos que formaba una línea blanca producto de la uniformidad de sus techos va llevando hasta la zona del escenario, ubicado sobre el final del recorrido. Este delimitaba al espacio de feria y junto a él se encontraba una mesa que funcionaba como una suerte de altar para la bendición de los objetos por parte del sacerdote cristiano. También estuvieron presentes los *stands* del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires estimulando la reglamentación de los migrantes; y casi como cerrando el circuito de circulación, cercano a la puerta de entrada/salida se ubicaban de manera diferenciada los seis puestos destinados para los *yatiris*, un número escaso si atendemos a la amplitud que la feria tuvo en este año (imagen 25).



Imagen 25. Arriba: escenario y puesto de bendición del sacerdote cristiano. Abajo: puestos de *yatiris*.
Alasitas 2022, Parque Indoamericano.
Fotos: Carina Circosta.

2.5. Semejanzas y divergencias entre los dos casos de CABA

Ante este panorama podemos plantear que, tanto en la celebración de *Alasitas* de la *wak'a* de parque Avellaneda como en la de Villa Soldati, se promueven acciones para generar una imagen positiva de los bolivianos ante la comunidad argentina y en este camino han buscado obtener legitimación y reconocimiento cultural, institucional, así como también de sus pares (bolivianos migrantes y descendientes nativos en este país). Queda claro que en ambos casos la situación de los bolivianos migrantes en CABA se configura como relatos contruïdos “desde abajo” que se producen en diferentes espacios urbanos y en

su relación cotidiana con los diversos grupos socioculturales, con los cuales entran en conflicto o negocian [...] En efecto, la colectividad boliviana en Buenos Aires no se construye como una “minoría nacional” sino como una “minoría cultural” (Grimson, 1999: 165-178-177)

Hasta unos pocos años hubiéramos reconocido a *Alasitas* como una de las celebraciones andinas más multitudinarias y de mayor repercusión mediática en CABA, y también hubiéramos considerado como una de sus potencialidades la capacidad de construcción “desde abajo” de las agrupaciones que las organizan; pero a la luz de los sucesos de los últimos años debemos plantear un panorama más complejo y menos próspero.

En esta historia fue relevante la presencia de la celebración en espacios abiertos, ya que la utilización de la esfera pública para la realización de diferentes prácticas y la circulación de los objetos, aquí implica la visibilización y la politización del evento. El proceso migratorio boliviano, al que podemos sumar también las migraciones internas y las provenientes de otros países latinoamericanos, generaron una compleja trama de acciones y mensajes que tensionan los códigos culturales dominantes (Melucci, 1998) provocando una disrupción en el relato homogéneo del arte, la cultura y la identidad argentina. Entonces, el uso del espacio público como el lugar de uso común que permite el intercambio social y habilita a la participación política, genera también un combate simbólico por las representaciones del mundo y del sujeto, de la imagen y de la palabra; un combate que es político en el sentido del “cuestionamiento de los vínculos del sujeto con la *polis*” (Grüner, 2001: 29). Aquí, es fundamental la relación que entablan los organizadores de ambas celebraciones con los organismos del Estado y entidades institucionales, porque la fiesta-feria no es fomentada por las autoridades municipales

como sucede en las fiestas andinas. Este es un punto donde encontramos claras diferencias entre ambos grupos, ya que, los organizadores del parque Avellaneda mantienen una postura más crítica con las autoridades municipales, con la que buscan defender su autonomía; mientras que la confederación de Soldati mantiene una actitud de tolerancia y apertura a la negociación en su relación con el Gobierno de la Ciudad. Estas posiciones han repercutido de pleno en la celebración, porque el grupo organizador de la fiesta en el espacio de la *wak'a* de parque Avellaneda, no pudo hacer frente a la burocracia del Estado y su prohibición obtuvo un proceso de construcción colectiva que llevaba décadas de desarrollo.⁵² Por su parte, la celebración de Villa Soldati se continúa realizando en el marco de un programa municipal en el cual la colectividad boliviana es invitada a la “Celebración” para que “muestren su cultura”. Entendemos que estas son formas de marginalizar y estigmatizar la *Alasitas* y sus promotores, porque al mismo tiempo que se les quita protagonismo como agentes sociales, estas acciones repercuten en el público asistente. Mientras que desde el espacio de la *wak'a* se convocaba a un público amplio y diverso (argentinos, andinos y originarios de distintas etnias); en Villa Soldati, debido al espacio marginal en la que se ubica, en la práctica, la fiesta queda limitada mayormente a los propios paisanos: una fiesta de y para bolivianos.

La fiesta-feria conjuga la motivación cultural con la económica, aunque, según los testimonios de los organizadores la celebración no genera importantes ganancias, debido a que los gastos de administración, producción y difusión, son cuantiosos. No obstante, la afluencia de público llevó a que algunas empresas utilicen el evento para realizar publicidad de sus productos o servicios. En general se trata de participaciones eventuales, como fue la presencia de *Fiat* vendiendo planes de ahorro para la compra de automotores en 2009 en parque Avellaneda. La más presente es *Western Union*, muy presente entre la comunidad migrante por dedicarse al giro de dinero entre ambos países, y que ha montado *stands* y carteles en ambas celebraciones (imagen 26). Vale aclarar que, por un lado, el aporte económico de estas empresas no es significativo para la realización del evento, y por el otro, se trata de empresas que no trae regalías para la comunidad ni se liga con la tradición andina, situación que no parece generar ningún tipo de conflicto con los fundamentos de la celebración.

⁵² Vale aclarar que en el parque Avellaneda la celebración no volvió a realizarse, aunque el grupo promotor sigue organizando otras actividades. En el caso de Villa Soldati, aunque la edición 2021 se ha visto interrumpida por la pandemia de Covid, la Asociación de artesanos del parque Indoamericano instrumentó una venta virtual que se dinamizó en las redes sociales.



Imagen 26. Carteles y stands de *Western Union*, auspiciante de la *Alasitas*. Izquierda: 2010, parque Avellaneda; derecha: 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

En cambio, genera una distinción importante el apoyo institucional que cada celebración ha logrado, dejando claro las tácticas de la colectividad para insertarse y sobrevivir en la comunidad argentina buscando apoyo en las instituciones que más parecieran favorecerlas. Entonces, mientras que en el parque Avellaneda se han hecho presentes personalidades de la Embajada y el Consulado boliviano, personal del Instituto Nacional Contra La Discriminación la Xenofobia y El Racismo (INADI) y entidades que defienden los derechos de los migrantes⁵³ (imagen 27). En Villa Soldati el Gobierno de la Ciudad despliega los símbolos de la Dirección general de Colectividades y aprovecha el evento para promocionar organismos de reglamentación del inmigrante lo es el Centro de Información y Orientación al Migrante. También pudimos registrar en 2019 *stand* de Cascos Blancos de Argentina⁵⁴ (imagen 28).

⁵³ Estas presencias tienen su correlato en las otras actividades generadas por el grupo, ya que además de la participación de delegados de la embajada boliviana, se han vinculado con otros líderes de agrupaciones indianistas en distintos eventos realizados en el espacio de la *wak'a*. También algunos de algunos de sus integrantes forman parte de la agrupación COCOBO (Coordinadora de la Colectividad Boliviana), que asesora legalmente y gestiona habilitaciones comerciales (sobre todo textiles) además de tramitar documentación en el marco del Programa Patria Grande. La relación con el INADI llevó a que *Wayra Aru Blanco*, del CCAWM, escribiera una nota introductoria en una publicación de esa institución en 2009. Todas estas actividades y proyectos se difunden en el sitio de internet www.centroculturalautóctonowaynamarka.bolgsport.com y en su programa radial “Pueblos Sin Sombra”, donde participaron personajes de la política, de la cultura y del ámbito académico.

⁵⁴ Cascos Blancos es un organismo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto encargado de diseñar y ejecutar asistencia humanitaria a través de un sistema de voluntariado.



Imagen 27. Presencia de entidades contra la discriminación, como el INADI, y otras que brindan apoyo a los migrantes. Izquierda: *Alasitas* 2010; derecha: 2014, ambas en parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 28. Puestos de diferentes organismos gubernamentales: Cascos Blancos y Centro de información y orientación al migrante. *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

En las celebraciones de CABA los organizadores sostienen el origen pazeño de *Alasitas*, mientras que la fiesta reúne en este contexto a un conjunto de diversas regiones geográficas y culturales. En este sentido, podemos plantear que en las *Alasitas* en CABA se producen dos interesantes procesos: la retradicionalización de la fiesta-feria con respecto a las versiones andinas y la incorporación de un público neófito y diverso. Ambas instancias se cruzan y retroalimentan, ya que el acto de apelar a un pasado y recontextualizarlo en el presente (Fischman, 2004) implica generar instancias de aprendizaje y enseñanza sobre la celebración y realizar una selección de elementos sobre la tradición de la fiesta y el *Ekeko*. En este sentido, los modos de realización de cada celebración y los elementos tradicionales que cada grupo organizador selecciona, marcan las diferencias que merecen ser puestas en relieve. La situación de migrantes les ha dado la oportunidad de poner en escena diferentes prácticas y relatos, al mismo tiempo que ponen en juego los recorridos de aprendizaje y conocimiento de las tradiciones andinas que tiene cada agrupación. No se pretende aquí generar juicios de valor sobre sus acciones y determinaciones, pero nos interesa compararlos para evidenciar los mecanismos que se instrumentan en cada caso y los modos que cada cual elige para mostrarse, entendiendo que la presencia de signos, símbolos y objetos en el espacio público implica una externalización que acompaña la demanda de derechos de reconocimiento étnico/cultural, la lucha por el sentido y la representación.

Tratándose de una ceremonia, el uso de vestimenta ritual es un aspecto importante. Resulta elocuente entonces, que mientras que en el Villa Soldati su organizadora, Felipa Quispe, despliega la vestimenta de lujo del sector mestizo reconocido como “cholo” (imagen 29), en el espacio de la *wak'a* de Avellaneda sus promotores vistan ropas ligadas a la tradición andina indígena (imagen 30). La vestimenta chola que se conforma por pollera, manto, sombrero y botas, es una manera de exteriorizar el poder económico y afiliarse a la fiesta con la sociedad urbana pazeña ya que en la actualidad la vestimenta de ostentación chola demuestra el modo en el que la identidad de los migrantes aymaras cholos y cholas se va estableciendo en consonancia con la modernidad civilizada (Mendoza Salazar y Sigl, 2014).⁵⁵

⁵⁵En el complejo mosaico identitario que se ha generado en América durante el período colonial, se ha generado un sector mestizo que articula componentes blancos e indígenas y que en la zona andina es conocido como “cholo”. El cholaje señorial surgió en el siglo XVIII como una forma de adecuación de la clase mestiza al estrato social de las clases altas españolas a fin de superar la discriminación a la que estaba sometido. Mientras que las mujeres lo adoptan como forma distintiva respecto del grupo social subalterno (Spivak, 1998), constituido por los indios que históricamente fueron segregados en la sociedad colonial, los hombres tuvieron una presencia así invisible en la época colonial, equiparada, a menudo, con la imagen del mestizo. Recién a principios siglo XX, la cholificación en los hombres alcanzaría al estrato indígena



Imagen 29. Felipa Quispe, responsable de la Feria de *Alasitas* de Villa Soldati, 2019. Fotos: Carina Circosta



Imagen 30. Banda de *sikuris*, promotores de la fiesta de *Alasitas* de la *wak'a* de parque Avellaneda. Fuente: fotografía de prensa del CCAWM expuesta en la *Alasitas* de 2014.

con la obligatoriedad de adoptar la vestimenta mestizo-criolla (traje, camisa y zapatos), decisión con la que se trató de uniformizar a la sociedad nacional como civilizada (Mendoza Salazar y Sigl, 2014).

Otro elemento distintivo son las banderas. En el Indoamericano están presentes las banderas argentinas y bolivianas (imagen 31), mientras que en la *wak'a* es preponderante la exhibición de la *wiphala*, símbolo del *Tawantinsuyu*.⁵⁶ Entendemos que, en este último caso, la ausencia de símbolos naciones responde a que la identificación étnica es una forma de “hermanarse” con bolivianos, argentinos y personas de otras nacionalidades latinoamericanas, por compartir una historia común preexistente a la conformación de las repúblicas (imagen 32).



Imagen 31. Banderas bolivianas y argentinas junto a los emblemas del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Arriba: *Alasitas* 2018; abajo: 2019, ambas Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

⁵⁶La *wiphala* es una bandera formada por 49 cuadrados regulares de siete colores cada uno de los cuales tiene su significado. Fue usada originalmente por pueblos andinos y en la actualidad es un símbolo que representa a los pueblos originarios preexistentes, especialmente en Bolivia, algunas regiones del Perú, Colombia, en el norte de Argentina y de Chile, el sur de Ecuador y el oeste de Paraguay.



Imagen 32. *Whipalas* en la feria de *Alasitas* de parque Avellaneda. Izquierda: 2009 y derecha: 2015.
Fotos: Carina Circosta.

En línea con esta diferenciación tiene relevancia el tipo de espectáculos que se ofrece en la jornada festiva. Mientras que entre los organizadores de parque Avellaneda aparece claramente la intención de preservar el espacio para las agrupaciones de música autóctona y excluir la cumbia y otros ritmos de la industria cultural de difusión masiva, en Villa Soldati predominan los grupos criollos folclóricos y los conjuntos que aparecen vedados en la otra celebración.

Por su parte, la venta y consumo desmedido de alcohol es un problema que afecta a ambas celebraciones, aunque se ha buscado poner límites, al menos dentro de la reglamentación de la fiesta, ya que las borracheras que derivaron en situaciones de violencia fueron reforzando la estigmatización y la discriminación hacia los bolivianos. Si bien el uso de sustancias para alterar el estado consciente es fundamental en los rituales andinos, el alcohol es en la actualidad un problema dentro de la colectividad. Desde esta perspectiva se entiende el sentido condenatorio hacia la venta masiva de bebidas alcohólicas dentro de la celebración, manifestando la voluntad de adaptarse al ámbito urbano, moderno y a la sociedad receptora de los migrantes. Es un punto complejo en tanto se utilizan bebidas alcohólicas para realizar la *ch'alla* de las miniaturas y para acompañar el clima de festejo de la jornada, razón por la cual aparece cierta conformidad con haber logrado en estos años al menos un uso limitado.

Así lo expresaba uno de los organizadores de la fiesta de la *wak'a* a la prensa: “somos muy drásticos en frenar la exageración con el alcohol porque queremos que se acerquen las familias. No dejamos de challar con chicha⁵⁷ y si no hay para chicha pueden traerse dos cervecitas, pero siempre para compartir, no para exagerar” (Barruti, 2009). También en la feria de Villa Soldati se buscó combatir este flagelo. Quedan recuerdos de los momentos de descontrol vividos cuando la celebración llegaba a convocar cuarenta o cincuenta mil personas en el parque Indoamericano, ya que

por el calor se puede tomar un vaso de cerveza, pero un vaso, antes se brindaba con un vaso chiquito de preparado de alcohol [...] pero acá es un vaso y otro y otro y lo que era un espíritu bueno se convirtió en una fiesta y es ahí donde las autoridades dicen “pero están ebrios”! [...] pero en esto último se controló, con la policía que se lleva todo lo que no está autorizado, pero igual a la vuelta está la cerveza, pero al menos en vez de 10 habrán tomado dos, tres.⁵⁸

Merece una mención especial el vínculo que cada agrupación mantiene con la iglesia católica. Hemos referido que las ferias de *Alasitas* urbanas realizadas en Bolivia y Perú se relacionan con festividades cristianas y el ritual se vincula con la iglesia católica en el momento que las miniaturas se hacen bendecir por el cura después de haber tenido la consagración prescrita por la tradición andina. En este sentido hemos notado que la cantidad de *yatiris* en Villa Soldati es mucho menor que en parque Avellaneda, en general éstos van vestidos de manera más criolla y en sus puestos resaltan las imágenes cristianas. Por ejemplo, encontramos muy presente diversas advocaciones de la Virgen (Nuestra Señora de la Paz, La Virgen de Copacabana y la de Urcupiña son las predilectas), y otras figuras del santoral cristiano, siendo San Cayetano y el Apóstol Santiago los más recurrentes (imagen 33). En los puestos de los *yatiris* que frecuentaban el espacio de la *wak'a*, éstos se presentaban usando su atuendo y parafernalia ritual (imagen 34) y era casi nula la presencia de figuras del cristianismo. Durante los años en que relevamos el evento (2008-2023) solo registramos un puesto con la imagen de la Nuestra Señora de La Paz en 2017.

⁵⁷Bebida de origen prehispánico realizada a partir de la fermentación del maíz de gran significación ritual en el mundo andino para consumir y para *ch'allar*.

⁵⁸Testimonio de un feriante de la *Alasitas* de Villa Soldati, 24 de enero de 2019.



Imagen 33. Puestos de *ch'alla* en *Alasitas* de parque Avellaneda. Arriba: izquierda 2012 y derecha 2015.
Abajo: izquierda 2017 y derecha, 2014.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 34. *Yatiris* en la celebración de Villa Soldati. Arriba, 2017; abajo, 2018.
Fotos: Carina Circosta.

Esta situación tiene su correlato en el protagonismo que adquiere el sacerdote cristiano en la celebración de Villa Soldati, quien ofrece misa y se presenta sobre el escenario entre actos, para realizar bendiciones masivas (imagen 35). La presencia del cura es entendida por los organizadores como una nota positiva ya que forma parte de las costumbres, porque que “

siempre la misa al mediodía, tiene que haber. Así es como a mí me enseñaron, allá en Bolivia está, entonces sí o sí tiene que estar [...] el sacerdote bendice, cada año traemos al cura y él se queda hasta el final [...] y bueno, ¡que vamos a hacer! de alguna manera tenemos que hacerlo bien”⁵⁹



Imagen 35. Sacerdote católico realizando bendiciones masivas. *Alasitas* 2019, Villa Soldati, 2019. Fotos: Carina Circosta.

El panorama es radicalmente diferente en parque Avellaneda. La ausencia total de la iglesia católica fue un punto convenido por el grupo organizador cuando se comenzó a realizar el evento y se decidió que la fiesta se iba a hacer según “la otra historia”, donde el catolicismo no aparece como un elemento positivo sino invasivo. Es por ello que aquí los objetos no son bendecidos por un sacerdote a pesar de que la parroquia de la Virgen de los Desamparados se encuentre, justamente, frente al parque. De hecho, en las *Alasitas* de 2009 presenciamos una sátira de la ceremonia católica del casamiento donde un “cura” unía a las parejas mientras les tomaba el juramento con valores totalmente opuestos a la

⁵⁹Entrevista realizada a Felipa Quispe en la celebración de Alasitas de Villa Soldati, Buenos Aires, 24 de enero de 2019.

moral cristiana: los cónyuges se comprometían a bailar, tomar, ponerle cuernos con cuanta señor/a, señorito/a o joven casado/a o viudo/a, con la que tuviera oportunidad, y a no hacer juicio de divorcio (imagen 36). Resulta claro que el contexto de la fiesta posibilita jugar con la inversión del poder de las personas y las instituciones, pero también es importante señalar que este tipo de sátiras no se ha reiterado en otras ocasiones.



Imagen 36. Personificación satírica de sacerdote católico. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Estamos lejos de la voluntad de postular cuál sería la manera “correcta” para realizar la celebración, más aún si entendemos que las tácticas de los grupos para definir sus prácticas culturales no son unívocas (De Certeau, 1996). Estas se definen en el contexto en el que se desarrollan, vale decir que las decisiones pueden incluir actitudes renovadoras o conservadoras-esencialistas, buscar la masividad o la exclusividad, resistir

o promover los cambios (Escobar, 1993). Sí nos interesa señalar la manera en que se auto-perciben los grupos que estudiamos atendiendo a que desde el Indoamericano, en donde la fiesta tiene más similitudes con la realizada en La Paz, se valora la capacidad de adaptarse, relacionarse y negociar con el Estado para lograr legalidad y autorización para realizar la fiesta; mientras que desde el espacio de la *wak'a* se postula la búsqueda de una representación “genuina” de la fiesta-feria, para lo cual han realizado una “minuciosa investigación de los orígenes” para conectar y privilegiar los componentes y prácticas indígenas con la que puede ligarse.⁶⁰

Los organizadores de la fiesta-feria de Villa Soldati retomaron el relato más folclórico sobre *Alasitas*, que se exhibe en un *banner* ubicado en un espacio cercano al escenario durante la jornada del evento (imagen 37). Allí se recupera la leyenda de Isidro y Paulina en torno al cerco de Tupac Catari y la restitución de la fiesta en 1781; se plantea que el término *alitas* remite a una voz aymara que significa “cómprame” y se refiere al *Ekeko* como un dios de Tiwanaku que en la antigüedad era representado desnudo y con un falo erecto, por tratarse de una divinidad de la abundancia, la fertilidad y la alegría. Así se explica que la fiesta es producto del sincretismo de los rituales indígenas que se consolida en la figura de la deidad vestida con ropas mestizas.

⁶⁰Resaltamos entrecomillando algunos términos e ideas que se desprenden de los comunicados del CCAWM.



Imagen 37. Banner explicativo sobre el origen y significado de *Alasitas* y el *Ekeko*, *Alasitas* 2019, Villa Soldati.

Foto: Carina Circosta.

Cuando preguntamos a los organizadores sobre el origen de la fiesta, su respuesta fue que no tenían mucho conocimiento de la historia de la celebración y por ello recurrían a la información que encontraban disponible. En el capítulo anterior hemos analizado críticamente las afirmaciones que se presentan en este *banner* y por ello no vamos a volver al tema ni vamos a cuestionar que los organizadores no accedan a los materiales que circulan en el mundo académico. Lo que nos interesa es señalar que en la fiesta-feria de Villa Soldati se recupera una tradición que estas personas han aprendido participando en su lugar de origen, luego, devenidos en organizadores, recurren a su propia memoria, a su conocimiento “empírico” (de igual modo opera la presencia de la iglesia católica) y echan mano a la información de divulgación que circula en medios de fácil acceso.

Por su parte, en una gacetilla de prensa publicada desde el espacio de la *wak'a* en 2008 se brinda otro tipo de información. El título del documento presenta un doble fechado aludiendo al pasado prehispánico y a la era nacionalista: “CHALLASITA 5515 5°. Año consecutivo de la Feria Artesanal en Miniatura. 24 de enero de 2008. En la Wak'a del Parque Avellaneda”. Esta fuente releva las reflexiones de los organizadores al

respecto de las transformaciones que sufrieron las prácticas de agradecimiento a *Pachamama* con la imposición de la conquista.⁶¹

En la gacetilla se pone énfasis en el actual sentido comunitario de la fiesta, en la significación de las prácticas compartidas, en la necesidad de restablecer la identidad originaria para crear conciencia y fomentar la recuperación de la tradición ancestral en los más pequeños, porque

varios conceptos y circunstancias que mezcladas dieron vida a esta feria artesanal de miniatura, que en este espacio se trata de representar en lo colectivo, como en el inconsciente dormido, de esta historia [...] Todos los grupos de música que asisten interpretan temas del repertorio de los pueblos originarios [...] [porque los beneficiarios] son siempre la comunidad, los niños y los jóvenes enriqueciendo así la formación de una identidad cultural propia individual y colectiva, la población también se ve beneficiada por participar directamente e indirectamente de este encuentro (CCAWM, 2008)

Es interesante remarcar el rol activo y formativo en el que se ubica este grupo promotor siendo ellos quienes, por medio de sus acciones, generan beneficios en la comunidad. En correlato con esta gacetilla era común ver en las últimas celebraciones entorno a la *wak'a* la exposición de carteleras explicativas. Los carteles se colocaban en los *stands* ubicados en la entrada principal del evento y allí se presentaba por medio de textos e imágenes la información reseñada por el grupo promotor. Este es un material valioso en varios aspectos ya que, en primer lugar, cumple una función didáctica para el público neófito sobre las prácticas culturales y mitologías andinas.⁶² Además, ofrece a los participantes una rica información acerca del sentido cultural y ritual de la fiesta-feria, sus antecedentes y los cambios en el proceso histórico. Aporta datos sobre el significado

⁶¹En *Pachamama*, uno de los dos cortometrajes producidos por el CCAWM se analiza la significación de la celebración del día de la Virgen de Copacabana en Buenos Aires, ocasión donde una gran multitud de gente, bolivianos de diferentes procedencias, argentinos, curiosos y científicos sociales, se conglomeran en el barrio “Charrúa”. En el documental se detalla la procedencia de cada una de las danzas que son bailadas por las comparsas, refiriendo los significados de los ritmos, instrumentos, coreografías y trajes, desde su participación más o menos comprometida con la identidad originaria o criolla. En el desfile también se presentan bandas de *sikuris*, como *Wayna Marka*, quienes declaran en el documental que desde su mirada ancestral rescatan la pervivencia de Pachamama tras la figura y la imagen de Copacabana, para ella bailan como ofrenda de su devoción, a ella agradecen y solicitan el bienestar para el año.

⁶² También se puede observar a los *yatiris* que se comportan como guías en el sentido de enseñar y explicar los pasos del ritual a los participantes noveles, ya sean bolivianos, argentinos o de otros países latinoamericanos. Ese interés por difundir y enseñar la “tradición” se enfatiza con los más jóvenes y los niños que son los que participan de las fiestas y forman parte de las agrupaciones de *sikuris* y danzas tradicionales. Uno de los miembros del grupo narra que aprendió a tocar el *sikus* con sus abuelos a los 8 años en las comunidades aymaras de La Paz, conocimiento que lo ayudó a salir de Bolivia para conocer la realidad de la región. Ahora, replica esa enseñanza a sabiendas de que junto con la música los niños participan de ceremonias de pedido de permiso a la *Pachamama* y se Marca van introduciendo un poco en tradiciones y prácticas indígenas.

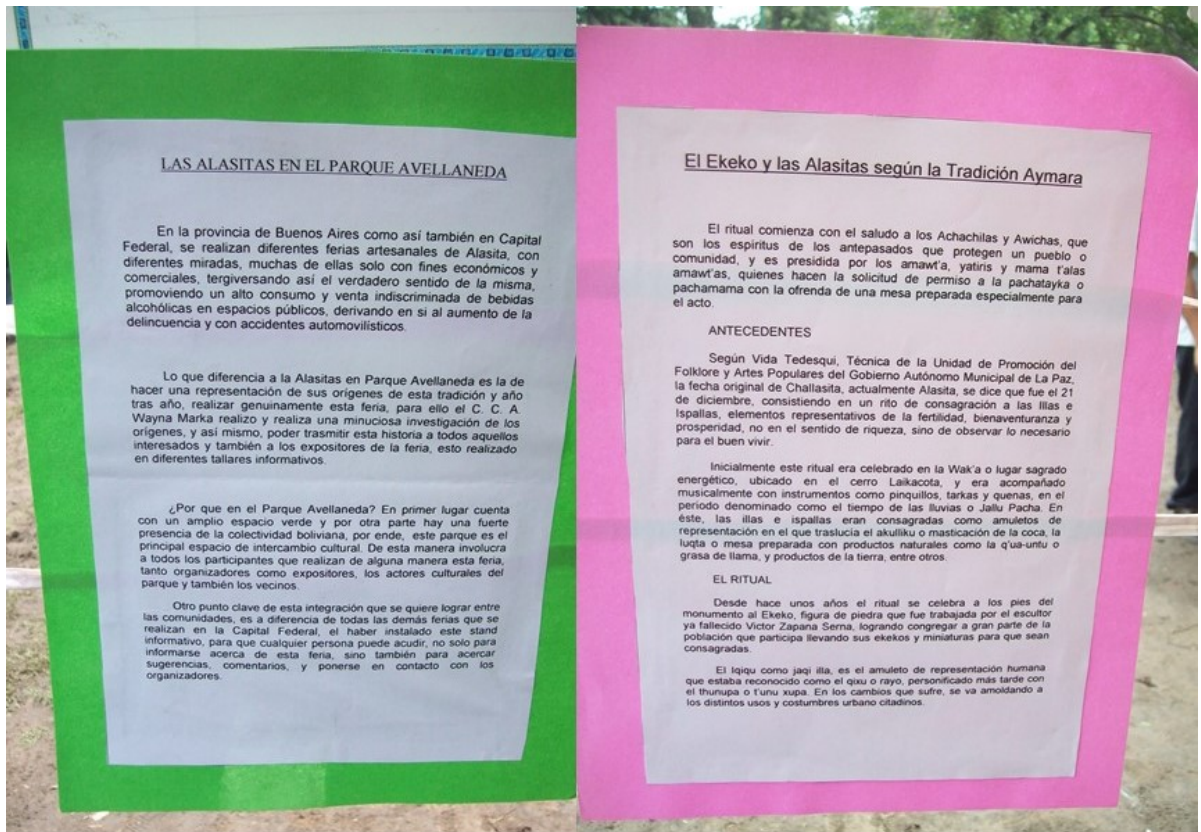


Imagen 39. Textos explicativos expuestos en las Alasitas 2014, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

El contenido de estos carteles está basado en información de mayor circulación y de fácil acceso, pero, a diferencia de los organizadores de Villa Soldati el CCAWM también recurrieron a algunos contenidos académicos a partir de los cuales el grupo creó su propia línea argumental y construyó nuevas significaciones. De este material se desprende que la pretensión de fundamentar el origen de la celebración con el pasado prehispánico y ligarla a prácticas indígenas actuales. En este sentido, es relevante la interpretación que han realizado sobre el significado del término *alasitas* como un neologismo derivado de la palabra *ch'allasita*, que se liga con la práctica de la *ch'alla* (agradecimiento a la madre tierra), siendo ese el origen del vocablo *alasitas* ("cómprame") una vez introducido el concepto del dinero en tiempo colonial (imagen 40). Nos parece interesante el énfasis puesto en la *ch'alla* ya que, como veremos en el capítulo 4, a partir de esa acción se inviste de poder a los objetos y se condensa el sentido de la fiesta-feria.

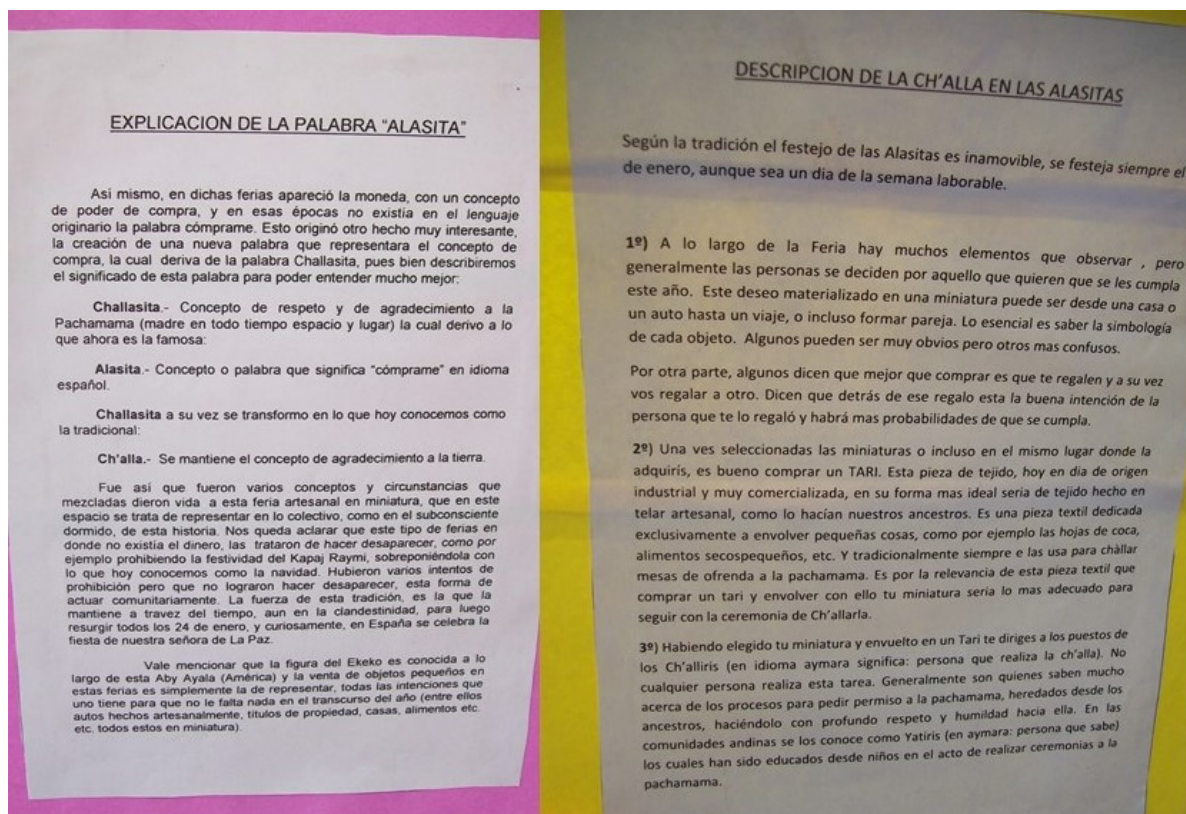


Imagen 40. Textos explicativos de la Alasitas 2014, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Esta información es fundamental y útil para toda clase de público: para los argentinos, personas de otras nacionalidades que no conocen el significado de esta tradición andina y los propios bolivianos y peruanos que no han participado de la fiesta antes de migrar. En los años de estudio hemos registrado una creciente presencia de personas no-andinas en la celebración, aunque vale aclarar que este público no es masivo y se fue acercando con curiosidad y respeto por conocer el ritual. Estos sumaban la compra de *alasitas* a la rutina anual a pesar de no compartir la tradición andina, y en este sentido la información de los carteles era una herramienta fundamental para generar la apertura hacia el público local que se ha mostrado interesado e interpelado por la celebración. Incluso, nosotros mismos nos fuimos acercando a la celebración con diversos intereses, la reiteración de la práctica y el mayor conocimiento de los pasos rituales que fuimos aprendiendo nos llevó a compenetrarnos más con la celebración, asumiendo el compromiso de participar anualmente de la festividad, motivados por causas personales, independientemente de los objetivos del trabajo de campo para esta investigación. Asimismo, encontramos que esta información es un contenido destinado a los bolivianos provenientes de diversas zonas y que no han participado de *Alasitas* en su lugar de origen. Hemos notado en las entrevistas informales que realizamos entre el público y a personas

de la colectividad en otros ámbitos,⁶³ que mayormente hay un acercamiento a la fiesta por la tradición y costumbre familiar que llevan al comprar con fe a los objetos, convencidos de las bondades del *Ekeko*. Es recurrente escuchar que participan del ritual “como lo hacían los abuelos” o remiten a un pasado remoto, aunque, no necesariamente se reconozcan como indígenas u originarios. Excede los alcances de esta investigación la tarea de distinguir estas dos categorías tan complejas como la de ser boliviano-migrante u originario, sólo podemos resaltar que estamos ante una celebración que implica un tipo de ritualidad que se liga con la cosmovisión andina, pero ello no es una razón para que los participantes (de ambas celebraciones) se identifiquen necesariamente como indígenas.

La compra de los objetos en un contexto festivo y de encuentro, así como la mediación de la *ch'alla*, convierte al evento y a las artesanías en objetos que involucran retribuciones entre las personas, la comunidad, los objetos consagrados y las entidades superiores. Aquí la economía monetaria se articula con las tradiciones originarias, adquiriendo una connotación especial entre la colectividad boliviana migrante en Argentina. Frida Rojas, una mujer quechua que hace quince años vive en Buenos Aires, narra que con la costumbre de regalarse artesanías entre amigos y familiares residentes en ambos países como augurio de suerte y recuerdo, “tratamos de recuperar las enseñanzas de nuestros mayores. Se pide lo que se desea individualmente, pero también lo comunitario [...] con el pasado adelante, con nuestros orígenes adelante” (citado en Barruti, 2009). La música y comida tradicional, la vestimenta ritual y los aromas característicos de los sahumadores, funcionan como una disrupción de lo ancestral o distinto en la vida cotidiana de migrantes y locales. La fiesta provoca que los participantes desatiendan sus tareas domésticas y laborales durante las horas que dedican a la celebración.⁶⁴ Es una jornada de encuentro ceremonial, familiar y amistoso que se sella con la comida comunitaria, cuando los grupos de amigos y familiares se sientan en los espacios circundantes a la feria, rodeando a las miniaturas compradas y *ch'alladas*, proyectando las acciones a seguir para lograr lo deseado para el año que se inicia (imagen 41).

⁶³ Nos referimos especialmente a la participación que tuvimos en el programa radial, *Mallku Kutimunan Kama* de la Radio Comunitaria Tupiza (FM 92.5) el 16 de diciembre de 2016. Fuimos invitados a dialogar sobre *Alasitas* y pudimos dar cuenta de la diversidad de versiones interpretativas que tienen los propios integrantes de la colectividad a partir de las diferencias zonales que hemos referido en el capítulo 1.

⁶⁴El cortometraje “De ocho a ocho” producido por el CCAWM, aborda este tema y será analizado más adelante.



Imagen 41. Familias y amigos compartiendo comida comunitaria después de la compra ritual de las artesanías. Arriba: 2009, parque Avellaneda; abajo: 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

La preocupación por la integración de argentinos y bolivianos en particular y latinoamericanos en general, es una constante en los hechos y los discursos de ambos grupos organizadores. Esto no se plantea en términos de homogenización, sino de respeto

por las diferencias con la finalidad de generar lazos de reciprocidad con los argentinos. Nos interesa particularmente el proceso realizado en torno al espacio de la *wak'a* ya que sus integrantes se consideran iguales a sus paisanos, en tanto ciudadanos bolivianos, pero distintos, en tanto se reconocen en su identidad étnica y apelan al pasado pre-moderno. Podemos contextualizar sus acciones dentro del proceso de “emergencia indígena” (Bengoa, 2000), corriente de pensamiento y acción que se distancia del tradicional “indigenismo” por tratarse de agrupaciones no ya de criollos preocupados por el bienestar del “indio”, sino de grupos de indígenas que realizan acciones de reivindicación étnica. El carácter indígena aparece como central y alerta Bengoa que no habría que cuestionarse el estatuto de verdad de estos discursos ya que tienden un

puente entre las culturas tradicionales, que son las que “saben” y las culturas indígenas urbanas que son las que “recuerdan” [...] Se trata de una “lectura urbana” de la tradición indígena, realizada por los propios indígenas, en función de sus intereses y objetivos indígenas, es por ello que se trata de un discurso de identidad étnica arraigado profundamente en la tradición, pero con la capacidad de salir de ella y dialogar con la modernidad (Bengoa, 2000: 128-9)

En *Alasitas* de Villa Soldati no hay tal búsqueda de recuperación indígena, pero se recontextualiza a partir de decisiones acordes al proceso social en el que se encuentran inmersos. Estas pueden parecer moderadas o acomodaticias en comparación con las del CCAWM, pero “la agentividad de los sujetos adquieren primacía en tanto decisión consciente de elaboración discursiva inspiradas en prácticas localizadas en un pasado con [alguna finalidad]” (Fischman, 2004:176), que claramente aquí se vincula con revertir estigmas negativos de la colectividad boliviana, mejorar la situación socioeconómica de los migrantes y mantener instancias de negociación y resistencia ante las autoridades gubernamentales. La *Alasitas* que se realizaba en la *wak'a* de parque Avellaneda había logrado convocar a una gran cantidad de público local que comenzaban a incorporar la participación a la fiesta entre sus prácticas culturales, mientras que se buscó generar vínculos transversales a partir de la generación de un nuevo discurso y una nueva forma de entender y vivir lo indígena/originario desde la actualidad contemporánea, marcando incluso, diferencias con las celebraciones que se realizan en los países andinos.

Parte 2

Imágenes y objetos rituales andinos: problemas y conceptos

Vamos a introducirnos ahora en el mundo de los objetos rituales andinos, específicamente el de las miniaturas y amuletos, y para ello será necesario problematizar algunos conceptos claves que merecen ser definidos a la luz de las ontologías de la cosmovisión andina.

Hemos referido que los objetos que se ofrecen en la feria-fiesta de *Alasitas* presentan una interesante diversidad y que dan cuenta de los valores y lógica capitalista, ritualizando el proceso productivo moderno y urbano. En este sentido, una de las líneas de trabajo de esta tesis se sustenta en la continuidad y discontinuidad que se ha producido en la larga temporalidad en relación al uso ritual de miniaturas. Para sostener esta idea presentaremos el relevamiento de miniaturas prehispánicas que hemos compendiado. Este está conformado por piezas provenientes de hallazgos realizados en diversos sitios arqueológicos, que han sido publicadas en textos académicos y/o se encuentran exhibidas en salas y reservas de colecciones museísticas. Además sumamos las miniaturas prehispánicas del Noroeste Argentino (en adelante, NOA) que hemos relevado en las principales colecciones arqueológicas argentinas,⁶⁵ con el equipo de investigación dirigido por María Alba Bovisio.⁶⁶ Realizaremos un recorrido cronológico que se completa con las miniaturas etnográficas, que fueron retomadas de diversos estudios así como del propio trabajo de campo, para dar cuenta de la continuidad y modificaciones que sobrellevaron estos objetos en época colonial y los inicios republicanos hasta la contemporaneidad. Es menester señalar que, si bien se buscó cubrir todo el arco histórico, nos propusimos traer al escrito sólo algunos casos testigos de cada periodo y los más acordes a nuestro caso de estudio, a sabiendas de que podría establecerse una mayor rigurosidad en los matices y diversidad de objetos existentes, más aún si pensamos en las coyunturas históricas vividas en los distintos países desde principios de siglo a esta parte.

⁶⁵ Se trata de las colecciones del Museo Histórico Provincial de Rosario “Dr. Julio Marc”, del Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad de Tucumán, del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata, del Museo Nacional de Bellas Artes y de la Cancillería Argentina (ambos en Buenos Aires), del Museo de antropología de la Universidad Nacional de Córdoba y de los Museos Arqueológicos Adán Quiroga, Condorhuasi Belén y Eric Boman, los tres de la provincia de Catamarca.

⁶⁶ Los proyectos UBACyT que han permitido realizar dicho relevamiento son: “Cosmologías y sistemas de representación: el rol de las imágenes como productoras de órdenes cosmogónicos en las sociedades valliserranas del noroeste argentino entre los Periodos Medio y Tardío (siglos V a XV)” (2013-2015), “Perspectivas ontológicas en imágenes plásticas del noroeste argentino: un abordaje interdisciplinar” (2016-2017) y “De objetos, imágenes y ontologías: un abordaje interdisciplinar sobre el rol de la producción plástica del noroeste argentino en la constitución de órdenes cosmológicos” (2018-2021).

Sistematizar este gran repertorio de objetos que han persistido a través del tiempo nos permitió realizar una clasificación más pormenorizada y plantear como hipótesis de trabajo que en este universo de piezas se pueden distinguir:

1- Miniaturas:

- 1.1: las *illas*,
- 1.2. esculturas – *wak'as* en miniatura
- 1.3. parafernalia ritual en miniatura
- 1.4. mesas

2- Amuletos.

Si bien resulta complejo delimitar taxativamente estas categorías porque participan de la misma ontología y algunos de sus aspectos se superponen, cada cual se define por sus características de tamaño y materialidad, su relación con el referente y su agencia en el tipo de ritualidad en la que participan.

Ese andamiaje teórico nos permitirá luego avanzar sobre el análisis de las *alasitas* de la fiesta-feria de CABA, anticipando que, aunque existen distinciones entre las dinámicas de las celebraciones que se realizan en esta ciudad, la variedad de objetos no se hace eco de estas discrepancias. Es decir que los tipos de artesanías que encontramos en cada celebración es similar, aunque hemos notado algunas diferencias en la ritualidad que se genera en torno a ellas.

Vamos a considerar como *alasitas* a todos los objetos que se venden en la celebración. Miniaturas y amuletos que deben ser *ch'allados*, adquiriendo por medio de este ritual la función específica que nos permite diferenciarlas, y así aplicar la taxonomía que creamos para abordar el conjunto de piezas y poder visualizar las semejanzas, renovaciones y adaptaciones presentes en esta celebración. Los significados de las *alasitas* resultan de determinadas configuraciones de formas, colores, diseños, realizados con materiales y técnicas, que deben ser estudiadas atendiendo a las sensibilidades y las experiencias de quienes las producen y utilizan. Pero antes de adentrarnos en su estudio será necesario revisar y problematizar otro concepto que está asociado a los objetos que se venden en la feria: el de “artesanía”.

Por último, nos dedicaremos especialmente a analizar la manera en que las *alasitas* se hacen eco de la realidad social e histórica que, como migrantes, vive la colectividad boliviana en CABA. Entendiendo que no existe en las imágenes un significado culturalmente universal, sino que este siempre se dirime en el plano local,

como resultado de la conexión del arte y la vida colectiva (Geertz, 1994). Desde esta perspectiva analizaremos a las *alasitas*, como objetos rituales que se inscriben en la tradición andina indígena y que se han ido incorporando en las experiencias protagonizadas por otros actores culturales, argentinos, personas provenientes de diversos países limítrofes, bolivianos no identificados con el origen indígena, etc.

Capítulo 3

Miniaturas: definición y clasificación de la categoría

3.1. Ensayo para la definición de “miniatura” y “amuletos” en el mundo andino

Si partimos de la definición que ofrece el Diccionario de la lengua española⁶⁷ de “miniatura”, la tercera de sus acepciones dice: “pequeñez, tamaño pequeño o reducido”. Y miniaturizar como: “producir mecanismos u objetos de tamaño sumamente pequeño”.

A los efectos de nuestro trabajo, para establecer qué vamos a considerar “miniatura” es preciso señalar la distinción (no considerada en la definición del diccionario) entre las variables de “tamaño” y de “escala”. La primera refiere a la dimensión física de cierta cosa que puede tener mayor o menor volumen. La segunda a la escala en relación al referente del objeto. La miniatura, tal como la entendemos aquí, se vincula siempre con un referente al que reproduce en escala reducida. Escala y tamaño se ponen en juego en el proceso de miniaturización.

El amuleto, por definición, es un “objeto pequeño que se lleva encima, al que se atribuye la virtud de alejar el mal o propiciar el bien”.⁶⁸ El amuleto se diferencia de la miniatura porque no reproduce a menor escala a una cosa existente, sino que

cualquier objeto puede ser empleado como amuleto [...] Hay amuletos que proceden del mundo natural y que debieron ser los primeros utilizados por el hombre: una piedra, una rama de árbol, hojas secas de alguna planta a la que se atribuyen poderes mágicos, semillas, la garra de un animal, un colmillo u otro diente, un trozo de piel. [Existen otros que] se podrían llamar “amuletos a posteriori”, pues no fueron creadas para servir como amuletos, sino que se les atribuyó luego esa función (Cano López, 2008: 313, 318)

Resulta claro que los amuletos no operan por mimesis, sino que su significado se constituye a partir de simbologías y convenciones creadas en el propio seno de la cultura en la que funcionan. Entonces, la noción de amuleto que asumimos en nuestro trabajo refiere a piezas naturales, artificiales o que combinan ambos elementos, -que denominamos como “amuletos compuestos” (Gentile *et al*, 2015)-, que tienen el poder de proteger a su propietario y por ello son copiados por quien los poseen quien, que generalmente,

⁶⁷Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., versión 23.4 en línea, <https://dle.rae.es>. Todas las referencias citadas corresponden a esta edición.

⁶⁸Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., versión 23.4 en línea, <https://dle.rae.es>. Todas las referencias citadas corresponden a esta edición.

los porta sobre su persona de manera individual o en un atado, paquete o bolsita que aglutina varios objetos.

Ahora bien, estas definiciones generales de miniatura y amuleto debemos considerarlas según el estatuto ontológico de los objetos en la cosmovisión andina, y para ello resulta fundamental atender a la materialidad de las piezas, a las imágenes representadas y a la agencia y eficacia ritual que se les asigna.

En las últimas décadas, desde la antropología se está poniendo en cuestión las dicotomías creadas por el pensamiento occidental moderno que oponen naturaleza y cultura, humano y no humano, cuerpo y alma, entre otras cosas (Latour, 2007; Severi, 2010; Descola, 2012). Estas perspectivas nos abren el camino para adentrarnos en el entendimiento de ontologías diferentes a las del pensamiento cartesiano ya que, en la cosmovisión andina, no existe la división entre cuerpo/mente, exterior/interior, mundano/sagrado o personas/cosas. En la ontología andina “parece no haber habido una distinción [...] entre ‘espíritu’ y ‘materia’” (Augustine *et al*, 2009: 9), todo objeto existente “tiene vida, camay (en quechua: ‘lo que anima’), y no se trata de un ‘alma’ que habita las cosas, sino que se encarna en las cosas o en los seres mismos, es el espíritu de la materia, su poder, energía, etc. que proviene de la materialidad misma” (Bovisio y Penhos, 2016: 149). Esto se explica a partir de una cosmología que concibe que toda vida tiene una forma material y toda materia está viva de una u otra forma.

Es decir que existe un “*continuum* ontológico” (Bovisio, 2016) que implica que todos los seres están intrínsecamente interconectados a través de una sustancia animada que comparten y, en función de ello, las prácticas rituales se basan en el principio de “consustancialidad” (Allen, 1997) según el cual no existe separación entre mente y materia y se atribuye vida a los objetos materiales. Es decir que existe una continuidad entre lo material y “lo espiritual” que articula todo lo existente y define un modo de actuar en el mundo ya que “cada lugar y cosa en el mundo es animado por una fuerza vital que conecta todos los seres en sustancia y espíritu, tanto en zonas rurales como en zonas urbanas” (Stensrud, 2010: 43).

Es por ello que, para el caso andino, se presenta como un problema la idea de “representación” de la imagen, cuestión que abordaremos a continuación.

Comenzaremos retomando los planteos de algunos autores que han abordado a la representación desde una mirada crítica a la semiología estructuralista. Nos apoyaremos en las ideas que el historiador de la cultura Roger Chartier crea a partir de los conceptos del semiólogo Luis Marin al respecto de las dimensiones de la imagen, para luego entablar

un diálogo con las reflexiones que María Alba Bovisio promueve para las imágenes andinas.

Nos interesa los planteos de Chartier porque propuso incorporar el estudio del arte (imagen y literatura) al campo disciplinar de la historia generando adoptando nuevos métodos y conceptos. El autor parte de la definición corriente de la palabra “representación” para alertar sobre la doble dimensión de la imagen: una “transitiva” y otra “reflexiva”. Estas dimensiones refieren a que la imagen presenta dos sentidos, ya que “...por un lado, la representación demuestra una ausencia, lo cual supone una distinción neta entre lo que representa y lo que es representado; por otro lado, la representación es la exhibición de una presencia, la presentación pública de una cosa o de una persona” (Chartier, 1996:172). Es decir que la instancia transitiva implica que toda representación “re-presenta” algo, y la reflexiva indica que toda representación “se-presenta” a sí misma representando algo, es decir que se produce una “...auto- autorrepresentación (...) una doble función: hacer presente una ausencia, pero también exhibir su propia presencia como imagen, y constituir con ello a quien mira como sujeto mirando” (Chartier, 2006: 78).

Y si bien esta doble dimensión de la imagen no estaría funcionando en el mundo andino como dos instancias separadas, su planteo nos permite introducirnos a la distinción que propone Bovisio entre “representación” y “presentificación”, retomando la idea de “*continuum* ontológico”. Para desarrollar el planteo la autora parte de las definiciones que encuentra en los diccionarios coloniales para un vocablo que se correspondería con el sentido corriente de la imagen representativa, diríamos en su dimensión transitiva. Se trata del término *unancha*, que en su *Vocabulario de la lengua aymara*, Ludovico Bertonio define como “...‘imagen, figura, sacar imagen de otra pintando dibuxando’ (Bertonio 1984 [1612]: 277), definición que a nuestro entender expresa el concepto de representación en tanto alude a ‘sacar imagen de otra’, lo que interpretamos como construir un signo icónico a partir de un referentes (...) mientras que en el *Vocabulario de la lengua General del Peru llamada quechua*, atribuido al padre Diego Holguin, se define *unancha* como ‘cualquier señal, estandarte, insignia, escudo’ ...” (Bovisio, 2018: 7). Podríamos plantear que en el mundo andino existía la idea de representación aplicada a la imagen, tratándose de figuras que se asimilan al signo icónico o cosa que re-presenta, pero “se distingue ontológicamente de la realidad que evoca, mientras [que la presentificación] [...] participa del mismo estatuto ontológico” (Bovisio, 2018: 2). Es decir que ciertos objetos no representan, no evocan aquello a lo que refiere, no hacen

presente a una ausencia, sino que, en tanto presentificaciones se manifiestan a sí mismos. Son entidades que se hacen presentes en su propia materialidad, porque imagen y objeto no se pueden deslindar, son parte de una continuidad ontológica basada en la idea de que nada puede existir sin su materialización.

La problemática es por demás compleja y por ello vamos a acotarla a los tipos de objetos que convocan a este estudio. Por una cuestión convencional vamos a utilizar la noción de representación para aludir a la relación de mimesis o analogía existente entre la imagen de una cosa y su miniaturización, a sabiendas de que todos los objetos trabajados, por tratarse de piezas rituales, funcionan como presentificaciones (es decir que presentan y se presentan a sí mismas al mismo tiempo). Por ello, cuando nos referimos a las miniaturas como reproducciones a menor escala de un objeto existente, no estamos pensando en representaciones que están en lugar de un referente sino en “presentificaciones”, es decir, materializaciones (objetos reales) a menor escala de la cosa con la que se relaciona (Bovisio, 2018:1).

Esta noción de que todo lo existente puede tener múltiples manifestaciones materiales y que todas ellas conllevan una capacidad de agencia específica se puede vincular con un concepto clave del pensamiento andino: el de *wak'a*.

Frank Salomon plantea que la *wak'a* una cosa que “existe en el evento”, se “hace haciendo”; es *cay*, verbo que asimila al ser/estar, pero no como “entidad” sino como “evento”. Así mismo, tiene la capacidad de animar e impartir fuerza y forma específicas a las cosas (*camay*), posee una materialidad permanente (*tiaq*) y la capacidad de transformarse y devenir en el tiempo (*tucay*) (Salomon, 1998). Podemos plantear, entonces, que *wak'a* es una noción compleja y polivalente que alude a toda entidad sagrada y que se materializa en un determinado tiempo y espacio. Entre sus particularidades está la potencialidad para animar las cualidades intangibles que se encarnan en su propia materialidad y la capacidad para poder modificarse materialmente sin perder sus cualidades específicas.

Funcionando dentro de esta lógica, entendemos el importante rol que juegan las miniaturas andinas de uso ritual, en tanto representan y son a la vez. Es decir que la reducción de escala, además de presentar una utilidad para su manipulación, es un procedimiento por el cual se efectúa una abstracción de propiedades respecto del modelo existente en el mundo, sin perder por ello su *camay* cuando la materia es transformada. Entonces, las miniaturas pueden referir a cosas reales, pero a su vez ellas mismas son entidades reales porque pueden encarnar la energía vital de aquello que a lo que refieren.

Podemos plantear que miniaturas y amuletos tienen la capacidad vincular el macrocosmos y el microcosmos. Una miniatura pueden ser ícono de un elemento existente en el mundo físico y al mismo tiempo ella misma deviene en germen u origen de una entidad material que guarda relación de analogía con alguna cosa que existió y/o puede existir a futuro. Mientras que en los amuletos operan las propiedades que poseen en sí mismo, que emanan de su propia materialidad y/o de su significado simbólico, porque en ellos se potencia la energía vital de los elementos naturales o de la convención a la que refiere su iconografía.⁶⁹

Profundizaremos estos aspectos a medida que vayamos definiendo y analizando los diversos tipos de miniaturas y amuletos arqueológicos y etnográficos que hemos registrado para visualizar la presencia y uso constante de miniaturas y amuletos en prácticas rituales andinas, que operando como articuladores entre el microcosmos y el macrocosmos, establecen un vínculo estrecho entre los objetos, los seres humanos y las entidades poderosas y/o sagradas. Hemos rastreado estas piezas a lo largo de todas las etapas culturales de los Andes centrales: Horizonte Temprano (1500 a. C.-200 a. C.), Período Intermedio Temprano (200 a. C.-600 d. C.), Horizonte Medio (600 d. C.-1000 d. C.) y Período Intermedio Tardío (1000 d. C.-1438 d. C.) y constatado la variedad de imágenes y materiales utilizados para su confección: metales preciosos, piedras y fibras diversas, concha marina, entre otros. La labor ha permitido consignar más de doscientas miniaturas, lo que nos permite afirmar que, al igual que en los Andes centrales, las culturas del NOA, desde épocas muy tempranas (600 a.C. aproximadamente) hasta el

⁶⁹Es amplia e interesante la relación que existe entre los amuletos y la magia por medio de muñecos fetiches. El muñeco-vudú se confeccionan con sebo, cera, metal, madera, piedra, trapo, pelos, según la necesidad de los valores o sustancias que se desean vehiculizar, así como también deben ser “tratados” según lo que se desea lograr: se rocían con sangre, se traspasan con pinches, se atan, se amordazan, se ponen boca abajo, se mutilan, etc. Entonces, el muñeco como medio, es una “metasubmateria” debe ser “animada” “por el hechicero [...] con la alquimia de su ritual oral y manual [porque] la imagen es un subtítulo de la realidad y ella misma realidad [...] una vez maniobrado y consumado el rito, el muñeco posee vida [...] es el vínculo [...] que se arma entre víctima y victimario” (Vivante y Palma, 1971: 125-134). Nos interesa resaltar la cuestión de la materialidad en el sentido de atender a que los muñecos son confeccionados con partes vitales de la persona a quien se desea afectar. En ese sentido es que el “hechicero” anima a las esencias propias de la materia del fetiche. Por su parte, Gentile y equipo señalan que en el funcionamiento de amuletos y talismanes aparece el mismo vínculo relacional presente en los muñecos, y describe que sus imágenes “evidenciaban el imaginario y los temas que preocupaban al artista/artesano que los manufacturaba y a quien los adquiría con la finalidad de atraer sus beneficios; el accionar de ambos les daba sentido unidireccional a estas pequeñas obras. Su fabricante contaba con un bagaje de medios expresivos para realizar un objeto que interpretara las aspiraciones y deseos del comprador. Pero aún había otro ‘alguien’, el mismo talismán, que también comprendía la solicitud y se disponía a concederla si se lo requería en los términos adecuados” (Gentile *et al*, 2015: 49).

siglo XV,⁷⁰ han utilizado miniaturas de carácter ritual. Los objetos en este corpus, al igual que las miniaturas de Andes centrales, tienen un tamaño que no superan los 10 cm de alto y los 5 cm de espesor y ancho y están hechas predominantemente en cerámica y piedra. A continuación, presentaremos dicho relevamiento atendiendo a que tanto las miniaturas como los amuletos han atravesado el tiempo y el espacio, perdiendo, renovando e incorporando algunas formas que se han transmitido a través de las generaciones.

⁷⁰Cabe aclarar que, debido a la gran cantidad de piezas, la ausencia de contexto y las consecuentes imprecisiones temporales y culturales en torno de muchas de ellas, en este apartado sólo consignaremos algunos ejemplares que nos permitan mostrar la diversidad de tipos.

3.2. Miniaturas

3.2.1. *Illas*.

Un tipo de miniatura de las más significativas se corresponde con la *illa*, y para comenzar a definir y caracterizarlas vamos a retomar las acepciones que ofrece Bertonio. En primer lugar, relaciona el vocablo aymara *illa* (*ylla* en quechua) con objetos valiosos a ser guardados o atesorados para la provisión de la vida humana, ya que se trata de “Cualquiera cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuño, maíz, plata, ropa y aún las joyas, &c.”. En una segunda entrada las define como “Piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas o carneros” (1612: 173) refiriéndose a la piedra bezoar, cálculo de alguna sustancia no digerible que se forma en el aparato digestivo de dichos animales. Estas piedras calcúlosas que se generan en el estómago de animales muy preciados como los camélidos, son interpretadas como elementos que proveen riqueza y abundancia, de modo que se pueden asociar a las *illas* del ganado y la parafernalia ritual de las “señaladas” del NOA (Bugallo; 2010), como veremos más adelante. Por su parte, la antropóloga Viviana Manríquez, quien por medio del estudio de fuentes jesuitas del siglo XVI y XVII busca determinar las diferentes significaciones del término *illa* en el periodo incaico, agrega que ésta puede ser “cualquier cosa tocada por el agua de lluvia considerada como enviada del rayo y, por ende, adquiere sus atributos y poderes” (Manríquez, 1999:109). En esta acepción la *illa* aparece asociada a *Illapa*, una de las entidades triádicas más importantes en los Andes que vincula al rayo, con el trueno y el relámpago. La *illa* adquiere su poder al vincularse con esa deidad que está directamente relacionada con la agricultura y la ganadería: tiene la capacidad de dar luz y proveer vida, por ser responsable de producir la lluvia y protectora por evitar el granizo y las heladas (Manríquez, 1999).

A partir de estas definiciones asumimos que existen *illas* de diferente tipo y que se asocian a la *wak'a* ya que poseen las características de una entidad sagrada: se pueden atesorar como objetos valiosos, se ofrendan y a su vez reciben ofrendas y tratamientos especiales porque ellas encarnan el potencial para provocar beneficios, y adquieren su eficacia en un contexto ritual o ceremonial.

Algunos autores que mencionaremos más adelante han asimilado a las *illas* con los amuletos, cuestión que en este estudio proponemos diferenciar, y por ello en este trabajo vamos a ocuparnos de las *illas* que están fabricadas por el hombre y que guardan una relación de analogía o mimesis miniada con respecto a los seres la naturaleza animal y vegetal con los que se vincula.

3.2.1.1. *Illas* prehispánicas en los Andes centrales y NOA

Uno de los antecedentes de las *illas* que vamos a trabajar en este estudio se encuentra en las “*illas* de la tierra”, es decir aquellas que desde tiempos ancestrales están asociadas a rituales propiciatorios de la reproductividad agropecuaria. Este tipo de *illas* podrían estar afiliadas a las primicias, es decir a la ofrenda de los primeros frutos que se realiza a la tierra o *Pachamama* para agradecer la cosecha y propiciar la abundancia.

Una fuente del siglo XVII detalla la incorporación de miniaturas en una ceremonia propiciatoria, señalando que “acompañaban ésta [*huaca Cámac*] mucha cantidad de conchas [...] y **unos carneritos de piedra negra** ⁷¹y media hanega de dioses caseros. Todo aquel lugar estaba asperjado con sangre y la señal de la *chicha*” (Hernández Príncipe, 1622: 66).

En un mundo regido por la subsistencia agropecuaria es lógico que los objetos valiosos se encuentren vinculados con las ofrendas de primicias. En consonancia con estas ofrendas cobran significación las *illas*, generalmente talladas en piedra, con morfologías que refieren de manera analógica a los productos agropecuarios. En el NOA, que forma parte del mundo surandino, se han encontrado *illas* desde tiempos remotos. Por ejemplo, Mariel López refiere a pequeñas tallas en madera que representan camélidos que han sido halladas en el “sitio Hornillos 2 de la puna jujeña, datadas radiocarbónicamente en unos 9590 ± 50 A.P. [...] Si bien no hay demasiados datos publicados sobre este hallazgo sí lo hay respecto de su contexto, vinculado al arte rupestre de camélidos” (López *et al*, 2012: 227). En el corpus relevado por nuestro equipo son considerables también las miniaturas que representan camélidos tallados en piedra. Estas piezas-*illas* (imagen 42) están presentes desde el Período Formativo (600 a. C.-600 d. C.) y se asocian a los rituales propiciatorios de la fecundidad (Bugallo, 2010).

⁷¹Todos los resultados de las fuentes son nuestros.



Imagen 42. Miniaturas de piedra zoomorfas (*illlas*). Provincia de Catamarca, Período formativo. Colección Museo Histórico Provincial de Rosario Dr. Julio Marc. Fotos: María Alba Bovisio.

Otros objetos que han sido muy bien documentados son los que se asocian con la ceremonia del *Capac Hucha* o *Kapaqocha*. Durante el dominio incaico (1438 d. C.-1534 d. C.). Fue muy importante este ritual de alta montaña cuyo nombre traducido del quechua significa: “prestación opulenta” (Salomon y Guevara Gil, 2017) y que fue realizado en diferentes zonas del *Tawantinsuyu* configurado un contexto muy significativo para la presencia de miniaturas.⁷² Durante la ceremonia se procedía al sacrificio de niños y niñas (entre 8 y 16 años aproximadamente) que eran ofrecidos por la élite noble de las zonas marginales del imperio. Los niños y niñas peregrinaban hasta el Cuzco donde pasaban un tiempo viviendo como parte de la familia real, hasta la realización del casamiento ritual que forjaba alianzas entre los diferentes linajes. Luego los niños regresaban a sus lugares de origen y eran sacrificados en lo alto de las montañas sagradas (*apus*),⁷³ donde previamente se habían construido una serie de recintos que serían utilizados en la ceremonia y las tumbas que ocuparían dichos niños.

En este contexto son importantes las miniaturas-*illlas* realizadas en metales y piedras preciosos, conchas marinas o *mullu* (concha de *spondylus*) que como hijas del mar eran ofrecidas a las fuentes y ríos, textil y cerámica, que han sido estudiadas por

⁷²Los hallazgos más relevantes del *Kollasuyu*, en el sur del *Tawantinsuyu*, son los del cerro Esmeralda y El Plomo en el actual Chile, los del volcán *Llullaillaco*, el cerro Galán, ubicados en el territorio argentino y el de cerro las Tórtolas en el límite entre ambos países. En estos dos últimos sitios no se hallaron cuerpos humanos sino estatuillas antropomorfas de plata y de *spondylus* así como textiles en miniaturas (Mignone, 2015; Cornejo, 2001).

⁷³ Ni la información etnohistórica ni los hallazgos arqueológicos son claros respecto a si cada niño y niña regresaba por separado a su lugar de origen o si regresaba la pareja resultante de ese casamiento ritual.

varios arqueólogos por tratarse de uno de los rituales de mayor envergadura realizado en los Andes (Reinhard, 1983; McEwan y Van de Guchte, 1993; Mignone, 2009 y 2015, Cereceda 2020).

Entre las *illas* son relevantes aquellas que representan camélidos materializadas como pequeñas esculturas con forma de llama o alpaca (imagen 43).



Imagen 43. Variedad de miniaturas de camélidos realizados en *spondylus* (concha marina) del enterratorio del cerro *Llullaillaco*, en período incaico, Argentina.

Fuente: Mignone, 2009.

Las *illas* formaban parte del importante ajuar funerario que estaba compuesto por, entre otras cosas, pequeñas figurillas humanas hechas en plata u oro, muchas veces vestidas con finos textiles en miniatura y pequeños penachos de plumas exóticas (imagen 44, 45 y 46) que se identifican como *illas* por estar asociadas a rituales propiciatorios de la fecundidad (Mignone, 2009). Por esta razón las miniaturas antropomorfas se incluyen dentro de la misma categoría de *illa* porque usualmente se encuentran asociadas con las figurillas zoomorfas, inmersas en un ritual que tenía un acentuado componente propiciatorio en beneficio del Inka (Mignone, 2015:72).



Imagen 44. Figurilla de plata y ajuar completo que es parte del ritual de altura, *Kapaqocha*, realizado en época incaica en el Galán, Argentina.
Fuente: Cereceda, 2020.



Imagen 45. Figurillas de metal y *spondylus* que son parte de un ritual realizado en época incaica en el cerro Las Tórtolas de la cordillera de los Andes.
Fuente: Cornejo, 2001.



Imagen 46. Figurilla de oro con su atuendo completo, proveniente de una *Kapacocha* realizada durante el dominio incaico en el cerro *Lhullaillaco*, Argentina.
Fuente: Cereceda, 2020.

Otras fuentes refieren a diversas ceremonias realizadas en período incaico donde intervienen *illas*. Juan Polo Ondegardo y Zárate, encomendero y corregidor español, en uno de sus informes para la corona menciona una ofrenda ritual en la que participan miniaturas de oro y plata:

ofrecíanlas á las fuentes y manantiales, diciendo que las conchas era hijas de la mar, madre de todas las aguas. [...] plumas de diversos colores en especial coloradas y amarillas traydas de los *Ades* llamadas *Páucar*, *pilcò parihuana*. **También sacrificaban oro y plata haciendo diferentes figuras pequeñas ó vasos.** [...] y finalmente de todo quanto [...] criavan desde el hijo que engendravan hasta la última cosa que criavan si les parecía lo sacrificaban. (Ondegardo 1570: 38-40, citado en Bovisio, 2008)

En las crónicas escritas por Pedro Cieza de León en 1553 aparecen varios párrafos elocuentes sobre la presencia de miniaturas-*illas*. Un relato contundente es la

descripción del “Jardín de oro” existente en el templo Coricancha, cuando el cronista anota que

A la redonda de este templo había muchas moradas pequeñas de indios que estaban diputadas para servicio de él y había un circuito donde metían los corderos blancos y los niños o hombres que sacrificaban. Tenían un jardín que los terrones eran pedazos de oro fino y estaba artificiosamente sembrado de maizales, los cuales eran [de] oro, así **las cañas de ellos como las hojas y mazorcas**, y estaban tan bien plantados que, aunque hiciese recios vientos, no se arrancaban. Sin todo esto, tenían hechas más de **veinte ovejas de oro con sus corderos** y los pastores con sus hondas y cayados, que las guardaban hechos de este metal. Había mucha cantidad de tinajas de oro y plata y esmeraldas, vasos, ollas, y todo género de vasijas, todo de oro fino (Cieza de León, 2005 [1553]: 401)

Si bien no hay evidencia de la existencia de tal jardín, la descripción cobra importancia en tanto este escenario en miniatura ha sido interpretado como el modelo conceptual de la religión incaica que daría fundamento al uso de miniaturas e *illas*, ya que al colocarlas en

los terrenos del templo, los incas expresaban su necesidad de moldear y controlar esa “otra” esfera de la cual dependían [...] encarnaba los intentos humanos por lograr el equilibrio entre las fuerzas volátiles de la naturaleza -como el agua, los relámpagos, la procreación- y las formas más ordenadas y codificadas del mundo cultura (McEwan y Van de Guchte, 1993:365).

Resulta interesante la interpretación de la antropóloga Viviana Manríquez cuando plantea que la extensión del culto oficial de los incas al plano de lo doméstico nos permite visualizar la existencia de una concepción sacralizada de la vida, donde existía una conexión entre el plano sagrado -hegemonizado por el inca y la religión oficial-, y el plano cotidiano de los “hombres comunes”. En ese ordenamiento del mundo, las expresiones materiales vinculaban a “los incas en particular, y los hombres andinos en general [...] [donde la] *illa* [...] [tiene la capacidad de] prodigar poder, abundancia, riqueza, [y confiere] protección, [por ello significa también] guardar cosas preciadas, atesorar lo antiguo, conexión con los antepasados, etc.” (Manríquez, 1999: 114).

Planteamos entonces que las *illas* son materializaciones miniadas de aquella cosa o bien que una persona busca obtener por estar asociadas a la posibilidad de abundancia y riqueza. Estas se ofrendan y/o se atesoran porque encarnan el principio explicativo el hombre andino que, según el sociólogo y teólogo Juan van Kessel, se sustenta en un pensamiento bio-lógico que se basa en las pautas del “pensamiento seminal”. Esta idea se origina con el filósofo argentino Rodolfo Kusch y Kessel la retoma para estudiar las

illas y rituales andinos.⁷⁴ El término seminal viene de la palabra latina *semen*, semilla, y el autor expresa que su desarrollo configura el modelo explicativo que toman los hombres andinos para explicar los fenómenos y acontecimientos, que no se

asientan en el análisis de los fenómenos físicos, sino en la contemplación de los procesos vitales de la naturaleza [...] parten de una terminología biológica y siguen un patrón orgánico [configurando una visión] bio-lógica [en tanto] se percibe la racionalidad de los fenómenos naturales como las de un organismo vivo, y aun de ***un organismo con personalidad***⁷⁵. [Mientras que el hombre occidental se explica los acontecimientos] según una secuencia de causas y efectos [...] en el modo seminal [los acontecimientos] se suceden en una consecuencia de relaciones naturales o biológicas, como semilla y planta” (Kessel, 1989:77)

En este sentido es que entendemos que las *illas* que representan productos agropecuarios y que están relacionadas con ceremonias propiciatorias (imagen 47) son materializaciones de este tipo de pensamiento que da sustento al dicho de que “todo tiene su madre” (Kessel, 1989:77).

⁷⁴Rodolfo Kusch conceptualiza el “pensamiento seminal” andino en pos de distinguirlo y relacionarlo con la concepción causal del hombre occidental moderno. Según sus propias definiciones se trata de: “un pensar por entranzas, que personaliza al mundo y destaca la globalidad de éste, porque enfrenta el desgarramiento original entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad llevada por un afán de salvación” (Kusch, [1970] 2000:473). Esto no implica que el hombre andino no tenga capacidad de abstracción y conceptualización de la realidad sino de una conjunción que “el sujeto requiere, por un lado, la connotación lúcida del efecto, para encontrar la causa, y por el otro, cuando la contradicción se torna desgarradora, requiere la sémina redentora en la trascendencia [...] un pensar seminal no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera” (Kusch, [1970] 2000:482-3).

⁷⁵El resaltado es nuestro para señalar que el autor está pensando en una naturaleza que tiene características de persona, que poseen la fuerza animadora.



Imagen 47. *Illa* tallada en piedra con forma de maíz. Fechado entre 1400 y 1532, cultura inca.
Fuente: www.mali.pe

Las *illas* conforman un tipo especial de objetos ya que ubicadas en un tiempo-espacio determinado dentro de una concepción cíclica del tiempo, tendrían la fuerza animadora que las harían funcionar como mediadoras entre el macrocosmos y el microcosmos. Estas no sólo replican a un objeto viviente o ya existente en el mundo físico, sino que también lo preceden; es decir que son el origen o germen de dicha cosa que será o se logrará a futuro. Los contextos en donde se han encontrado este tipo de *illas* arqueológicas responden a situaciones de ritualidad que buscan reponer cierto control ante el caos (social, natural o del porvenir) y procurar el crecimiento (agropecuario, económico, comunal). Estas prácticas han traspasado los tiempos de la colonia y perviven en la actualidad, ya que su ritual implica afrontar el misterio de la fuerza generadora y vital de tierra divinizada en la figura de *Pachamama*. En las ceremonias se requiere de la ayuda del sabio especialista que intentará restaurar un orden dentro del equilibrio inestable en el que se desarrollan los acontecimientos sociales, tan peligrosos e imprevisibles como el proceso agrícola.

3.2.1.2. *Illas* entre la colonia y el mundo contemporáneo

Con el paso del tiempo y su difusión por espacios modernos y sectores urbanos, las *illas* reversionaron sus formas, iconografías y materialidad con respecto a las necesidades de subsistencia que se requieren en el tiempo y espacio donde se las utilizan; pero no habrían perdido por ello su “fuerza y eficacia simbólica, que [con] readecuaciones [presentan] [...] nuevas creaciones de significado hasta hoy, lo que nos hace pensar en una profundidad y solidez de esta categoría dentro del pensamiento andino” (Manríquez, 1999: 114). Las *illas* no sólo remiten a productos agropecuarios, sino que además representan a espacios de cultivo, de trabajo y también a todo tipo de objetos relacionados al proceso productivo rural y urbano.

En primer lugar, es preciso señalar que las evidencias arqueológicas demuestran que los rituales propiciatorios a los que referimos anteriormente se siguieron realizando en el período de la conquista hispánica. A modo de ejemplo podemos mencionar el hallazgo de una pequeña petaca española ubicada en el santuario del cerro Quimal, actualmente en territorio chileno, atestiguando que en época post-conquista se continuó venerando a las altas cumbres (Cornejo, 2001).

En el registro etnográfico hallamos información sobre ceremonias domésticas en donde las *illas* juegan un rol fundamental, al estar ligadas a rituales asociados a la fecundidad agropecuaria y la prosperidad material.

En este sentido, nos valemos de las anotaciones del arqueólogo y folclorólogo argentino Adán Quiroga que ha realizado estudios en las últimas décadas del XIX en el NOA, describiendo la vigencia de prácticas religiosas indígenas en la vida cotidiana. En el apartado que dedica a las *illas* las describe como “pequeños animalitos de piedra, barro o hueso [...] [e indica que la ritualidad para] reproducir las haciendas y los rebaños está profundamente arraigada en Calchaquí” (Quiroga, 1929: 239-40). Además, agrega información sobre los posibles cambios a lo largo de la historia y las semejanzas entre diversas culturas andinas, cuando explica que

las antiguas *illas*, las *illas* de la tierra, [...] generalmente representan guanacos, llamas, cuyes, jabalíes o liebres [...] [otras] representan animales importados por los españoles durante la conquista [imagen 48 y 49]. Estos amuletos son de piedra blanca [...] Un boliviano que poseía una semejante [*illa* con forma de cordero y un pequeño agujero que sirve de pito para llamar el ganado] [...] me lo enseñó cuando adquirí la mía, diciéndome, oveja *el*, auméntame la plata (Quiroga, 1929: 239-40).

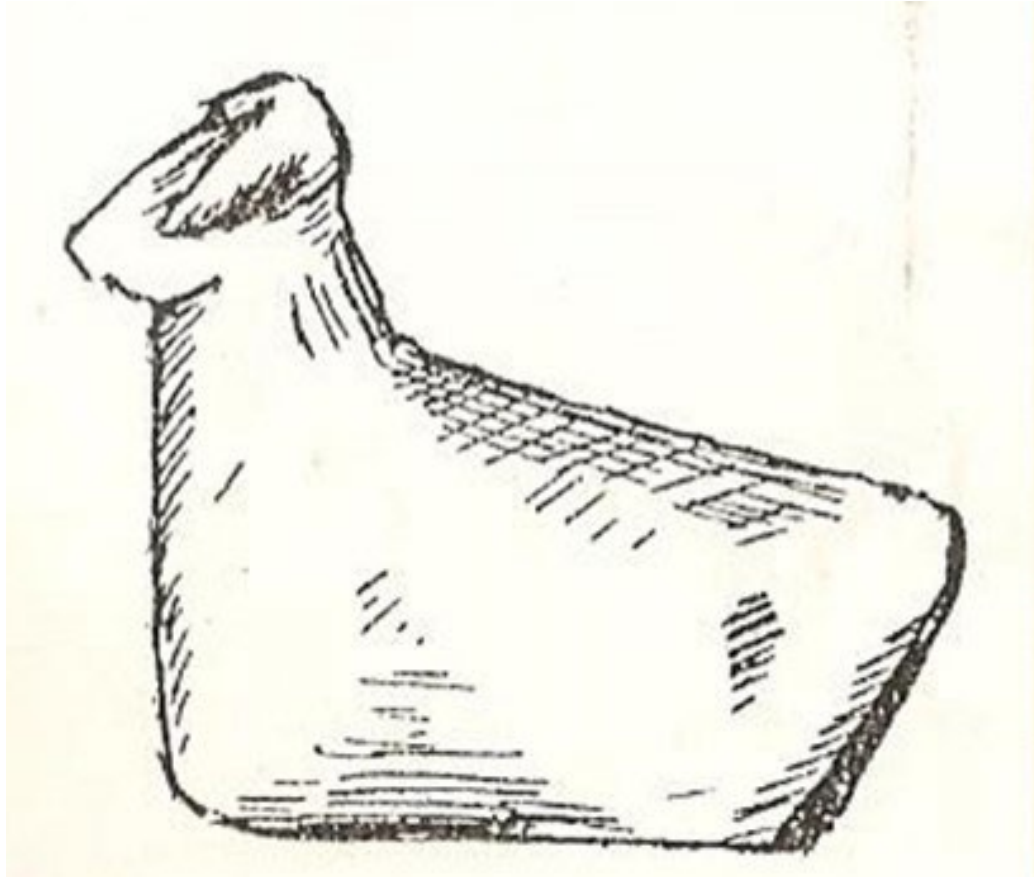


Imagen 48. *Illa* del toro tallada en piedra. Tolombón, provincia de Tucumán, Colección Quiroga.
Fuente: Quiroga, 1929.



Imagen 49. *Illas* del carnero tallada en piedra. Colección Moreno del Museo de La Plata.
Foto: María Alba Bovisio.

A estas *illas* se atribuye el poder de la piedra misma, porque se relaciona con las características sagradas de la montaña e incluso con las circunstancias que han atravesado. Por ejemplo, informa Quiroga que se elige una “piedra herida por el rayo [...] o azotada por la tormenta” (Quiroga, 1929: 239); así como también *illa* puede “ser cualquier objeto, siempre que tengan algún origen misterioso” (Quiroga, 1929: 239). Con respecto a las formas, puntualiza que algunas están talladas con precisión, mientras que a otras “no se le ha hecho cabeza porque el material no dio para más, cosa que no le preocupa al indio porque él la usa siempre de formas convencionales para significar cualquier cosa” (Quiroga, 1929: 242). Nos interesa la referencia a “cualquier objeto” o “cosa” porque amplía el horizonte de sentido sobre los alcances benefactores de la *illa* ya que, al decir del autor,

sirve de amuleto para que, en las compras de hacienda, el comprador no se lleve la suerte de las majadas o ganados, en un hoyo del corral se deposita, junto con

coca, un puñado de pelo de cada animal, tapándose el hoyo después en presencia del fetiche, al que se quema incienso o yerbas aromáticas en un tiesto de barro, especialmente fabricado para estas ceremonias. El fetiche sirve también de talismán para conjurar las pestes que diezman los ganados, para lo cual se adorna aquél con cintas y se lo porta en la mano, corriendo con él de un lado a fin de desinfectar el aire, mientras la muchedumbre hace de vacas, toros y terneros, mugiendo, balando y gritan. El fetiche presencia igualmente las yerras y el acto de señalar las majadas, para que estas no vengán en menos y procreen [...] en las carneadas, señaladas de animales y venta de ganado, antes de proceder [...] se corta un poco de pelo del animal, enterrándolo juntamente con el fetiche y un puñado de coca [...] En la fiesta de siembra del maíz, y cuando la invocación a la Pachamama para la reproducción de los sembrados se hace por los labradores, el pequeño toro de *llicta*⁷⁶ es carneado en medio de la concurrencia, repartiéndose para coquera, un pedacito a cada uno de los asistentes (185-243)

Es evidente que el autor denomina de manera indistinta, *illa*, amuleto, talismán o fetiche, planteando que *illas* pueden vincularse al culto al Sol, a la *Pachamama* o al *Llastay*, un ser protector de los animales y la vegetación. No obstante, en nuestro estudio tratamos de delimitar al extremo estos conceptos, y por ello, entendemos que las *illas* (que aquí distinguimos además por el grado de relación mimética con su referente), cumple un rol ritual específico: propiciar el aumento de ganado y/o propiciar las buenas cosechas. En este sentido, el relato de Quiroga trasluce la manera en que las *illas* participan en diferentes actos y ritos ligados a la actividad ganadera: presencian ceremonias, son enterradas con ofrendas y son sacrificadas para el bien individual y comunal; es decir, funcionan como entidades sagradas que tienen poder de propiciar bienestar y prosperidad. Por otra parte, la presencia de las *illas* en rituales ligados a los quehaceres de la vida cotidiana, nos permite establecer vínculos estrechos con la fiesta que estudiamos en esta tesis. Al decir de Quiroga,

la creencia en el poder de las Illas se conserva intacta en todas las localidades áridas o desiertas, donde el hombre que tiene que invocar a algún ser celeste para que calme los rigores de la estación y haga brotar las hierbas de los campos. En los lugares y poblaciones más civilizados, hace el papel del Illa un pequeño santo de madera al que invoca supersticiosamente la familia (Quiroga, 1929: 243)

A las piezas descritas por Quiroga podemos sumar las *illas* chacras datadas en la primera mitad del siglo XX, de las cuales podemos encontrar algunos ejemplares expuestos en el Museo de Arte de Lima. Talladas en piedra, estas esculturas presentan un esquema geométrico, rectangular o cuadrangular y en sus compartimientos se presentan

⁷⁶Masa semiblanda hecha a base de papas hervidas y cenizas de ciertas hierbas, con sabor salado y coloración gris oscura al que se da forma de bollo pequeño y se mastica para hacer que el *acullico* de hojas de coca recupere el sabor cuando lo ha perdido después de mucho mascararlo.

diseños de diferentes iconografías. Algunas de ellas están enfocadas especialmente al ganado (imagen 50), presentando

reses, corderos (los cerdos y aves de corral son escasos) [...] [y] suelen incorporar perros ovejeros y equinos [...] [En las realizadas en] zonas superiores a los 4000 metros de altura contienen representaciones exclusivamente de llamas y alpacas, las que corresponden a actividades propias de comunidades de pastores [...] Una de las mayores celebraciones donde se realizan rituales con [este tipo de *illas*] es el carnaval, en la ceremonia ritual que denominan “Fiesta del matrimonio de los animales” (Pino Jordán, 2010: 251)



Imagen 50. *Illa* chakra tallada en piedra en la cual podemos notar la referencia a la manada de ganado bovino. Sur de Perú, 1900-1950.

Fuente: <https://mali.pe/>.

En otras ocasiones, las *illas* chacras agrupan animales y viviendas campesinas, tratándose de objetos rituales que participan en ceremonias de “pago” por la construcción del hogar (imagen 51). Pino Jordán afirma que pueden encontrarse casas rurales “que muestran las habitaciones independientes con techos a dos aguas y dispuestas en forma de ‘U’ (esquema de larga data en la historia antigua peruana) [...] [y otras donde las] habitaciones están dispuestas en ángulo (forma de ‘L’)” (2010: 262). En estas últimas se puede ubicar un patio central en el que a veces se reconoce un espacio tripartito: uno configurado con rectángulos concéntricos, otro con rectángulos con surcos que pueden simbolizar los cultivos y otro con círculos que se interpretan como espejos de agua y pasto, para los animales. En ocasiones se registra un espacio con cuadrados concéntricos que se interpretan como los símbolos de un espacio sagrado que no se puede pisar. Adicionalmente, se muestran sus productos apilados en algún extremo, ganado y,

eventualmente, personas. Estas últimas serían, según esta autora, el prototipo de casas de los mestizos o blancos, denotando que el uso ritual de miniaturas se fue extendiendo más allá de los sectores netamente indígenas.



Imagen 51. *Illa chakra* con vivienda y ganado tallada en piedra. Sur de Perú. 1900-1950.
Fuente: <https://mali.pe/>.

Otro caso relevante que nos permite visualizar la presencia de *illas* en rituales contemporáneos es el estudio de la antropóloga Lucila Bugallo sobre la morfología y significación de las urnas o retablos portátiles de la puna jujeña. Cuando la autora analiza el espacio interior de estas producciones realizadas por santeros indígenas, entiende que los objetos que se incorporan en las urnas en las que se expresa la devoción a un santo o a una serie de santos son una “reformulación puneña de los retablos cristianos y sus atributos clásicos” (Bugallo, 2010: 90). Nos interesa particularmente los retablos en los que aparecen santos protectores de animales, cuyos atributos son interpretados por la autora como *illas* (imagen 52). Se trata de los “animales de los cuales los santos son patronos [...] miniaturas, [que] están presentes en la urna como atributos, así, por ejemplo, a los pies de San Antonio encontramos llamas y a los de San Juan, ovejas y corderos” (Bugallo, 2010: 91). Es decir que, aunque los rituales se encuentren mediados por la liturgia cristiana, las *illas* siguen funcionando como entidades propiciatorias.

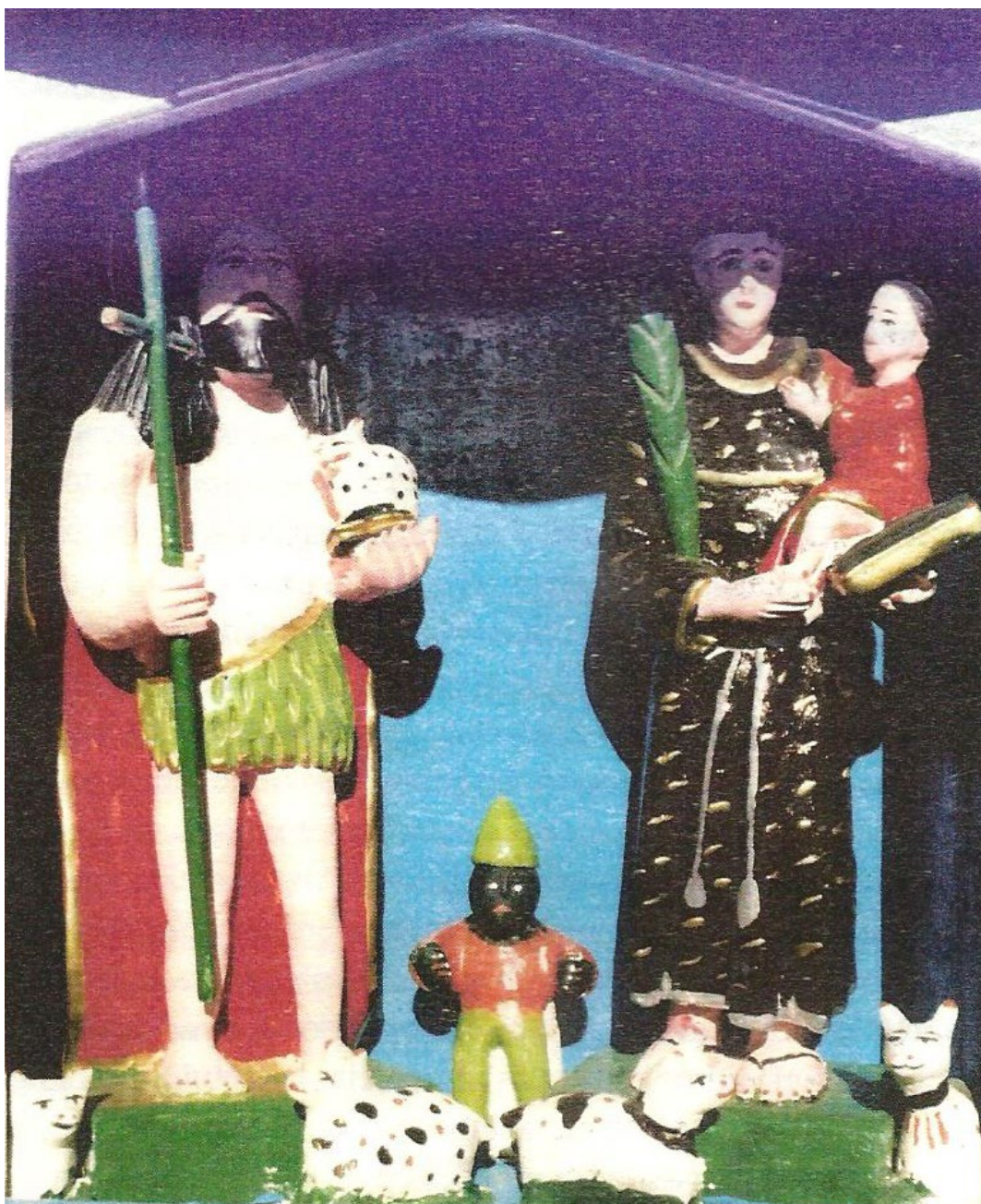


Imagen 52. Urna de San Juan y San Antonio con llamas y ovejas que podrían considerarse *illas* del ganado. Jujuy, Argentina.
Fuente: Bugallo, 2010.

Estas urnas, que están fundamentalmente ubicadas en las residencias particulares, son llevadas en procesión el día de la fiesta patronal y participan de celebraciones en las que se incluyen otro tipo de rituales que se alejan de la liturgia cristiana, tales como las cuarteadas, el baile de los suris y la danza del torito y los caballeros. Por otra parte, las *illas* del ganado están presentes también en la celebración que se realiza el día en que se señala y florea al ganado. En este momento se realiza un

unkuñero, atado ritual con un *aguayo* (textil andino) en el que se guardan elementos importantes para la familia y necesarios para la realización de la “señalada”. En este *unkuñero* se incorporan las *illas* del ganado junto a otros amuletos como las *ayantillas*, piedras bezoares del animal carneado, y los *wayruro*, semillas tropicales provenientes de Bolivia (Bugallo, 2010).

Con ejemplos de este tipo asumimos a las *illas* de la tierra como el precedente más importante de las *alasitas* por tratarse de miniaturas que remiten a la prosperidad y la abundancia. En este sentido hemos referido en el capítulo 2 a distintas celebraciones que en la actualidad se realizan en diferentes zonas urbanas y rurales de Perú y Bolivia, donde encontramos miniaturas *illas* vinculadas a las *alasitas*. Allí planteamos que en algunas oportunidades estas celebraciones tienen carácter de fiestas-ferias, relacionadas hora con fechas del santoral cristiano, y en otras se combinan con la devoción a los *apus*, como antepasados míticos. En ambos casos, en las celebraciones contemporáneas el interés no está puesto sólo en la producción agropecuaria sino a todo tipo de objetos ligados a las necesidades de la vida cotidiana y al mundo del trabajo.

3.2.2. Esculturas – *wak'as* en miniatura: materialización de lo sagrado

Hemos planteamos que el concepto andino de *wak'a* es complejo y polivalente porque alude a toda entidad sagrada, tiene diversas funcionalidades y posee la capacidad de transformarse sin perder esencia. Es decir que “lo” *wak'a* es la corporización de lo sagrado conformado en diversas formas y materiales, pudiendo incluso transmutarse. Puede ser “natural (montañas, manantiales, lagos, animales, constelaciones) o “artificial” (templos, tumbas, fardos funerarios, estatuillas, etc.) cuando es fabricada por el hombre en diversos materiales (piedra, metal, cerámica, textil, madera, hueso, concha) (Bovisio, 2018: 1).

Y si bien, en rigor, las *illas* son un tipo de *wak'a* por tratarse de presentificaciones, para especificar a las miniaturas *wak'a* como materializaciones de entidades con poder sagrado, recurrimos en primera instancia a las fuentes coloniales. En el tratado de extirpación de idolatrías el padre jesuita José Pedro de Arriaga, describe que

ídolos, que los más eran de piedras y e diversas figuras, y no muy grandes y no ay que admirarse que en cosas tan pequeñas reconociesen deidad los indios [...] estas figuras y piedras son imágenes, y representación de algunos cerros, de montes y arroyos, o de sus progenitores, y antepasados, y que los invocan y adoran como a sus hazedores, y de quien esperan todo su bien y felicida (Arriaga, 1984 [1961]: 11; citado en Bovisio, 2018: 3)

Consideramos entonces que las miniaturas que son “materializaciones de lo sagrado” (*wak'as*), son objetos artificiales, que representan a alguna figura con entidad sacra y que, al igual que las *illas*, se preservan, se pueden ofrendar y son objeto de ofrendas y atenciones. En este capítulo recapitularemos algunos objetos de procedencia prehispánica, a sabiendas de que, tras el proceso de extirpación de idolatrías y el avance de la evangelización, las prácticas religiosas asociadas al culto a las *wak'as* sobrevivieron en espacios domésticos y fueron asumiendo un marcado carácter mestizo (Rivera Cusicanqui, 2015). Es por ello que la nomenclatura de “materialización de lo sagrado” desde tiempos coloniales hasta la actualidad nos permite hacer lugar a una variedad de tipos de imágenes que fueron apareciendo el devenir del tiempo, por ejemplo, el mismo *Ekeko*. Estas renovadas formas de materialización de las entidades con poder sagrado, van a complejizar su simbolismo acorde a los procesos de mestizaje y pluriculturalismo globalizante, con piezas que yuxtaponen imágenes de diferentes culturas y asumen una materialidad y valores vinculados al mundo actual.

3.2.2.1. Miniaturas *wak'as* prehispánicas

Vamos a comenzar nuestra reseña presentando el hallazgo de pequeñas cabezas clavadas talladas en piedra halladas en el sitio arqueológico de Chavín de Huántar (Sierra norte del Perú, 1500 a. C.-200 a. C.). La arqueóloga Andrea González-Ramírez reseña algunas de estas piezas que fueron identificadas por Julio Tello en 1960. Una de ellas presenta una fisonomía similar a las cabezas enclavadas en los muros del Templo de dicho sitio, con una iconografía zoo-antropomorfa que puede estar materializando la idea de transformación chamánica lograda con el consumo de psicotrópicos (imagen 53): ojos cuadrangulares e iris excéntricos, nariz antropomorfa ancha y prominente y boca con rasgos felínicos y colmillos superiores e inferiores que se entrecruzan (González-Ramírez, 2014: 844). Esta pieza fue rescatada cuando estaba en manos de un vecino del pueblo de Chavín, y por ello desconocemos su contexto de uso.



Imagen 53. Izquierda: cabeza clava enclavada en muro. Derecha: miniatura de cabeza clav, granito rojo. Chavín de Huántar.

Fuente: González-Ramírez, 2014.

En 1858 se extrajo del sitio de Tiwanaku (Andes Centrales, 300 a. C. - 1100 d. C.) una figura humana con joroba confeccionada en piedra verde que 16 cm. de alto por 9 cm. de ancho. La pieza permaneció en el Museo Histórico de Berna,⁷⁷ Suiza, hasta que el gobierno boliviano logró su restitución en 2014 (imagen 54).⁷⁸

Este ejemplar ha sido motivo de diferentes análisis y su origen sigue siendo fue objeto de estudio. Ponce Sanjinés en su libro de 1969 ha planteando la hipótesis que asocia los antecedentes prehispánicos del *Ekeko* con ciertas figurillas humanas tiwanakotas de morfología gibosa, mientras que su colega Jesús Sagárnaga plantea la posibilidad de que su filiación con la cultura pukará. El primero se basa en la semejanza con las estatuillas de figuras humanas masculinas con prominente joroba que rondaban los 60 cm de alto y que fueron halladas por unos campesinos en las orillas de la Isla del Sol del lago Titicaca en 1942; mientras que el segundo plantea que el origen pukará se puede sustentar en la semejanza con ciertas figuras y las líneas incisivas sobre la piedra, características de esa cultura (imagen 55).⁷⁹

⁷⁷Cfr. https://www.swissinfo.ch/spa/cultura/ekeko—patrimonio-de-la-humanidad_suiza-devuelve-pieza-precolombina-a-bolivia/41088586.

⁷⁸Para mayor información sobre esta estatuilla se pueden consultar los artículos de Jédu Sagárnaga listados en la bibliografía.

⁷⁹No es un tema que vamos a abordar en este trabajo, pero es necesario plantear que también se viene problematizando el género del *Ekeko*. El mismo Sagárnaga propone que la “joroba” de la figurilla de Berna podría tratarse del pliego del manto que las mujeres llevan sobre su cuello/espalda. En las referencias que historizan el CCAWM también aluden a que en base al principio de dualidad del mundo andino no podría haber *Ekeko* sin una *Ekeka*, que habría sido invisibilizada. Y en consonancia con la deconstrucción del discurso machista, algunas mujeres andinas cuestionan la preponderancia masculina del *Ekeko*, desde la revisión histórica como lo hace Chana Mamani (<https://www.moleculasmaluca.com/post/la-illa-no-es-chola-ni-blanca>) a la realización de *Ekekas* que acompañan las demandas femeninas como la realizada por Danitza Luna, del colectivo boliviano “Mujeres Creando” en 2018, entre tantas otras.



Imagen 54. Estatuilla de piedra, posible antecedente prehispánico del *Ekeko*. Actualmente se encuentra en el Museo de Arqueología de La Paz.

Fuente: https://www.swissinfo.ch/spa/cultura/ekeko—patrimonio-de-la-humanidad_suiza-devuelve-pieza-precolombina-a-bolivia/41088586.



Imagen 55. Izquierda: Monolito de la cultura Pukará. Derecha: Figura de “jorobado” hallada en la Isla del Sol, Bolivia.

Fuente: Sagárnaga, 2017

Siguiendo a Ponce Sanjinés el lago Titicaca fue un espacio geográfico importante por tratarse del lugar donde se sitúa el mito de origen de la cultura de Inca y porque al parecer “allí existía un templo dedicado precisamente al jorobado, ya que encontrar cinco o seis estatuas juntas no podría ser algo casual” (Ponce Sanjinés, 2002). Hemos trabajado en el capítulo anterior la relación que elaboró Ponce Sanjinés entre el *Ekeko* y *Thunupa* continuando los postulados del también arqueólogo Arthur Posnansky (1942). A partir de estos datos y en base a la creencia andina de que las personas con joroba son hijos del rayo, Ponce Sanjinés conjetura que el *Ekeko* es hijo del rayo y por tanto lo es también *Thunupa*. A las citadas por el autor se suma la presencia de una serie de figurillas incaicas de seres gibosos, desnudos y con un gran pene erecto, que según afirmó el arqueólogo en una entrevista (Ponce Sanjinés, 2002) serían derivaciones del culto de *Thunupa* que habría pasado de Tiwanaku a los incas. Si bien aún se espera que los estudios científicos daten la pieza con precisión, atendiendo a sus rasgos estilísticos es posible plantear *a priori* que se trata de una imagen tiwanakota, aunque esto no implica necesariamente que sea un antecedente del *Ekeko*.

En el interior de un relleno constructivo de la segunda plataforma de la Gran Pirámide del sitio de *Cahuachi* de la cultura Nazca (costa sur del Perú, 200 a. C.-600 d. C.), se han hallado miniaturas de “cabezas trofeo”⁸⁰ talladas en piedra (Imagen 56). Esta pieza tiene un orificio a la altura de la frente y otro en su base, posiblemente para utilizarla como colgante, y en la parte posterior presenta unas incisiones donde se hallaron restos de cabello humano (Ríos Valladades, 2006).

⁸⁰Siguiendo a Bovisio y Costas, definimos “cabeza trofeo” a la cabeza humana que ha sido cercenada y modificada con fines rituales. El sacrificio humano es fundamental en este proceso ya que es por medio de esa violencia ritual que se convierten en sagradas, objetos venerados y mediadores en los rituales propiciatorios de la cosecha. En relación a ello se ha definido el motivo iconográfico de la “cabeza trofeo” a partir de ciertos rasgos: la representación de la cabeza cortada a la altura del cuello, la identificación de un rostro humano masculino y la presencia de cabello; a estos puede sumarse eventualmente la presencia de algún elemento asociado a la sangre, la representación de los ojos cerrados con costuras al igual que en la boca y la asociación con algún personaje relativo al ritual en el cual se encuentra involucrado (Bovisio y Costas, 2012: 11).



Imagen 56. Izquierda: cabeza trofeo Nasca. Derecha: Miniatura de cabeza trofeo.
Fuente: Ríos Valladares, 2006

También se encontraron diversas piezas en miniatura en varios enterratorios de la cultura Moche de la costa norte del Perú (100 d. C.-700 d. C.). Entre ellas se encuentra la tumba real del Señor de Sipán, un importante complejo funerario cuyo estado de conservación y profundo estudio realizado por Walter Alva (2015) nos permite constatar la presencia de miniaturas asociadas a la persona fallecida. Entre ellas, encontramos dos figurillas zoo-antropomorfas confeccionadas en cobre dorado y plateado, una de ellas representa a una persona portando una porra de combate (imagen 57) y la otra a la figura de un “hombre búho” (imagen 58).



Imagen 57. Reconstrucción del Sr. De Sipán de diferentes épocas y miniatura del hombre de las porras.
Fuente: www.museotumbasreales.com



Imagen 58. Miniatura de hombre búho, halladas en Tumba del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.
Fuente: www.museotumbasreales.com

En la cultura Wari, que se desarrolló entre el 600 d. C. y el 1000 d. C. se han fabricado miniaturas, entre las que podemos señalar las que se descubrieron en Piquillacta en 1927. Se trata de dos grupos de figurillas de turquesa (imagen 59) que habrían sido parte de una ofrenda fundacional de este centro administrativo cercano a Cuzco. Los detalles de los rostros y atributos como adornos y tocados, hacen que los personajes presenten una individualización que podría estar manifestando la voluntad de identificar a diferentes comunidades y linajes de la élite de esta cultura. Junto con este conjunto, Gordon McEwan reseña el hallazgo de una botella miniatura en cerámica y una concha *strombus* que habrían formado parte de una ofrenda realizada a “una piedra muy grande que [...] posiblemente ha sido una huaca [...] similar que las piedras sagradas encontradas en varios edificios incaicos” (McEwan, 1985: 132-118). El autor refiere también la presencia de la miniatura de un *topu* (gancho para sujetar un textil), probablemente de bronce, que, junto con miles de fragmentos de cerámica, obsidiana y huesos, conformaban los restos culturales de lo que habría sido un basurero (McEwan, 1985: 110).



Imagen 59. Figurillas de turquesa halladas en la ciudad de Piquillacta de la cultura Wari, Perú.
Fuente: <http://www.culturaydeporte.gob.es/museodeamerica/coleccion/seleccion-de-piezas2/arqueolog-a/piquillacta.html>

En el NOA se han hallado algunas miniaturas zoomorfas que no se corresponden con el ganado domesticado, y por ello las distinguimos de las *illas* y los rituales ligados a la subsistencia. Estas piezas remiten a animales relacionados con lo sagrado y/o ancestral. Valen como ejemplo una pequeña talla en piedra calcárea que presenta forma de felino con una cavidad cilíndrica en el centro de su cuerpo y que mide 4,5 x 2,5 cm y 1,5 cm de espesor. Otra esculturita de producción cerámica que mide 4 x 2 cm presenta forma de jaguar, entidad sagrada por excelencia en el mundo prehispánico. De estas piezas (imagen 60) no tenemos contexto como para poder inferir el tipo de ritual en el que podrían haber participado.

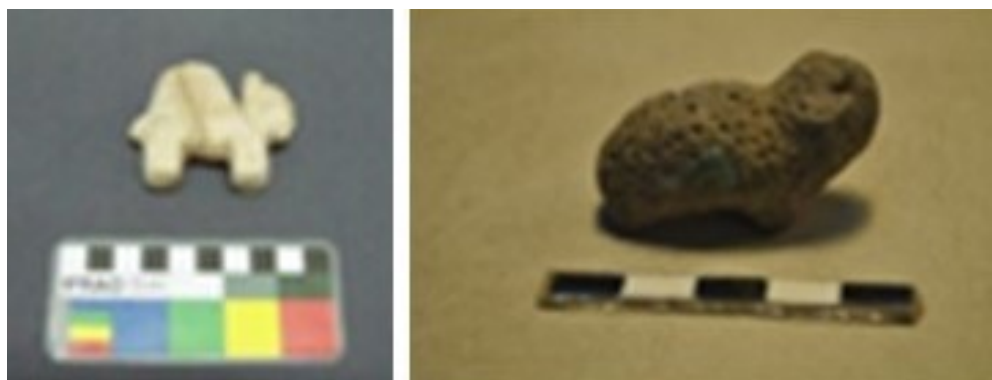


Imagen 60. Izquierda: felino en miniatura. Provincia de Catamarca sin datación, Museo Adán Quiroga.
Derecha: felino cerámico, provincia de Catamarca, sin datación, Colección Moreno del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata.
Fotos: María Alba Bovisio.

Por otro lado, existen objetos que muestran una morfología cuyos sentidos podrían estar asociados a un tipo especial de objeto ritual relacionado con la *wak'a* como entidad sagrada. Emparentados con ello encontramos ejemplares muy relevantes que reproducen en miniatura destacadas esculturas del NOA pertenecientes al complejo cultural Tafi-Condorhuasi-Alamito del Período Formativo. En ellas podemos reconocer dos versiones de litomorfización del ancestro: suplicantes y menhires.

Las esculturas conocidas como “suplicantes” están talladas en piedra volcánica, tienen una altura que oscila entre los 20 y 30 cm y se han hallado miniaturas, como las que acopia en su colección el Museo Nacional de Bellas Artes, que tienen un tamaño de 11 x 5 x 4 cm (imagen 61). Se desconoce el uso, pero atendiendo a su característica iconografía, Bovisio los interpreta como el doble lítico del ancestro difunto o como “forma conceptual que condensa la identificación del feto en el útero del *mallqui* [...] [siendo] un *mallqui* pétreo, una de las formas de carnadura del ancestro, espacio-tiempo donde nace y renace la vida” (Bovisio, 2016: 98). Los suplicantes se caracterizan por el tratamiento de los espacios negativos y positivos y dado que su morfología permite que se pueda posar tanto vertical como horizontalmente, se ha vinculado con la multiformidad de las *wak'as* ya que al adquirir una posición cuadrúpeda su aspecto de zoomorfiza (98).



Imagen 61. Izquierda: suplicante tallado en piedra. Derecha: miniatura de suplicante tallado en piedra, Colección Di Tella. Ambos de la cultura Alamito, NOA, del Período Temprano y en Museo Nacional de Buenos Aires.

Fotos: María Alba Bovisio

Los menhires más importantes se encuentran actualmente en el sitio del Mollar de la provincia de Tucumán. Se trata de piedras talladas que oscilan entre los 0,70 y 3 metros de los cuales encontramos ejemplares miniaturizados como el que presentamos en este trabajo que mide 11,4 x 2 x 1,3cm (imagen 62). Aunque los que se encuentran en territorio fueron mudados de sus lugares originales, han sido interpretados a partir de algunos otros que se han hallado en áreas domésticas, campos de cultivo, contextos enterratorios, orillas de los ríos y asociados a representaciones rupestres. Es probable que estuviesen dispuestos en los espacios que definen los bienes y los derechos territoriales otorgados por los ancestros a una comunidad (Bovisio, 2016: 102-103). En una de sus caras

presentan grabados antropomorfos, zoomorfos y geométricos [...] cuando tienen rostro antropomorfo responden a la misma convención iconográfica de las máscaras y de los rostros de los suplicantes [...] los motivos zoomorfos podrían interpretarse en la relación a la mencionada multiformidad de las *wak'as* (102)

En estos casos la materialidad pétreo es fundamental. La piedra tiene una alta densidad simbólica por estar asociada al *apu* (montaña sagrada que funciona como antepasado mítico), al culto a los muertos (en tanto sus características físicas se pueden asimilar con la rigidez del cuerpo muerto) y con la litomorfización del ancestro (como doble del *mallqui*, antepasado muerto que deviene en *wak'a*).



Imagen 62. Izquierda: Menhires del Mollar, Tafi del Valle, Tucumán.

Fuente: https://www.welcomeargentina.com/tafidelvalle/reserva_los_menhires.html

Derecha: menhir en miniatura, piedra, cultura Belén, provincia de Catamarca, Período Tardío.
Colección Lafone.

Foto: María Alba Bovisio.

El recorrido cronológico que estamos presentando nos permite sostener que ha existido un uso pan-andino de miniaturas desde tiempos prehispánicos en contextos rituales y ceremoniales. El proceso de extirpación de idolatrías y la embestida de la iglesia cristiana ha producido la desaparición, ocultamiento y destrucción de algunas piezas que materializaban lo sagrado en los pueblos preexistentes. No obstante, mirando en retrospectiva desde la celebración que aquí estudiamos, resulta evidente que las formas de lo sagrado se han ido hibridando y modificando en renovadas manifestaciones de las entidades sacras. Resultaría extremadamente extenso reponer esta historia, por ello, vamos a centrarnos en algunos casos pertinentes a nuestro caso de estudio. A continuación, vamos trabajar con mas detalle a la imagen del *Ekeko* y en próximo capítulo vamos a historizar a las materializaciones de lo sagrado involucradas en el ritual de la *Alasitas* desde los tiempos coloniales a la actualidad.

3.2.2.2. El *Ekeko* como materialización de lo sagrado

El Museo Nacional de Etnología y Folklore de la Paz cuenta con la figura más antigua que se conoce del *Ekeko* (imagen 63). Perteneció a la colección del escritor y coleccionista boliviano Diez de Medina y en su descripción repararon los autores que asociaron la estampa de este personaje con la del gobernador Segurola o de su suegro, Francisco de Rojas. Tal como lo explicamos en el capítulo 1, esta imagen aparece en contexto colonial, momento en que se habría configurado al *Ekeko* como el ser mestizo que lo caracteriza hasta la actualidad: “rechoncho, barrigón, y mofletudo, risueño y pleno de bondad” (Vega Ledo, 1999), mientras habría mantenido “el sentido originario que le otorgó la población indígena, vinculado a la prosperidad y la fortuna” (La Serna Salcedo, 2013: 30).



Imagen 63. *Ekeko* vaciado en yeso y pintado, 5 cm. de alto por 3,5 cm. de ancho y 2 cm de profundidad.
Fuente: <http://www.musef.org.bo/>.

El *Ekeko* mestizo nos permite visualizar la manera en que se fueron renovando el repertorio de imágenes consideradas sagradas o dotadas de algún poder sacro. La imagen de este personaje nos aproxima a los modos en que ciertos sectores sociales motorizaron los mecanismos de eficacia –real y simbólica– para capitalizar los recursos económicos existentes en un contexto hostil y adverso a sus intereses. En términos de Michel de Certeau (1999), podría decirse que se trata de “tácticas” articuladas por un sector que se sabe subordinado para lograr el mayor beneficio desde su condición subalterna,

incorporando a la esfera de sus creencias los aspectos mercantiles con el propósito de manejarlo según sus necesidades.

En este sentido es interesante atender a la otra vertiente que elaboramos en el capítulo 1, que es la que plantea la correspondencia entre el *Ekeko* y el comerciante ambulante, que llevaba pedidos de pueblo en pueblo y hacía llegar las mercaderías necesarias y bienes de consumo. Esta línea es retomada por la escritora peruana Alfonsina Barrionuevo en 1966, cuando sostiene que:

el equeqo [...] versión indígena del vendedor ambulante de la colonia [...] es una creación indígena pero el personaje que representa es español [...] paradójicamente, el mercader que se enriqueció chupando la sangre como sanguijuela, dueño de privilegios sin cuento, que cambiaba abarrotado de especies, en otras palabras, su verdugo, se convirtió en un símbolo de prosperidad y abundancia, ganó un altar entre los dioses tutelares y penetró en la esfera anímica de sus creencia (citado en La Serna Salcedo, 2013: 39)

Esta semblanza del *Ekeko* ligado al sector mestizo y cholo es la que va configurando al personaje que actualmente encontramos en las ferias de *Alasitas*: un ser petiso, regordete, de cara grande, risueña y con ojos vivaces, vestido con colores brillantes, saco al estilo europeo y pantalón hasta el tobillo, *chuspa* (bolsa), *abarcas* (ojotas), a veces *lluch'u* (gorro tejido con orejeras) o sombrero de ala, e incluso ambos (imagen 64).



Imagen 64. *Ekeko* de manufactura peruana, Archivo fotográfico Abraham Guillén, Museo Nacional de la Cultura Peruana, principios del siglo XX.
Fuente: La Serna Salcedo, 2013.

El Museo Costumbrista “Juan de Vargas” de la ciudad de la Paz guarda la colección más grande de *Ekekos*, contando con cien figurillas diversas, de diferentes tamaños y realizadas en varios materiales: piedra, cerámica, hojalata, estaño y plata. Entre ellos destaca un ejemplar único: el *Ekeko* rubio, que tiene 7 cm. de altura y se caracteriza por su tez blanca y ojos celestes (imagen 65). Esta imagen, que data de 1940, según el antropólogo Édgar Arandia (2020), podría estar satirizando a los patrones de la época.⁸¹

⁸¹ <https://www.pub.eldiario.net/movil/index.php?n=34&a=2020&m=02&d=13>



Imagen 65. *Ekeko* rubio, mitad siglo XX.

Fuente: <https://www.infodiez.com/una-coleccion-de-70-ekesos-son-exhibidos-en-el-museo-costumbrista/>

En el cuerpo del *Ekeko* se han ido materializando las modificaciones que se sucedieron con el paso del tiempo yuxtaponiendo valores indígenas y tradicionales con los modernos y capitalistas. El *Ekeko* se presenta como el catalizador de estas renovaciones temporales, culturales y contextuales, y al aspecto mestizo de su figura se le fueron sumando otros elementos, tomando nuevas fisonomías que le permitieron adaptarse a las diferentes circunstancias y modalidades de época. Antonio Paredes Candia (2016) ha rescatado una extensa serie de variantes de *Ekekos* aparecidos en Bolivia: el *Ekeko* minero, el *Ekeko chuta* (indígena-sirviente en la ciudad), el *Ekeko* moreno, el *Ekeko* comerciante, el *Ekeko* urbano y el *Ekeko* cibernético, entre otros (imagen 66).



Imagen 66. Ekeko minero, año 1975.
Fuente: <http://www.musef.org.bo/>.

Por su parte, Carlos Ponce Sanjinés recuerda el modo en que el *Ekeko* recuperó algunas prendas de la indumentaria indígena en medio de la corriente indianista de la que el propio autor fue participante:

tratamos de reivindicar los valores nativos. En 1952 un campesino no podía pasar por la Plaza Murillo. Por eso es que nosotros apelamos a los festivales folclóricos para reivindicar la cultura nativa. Así es que se ha tratado de indianizar al Ekeko, pero estas no son expresiones que toman la motivación tiwanacota o Inka. Es un neoindianismo con atuendos actuales ya que el *lluchu* con orejas no es precolombino, ni el pantalón, ni la guitarra, ni el sombrero. Es una cosa un poco híbrida (Ponce Sanjinés, 2002)

Mestizaje e hibridación son características sobresalientes de los *Ekekos* actuales que se pueden encontrar en diversos tamaños, materiales y cualidades. Incluso, aquellas muy actuales que lo vinculan con las figuras antropomorfas desnudas, de pene erecto y joroba prominente a las que remite Sanjinés (imagen 67).



Imagen 67. *Ekeko* junto a figurilla con joroba y pene erecto, plata, siglo XX.
Fuente: <https://jornada.com.bo/de-yeso-piedra-y-barbijos-la-paz-muestra-a-su-diverso-dios-de-la-abundancia/>

Es evidente que, si bien, no es posible asegurar la filiación entre ambas figuras, se mantiene vigente en el imaginario popular la relación entre estas figurillas indígenas antiguas con la fisonomía mestiza del *Ekeko* moderno. Y en este sentido, el hecho de “hacerlo fumar” seguramente se asocia con el ritual andino prehispánico de “alimentar a las *wak’as*”, que como materializaciones de lo sagrado se las tratan como entidades vivas y se les rinde culto a través de sacrificios y ofrendas de animales y/o humanas, mientras que también se las viste y se las alimenta. Podemos plantear entonces que con el culto al *Ekeko* se refuerzan los vínculos de reciprocidad entre lo natural, lo social y lo sagrado y la presencia de su figura en las celebraciones dan cuenta de ello. A pesar de que su figura actualizada e industrializada, se exhibe y se vende en ferias como las de *Alasitas*, estos no son espacios netamente mercantiles ya que se emparentan con la cosmovisión andina ritualizando la experiencia cotidiana y el proceso productivo en el mundo contemporáneo.

3.2.3. Parafernalia ritual en miniatura

Las miniaturas que remiten a la parafernalia de utensilios rituales hallados en enterratorios prehispánicos -que en algunos casos aparecen acompañando a las *illas*- reproducen en miniatura el universo de objetos requeridos para estas instancias ceremoniales. Es decir que estas piezas no estarían operando aquí como mimesis/origen de aquello que se espera a futuro, sino que recrean el repertorio de objetos rituales que el especialista utilizó en esos ámbitos: vasos, tabletas para alucinógenos, hachas, morteros, etc.

Algunas piezas de este estilo se exhiben en el Museo Nacional de Arqueología de La Paz. Se trata de miniaturas halladas en el sitio de Tiwanaku (altiplano boliviano 500 d. C.-1000 d. C.), siendo en su gran mayoría de oro y plata: “*keros* o vasos utilizados para realizar libaciones ceremoniales de 2,5 cm. de altura; figuras de llamas de 4 cm; braseros y cantarillos de barro de 5cm. de altura [...] piezas que serían producto de recolecciones arqueológicas de la zona tiwanakota correspondientes a diferentes épocas” (Cáceres Terceros, 2002; citado en López, Acevedo, Espinoza y Mancini, 2009: 254).

En el enterratorio moche del Señor de Sipán, se halló en la Tumba 2, junto a un pie humano, miniaturas de objetos que habrían pertenecido al difunto, como el conjunto de escudo y masas de 10 cm de largo (imagen 68), que estaban acompañadas de un cuenco y una copa de 3 cm de alto (imagen 69), todas de fundición de cobre. Estas últimas podrían estar relacionadas con los rituales que en los que participó este señor que cumplió funciones sacerdote-guerrero (Alva, 2015).

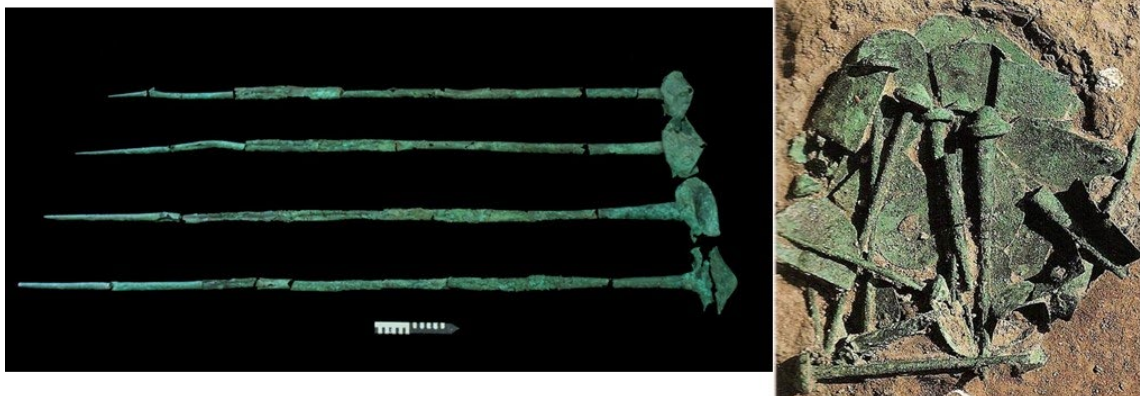


Imagen 68. Izquierda: porras halladas en la Tumba 16 del complejo Funerario del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.

Fuente: <https://andina.pe/agencia/noticia-exhibiran-porras-cobre-usadas-guerrero-del-pututo-museo-huaca-rajadasipan-420229.aspx>

Derecha: minituras de porras y escudos de cobre que son parte una ofrenda en miniatura de la Tumba 2 del mismo complejo.

Fuente: Walter Alva, 2015.



Imagen 69. Ofrenda conformada por copa de cobre en miniatura asociada a un pie humano. Tumba 2 del complejo Funerario del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.
Fuente: Walter Alva, 2015.

Por su parte, en nuestro relevamiento del NOA registramos piezas miniaturizadas de instrumentos que podemos asimilar a usos rituales: vasos, vasijas y botellas que reproducen a menor escala objetos que han sido hallados en contextos funerarios. Algunas de estas cerámicas habrían tenido la función real de contener granos y líquidos y presentan diseños incisos, pintados o aplicados (imagen 70). Mientras que otras se podrían relacionar con el consumo de alucinógenos: vasos, pipas, morteros para moler semillas psicoactivas, etc. Por ejemplo, el morterito cerámico que tiene dos rostros felínicos y mide 4,5 cm de ancho y 2,5 de alto (imagen 71).



Imagen 70. Jarrita de cerámica con diseño geométrico inciso. Cultura Tafi, provincia de Tucumán, Período Formativo. Colección del Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba.
Foto: María Alba Bovisio.



Imagen 71. Morterito cerámico en miniatura. Andalgalá, provincia de Catamarca. Colección Lafone.
Foto: María Alba Bovisio

En algunos casos las piezas se emparentan indiscutiblemente con los estilos cerámicos más característicos, ejemplo de ello son las miniaturas que responden a las tipologías y diseños cerámicos de la cultura Aguada, correspondiente al Período Medio (600 d. C.-1000 d. C.), en el territorio de la actual provincia de Catamarca. Valen como ejemplos un vaso cerámico tricolor (imágenes 72) y el puco de cerámica negra bruñida y grabada que mide 8,4 cm de alto y 15,6 cm de diámetro (imagen 73).



Imagen72. Izquierda: Vaso cerámico con asa, Colección Museo Nacional de Bellas Artes.
 Derecha: Miniatura de vaso con asa cerámico, Museo Adán Quiroga.
 Ambas piezas pertenecen a la y provienen de la cultura Aguada, provincia de Catamarca, Período Medio.
 Fotos: María Alba Bovisio.



Imagen 73. Izquierda: *puco*, cerámica negra bruñida. Derecha: *puco* en miniatura con cabeza antropomorfa y extremidades, cerámica negra bruñida y grabada. Ambas de la cultura Aguada, Período Medio. Colección Museo Nacional de Bellas Artes.
 Fuente: www.bellasartes.gob.ar

Es interesante en este tipo de objetos que su materialidad es análoga a su referente a mayor escala, predominando la cerámica y la piedra. Como hemos visto, los diseños pueden ser geométricos o presentar una iconografía zoomorfa o antropomorfa, mientras que los motivos híbridos podrían guardar relación con la persona que oficia la ceremonia y los manipula, cuya imagen puede incluso estar transformada por el uso de psicotrópicos.⁸² En este sentido presentamos una pequeña hacha de piedra, que mide 4 x

⁸²Para profundizar este tema del “proceso de transformación chamánica”, sugerimos la lectura de Reichel Dolmatoff *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcotizante. Los indios de Colombia*. México, Siglo XXI, 1997 y Ana María Llamazares, “Arte chamánico: La simbiosis hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura la Aguada, Noroeste de Argentina (400-1000 d.c.)”, en *Revista Cultura y Droga*. No. 11, Universidad de Caldas, Colombia, 2006.

2,8 cm y 0,8 cm de espesor, que presenta características antropomorfas y que, aunque no tenga datación podemos asociar a las hachas de piedra del período temprano del NOA, o bien podría replicar alguna de tipo ceremonial realizada en metal (Imagen 74). Por su parte, sumamos a nuestro corpus la miniatura de una vasija cerámica con pastillaje y pintura que tiene un tamaño de 8 x 6 cm. (imagen 75). Su característica cefaloforme con boca dentada y una apertura de 2 cm en su parte superior, presenta una tipología de cabeza independiente que se puede registrar en NOA desde épocas tempranas. Es decir que esta parafernalia ritual que replican utensilios y ajuares que intervienen en rituales funerarios, forman parte del complejo vínculo con el culto a las *wak'as* y a los antepasados.



Imagen 74. Izquierda: hacha de piedra con cabeza de felino estilizada, cultura Aguada, Período Medio. Colección Museo Nacional de Bellas Artes.

Derecha: Hacha de piedra negra, con rostro humano y tallada en ambos lados. Sin datación. Colección Moreno del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata.

Foto: María Alba Bovisio.



Imagen 75. Miniatura de vasija cefaloforme. Cultura Santa María, provincia de Catamarca, Período Tardío. Colección Moreno del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata.
Foto: María Alba Bovisio.

Del Período Tardío (1000 d. C.-1480 d. C.) podemos mencionar las urnas funerarias para el entierro de párvulos, práctica que se extendió y desarrolló en las culturas San María y San José, así como *pucos* muchas veces usados como tapa de urna; de ambas piezas se han hallado versiones miniaturizadas (imágenes 76 y 77).



Imagen 76. Izquierda: *Puco* cerámico bicolor. Derecha: miniatura de *puco* con diseño pintado, Colección Moreno del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata.
Ambas de la Cultura Santa María, provincia de Catamarca, Período Tardío
Fotos: María Alba Bovisio.



Imagen 77. Izquierda: Urnita cerámica con diseño geométrico inciso. Sin ubicación espaciotemporal pero que puede afiliarse a las urnas funerarias del NOA en el Período Tardío, Colección Moreno del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata. Derecha: Urna modelada y pintada. NOA, Período Tardío, Colección Museo Nacional de Bellas Artes.
Fotos: María Alba Bovisio.

Merece un reconocimiento el registro de algunas vasijas cerámicas del período hispano-indígena que podrían vincularse con los rituales que describimos, demostrando que este tipo de prácticas se continuaron después de la conquista. Asimismo, en zona dominada por los incas se han hallado ofrendas realizadas en espacios sagrados de alta montaña que no incluían ofrenda de niños, aunque sí el “sacrificio” de bienes que simbolizaban el estatus y poder de los dirigentes, como ser: plumas, conchas de mar enteras, molidas o en talladas como figurillas, tejidos cumbí y madera (Mignone, 2015). Podemos tomar como ejemplo la ceremonia propiciatoria realizada en el cerro Esmeralda de Chile (imagen 78) conformada por bolsas tejidas (que a veces contenían hojas de coca en su interior), vasijas de cerámica decoradas y objetos tallados en madera, entre otros objetos (Cornejo, 2001: 105).



Imagen 78. Vasijas cerámicas en miniatura ofrendadas en ritual del período inca en el cerro Esmeralda, Chile.

Fuente: Cornejo, 2001.

En este sentido son significativas las piezas que acopia en su repositorio el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. Una colección de miniaturas confeccionadas en diversos materiales que se han recuperado en las expediciones promovidas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a las ciudades bolivianas de Tupiza y Villazón en 1919 y 1922, respectivamente.⁸³ En esta colección se encuentran objetos ligados a los quehaceres de la vida cotidiana como *chuspas*, escobillas para peinar, un topo y par de aros de filigrana de plata, torteros de madera, ollitas cerámicas, un par de ojotas de niños, flautas de caña y quenás. Además, miniaturas que reproducen a menor escala la parafernalia ritual, tales como platos, ollas, cántaros, vasos, tazas y jarros de cerámica, topos de cobre, anillos de plata, peines de espina y de madera, ojotas de adulto y de niño, bolsas de lona y de lana, cordones, fajas y cinchas de lana, cesto de paja tejido, así como un muñeco y una figura de toro forrada en cuero (López, 2006).

No hemos registrado este tipo de miniaturas en tiempos posteriores, pero podemos vincular este tipo de piezas con la compleja parafernalia que utilizan actualmente los especialistas que despachan las “mesas ceremoniales”, que analizaremos a continuación.

⁸³El relevamiento fue realizado por López en 2006. Actualmente (2021) estamos retomando la investigación de las miniaturas en el marco del proyecto UBACyT dirigido por Bovisio (cfr. nota 1).

3.2.4. Mesas

Entre los escritos antropológicos que relatan la pervivencia de rituales que incluyen el uso de miniaturas en poblaciones indígenas de la actual Bolivia, nos interesan especialmente los estudios sobre un tipo de ofrenda conocida como “mesa ceremonial” de Gerardo Fernández Juárez (1995-2010).⁸⁴ Este autor analiza los usos y significaciones que adquieren las mesas conforme a las peticiones con las que se relacionan, y compara los elementos de las rurales con las urbanas, describiendo cómo éstas se modifican según las lógicas en las que actúan.⁸⁵

En estas mesas ceremoniales se disponen los elementos y alimentos que se van a convidar a las entidades sagradas, ya que ellas “agradan y curan a los hombres ‘comiendo’ sus platos. Los hombres alimentan a los dioses y complimentan su apetito agasajándoles con una comida capaz de encarnar de forma metafórica aquello que más les aflige [...] y, al hacerlo, propician, curan y limpian las carencias y congojas padecidas por los hombres” (Fernández Juárez, 1995: 391-401).⁸⁶ Nos interesa destacar la relación vital que existe entre los hombres y las entidades sagradas a las que se alimenta para lograr lo pedido. La ceremonia puede realizarse en el seno familiar o comunal y las mesas se “despachan” (ofrendan) en fechas rituales prefijadas o en momentos específicos. El especialista selecciona los objetos de diversa índole que intervienen dependiendo de cada

⁸⁴ El vocablo “mesa” que actualmente define el “altar” curanderil, deriva del latín *mensa* cuyo significado es “tabla donde se sirve comida”. Este vocablo puede haber sido escogido por su significado de “tabla” o como adaptación al idioma castellano de la *mensa eucharistica*, o sea a la misma donde se comparte el pan, explicando la relación de la “mesa” con la “misa”. Los antecedentes históricos que permiten sustentar la derivación de mesa de misa se encuentran en el uso de altares portátiles en la época colonial. Estos estaban formados por una laja de piedra rectangular que servía de soporte a los objetos litúrgicos usados por el sacerdote para la celebración. Al mismo tiempo, pueden asociarse también a las tablas utilizadas antes de la llegada de los europeos para realizar rituales de consumo de drogas (Polia, 1995).

⁸⁵ Es así que distingue las producciones realizadas por el *yatiri* (sabio aymara) y el *kallawaya* (médico tradicional aymara), especialistas que preparan las mesas que ofrendan a los seres sagrados en el contexto actual del Alto paceño. La sabiduría del *yatiri* radica en su capacidad de reflexión e interpretación de los diseños de la coca y de sus propios sueños, se encarga de preparar ofrendas y puede detectar el origen de una enfermedad. Pero para curar es necesaria una persona de mayor especialización y, el *kallawaya*. Este es especialista en medicina ancestral y naturista. Su sabiduría procede de la época incaica y se basa en el conocimiento de las hierbas para preparar remedios. En la antigüedad era itinerante y en la actualidad se aglutinan en las ciudades por medio de sindicatos y corporaciones. Su actividad pasó a ser rentada e incluso continúa teniendo cierta jerarquía que se manifiesta en la localización que adquieren en el mercado de La Paz y las personas poderosas a las que atiende, mientras que el *yatiri* permanece del lado de los “residentes” aymaras en las zonas marginales de la ciudad de la Paz (Fernández Juárez, 1995).

⁸⁶ Existe una diversidad de mesas que pueden realizarse según el objetivo de la ofrenda: *Pahamama* mesa, para “pagar” a *Pachamama* a fin de lograr fecundidad, prosperidad, suerte o fortuna; Gloria mesa, para propiciar la buena salud; *ch'iyara* mesa o “mesa negra” para alimentar a seres malignos que pueden provocar la “pérdida del alma” en ambientes rurales o la envidia, celos o maldición en ámbitos urbanos, entre otras.

situación,⁸⁷ combinando elementos naturales de pequeño formato con los artificiales. Con respecto a los primeros, estos pueden ser hojas de coca y otras plantas, figuras de azúcar, vellones de lana, figurillas modeladas en cebo, fetos de llama, chanco, conejo u oveja, *chiwchi* (pollitos) y algunas leguminosas consideradas sagradas como el *wayruru* y la *willka*, etc. Dentro de los artificiales se encuentran las miniaturas de estaño, plomo o cera que reproducen objetos domésticos, figuras humanas, animales, objetos de labranzas, cruces, soles, lunas, que se acompañan con papelitos brillantes, caramelos, ciertas pepitas de colores y “misterios”, que son pequeñas tabletas elaboradas con azúcar y cal que llevan figuras en bajorrelieve alusivas al motivo de la mesa (imagen 79). Es decir que en este esquema de mesa participan, junto con los alimentos, objetos que podríamos distinguir de manera independiente como miniaturas de instrumental ritual y objetos utilitarios, amuletos naturales y artificiales.



Imagen 79. Mesa comercializada en el Calvario Isuchamán, Curva, Bolivia. Estas se componen de elementos naturales y algunas miniaturas entre las que se destaca la imagen del camélido.

Fuente: Fernández Juárez, 2009.

Además de las mesas elaboradas por los especialistas, Fernández Juárez refiere a las versiones industrializadas que se comercializan en negocios o puestos de feria y que incluyen elementos destinados a ceremonias urbanas como pequeñas casas e incluso

⁸⁷ Por ejemplo, una *Ch'iyara* misa o “mesa negra”, que son ofrecidas a los seres del *manqhapacha* (“mundo de abajo y de adentro”) se compone de elementos que son de su agrado: semillas duras (*willka*, *kutiwayño*, *wayrurus*. *Kuti-kuti*, *Jutkuy ch'imi*, *khurus*, *ch'asqa margachu*), productos espinosos (espinas de *ch'apiqamaqi*), puercoespín, diferentes tipos de cardos, plumas de ñandú (*suri*), copal, hojas de coca, restos orgánicos, lanas de llama negra, papeles de calco negro, papel periódico, incienso y velas negras (Fernández Juárez, 2010).

billetes (imagen 80). Hemos registrado este tipo de mesas en Buenos Aires, que pueden adquirirse en los locales que expenden productos de tradición boliviana mayormente concentrados en el barrio de Liniers. Durante los años de investigación, participamos de varios ritos realizados en el espacio ceremonial de la *w'aka* de parque Avellaneda y registramos ofrendas a *Pachamama* en las que se incluyeron mesas que incorporan diversas miniaturas entre los elementos naturales (imagen 81).



Imagen 80. Mesa que se vende en el Mercado de las Brujas de La Paz, Bolivia. Destinada a la ceremonia urbana incorpora miniaturas de casas y billetes.

Fuente: Fernández Juárez, 2009.



Imagen 81. Mesa ofrendada a *Pachamama* en la *wak'a* de parque Avellaneda, durante el *Juchus Wayra* 2009 (Encuentro de niños *sikuris*). Entre los elementos naturales pueden verse miniaturas zoomorfas.
Foto: Carina Circosta.

También pudimos registrar este tipo de objetos, junto con otros más convencionales, en las mesas/altares que se colocan sobre las tumbas en cementerios de Buenos Aires durante el día de Todos los Santos.⁸⁸ En esta jornada de celebración, que cobró visibilidad con la migración boliviana, se le ofrecen al difunto panes horneados con la forma de sus herramientas de trabajo y otros objetos que le pertenecían o eran de su predilección. Junto a ellas se ofrecen otras figuras de pan con imágenes de significación más convencional llamados *tantawawas*: niños, ancianos, caballos, escaleras que servirán para subir al cielo, caña o bastón para apoyo en el viaje y la figura de la llama, que será el medio para transportar los objetos, entre otros (imagen 82). Estos panecillos se ofrecen junto a otros elementos que ayudarán a aliviar la fatiga del alma y asegurar su provisión hasta el año próximo: dulces, frutas, granos, platos elaborados, etc.

⁸⁸ Merecería un capítulo aparte el abordaje en profundidad de este tema porque el contexto funerario y las prácticas realizadas con los objetos miniaturizados difiere del de las *Alasitas*, al tiempo que se trata de una celebración fuertemente resistida y criminalizada en Buenos Aires. Al respecto pueden revisarse los textos de Brenda Canelo (2009, 2015) que estudió el proceso en la última década.



Imagen 82. Miniaturas realizadas de pan para la celebración del Día de Todos los Muertos, cementerio de Flores, Buenos Aires, 2013.

Foto: Carina Circosta.

3.3. Amuletos

Hemos mencionado que nos interesa distinguir *illa* de amuleto a sabiendas de que varios autores los asimilan. Claro que es necesario plantear que los límites a veces son difusos. Por ejemplo, cuando se asume que las *illas* tocadas por el rayo se convierten en “en objetos atesorables, antiguos, conservables, que conectan con los antepasados y poseen los atributo de un de talismán” (Manríquez, 1999:109). Encontramos aquí que tal vez la semejanza entre las categorías de amuleto y talismán llevan a tales confusiones. Al respecto, el filósofo español Santiago Cano López sostiene que la palabra “amuleto” proviene del “latín *amuletum*, sustantivo derivado del verbo *amoliri*, apartar, alejar de sí. Es algo que sirve para apartar de alguien el mal, las malas influencias que pueden atacarle” (2008: 311). Según el planteo del autor, el significado de este vocablo se confunde con el de “talismán”, que deriva del griego

telesma, sustantivo que a su vez viene de *teleo*, verbo que significa cumplir, efectuar, llevar a cabo, causar [por lo que] la diferencia entre amuleto y talismán es que uno es pasivo, aparta, defiende, y el otro es activo, consigue, realiza. En realidad, un talismán sería un amuleto activo, valga la posible antinomia (319)

En el mismo sentido, la antropóloga argentina Margarita Gentile⁸⁹ distingue la función del “amuleto [como] objeto con poderes de protección para quien lo utiliza rechazando lo malo [...] [mientras que] el talismán sirve para obtener algo que se desea (Gentile *et al*, 2015: 49). Entonces, si las diferencias entre amuletos y talismanes radican en que los primeros rechazan el mal y los segundos atraen el bien, entendemos que son características no siempre dissociables y por ello asumimos el carácter polivalente de dichos objetos, razón por la que adoptaremos el término de “amuleto” para denominar a los pequeños elementos que una persona lleva consigo para ahuyentar la desgracia, lograr bienestar y/o atraer la suerte. Tal vez sea el principio propiciador de las *illas* lo que lleve a confundirlas con la capacidad de atraer el bien de los amuletos y talismanes; no obstante, el contexto de uso de las *illas*, que participan de celebraciones que promueven la fecundidad, la abundancia y la fortuna, difiere radicalmente del de amuletos y talismanes, que son objetos portables por la persona que busca adquirir sus beneficios, siendo estos de diferentes índoles.⁹⁰

⁸⁹Margarita Gentile lidera el equipo de Investigación del Grupo de Estudio del Sur, compuesto por Cynthia Pintado, Anahí Gentile, Ariel Rivadero y Jorge Tabares.

⁹⁰No obstante, los límites entre *illa* y amuleto son muy porosos como, por ejemplo, el caso de *samiri*. Estos objetos vinculados con entidades sagradas telúricas a las que se invocan en el ritual de señalada en Oruro

Los amuletos, al igual que las *illas*, también han transitado un recorrido temporal en el que fueron adquiriendo diversas formas. Su principal poder es autorreferencial cuando se trata elementos naturales (plumas, piedras bezoares, semillas, piedras tocadas por el rayo y la lluvia, hojas de coca) ya que en ellos residen las cualidades protectoras. Las piezas artificiales operan por significado simbólico, es decir que, en los casos de amuletos que refieren a algún objeto existente, su significación no es literal o mimética sino convencional (puños, justicias, parejas, animales, herraduras, etc.). En tiempos contemporáneos hemos sumado a los “amuletos compuestos”, que son los que combinan elementos naturales y artificiales potenciando sus sentidos. Todas estas piezas son guardadas en el cuerpo o entre las pertenencias de la persona propietaria ya que, siendo preventivos y activos, poseen diversas formas según el objetivo con el que está asociado: procurar la salud, tener suerte, prosperar en cualquier empresa, efectuar un buen viaje, propiciar la fertilidad en la hacienda, evitar circunstancias adversas, estimular el amor, brindar cuidado en los partos, etc.

No contamos con un amplio registro de amuletos en contexto arqueológico; seguramente la materialidad orgánica, el tamaño reducido y el uso personal han sido determinante para ello. Sin embargo, podemos mencionar aquí los hallados en cementerios del Período Medio y Tardío en Arica, confeccionados con ramitas de *k'oa* una planta sahumadora de la puna, y plumas de diversos colores que están asociadas a flamencos y algunas otras especies de aves desconocidas (imagen 83) (García *et al*, 2018). Asimismo, se han registrado otros amuletos realizados con trocitos de junquillo y pequeñas plumas rojas hallados en una tumba de filiación tiwanacota en la zona de Azapa (Focacci, 1990).

son descriptos como amuletos de animales o de personas y tienen diversas representaciones: piedras, gatos monteses embalsamados, etc. (Cereceda, 2010).



Imagen 83. Amuletos con tallos de *k'oa* (planta sahumadora) y plumas de diversos colores, hallados en un cementerio que estuvo activo desde el Periodo Medio hasta la época incaica en Arica, Chile.

Fuente: García *et al*, 2018

En sus estudios del siglo XIX Quiroga refiere que hay amuletos preventivos y activos. Si el material no tiene cualidades especiales hay que “activarlo”, es decir que “se recurre a otro género de amuleto o se propicia a las divinidades mayores” (Quiroga, 1929: 116). Para explicarlo toma como ejemplo el poder de protección que posee la *maqui* o pequeña mano con el puño cerrado (imagen 84), y recurre al arqueólogo Juan B. Ambrosetti quien narra el ritual de *ch'alla* que presencié en el momento en que un indio le traspasó “la manita” de piedra a su compadre, afligido por el decaimiento de su majada. Antes de ofrendársela,

[hizo] algunas señales de la cruz sobre el fetiche y a los cuatro vientos o puntos cardinales, y derramó chicha sobre el maqui que previamente había colocado en el suelo, diciendo algunas palabras en quichua, dando con esto terminada la ceremonia diciéndole: “*ya no habrá enfermedad (textual) en la tropa*” (Quiroga, 1929: 243)

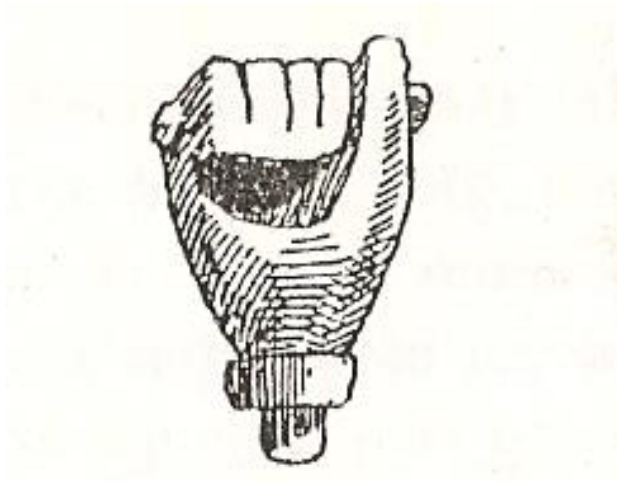


Imagen 84. *Maqui* (mano con el puño cerrado), amuleto.
Fuente: Quiroga, 1929.

Este tipo de manos talladas en piedras han sido también relevadas en la Casa del Corregidor de Puno junto a otro tipo de objetos en miniatura que funcionaron en contextos rurales. En dicha colección, la historiadora del arte, Adela Pino Jordán (2010) distingue “manos”, “mesas” y “justicias”, todos considerados amuletos por ser cosas transportables que la persona lleva consigo para lograr algún beneficio vinculado con dicha imagen. La autora los describe como miniaturas que cumplen diferentes funciones, dependiendo de las formas e imágenes que llevan diseñadas. La mano con el puño cerrado sujetando sus cuatro dedos y dejando el pulgar en posición vertical (imagen 85) se vincula con otros amuletos con forma de moneda o uña de tela, porque es un símbolo asociado al comercio, la actividad textil y otras empresas.



Imagen 85. Amuletos con forma de mano de puño cerrado tallados en piedra, colección Casa del Corregidor, Puno, Perú.

Fuente: *Revista del Museo Nacional de Lima* nro. 50, 2010.

La mesa (imagen 86), también de piedra tallada, puede tener diferentes tamaños y formas: generalmente es rectangular o cuadrangular y contiene en su cara superior diseños basados en incisiones geométricas que se han interpretado como símbolos relacionados con la concentración y la protección. Hay que señalar que este tipo de objeto también se conoce como “mesa”, pero difiere de las ofrendas que hemos analizado anteriormente. Por último, referiremos a la justicia (imagen 86) que es un tipo de mesa de forma triangular o romboidal con ángulos que rematan en picos de anillos. La interpretación de su significado depende de la forma que complementa su cara superior, y siguiendo a Pino Jordán estas pueden simbolizar protección del hogar o beneficiar en los litigios judiciales.



Imagen 86. Arriba: Mesas cuadradas y rectangulares, talladas en piedra con diseños geométricos incisos, considerados símbolos protectores. Abajo: Justicias talladas en piedra.
Colección Casa del Corregidor, Puno, Perú.
Fuente: *Revista del Museo Nacional de Lima*, nro. 50, 2010.

3.4. Agencia y eficacia de miniaturas y amuletos

En este recorrido histórico hemos podido constatar la presencia de diversas miniaturas y amuletos a lo largo del tiempo en el área andina. También hemos consignado cuáles son los rituales más recurrentes en los que participan: culto a los antepasados –ya sea que se trate de personas humanas muertas o ancestros míticos como los *apus* y *achachilas*–, ofrendas a las entidades sagradas, rituales para la prosperidad agropecuaria y económica, ceremonias de renovación y consolidación de política y social. El registro etnográfico nos informó sobre el uso de miniaturas en cultos privados, domésticos e individuales al mismo tiempo que nos permitió visualizar la pervivencia de estas celebraciones.⁹¹

Podemos plantear entonces que las miniaturas y amuletos tienen la capacidad de promover algún tipo de acción/consecuencia (agencia) por tratarse de un tipo especial de objeto que tiene la capacidad de vincular el macrocosmos y el microcosmos. Miniaturas y amuletos son pacientes y agentes a la vez, son potenciados y asimismo generan una agencia social que incidirá en los destinatarios de dicha agencia; propician situaciones en las que se diseñan modelos que buscan incidir en el orden de las cosas o intervenir en un futuro que es desconocido.

Para abordar esta dinámica son pertinentes las herramientas que nos brinda el antropólogo Alfred Gell, quien parte de la premisa de que las categorías de objetos culturales, naturales o estéticos-artísticos no se definen *a priori*, sino que devienen de la lógica relacional y dialéctica que establecen entre ellos. Nos interesa su postura porque nos permite eludir la antigua y eterna discusión sobre la distinción entre arte-artesanía/artefacto que ya fuera abordada desde la estética y la sociología del arte.⁹² No obstante, será necesario realizar algunas aclaraciones a medida que vayamos

⁹¹ Incluso, podemos referir a una fiesta-feria que se realiza en el NOA y nos interesa particularmente porque, si bien no tiene relación directa con la fecundidad del ganado, incluye la producción y venta de miniaturas. Se trata de una festividad ligada al santoral cristiano en la cual se celebra a Santa Ana, madre de la Virgen María y abuela de Jesús, y por ello se le adjudican diversos significados vinculados a la niñez y a lo lúdico, dado que las miniaturas en este caso están asociadas con el juego y los juguetes que Santa Ana hacía para la Virgen Niña. La fiesta de Santa Ana o Santa Anita se realiza a fines de julio en distintas localidades: el 25, en Iruya, Salta, el 26 en Tilcara y Maimará y el 28 en Tumbaya, estas últimas tres en Jujuy. Esta celebración se realiza también en diferentes ciudades de Bolivia, demostrando la correspondencia cultural entre la zona del NOA y el país andino. En estas festividades, que también conjugan prácticas prehispánicas con el culto cristiano, las artesanías se compran con billetes simbólicos en miniatura que, al ser canjeados en la iglesia del pueblo por dinero real, termina siendo “ofrendado” a la iglesia (López y Mancini, 2014).

⁹² Retomaremos algunas de estas cuestiones en el capítulo 4 para abordar el tipo de artesanía que se presenta en *Alasitas*.

implementando sus conceptos, teniendo en cuenta los alcances y contradicciones que podemos encontrar al trasladarlo al estudio de los objetos rituales andinos.⁹³

Sus expectativas son ambiciosas ya que Gell busca crear una “teoría antropológica de los objetos” o una “teoría de la trama del arte”, pero nos resulta pertinente su planteo en tanto entiende que la entidad de las personas como la de las cosas no están preestablecidas, sino que devienen del rol que cumplen en una determinada situación que se construye a partir de un mecanismo que según el autor se genera a partir de “términos” y “relaciones”. Si aplicamos los términos definidos por Gell a nuestro caso, estos serían: “índice” (objeto: miniaturas y amuletos), “artista” (el creador responsable de la existencia del índice), destinatario (quien usa o consume al objeto) y “prototipo” (lo que “representa” el índice, que puede ser icónico/figurativo, a-icónico o autorreferencial). Las relaciones que se establezcan entre estos términos son lo que determinará que un objeto funcione como “agente” o “paciente”; cuestión que permite visualizar que la agencia no se efectúa sólo desde el lado de los hombres “sobre las “cosas”, [sino que también] las pueden ejercer las “cosas mismas”, así como los animales” (Gell, 1998: 43). El planteo de Gell nos habilita a entender el rol que juegan los objetos que invierten su escala articulando microcosmos y macrocosmos. Al ser agentes y pacientes al mismo tiempo, nos permite dar cuenta de la doble dimensión que obtiene el índice, en tanto puede ser el resultado o el instrumento de la agencia, porque el agente social puede ser una persona o la cosa misma. Dado que nada es agente antes de que “*actúe como tal* y modifique el entorno [...] de una manera que solo pueda atribuirse a su agencia” (Gell, 1998: 52), es el agente (persona u objeto) quien ejerce la capacidad de provocar que ocurran las cosas.

Siguiendo su argumento, se distingue la agencia primaria y secundaria, ya que los agentes “primarios”, serán intencionales categóricamente distintos de las “simples” cosas o artefactos, que son los “agentes secundarios” [...] a través de los cuales los primarios distribuyen su agencia [...] No obstante, denominar “secundarios” a los agentes artefactuales no implica conceder que no sea agentes (Gell, 1998: 52)

Esta distinción tensiona la lógica analogista/animista, ya que todos los objetos rituales serían *a priori* agentes primarios, con capacidades potenciales de activar su agencia. Es decir que este sistema de análisis atropocéntrico no alcanzaría para explicar

⁹³Una lectura crítica sobre los alcances de la teoría de Gell para el estudio de casos de religiosidad andina la realizaron María Alba Boviso y Marta Penhos en el artículo “De *waka* a Virgen, de Virgen a *waka*: una reflexión sobre el estatuto de imágenes de culto desde la antropología del arte”, publicada en: Revista *CAIANA*, núm. 3, segundo semestre de 2016.

la manera en que adquieren agencia algunos objetos que no requieren la intervención humana; por ejemplo, una piedra tocada por el rayo, las piedras bezoares o ciertos amuletos naturales que no precisan del hombre como ser vinculante con las entidades sagradas. No obstante, nos abre el camino para poder analizar a las miniaturas y amuletos que intervienen en nuestro caso de estudio y explicar la manera en que ese pensamiento animista se fue contaminando con el moderno para sobrevivir incluso en objetos de materialidad industrial.

En los casos que presentamos en los apartados anteriores hemos recapitulado las miniaturas y amuletos registrados en tiempos prehispánicos, que han sido confeccionadas en base a materiales que son coherentes con la concepción de geografía sagrada del hombre andino: piedras y minerales de las montañas consideradas seres tutelares, conchas marinas, plumas, textiles, maderas, semillas, etc. ¿Qué pasa cuando, tras el paso del tiempo y el advenimiento de la modernidad capitalista, los objetos se realizan también con materiales industrializados y operan en la lógica de la compra-venta? La información etnográfica nos permite afirmar que la energía vital, *camay*, necesita ser activada, y en este sentido es fundamental la acción ritual que lleva adelante el especialista (*yatiri* o *kallawaya*) para que amuletos y miniaturas de diverso tipo potencien esa energía vital y devengan agentes articuladores entre el plano terrenal y el sagrado.⁹⁴ En estos casos la materialidad de los objetos completa su significado con la referencia analógica, convencional o simbólica.

Estas cuestiones van a ser ampliadas cuando, en el próximo capítulo, analicemos en profundidad a los amuletos y *alasitas*, pero podemos planteamos como hipótesis de trabajo que el *camay* -fuerza vital- de la pieza sigue operando aún en objetos industrializados, siendo una energía que se activa por medio de la *ch'alla* y que opera ligando la propia materialidad, el tipo de objeto que configura y el significado de la imagen que representa, ya sea mimético o convencional. Decimos entonces que, a partir

⁹⁴Es interesante señalar ciertas semejanzas en el uso de miniaturas en rituales propiciatorios que analiza el antropólogo Frédéric Laugrand (2010) entre las prácticas de los *inuit*. En este grupo de esquimales se ha relevado la presencia de variadas miniaturas en espacios sagrados o profanos, en ámbitos ceremoniales, funerarios y/o domésticos. El *chamán* es quien manipula los diversos tipos de objetos: pequeñas figuras que recrean una serie de imágenes utilizadas en los rituales propiciatorios de la caza de la ballena y que quedan suspendidas en la choza ceremonial a la espera de una cacería exitosa; objetos protectores como los pequeños cuchillos que los cazadores llevarán dentro de su boca; y otras imágenes que refieren a personajes míticos como aves o focas que son quemadas o sacrificadas; acciones que se realizan siempre luego del rito. Nos interesa señalar que, según su cosmovisión, ningún cuerpo puede vivir sin su alma (*tarniq*), la cual se configura en una imagen en miniatura. Todo ser humano debe su existencia a esa alma/miniatura que adquiere por la intervención *chamánica*, del mismo modo, el *chamán* será el encargado de recuperarla en caso de perderla para incorporarla.

de los datos que aportaron nuestros informantes, nos valemos de la idea de “agencia secundaria” en la medida que algunos objetos devienen en piezas con agencia porque su energía será dinamizada por el experto. Esta persona, en contexto ritual, promoverá las cualidades de los objetos, le indicará en qué sentido deberá enfocar su eficacia y vinculará a la miniatura o amuleto con su “propietario” (llamaremos así a la persona con la que compartirá su existencia una vez que fue adquirido), a quien también instruirá al respecto del ritual que debe llevar cabo para que los objetos conserven sus poderes.

Resulta evidente que en la actualidad notamos superposiciones, mezclas, contaminaciones y reelaboraciones de los mundos tradicionales y míticos con los paradigmas modernos, sus mitos y valores. En este sentido, sumamos los argumentos del antropólogo Bruno Latour para poder adentrarnos en el estudio de los objetos del mundo contemporáneo. En su texto *Nunca fuimos modernos*, Latour cuestiona y pone en duda la universalidad del paradigma racionalista que se sustentó en el convencimiento de la capacidad del hombre para discernir entre lo “objetivo” y lo “subjetivo”. Siendo la esfera de lo objetivo aquello que refiere a los objetos, lo natural y material, el reino de la necesidad y de las fuerzas causales de la naturaleza; mientras que la esfera de lo subjetivo atañe a lo humano, lo social, lo cultural, el reino de la libertad y de la capacidad humana para dar sentido y autodeterminarse; fue esta división la que sustentó y dio origen a la singularidad del hombre moderno que asume su fuerza sin igual para conocer y dominar el mundo, para transformar la sociedad y construir espacios de libertad “por medio” de los objetos. Latour señala que en este esquema instrumentalista se vuelve invisible e impensable el “trabajo de mediación” por el cual diversos tipos de entidades, tanto humanas como no humanas, se asocian y entretajan formando seres híbridos que el autor denomina: “cuasi-objetos” y “cuasi-sujetos” (Latour, 2007). Detrás de toda referencia a un ámbito concebido como “natural” o como “social”, como “objetivo” o como “subjetivo”, siempre existe un trabajo de mediación, de encuentro e interacción entre humanos y no humanos.

Es en estas mediaciones donde radica la “agencia” que, según Gell, siendo social, relacional e intencional promueve una categoría especial de estados mentales, “pues el término ‘agencia’ sirve, en primer lugar, para diferenciar entre los ‘hechos’, causados por leyes físicas; y las ‘acciones’, iniciadas por intenciones previas” (Gell, 1998:49). Las consecuencias de dichas acciones comienzan una vez que se ejerce la agencia, ya que la

“intención previa”, supone atribuir al agente una mente similar a la humana, sino idéntica [...] La mente del ser humano es indefectiblemente “social” [...] el tipo de agencia atribuido a los objetos de arte o índices de la agencia es social de

modo inherente e irreductible, ya que solo surgen como agentes de manera relevante en entornos sociales muy específicos (Gell, 1998:49).

El termino de cuasi-objeto, cuasi-sujeto nos interesa porque podemos asociarlo a la idea de presentificación, si pensamos como presentificaciones a objetos considerados entidades vivas como lo son los amuletos y las minituras. Desde allí indagamos en el rol y eficacia ritual de las miniaturas y amuletos que vehiculizan el *camay*, la voluntad o intención de las personas, ya sea que se trate de piezas naturales o artificiales/industriales ya que los objetos “se funden con las 'personas' a causa de las relaciones sociales entre las personas y las cosas, y entre las personas y otras personas *por medio* de las cosas” (Gell, 1998: 43). Podemos suponer que el resaltado en el texto de Gell busca justamente a llamar la atención sobre el “uso” del hombre sobre las cosas. En este caso, el “por medio de” no remite a un acto funcionalista, sino relacional, y las mediaciones que se crean en las relaciones entre humanos y no humanos.

Conscientes de que estos argumentos pueden tensionar o contaminar a la ontología animista, vamos a valernos de las ideas de agencia primaria y agencia secundaria para abordar a los diversos tipos de miniaturas y amuletos relevadas en rituales andinos contemporáneos. Entendiéndolos como presentificaciones o cuasi-objeto, cuasi-sujetos, trataremos de entender la manera en que estas piezas se funden con la experiencia vital de los humanos. Seguramente quedarán problemas por resolver y no seremos capaces de explicar algunas cuestiones, ya que, siguiendo a Latour no es la finalidad dar explicación de la manera en que en “formas puras” se encuentran y combinan, sino la observación de la mediación en donde se articula lo objetivo con lo subjetivo, lo natural con lo social. No aferrarnos a esas dos esferas como “sólidos ganchos a los que podamos aferrar nuestras explicaciones”, sino, asumir el carácter híbrido de los fenómenos para tratar de ver cómo se originan las asociaciones, vínculos y transformaciones mutuas (Latour, 2007).

Los objetos que hemos presentado en este capítulo, se han ligado a determinados rituales y se fueron innovando para dar respuesta a las necesidades y exigencias de cada época. El recorrido histórico nos permitió señalar los distintos significados y eficacias que fueron adquiriendo según su contexto de uso, presentándose como antecedentes de las piezas que circulan en la fiesta-feria de *Alasitas*. Las miniaturas y amuletos que vamos a estudiar a continuación provienen de diversas índoles y formas de producción, y adquieren una eficacia que se activa en el momento ceremonial para cumplir un papel específico dentro de la ritualización del ciclo productivo y sociopolítico contemporáneo.

Capítulo 4

Objetos de *Alasitas* en CABA

4.1. Sobre las “artesanías” de *Alasitas*

Hemos señalado que en las celebraciones de CABA se puede encontrar un corpus limitado de objetos en comparación con la gran variedad que se vende en Bolivia.⁹⁵ El tiempo acotado de la celebración -que se comprime en una jornada- y la menor cantidad de asistentes, no justifica la existencia de artesanos de tiempo completo y son pocos los productores exclusivos de *alasitas*.⁹⁶ A esta situación se le suma el hecho de que gran parte de las artesanías son de importación boliviana, de ahí que la producción y venta se constituya como una fuente adicional de ingresos que colabora con el mantenimiento de organizaciones colectivas y permite atender a las fechas ceremoniales para revitalizar las costumbres de la colectividad boliviana.

Es notable que, en los primeros años de la festividad, los artesanos que entrevistamos afirmaban que la intencionalidad principal era la de mantener y recrear las tradiciones en el ámbito migratorio, poniendo en segundo plano el interés económico. El precio de los objetos depende de si su procedencia es local o extranjera, del tamaño o la calidad de la factura, sumado al empeño que se pone en el deseo pedido. En este sentido, un artesano con trayectoria en Bolivia y que en ese momento enseñaba a realizar miniaturas a nivel local, mostraba preocupación porque aquí se aplicaba un sobreprecio para estar cubierto tras el regateo, porque la compra no se realizaba “con fe”, “porque si yo te digo que sale \$10 y sale \$1, vos lo compras a \$10, no pedís más barato [...] por eso acá se hace un sobre precio [...] eso hay que hablar para que no se cobre tan caro en distintos puestos”.⁹⁷ La referencia también nos da la pauta de que los participantes de la feria iban conociendo las costumbres a medida que se fue asentando la celebración en

⁹⁵Ver capítulo 1.

⁹⁶ En Bolivia, los artesanos, principalmente de La Paz, Oruro, Potosí, Tarija, Sucre y Cochabamba, se agrupan en la Federación Nacional de Artesanos Expositores de Alasita (FENAENA). En ellos se destaca la creatividad y habilidad en el manejo de técnicas para la elaboración de los objetos mediante una variedad de materiales, siendo los más utilizados el yeso, la hojalata, la madera, el plomo, el cobre y otros metales; así como también el vidrio, la tela, el peluche, la cerámica y el papel. La fiesta realizada en el país andino reviste una importancia económica muy significativa ya que, al celebrarse en varias ciudades en diferentes fechas, genera un contexto que permite que muchos de estos artesanos (y, a veces, sus familias) se dediquen a la producción de artesanías durante todo el año, constituyéndose en una fuente de ingresos única. Asimismo, la política del Estado Plurinacional de Bolivia ampara la participación de formas económicas plurales que conviven en el mismo territorio por lo que los pequeños productores de miniaturas quedan incluidos dentro de la dinámica de la economía solidaria (Castillo Vacano, 2014).

⁹⁷Entrevista realizada a artesano, Feria de *Alasitas* de la *Wak'a* de Parque Avellaneda, CABA, 24 de enero de 2009.

estos espacios, ya que, como veremos más adelante, pedir descuento en las piezas no es práctica corriente, a no ser que el feriante lo ofrezca.

También es de notar que en los inicios hubo que reponer la producción de *alasitas* con los objetos que estaban al alcance de los puesteros. Jaime Blanco, integrante del *CCAWM*, narra las dificultades de los momentos iniciales de la feria, cuando no había permiso para importar miniaturas de Bolivia dado que la fiesta-feria era muy incipiente y no contaba aun con los reconocimientos institucionales. Entonces,

hubo que conseguir las cositas para vender. [...] los feriantes iban al Once, compraban juguetes pequeños y los adornaban con cosas típicas como aguayos y lanitas [...] Más de 4 mil personas vinieron y eso generó que en la embajada nos dieran el permiso para traer las artesanías de allá [...] Ahora los artesanos hasta compiten para traer lo mejor. Y lo que se hace acá también es importante: el año pasado hicimos un concurso y lo ganó uno que fabricó unas casitas perfectas con camitas y todo. Un chico que después contó que estaba estudiando para arquitecto y que ya estaba en cuarto año (citado en Alarcón, 2006)

El relato es más que interesante, ya que, por un lado, nos da la pauta de cómo se fue modificando la presencia de *alasitas* en CABA al tiempo que se consolidó la festividad, mientras que aporta información sobre el proceso productivo y el tipo de “artesanía” que circula en la feria.

Un análisis profundo sobre el panorama de la producción de *alasitas* en CABA y conurbano merecería una investigación detallada que no se puede abordar en este escrito, ya que abre todo un campo que se desvía del eje central y objetivos de nuestro estudio. No obstante, a lo largo de este capítulo vamos a incluir la información que recopilamos en nuestros años de relevamiento de la feria.

En primer lugar, podemos señalar que fueron algunos artesanos más expertos los que instruyeron a los primeros organizadores y productores locales, siendo considerable la continuidad de la realización de *alasitas* por las generaciones más jóvenes. Sabemos de la existencia de algunos talleres que se dedican a la producción de yesos, especialmente toros; artesanos que elaboran billetes, que son los que introducen la moneda argentina a la feria; así como otros que realizan las miniaturas de algunos productos de consumo o tiendas comerciales muy propias de este contexto. Conforme al paso del tiempo, hemos detectado una mayor producción local, más organización en la importación de piezas desde Bolivia y la presencia de objetos de origen oriental que provienen del campo artesanal específico de la fiesta-feria, así como de la industria globalizada.

Este proceso es fluctuante y sensible a los cambios y coyunturas socio-políticas-económicas del país en general y de la colectividad en particular, resonando en cada

edición de la ceremonia y presentando datos significativos para la interpretación de la multifacética composición social de la colectividad migrante. Es decir que en las *alasitas* podemos visualizar las tácticas de la colectividad boliviana para incorporarse y desarrollarse en este contexto. Por ejemplo, desde 2015, aproximadamente, en los puestos se ofrece mayormente objetos vinculados a la subsistencia, la prosperidad laboral, la vivienda y al beneficio de la riqueza en general, mientras se acotan otros. Esta situación responde, en primer lugar, a la depresión económica que se produjo durante los años de gobierno neoliberal entre 2015 y 2019 que redujo la capacidad de consumo y las posibilidades de viajar al exterior para comprar artesanías (que serían más costosas y menos vendibles); y, en segundo lugar, al contexto pandémico que llevó a la suspensión de la feria de manera presencial en 2021, siendo reemplazada por una venta digital que significó una merma importante tanto a nivel productivo como a nivel comercial.

Profundizaremos estas cuestiones más adelante para introducir ahora el tema de la conceptualización de “artesanía” para las *alasitas*, problemática que hemos abordado en investigaciones anteriores (Circosta, 2010-2011). Asumimos que es una categoría que proviene de la conformación del campo del arte moderno y la marginalización que este sistema otorgó a los objetos. En nuestro ámbito regional estas nomenclaturas son producto de la imposición colonial, determinando que estos objetos artesanales fueran estudiados mayormente por la antropología y el folklore. Para nuestro estudio rescatamos a los autores que han incorporado la perspectiva artística/estética, ya que estos los abordan desde las conformaciones estéticas, el pensamiento mítico, los problemas filosóficos e históricos de una determinada cultura, sus destinatarios y el entramado institucional en el que se ubican a partir de criterios que clasifican a los objetos como arte, artesanía o diseño.⁹⁸

Utilizamos el término de “artesanía” porque es la denominación que tanto los productores y consumidores le otorgan: *Alasitas* es una fiesta-feria de venta y exhibición de artesanías en miniatura; y, como hemos visto en el capítulo 2, un grupo de productores se aglutinan en torno a la “Asociación de artistas, artesanos y vendedores de Parque Indoamericano”. Es por esta razón que nos parece fundamental defender esa categoría para no incurrir en las maniobras que describe el antropólogo Clifford Geertz cuando plantea que los estudiosos del arte no – occidental justifican que estas producciones no

⁹⁸Más allá de los autores que utilizamos en este escrito, podemos señalar para el ámbito latinoamericano: Ticio Escobar (1987-1993), Mirko Lauer (1982), Néstor García Canclini (1982-1990), Juan Acha (1988), Adolfo Colombres (1993) y María Alba Bovisio (2002).

pueden ser documentadas e historiadas ya que los pueblos de tales culturas no reflexionan sobre ellas. Esto es, no reflexionan con los mismos parámetros que el analista, o como espera el analista que lo haga,

no reflexionan sobre sus particularidades formales, su contenido simbólico, sus valores efectivos o sus rasgos estilísticos, sino de forma lacónica y elíptica, como si tuvieran escasas esperanzas de ser comprendidas (...) Por su puesto ellos hablan de su arte, como lo hacen sobre cualquier cosa llamativa que pase por sus vidas; hablan sobre su modo de empleo, sobre su poseedor, sobre el momento en que se ejecuta, sobre quien lo ejecuta o realiza, sobre el papel que desempeña, en esta o aquella actividad, sobre los objetos con los que puede intercambiarse, sobre sus nombre, sobre su origen, etc. (Geertz; 1994: 120)

En estas fiestas-ferias encontramos objetos en pequeño formato creados a base de papel impreso, plástico, yeso, cartón, cuerina, hojalata, madera, telas industriales, tergopol, etc. y que incluso, en algunos casos se combinan con elementos naturales. No obstante, en el trabajo con moldes, en el armado y pintado de piezas realizadas en serie, en el montaje de los objetos compuestos por varios elementos, en el “adornado” y preparación de las *alasitas* que se disponen para la venta, es donde radica la impronta manual de los productores de artesanías. Las *alasitas*, además, no tienen una utilidad funcional, sino que se trata de un ajuar ritual que requiere ciertos tratamientos específicos para lograr su efectividad: se las ubica en un espacio que permita su exhibición (salvo los amuletos), se le ofrecen atenciones y también se pueden guardar como “adornos” una vez que se cumple el deseo pedido.

Otro aspecto que se puede señalar es que aquí intervienen ciertos dispositivos y mecanismos de producción y distribución propios del arte contemporáneo legitimado, situación que implican el desdibujamiento de los límites entre los géneros artísticos. El uso de los medios masivos de comunicación, la reproductibilidad, la serialidad, lo efímero, la industrialización y los vínculos con el mercado, son algunos elementos destacables. Queda claro que no radica en las obras la distinción arte – artesanía, sino que su definición está determinada por los modos de circulación y consumo que le asignan un determinado lugar dentro o fuera del campo de artesanal o del artístico (Bovisio: 2002).⁹⁹ Un objeto es arte o artesanía según el lugar que el sistema cultural le asigne y varía según el contexto histórico y los mecanismos de selección que allí se establecen. En esta línea nos interesan los postulados del antropólogo James Clifford (1988) que demarca,

⁹⁹El planteo de Bovisio se basa en el estudio del campo cultural de Pierre Bourdieu, *Campo intelectual y proyecto creador* (1967), *Sociología y cultura* (1990).

retomando a Fredric Jameson, cuatro zonas de autenticidad-no autenticidad de las producciones: 1) la zona de las obras maestras auténticas (obras en museos, originales, legitimadas por los conocedores y el mercado del arte); 2) la zona de los artefactos auténticos (objetos folklóricos o tradicionales, colecciones de museos etnográficos, cultura material y artesanías); 3) la zona de las obras maestras inauténticas (falsificaciones, novedades o invenciones en museos tecnológicos y objetos confeccionados y antiarte); 4) la zona de los artefactos inauténticos (obras reproducidas o comerciales, arte para turista, mercancías, artículos utilitarios y curiosidades). Nos interesa su propuesta porque, además de demostrar que dentro de estos compartimentos se producen movimientos que generan distintas posiciones según los contextos históricos, el autor abreva en el “valor” que adquieren los objetos según el espacio que se les asigna, pero también de las pérdidas que estos deben sufrir para lograr tal consideración. Por ejemplo,

los objetos “religiosos” se pueden valorizar como arte (una pieza de altar de Giotto), como arte folk (las decoraciones de una capilla popular de América latina) o como artefacto cultural (una sonaja india). Tales objetos no tienen “poder” o misterio individual, cualidades que alguna vez poseyeran los “fetiches” antes que fueran reclasificados en el sistema moderno como arte primitivo o artefacto cultural. Sin embargo, ¿de qué “valor” se despoja a una pieza de altar cuando se la mueve de una iglesia en funcionamiento (¿o cuando una iglesia comienza a funcionar como museo?) Su poder o sacralidad específica se reubica en el ámbito estético general (Clifford; 1988:268)

Para nuestro caso de CABA, ya hemos notado en varias ocasiones que no todos los productores son artesanos de profesión, sino que devienen en creadores de artesanías de *alasitas* para esta ocasión. Es decir, que no todos serían agentes legitimados por el campo de las artesanías, pero sí lo son dentro del propio contexto de circulación y consumo de esta celebración. En los casos en que las *alasitas* han entrado al circuito legitimado de los objetos estéticos ha sido formando parte de muestras o colecciones de muros de arte popular o folklore.

Podemos sostener entonces que validamos la definición de artesanía para las *alasitas* porque es el nombre que le aplican sus productores y porque convocan también por medio de sus particularidades estéticas. Son creaciones manufacturadas (producidas, ensambladas o adornadas), donde priman los procedimientos de reproductibilidad, serialidad e industrialización, e incluso presentan materialidad efímera.

La capacidad del artesano para producir en pequeña escala, la paleta de colores saturados y brillantes, la conformación de objetos que aglutinan varios elementos que han sido seleccionados con creatividad y el detallismo, conforman el grupo de habilidades particulares que ponen en juego en la producción de este tipo de objetos artesanales. Las *alasitas* son un tipo especial de objetos que circulan y se intercambian mediante la compra-venta, siendo el contexto ritual de la fiesta-feria y el procedimiento de la *ch'alla* de los *yatiris*, el marco institucionalizador, legitimador y consagrador propio de esos objetos.

Estas piezas refieren a la vida diaria y a las necesidades más mundanas. En ese sentido nos valemos de los planteos que Ticio Escobar desarrolla al analizar al arte indígena en general. Su planteo invita a pensar que en el mundo indígena la esfera estética no se deslinda de los trajines de la vida cotidiana, pero se abren tiempo-espacios específicos donde ciertos objetos que pueden venir de la órbita de lo cotidiano quedan imbuidos de un aura que los vuelve especiales. Al ingresar a esta esfera ritual

las personas y las cosas cruzan un tiempo distinto y quedan investidas de excepcionalidad: expuestas ante la mirada, unas y otras se desdoblan entre su presencia ordinaria y la ausencia de lo que está más allá de sí y de lo cual ellas constituyen indicios. Los oficiantes devienen dioses; las cosas comunes, elementos consagrados [...] Independientemente de sus valores expresivos y formales, ellos se han vuelto distintos, distantes: especiales (Escobar, [2008], 2021: 557-558)

También seguimos los postulados de Escobar cuando entiende que la continuidad y la pervivencia de las formas y materiales tradicionales no da certeza de que se sigan activando la elaboración de los mundos simbólicos indígenas. Más bien, en la producción estética-artesanal indígena contemporánea se reformulan las formas que le son impuestas (por el mercado capilatista globalizado), creando renovados sentidos que son compartidos por la comunidad. Es decir que son tan legítimas aquellas piezas que conservan la tradición como aquellas que recurren al uso de formas nuevas, a la renovación técnica y a la introducción de nuevos materiales.

El planteo de Escobar nos habilita una línea de interpretación para abordar a las *alasitas*, por las características propias de la producción artesanal y por la incorporación de objetos estandarizados de la industria del juguete y los adornos y otros provenientes de la importación oriental. Desde esta perspectiva consideramos como objeto artesanal tanto a piezas que han sido producidas manualmente por un artesano, que con su destreza

y creatividad creó cada una de sus partes, como a un objeto comprado en circuito mercantil (o producido en serie con mecanismo industrial), al que el artesano le adosa serpentina, amuletos, lana, billetes, o cualquier otro elemento que lo distinga de la órbita comercial para introducirlo al círculo ritual.

Se trata entonces de atender a que la diversidad se inscribe en la contemporaneidad de grupos concretos, que, conscientes de su situación son capaces de reelaborar sistemas simbólicos y códigos heredados. Es por ello que cuando el autor se pregunta acerca de la posibilidad de existencia de un arte indígena actual, que viven en condiciones muy diferentes a las que las comunidades tuvieron inicialmente, subraya que el conjunto de objetos y prácticas son capaces de producir una interferencia en la significación ordinaria de las cosas e intensificar la experiencia del mundo, movilizándolo el sentido, procesando la memoria y proyectando el porvenir comunitario. Entonces,

las posibilidades que tiene el arte indígena actual es la de hacerse cargo del desafío de renovar sus imágenes a medida que se transforma (...) mientras sea la propia comunidad la que decida el cambio, (...) es seguro que producirá formas seguras y certeras, capaces de reafirmar, otra vez la identidad profana y de convocar, una vez más, a los dioses de nombre cambiado (Escobar, 1993:39)

Las miniaturas y objetos de la Feria de *Alasitas* en la actualidad presentan sus propias instancias de circulación y legitimación, generan rupturas y a la vez presentan continuidades con la tradición ancestral, resisten, provocan y yuxtaponen temporalidades. Buscamos en nuestro trabajo realizar un análisis que no se ejecute desde la teoría hacia la práctica, sino de partir de las prácticas y los discursos de los agentes mismos para construir, de manera conjunta, un renovado posicionamiento de lo indígena en el plano regional y universal. Entendemos que el estudio de la producción de objetos y prácticas debe darse en esa dialéctica entre las significaciones socialmente compartidas (local-étnica o grupalmente) y el rol que juegan en el sistema cultural (en el campo cultural). De ese modo se podrá dar cuenta de las condiciones materiales del grupo, del proceso creativo y de la significación de estos objetos y prácticas en el entramado social en el que se producen y del lugar que ocupan en el campo cultural. Desde esta perspectiva vamos a pasar al análisis de los objetos y las prácticas relacionadas con las *alasitas* que circulan en las fiestas-ferias de CABA.

4.2. Producción, materialidad y tipos de artesanías en la versión local

Atendiendo a las artesanías de *Alasitas* que se venden en CABA podemos organizar una serie de rubros que nos permiten visualizar las diversas esferas de la vida en las que se busca intervenir. Si bien estas categorías se superponen y algunas *alasitas* pueden incluirse en varias de ellas, encontramos:

1. *alasitas* relativas a la economía. En este *ítem* podemos incluir a todas las artesanías que procuran la suerte y la fortuna: billetitos, billeteras, carteras, tarjetas de crédito, alimentos naturales e industrializados, comercios, terrenos, viviendas, valijas para viaje, electrodomésticos, muebles, utensilios de cocina, computadoras, televisores, automóviles, herramientas de trabajo, contratos laborales, animales y figuras relacionadas con la suerte, *Ekeko*, toros, sapos, etc.

2. *alasitas* ligadas a lo socio-afectivo. Entre estas encontramos miniaturas ligadas a la salud y al bienestar familiar: partidas de nacimiento, certificados de salud, actas de casamiento y divorcio, y también diversos amuletos relativos a esta área como las parejas, gallos y gallinas, etc.

3. *alasitas* referentes al ámbito legal y jurídico. Aquí podemos mencionar objetos que procuran la reglamentación civil, profesional y comercial: títulos terciarios y universitarios, documentos de identidad, pasaportes, títulos de propiedad y automóvil, reglamentación AFIP, etc.

Entre las artesanías importadas de Bolivia se distinguen los distintos tipos de vehículos (imagen 87) y viviendas (imagen 88), que se confeccionan con gran detallismo y buen acabado a partir del ensamblaje de cada una de sus partes. En este caso los materiales más utilizados son la hojalata para los automóviles y el acrílico y el vidrio para las viviendas. Los autos producidos localmente en general están realizados en una sola pieza a base de yeso o metal, asimismo, se pueden encontrar objetos que no han sido confeccionados especialmente para la fiesta, sino que se trata de productos seriados que se “adornan” para la ocasión.



Imagen 87. Camiones y camionetas confeccionadas con hojalata, producción boliviana. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 88. Viviendas de acrílico, producción boliviana. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Son varios los objetos producidos localmente en yeso y cerámica, los más recurrentes son los toros, sapos, casas, vasijas, *Ekekos*, entre otros. En CABA existen artesanos que realizan esta labor y que han montado talleres de gran envergadura, así como también encontramos hijos de artesanos que cursan escuelas con orientación artística y se dedican, en el periodo de vacaciones, a este tipo de producciones. Por su parte, se identifican en *Alasitas* productos industrializado como los elefantes, budas, sapos y chanchos-alcancías, que se adaptan a la fiesta, pero que se usan en otros ámbitos o provienen de otras creencias orientales como el *feng shui*, por ejemplo. Incluso hemos registrado personajes de los *mass media* que aluden a protagonistas de series televisivas y films infantiles (imagen 89). Estos últimos en general se venden como alcancías, pero es interesante señalar que los artesanos no les adjudican un valor significativo al respecto de los valores de la fiesta-feria, sino que indican que se trata de elementos de entretenimiento para llamar la atención y promover el ahorro entre los niños.¹⁰⁰



Imagen 89. Diversos objetos producidos en yeso. *Alasitas* 2007, parque Avellaneda. Foto: Carina Circosta.

¹⁰⁰Entrevista realizada a una artesana para el programa “Hoy nos Toca”, del Canal de la Ciudad de Buenos Aires, el 24 de enero de 2022. Se puede consultar en: <https://www.youtube.com/watch?v=7dmoDgHLS1M&t=3s>

Toda la producción textil, como *chuspas* (bolsas), muñecas, *aguayos* (pañó cuadrados y rectangulares que se usan para transportar cosas o para cargar a los bebés) y *taris* (pequeño paño que se utiliza para guardar las artesanías compradas), están confeccionados industrialmente, con tintes e hilados sintéticos (imagen 90). Dentro del rubro textil encontramos también objetos que no son específicos de la fiesta, pero se acomodan a la situación, pudiendo enumerar: monederos, ropa de muñeca, llamas tipo adorno o llavero, etc.



Imagen 90. *Chuspas* (carteras) y *taris* (pequeño paño/aguayo que se utiliza para guardar las *alasitas*) producidas en base al textil industrializado. *Alasitas 2015*, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Los billetitos y los envases de productos comestibles, realizadas en papel y cartón, tienen un lugar destacado en *Alasitas*, sean importados de Bolivia como producidos localmente (imagen 91). Una artesana ya mayor, que trabajó en la Feria de La Paz desde los siete años de edad, y que defiende la calidad de la artesanía boliviana frente a la argentina, nos comentaba que fue la primera en enviar a las imprentas bolivianas los diseños de las marcas argentinas para poder realizar las miniaturas.¹⁰¹ Con el paso del tiempo se han dedicado también a esta tarea algunas imprentas de CABA, en donde se imprimen las imágenes de los productos comerciales en planchas de cartón troqueladas que quedan listas para armar y rellenar, siendo allí donde radica el trabajo manual.

¹⁰¹Entrevista realizada con una artesana de la feria de *Alasitas* de la *wak'a* de parque Avellaneda, CABA, el 24 de enero de 2010.



Imagen 91. Mercadería de primeras marcas, billetes y documentación producida a partir de papel y cartón impreso. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.

Foto: Carina Circosta.

Huelga decir que las artesanías que se relacionan con las particularidades propias de la comunidad boliviana migrante son producidas exclusivamente por artesanos residentes en Buenos Aires. La calidad de esta producción es variada, pudiendo encontrar algunas piezas donde se evidencia la maestría artesanal y otras donde se hace presente la improvisación y la producción *amateur*, realizadas con materiales más endebles y técnicas menos elaboradas. Esta situación da cuenta de la ausencia de artesanos de tiempo completo o expertos, pero también de la producción de artesanías ligadas a las coyunturas y las contingencias. Por ejemplo, en el rubro de *alasitas* relativas a la economía encontramos un recorte preciso de artesanías que se ligan a las labores más frecuentes de la colectividad, donde tienen una fuerte impronta la construcción y la industria textil. Analizaremos más adelante a estos objetos pero por ahora vamos a enumerar la variada producción de *alasitas* que se relacionan con estas actividades: rollos de tela realizados con recortes de desecho, que se venden de manera independiente o montados a coches y combis (imagen 92); talleres y máquinas de coser realizados cartón o tergopol (imagen 93); comercios y galerías que comenzaron a fabricarse en 2009, realizadas en placas acrílicas y también armadas en base de simples *collages* de recortes de papel ilustrado de revistas; son las más comunes.



Imagen 92. Izquierda: rollos de tela que se venden de manera individual; *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
 Derecha: rollos montados sobre combis o autos; *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
 Fotos: Carina Circosta.



Imagen 93. Maquetas de talleres de costura realizados en tergopol y tela. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
 Fotos: Carina Circosta.

Si bien la promoción socioeconómica de los migrantes se liga especialmente con los oficios nombrados y algunos rubros comerciales, es contundente el interés por la profesionalización de los hijos de inmigrantes nacidos en el país, cuestión que se evidencia en el desarrollo que han tenido los puestos de títulos terciarios y universitarios de instituciones locales. Estos vienen impresos con el nombre de la carrera o con un espacio vacío para ser completado según el interés del comprador y se expenden sueltos o ya enmarcados (imagen 94).



Imagen 94. Títulos terciarios y universitarios. Derecha: *Alasitas* 2009; izquierda: 2017, ambas parque Avellaneda.

Fotos: Carina Circosta.

También son de producción local y ligados al trabajo de imprenta todo el rango de productos que tienen que ver con la bonanza y documentación personal y/o laboral: documentos de identidad y pasaportes de diversas nacionalidades (a veces dentro de billeteritas o valijitas junto con billetes), tarjetas de crédito, pasajes aéreos, habilitaciones para comercios, talonarios de factura, títulos de propiedad de inmuebles y coches, partidas de nacimiento, actas de casamiento y de divorcio.

Las artesanías de *Alasitas* se vinculan con los valores y necesidades de subsistencia y confort de la vida cotidiana. Es por ello que el público local encuentra entre las *alasitas* objetos que son elementales para la vida cotidiana y a partir de allí incorporan la compra ritual a sus prácticas culturales, mientras que para la colectividad boliviana muchas de estas piezas evocan visualmente las condiciones socio-económicas de los migrantes y descendientes de bolivianos que vienen en CABA.¹⁰²

Estamos frente a un tipo de manifestaciones en la cual se expresan “estéticamente determinadas situaciones históricas desde la óptica de una comunidad que se reconoce en sus signos y se sirve de ellos para comprender dichas situaciones y actuar sobre ellas” (Escobar, 1987: 114), ya que en allí quedan manifiestas las ansias de superación económica, la necesaria regularización de la condición civil o legal y el anhelo de promoción social y mejora laboral, que atañen tanto a la colectividad boliviana como del público local. Como producciones estéticas, las artesanías de *Alasitas* implican una selección de materiales y formas particulares que son significativas para la cultura que las produce y las consume. Entre estos aspectos, el colorido de las piezas y

¹⁰²Cabe aclarar que hasta el año 2014-2015 llegaban a parque Avellaneda miles de personas bolivianas provenientes de diversos barrios porteños así como del conurbano, situación que fue menguando tras la diversificación de ferias en la Provincia de Buenos Aires y la jerarquización de la fiesta de Villa Soldati.

el brillo que emanan es una cualidad que se destaca en las *alasitas*, es decir que no es restrictivo de CABA. Siguiendo al arqueólogo británico Nicholas Saunders, si bien cada cultura interpreta la luz, la oscuridad y los colores de diversas maneras a partir de sentidos precisos,

el brillo y el color pueden considerarse [en las producciones estéticas amerindias] conceptos que representan la acumulación de los poderes creativos que animan y regulan el universo. Así, los objetos brillantes y multicolores, en tanto encarnación de estos poderes, pueden verse como la consecuencia de seleccionar y mezclar las peligrosas energías cósmicas sintetizadas en sus materias primas (Saunders, 2004:130)

Este es un tema que merecería un estudio más profundo, y por el momento sólo podríamos notar que en las piezas arqueológicas el color y mas que nada la brillantez esta ligada al estado natural de los metales, piedras preciosas, plumas, conchas marinas, etc. En las *alasitas* contemporáneas los materiales industriales tales como el acrílico, plástico, hojalata, tinturas y pinturas imprimen a las piezas una superficie iridiscente que las conecta con la posibilidad de ocultar y transmutar la apariencia de un objeto. Encontramos piezas bañadas completamente en pintura dorada, objetos metálicos y plásticos que emulan el oro y la plata, polvos y brillantinas esparcidas sobre las miniaturas, superficies multicolores de artesanías confeccionadas en acrílicos transparentes, cartón, papel o tergopol y yesos esmaltados. Podríamos preguntarnos a manera de hipótesis para seguir estudiando, si es acaso ese brillo una cualidad que indica la capacidad transformadora de estas piezas ¿Sería, por ejemplo, la superficie negra y lustrosa del cuerpo del toro el “indicador de la presencia de energías cosmológicas que pueden ser transformadas en artefactos por medio de un conocimiento ritual y una especialización técnica”? (Saunders, 2004:138). Esta sería una línea de investigación que puede pensarse a futuro, teniendo en cuenta la relación entre *illa* e *illapa*, entidad relacionada con el trueno y la luz del relámpago,¹⁰³ y sumar al proceso de miniaturización y el juego de los tamaños y escalas, el brillo y el color de las *alasitas* como cualidades sagradas que se hacen visibles y tangibles.

¹⁰³Ver capítulo 2.

4.3. La *ch'alla* y la compra con “fe”

Hemos expuesto que, una vez compradas las *alasitas*, es imprescindible la intervención del *yatiri* que las *ch'alla*, ya que es por medio de este ritual que se anima la potencia de los objetos (imagen 95). Allí opera la “compra con fe”, en la que se invierte una cantidad de dinero para adquirir las *alasitas* deseadas, así como el tiempo empleado para concurrir a la fiesta. Es por esta razón que las minutaras no se regatean y en el esfuerzo por comprarlas va implícito el compromiso de trabajar para lograrlo.

Es menester aclarar que no hemos realizado una investigación especial para conocer las prácticas de porteños y personas sin tradición andina, pero a partir de nuestras observaciones y entrevistas podemos vislumbrar que éstos han adoptado la compra y *ch'alla* de *alasitas* como una práctica integrada. Es decir que, a pesar de que algunas personas se acercan a la feria por la atracción que le causan las miniaturas en términos de producto artesanal y las adquieren como adorno u objeto decorativo, quienes realmente participan de la ceremonia pasan por el ritual de la *ch'alla* porque entienden que de allí lograrán su potencia benefactora.



Imagen 95. Un *yatiri ch'allando*. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.

Foto: Carina Circosta.

Recordemos que, como ya planteamos en el capítulo 2, en Villa Soldati la presencia de *yatiris* es mucho menor que en parque Avellaneda y las consagraciones colectivas son brindadas por el cura católico con agua bendita; mientras que en la *wak'a* se realizan libaciones grupales ligadas a rituales y ofrendas de tradición andina que analizaremos más adelante. Asimismo, en Parque Avellaneda el día anterior de la *Alasita* se realiza una ceremonia en la cual se ofrenda una “mesita” a *Pachamama* (Madre Tierra) para que propicie la fiesta, ritual que se repite al cierre de la fiesta como agradecimiento y solicitud de bonanza para el año.

En la reseña y explicación de la celebración que se realiza en la *wak'a* se enfatiza a la *ch'alla* como la acción que inviste de poder a los objetos y donde se condensa el sentido de la fiesta-feria. En algún punto disciente con el *banner* que se expone en Villa Soldati que alude a que en estos objetos operan la magia, y que para tener realmente la cosa que se adquiere en miniatura, el *yatiri*, vocablo traducido como curandero o hechicero, debe *ch'allarlo*, y luego deben ser bendecidos por el cura cristiano. De todas maneras, entendemos que la *ch'alla* que suministra el *yatiri* es fundamental ya que este paso es condición necesaria e ineludible para potenciar a las *alasitas* que devienen en objetos con agencia, mientras que la bendición del cura es optativa y se suma a esta primera. Asimismo, la *ch'alla* es un acto individual para cada persona o grupo familiar, momento en que se subjetivizan a las *alasitas* cuando se las liga con los deseos de su propietario, mientras que también se realizan las libaciones colectivas que son ofrecidas tanto por el *yatiri* como por el cura que bendice a los objetos y a las personas (imagen 96).



Imagen 96. Preparando la *ch'alla* colectiva en la *wak'a*. *Alasitas* 2012, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

En las *Alasitas* de CABA no existe la distinción que se genera en Bolivia entre *yatiris* y *kallawayas*.¹⁰⁴ Aquí se conocen a todos y todas como *yatiris* (“el que sabe”) o curanderos/as, siendo un rol que puede ser ejercido tanto por hombres como por mujeres. No obstante, hemos podido notar cierta diferenciación marcada por el prestigio, ya que hay personas hacen largas colas frente a algunos puestos mientras que otros son apenas visitados. Esta distinción era más clara en la fiesta de parque Avellaneda, debido a la cantidad y variedad de *yatiris* que se presentaban, allí era notorio que la mayor convocatoria la tenían aquellos más renombrados y los más ancianos, quienes por su edad poseen mayor experiencia y sabiduría. En Villa Soldati es más ecuánime la distribución entre los pocos puestos de *ch'alla*, pero aun así siempre tiene mayor concurrencia el puesto de Ascencio Gambino y familia, que, incluso desde 2022 se señala con un gran *banner* publicitario, y en 2023 otorgaron números para ordenar la fila de participantes que esperaban bajo el sol para recibir el ritual. Los *yatiris* son los únicos que pueden hacer las libaciones de las artesanías ya que en ello ponen en juego el aprendizaje y el conocimiento de los mecanismos ceremoniales que son transmitidos de generación en generación. Estos especialistas en general usan ropas características de la indumentaria textil tradicional andina o al menos alguna prenda de este estilo para ser distinguidos, en

¹⁰⁴ La distinción que se establece entre ambos la trabajamos en el capítulo 1.

algunos casos tienen ayudantes que colaboran alcanzando elementos y ordenando la parafernalia ritual que rodea al *yatiri* y que son utilizados para la *ch'alla*: alcohol, cerveza, agua, brasero, diferentes esencias para el sahumado, papel picado, pétalos de flores y serpentina, son los más característicos. El *ch'allado* tiene un costo que en algunos casos (cada vez menos) es voluntario o es establecido por el *yatiri*, dependiendo del tamaño y cantidad de las *alasitas* y/o al prestigio del especialista. Por supuesto este valor no se cuestiona ni regatea.

La ceremonia de la *ch'alla* proviene de ámbitos rurales donde es costumbre regar la tierra con alcohol y hacer ofrendas en fechas especiales, como un acto de reciprocidad y gratitud con la Pachamama. El ritual fue pasando a las ciudades aplicándose también a propiedades: viviendas, negocios, automóviles y otros objetos; y si bien hay ciertos pasos estandarizados, se utilizan los objetos y se realizan las acciones propias y significativas para cada caso. El ritual de la *ch'alla* de *Alasita* puede tener variaciones según el lugar donde se realice (Golte y León 2014), pero en las celebraciones de CABA se siguen aproximadamente estos pasos: los paquetes donde se llevan las miniaturas –envueltas en los *taris* o dentro de bolsas de *nylon*–, deben abrirse para ser rociadas con gotas de vino, alcohol, cerveza o chicha (imagen 97). Podríamos pensar que en este acto se activa el principio reproductor de las miniaturas-*illas*, que, como las semillas, son regadas con líquidos que le permitirán, crecer y transformarse (imagen 98).

En este sentido es notorio que los controles sobre la circulación de bebidas alcohólicas en CABA han impactado incluso en la *ch'alla*. Hemos referido que a lo largo de estos años se fue restringiendo el consumo tratando de limitarlo a estos momentos específicos o buscando suplantar la cerveza por la *chicha*. Durante las celebraciones del parque Avellaneda, hemos registrado puestos con botellas de cerveza y envases de vino utilizados para el ritual. En algunos rituales importantes son los mismos compradores de *alasitas* los que colaboraban con el *yatiri* aportando las cervezas que eran en primer lugar eran rociadas en el suelo como ofrenda a la *Pachamama*, luego, el líquido y la espuma era esparcidos sobre las miniaturas para finalmente compartir las bebidas entre todo el núcleo parental y el *yatiri*. Estas costumbres se fueron aplacando tras la proscripción de la celebración de la *wak'a* y los controles más estrictos de Villa Soldati, que, como narramos en el capítulo 1, llegaron en 2023 a revisar las pertenencias y cachear a todas las personas ingresantes al predio para decomisar las bebidas alcohólicas de cualquier tipo. Quedará para futuras investigaciones el análisis preciso sobre los efectos de estos condicionamientos locales que evidentemente modifican las prácticas culturales andinas,

por el momento podemos plantear que en este caso se traducen en que es sólo el *yatiri* quien puede manipular en mínimas cantidades el alcohol que se ofrece expresamente a las miniaturas, es decir que el ritual se puede llevar adelante evitando el brindis o convite entre participantes.¹⁰⁵



Imagen 97. Miniaturas y amuletos dentro de un *tari* (pequeño *awayo* cuadrangular) listas para ser *ch'alladas*. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

¹⁰⁵Huelga aclarar que los puestos de comida tampoco venden bebidas alcohólicas. Por otro lado, habría que analizar de que manera se esta tratando el tema de la venta y consumo de bebidas alcohólicas en las otras celebraciones de CABA.



Imagen 98. *Ch'alla* de artesanías. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Siguiendo con el ritual, a las *alasitas*, una vez rociadas con líquidos, se les arrojan papel picado, hojas de coca o pétalos de flores y por último se atan con serpentinas de papel, se las vuelve a rociar con alcohol y se las pasa por encima del sahumado en forma circular varias veces. Las flores siempre están presentes en los puestos de *ch'alla* y los pétalos acompañan a las miniaturas como símbolo del florecimiento de los emprendimientos y como buen augurio para la persona y el hogar. Resulta interesante establecer relaciones con las ceremonias que incorporan el “floreo” de las llamas y alpacas en zonas andinas. Como plantea Lucila Bugallo al estudiar casos del NOA, adornar con flores al ganado constituye un paso importante en el ritual de la señalada. En este caso las flores están confeccionadas con la lana que ofrecen esos animales y se vinculan a rituales de reproducción y multiplicación del ganado. Las flores forman parte

de las ofrendas a *Pachamama*, ya que cuando los animales de la tropa “pierden sus flores en el campo” (defecan), la gente dice que “hacen cambio con pasto”. Es decir que ese pasto es un beneficio para los humanos y también para los animales y el floreo revela el vínculo de reciprocidad entre *Pachamama*, los animales y los hombres, ya que el ganado entrega “su lana, su carne, su cuero, su leche, y en la señalada la gente les retribuye “adorándolos”, atendiéndolos, tratándolos con igualdad. Es el momento en que se reconoce, mediante las acciones rituales, que la gente cría al ganado y el ganado cría a la gente. Se reconoce la crianza mutua” (Bugallo, 2015:361).

En *Alasitas* se utilizan pétalos de flores naturales y es común también que su colorido se suplante por papel picado. Esta costumbre está mas arraigada en las ciudades donde se llama confeti o mixtura.¹⁰⁶ Las hojas de coca, de las que ya hemos nombrado sus connotaciones sagradas, son muy poco utilizadas en CABA.

Para el sahumado se utiliza mayormente *k'oa*, a la que se puede sumar incienso, mirra y palo santo. Estos elementos tienen en común el aroma dulce que emanan cuando se los quema, relacionándose con las mesas dulces que se ofrecen a *Pachamama*. Por su parte, se les atribuye el poder de alejar las malas energías, cuestión que implica también que, a través de la *ch'alla* las *alitas* son “limpiadas” de toda carga negativa que tuviera antes de llegar a las manos de la persona con la que relaciona a partir de ese momento (Golte y León Gabriel, 2014). Vamos a detenernos en la *k'oa*, *khoa* o *coa* por tratarse de una planta de larga tradición andina.

Cuando reseñamos la existencia de las miniaturas prehispánicas mencionamos amuletos realizados en base a tallos de *k'oa* (*diplostephium cinereum cuatrec*) hallados en un cementerio que estuvo activo desde el Periodo Medio hasta la época incaica en Arica, Chile (imagen 55). Siguiendo el estudio de García *et al* (2018) “el término *k'oa* hace referencia a [...] una entidad compleja y polivalente, de connotación ceremonial y sagrada, de gran profundidad cronológica, asociado a las lluvias, la fertilidad y la transformación” (García *et al*, 2018: 1).¹⁰⁷ La *k'oa*, entendida dentro de la lógica animista-analogista es una entidad capaz de encarnar en distintos cuerpos, entre ellos, animales, cierta planta sahumadora y el humo que liberan quemarse. El humo, en el pensamiento andino, tiene la capacidad de permitir la comunicación entre los diferentes mundos, llevando pedidos y agradecimientos a ancestros y seres sagrados. El sahumero de

¹⁰⁶Entrevista con *yatiri*, realizada en la feria de parque Indoamericano el 24 de enero de 2023.

¹⁰⁷Los autores postulan la existencia de una conexión entre estos elementos, asumiendo que *k'oa* remite simultáneamente al grupo de plantas sahumadoras de la puna, el humo que emanan éstas al combustionarse, el mito panandino del felino alado e incluso *illapa* y San Santiago (García *et al*, 2018).

k'oa se encuentra presente en antiguos rituales para garantizar la fertilidad y multiplicación de los rebaños y también es usada para curar enfermedades y alejar malos espíritus.¹⁰⁸

Sobre el cierre del ritual de la *ch'alla* de las *alasitas* el *yatiri* hace sonar una campanada que también tiene la misión de ahuyentar las malas energías, envidias y deseos negativos.¹⁰⁹ Estas fuerzas aparecen en el ritual de consagración de las miniaturas como contraparte de los aspectos positivos que se buscan atraer: prosperidad, salud y abundancia. Durante todos estos pasos el *yatiri* habla en voz baja nombrando a las personas que solicitan su intersección y rogando a diversas entidades sagradas andinas y cristianas (*Pachamama*, *achachilas* – espíritus tutelares– vírgenes y santos). En la rogativa intercala palabras aymaras y castellanas, abogando por la fortuna, la suerte, la salud, la paz familiar, el crecimiento, el buen comportamiento de los hijos, etc. (imagen 99). Colores, olores y sonidos dan cuerpo a la experiencia multisensorial en la que participan las personas que creen y se encomiendan a los poderes de las miniaturas y que a partir de ese momento fijan en su memoria, mental y corporal, el compromiso de cuidarlas, atenderlas y hacer lo necesario para lograr los deseos a cumplir.

¹⁰⁸Los autores plantean que el uso de la *k'oa*, al igual que la *vilca* o *willca* (planta de cuyas leguminosas se obtiene un polvo alucinógeno) demuestra la manera en que se conjuga la taxonomía analogista con la biologicista. “Actualmente, es en el ámbito de la salud donde esta ontología animista se expresa de forma especialmente elocuente, en tanto las enfermedades son tratadas como “males” que entran a los cuerpos por causas externas, teniendo además la capacidad de trasladarse de un cuerpo a otro, y donde muchas veces los remedios para tratarlas no necesariamente se aplican a los mismos cuerpos que padecen la enfermedad” (García et al, 2018:3).

¹⁰⁹En los martes de *ch'alla*, día de celebración ritual practicado en las localidades del NOA y zonas andinas el martes de carnaval, para bendecir propiedades y emprendimientos, es costumbre detonar petardos con este mismo fin.



Imagen 99. *Ch'alla* de artesanías y a la pareja compradora. *Alasitas* 2017, Villa Soldati.
Foto: Carina Circosta.

Lourdes Quinteros, una de las integrantes del CCAWM, narra que mediante este “pago” al *yatiri* se realiza la ofrenda para conseguir lo solicitado, y que en ese intercambio es fundamental la fe, porque

todo depende del que cree como si fuera verdad. Yo creo que cuando vas sahumando psicológicamente ya vas alcanzando tu sueño a la vez que vas pidiendo paz en tu familia, también. Luego es la misma fe la que te da ganas de seguir viniendo todos los años. Porque ves que lo has logrado. Entonces ahí vas a pedir más. Y eso te lleva a esforzarte, a trabajar más también (citado en Barruti, 2009).

En el ritual se sella un compromiso de trabajo entre las personas y las entidades sagradas o superiores, y también se asume la responsabilidad de cuidar y ofrecer el tratamiento requerido por cada *alasitas*. Una vez comprados los objetos se ubican en el lugar que les corresponde: sobre una repisa si es un toro, un *Ekeko* u otra imagen votiva; detrás de la puerta si es una *chuspita* con billetes; en la cartera si son billetitos o amuletos, en la cocina si son alimentos; etc. Se genera con los objetos un compromiso que debe cumplirse con el esfuerzo puesto en el trabajo o estudio, y también revitalizando la *ch'alla* y las ofrendas que su poseedor renueva cada martes y viernes para que puedan seguir cumpliendo su rol y teniendo eficacia. Mientras tanto, se le ofrece el tratamiento

requerido. Tal como nos narró un participante de la feria en 2009, a las miniaturas se las ubica en un “lugar bonito, donde siempre lo puedo poner, digamos, unas velitas, o *ch'allarlo*, como lo llamamos, cada martes y viernes [...] se *ch'alla* con alcoholcito, todos los martes y viernes. Para que se te haga realidad el sueño, no?”.¹¹⁰

Las miniaturas dentro del *tari* conforman una suerte de mesa ritual con los elementos que la persona y/o familia seleccionó como los necesarios para transitar el año ritual que se inicia con la celebración de *Alasitas*. Es por ello que lo primero que hace el *yatiri* es preguntar los nombres de los seres humanos involucrados en el ritual de la *ch'alla* y repitiéndolos en voz alta inicia la rogativa que va a ligar a los esos objetos con esas personas, mientras solicita la intervención de los seres sagrados para que alcancen el bienestar deseado. El *yatiri* es entonces el mediador que une el objeto con su comprador, al mismo tiempo que el objeto, que representa a los productos y valores deseados, se subjetiviza con esa voluntad y va adquiriendo la potencia para lograrlo. Es decir que el objeto no se vale por sí mismo para alcanzar lo requerido y que la unión del comprador con el objeto no es automática, razón por la cual es imprescindible la intervención del especialista.

Según los testimonios relevados, puede pasar que algunas personas que están conociendo la festividad compren los objetos, seleccionando aquellos que materializan sus deseos, pero no los pasen por la *ch'alla*. No podemos asegurar si estos objetos adquieren o no la potencia de la agencia, pero resulta claro que en todos los casos es la persona quien subjetiviza a la materia de las miniaturas, por tratarse de un tipo de objeto especial que “dependen en última instancia de la presencia de los humanos en el trabajo de mediación que subyace siempre a su manifestación” (Latour 2007:14). Podríamos plantear que el objeto tiene la capacidad de activar su energía vital, pero requiere de la intención humana para lograrlo. Recordemos, que en el capítulo 2 expusimos la fundamentación que presenta el CCAWM sobre la *Alasitas*, cuando plantean que su nombre deriva del término “*ch'allasita*”, vocablo que no encontramos en los diccionarios, pero que para ellos conceptualiza el respeto y agradecimiento a *Pachamama*, habiendo derivado de ese término el mismo concepto de *ch'alla* como la práctica y acción de agradecimiento a la tierra.¹¹¹ Sostener que el nombre de *Alasitas* deriva de *ch'allasita* pone el acento en la *ch'alla* y no tanto en la compra-venta. Este énfasis es sostenido por

¹¹⁰Conversación con un participante de *Alasitas* de parque Avellaneda, CABA, el 24 de enero de 2009.

¹¹¹Gacetilla de Prensa, “Alasita 5515. 5º Año consecutivo de la Feria Artesanal en Miniatura. Jallalla Alasita (2008)”. Blog del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com/2009_04_14_archive.html

los *yatiris* que nos explicaron que los objetos deben pasar por ese ritual para alcanzar su potencia, más aún si consideramos que muchas artesanías provienen del mundo de la industria (no fueron creadas artesanalmente por un artesano especializado en las costumbres y mitos andinos) y deben convertirse en *alasitas*, condición que adquieren en ese momento.¹¹²

Resulta claro que *Alasitas* es un momento en donde las personas se vinculan con ciertos objetos otorgándoles una posibilidad de eficacia que no está previamente establecida, sino que se inaugura en el momento que humanos y objetos se vinculan. En este vínculo también los humanos se transforman al entrelazarse con una serie de objetos que serán parte de su vida cotidiana a partir del momento ritual, mediante una experiencia sensorial, emocional y racional que fija el vínculo. Siguiendo a Latour, cuando un humano se asocia a un cuasi-objeto, nosotros diríamos un objeto ritual, una *alasitas*, delega en él su relación con el mundo, es así que las artesanías, ahora subjetivizadas, se convierten en una entidad que mediará entre el macrocosmos y el microcosmos.

Es por ello que plateábamos en el capítulo 3, que, si bien la noción de agencia secundaria de Gell puede tensionar la ontología animista, resulta una categoría que nos permite visualizar la manera en que este tipo de rituales pudieron acomodarse a los vaivenes de la modernidad, y la manera en que los hombres continúan actuando entre los pliegues témporo-espaciales logrando conjugar el pensamiento ancestral con los esquemas capitalistas. En la ritualidad de *Alasitas* podemos ver cómo coexisten lo animista y lo antropocéntrico, tensionando ontologías inmersas en las propias contradicciones de la modernidad. Por un lado, la *alasitas* tiene la capacidad de propiciar, y por el otro, es la intervención humana del *yatiri* la que activa esa capacidad. Esta mixtura ontológica que se conforma en el ámbito urbano en el que se desarrolla la feria-fiesta es lo que la asemeja y distancia de las prácticas prehispánicas.

En este sentido, es interesante también la información que recopilamos a cerca de la manera en que se “desechan” las *alasitas*, porque la tensión y oscilación que mencionamos anteriormente recae también sobre los objetos que tienen una función benefactora y/o propiciatoria y que una vez que es cumplida puede devenir en ofrenda o en objeto ornamental. Tal vez este sea un *ítem* para seguir profundizando y realizar un trabajo de campo específico para tal cuestión, pero a partir de los testimonios de los puesteros, que han sido avalados por *yatiris*, es relevante que en la cultura de los objetos

¹¹²Entrevista con un *yatiri*, en CABA, Fiesta de Alasitas del parque Indoamericano, el 24 de enero de 2023.

descartables y la renovación, las *alastias* no deberían ser descartadas como “cosas comunes”. Es decir que cuando pasa el año de la compra de las *alasitas* o una vez cumplido el deseo, estas pueden quedar expuestas como adornos si son piezas con algún motivo figurativo. En este caso se le asignan la categoría de objeto estético de raigambre moderna en donde el objeto queda expuesto con la única función de ser apreciado por la belleza de sus características formales. Pero aquí se presenta otra ambigüedad cuando se nos plantea que estas pueden volver a entregarse como ofrenda de agradecimiento a *Pachamama* enterrándolas junto con alimentos o, incluso, realizar este ritual de gratitud en el terreno de algún familiar o amigo para compartir el poder de las *illas* y lograr que éstas sigan operando como agentes benefactores. Billetes, documentación y amuletos, pueden también guardarse entre las pertenencias de la persona por tiempo indefinido.¹¹³ Entendemos entonces que el poder de las *illas*, amuletos y entidades con poder sagrado no se agota ni culmina pasado cierto lapso temporal o una vez cumplida su eficacia, sino que como objeto ritual, puede mantener o recuperar su potencia y seguir circulando si así lo designa la persona con la que se ha vinculado en el momento del ritual.

Nos encargaremos a continuación de dar cuenta de la diversidad de objetos y la eficacia que se les asigna, al mismo tiempo que podremos visualizar la manera en que perviven, transforman y contaminan las ontologías que se ha configurado en el pensamiento andino prehispánico.

¹¹³Entrevistas con puesteros de la feria de *Alasitas* de Parque Avellaneda y Villa Soldati, CABA, el 24 de enero de 2017 y entrevista con un *yatiri* de la Feria de *Alasitas* del Parque Indoamericano, CABA, 24 de enero de 2023.

4.4. Objetos de *Alasitas*: eficacia ritual y agencia

Una vez presentados los diferentes rubros de objetos que circulan en *Alasitas* y dado cuenta de las particularidades que adquieren estas artesanías en el contexto local, nos disponemos a realizar un análisis profundo de ellas, atendiendo a su materialidad, imagen, eficacia y agencia. Este análisis pormenorizado nos lleva a plantear que más que la existencia de “*illas* de muchos tipos y formas” (Castillo Vacano, 2014: 6) estamos en presencia de diferentes tipos y formas de objetos. Cabe aclarar que siempre que refiramos a objetos estamos aludiendo a objetos rituales, presentificaciones, cuasi-objetos que si bien necesitan de la intervención humana tienen ciertas características que los posicionan como agentes mediadores con capacidades propias para incidir en el plano material y simbólico. Proponemos la existencia de tres tipos de objetos en *Alasitas*:

1. *Illas* (miniaturas). Representación/modelo a menor escala de alguna cosa que se desea poseer. Las *illas* tienen la capacidad de propiciar la existencia de aquellas cosas que representan: alimentos, automóviles, casas, herramientas de trabajo, documentación, títulos universitarios, billetes, electrodomésticos, etc. Es decir que mantiene una relación mimética con su referente físico, replicando a dicho objeto y siendo su origen a la vez.
2. Materialización de entidades con poder sagrado: esculturas móviles de personajes que adquieren algún significado convencional ligado con la fortuna, prosperidad y abundancia: *Ekeko*, toros, sapos, elefantes, budas, etc.
3. Amuletos: objetos naturales y manufacturados cuya eficacia radica en el poder de alejar el mal y proteger a quien lo porta. La capacidad protectora de los amuletos se activa a partir de las cualidades de los elementos naturales que los componen: semillas, hojas de coca, vellones de lana, caracoles, etc. A estos se les suma el significado convencional de las imágenes que pueden acompañarlos: herraduras, estampas religiosas, gallos y gallinas, chanchos, búhos, etc.

Antes de comenzar el análisis de cada clase de objeto, es necesario plantear que estas diferenciaciones no son taxativas y que entre las *alasitas* se producen articulaciones entre los diversos tipos. En los objetos presentados en la imagen 100, por ejemplo, podemos notar que las *alasitas* están conformadas a partir del agrupamiento y combinación de figuras, iconografías y materias.



Imagen 100. De derecha a izquierda: *illa* fajos de billete con sapo, amuleto compuesto y sapo como materialización de entidad con poder sagrado.

Fotos: Carina Circosta.

En cada una de estas piezas se jerarquiza a uno de los elementos que es el que la define al pasar a ser el protagónico, mientras que en otra pieza ese mismo elemento puede participar de manera subsidiaria, como apéndice o atributo. Encontramos entonces la *illa* del dinero que lleva a un sapo al fajo; un amuleto compuesto por un billete de 100 dólares sobre las que se apoyan las figuras de una pareja humana, una semilla de *willka*, un caracol de plástico y una bandera de Bolivia; y un sapo, materialización de entidad con poder sagrado, montado sobre monedas doradas e *illas* de billetes enrollados en su boca. Es entonces la conformación de la propia *alasita* la que también va a definir su función y tipo, porque en tanto “presentificaciones”, todas “son lo que representan y su materialidad da cuenta de un modo concreto de existencia; no se trata de íconos sobre un soporte material sino de agentes reales participantes en el ritual” (Bovisio, 2011: 1). Esta cualidad se basa en la ontología andina que implica la consustancialidad de la esencia y la materia de toda entidad física, adaptada a las particularidades materiales del mundo contemporáneo.

Otro tema que queremos atender antes de abordar el análisis de estos objetos refiere al de “suerte”, que vamos a abordar desde los planteos de los antropólogos Francisco Pazzarelli y Verónica Lema quienes analizan a esta idea entre los pobladores rurales de la zona meridional andina (provincia de Jujuy) como una relación especial entre el criador humano y los animales o plantas que produce (Pazzarelli, 2019). Este vínculo, basado en la concepción de la crianza mutua, implica una serie de sentidos y señas específicas que se manifiestan en momentos rituales y que no deben ser descuidados por los criadores. Porque criar involucra el despliegue de técnicas y rituales para encausar los flujos vitales de manera que se dé la continuidad de una vida fértil:

“alimentar es parte importante de esas tecnologías que regulan flujos, al igual que atajar, vencer, atender, amarrar, festejar o alegrar, entre otros. A lo anterior se

suma una lectura atenta de las señas, sobre todo las que se vinculan a la suerte. También el manejo correcto de los cuerpos (...) que al ser abiertos pueden dar lugar a excesos y peligrosidades, siendo también esa apertura necesaria para un vida fértil y productiva” (Lema, 2020:29).

Por ejemplo, en el momento del carneado de un animal, la “suerte” se manifiesta en la carne “fresca”, que es el conjunto del cuerpo del animal, todavía unido por sus huesos, después de haber sido desollado; este cuerpo debe ser invertido para su secado, es decir que las vísceras deben quedar hacia afuera para que no parezca vivo y evitar la presencia de los predadores que se robarían en cuerpo y la suerte (Pazzarelli y Lema, 2018). La suerte también se manifiesta y materializa en el hallazgo de alguna piedra bezoar que se guarda como *illa*, como resguardo de un proceso de crianza que es inestable en sí mismo.

En palabras de Lema, estas relaciones entre humanos y no humanos se modulan en la crianza mutua a partir de “dos “movimientos”: flujo y amarre, los cuales revelan el esfuerzo que tensiona la existencia de los criadores humanos. En el inestable mundo de la crianza, ambos movimientos pueden ser vistos como expresiones de predación y contrapredación” (Lema, 2020). Es necesario cultivar para dejar fluir el ciclo vital pero también amarrarlo para evitar que aquello que crían se corte y escape de las redes de crianza humana para vincularse –o no– a las redes de crianza del cerro o la Pacha” (Lema, 2020). La relación entre humanos y entes que crían a y son criados por humanos puede marchitarse o devorarse. Sus cuerpos, sus interioridades e incluso la relación misma, materializada como “suerte” puede ser fértil o no, ya que es inestable y es propensa a recibir ataques o robos capturada o depredada por seres con potencia.

Nos interesa traer este planteo para dar cuenta en primer lugar que, si bien el concepto de suerte tiene una fuerte connotación en el mundo moderno y urbano, guarda relación con el pensamiento andino más tradicional, evidenciando la superposición de tiempos y espacios que caracterizan a la celebración que estamos estudiando. Después, para señalar que no se trata de una idea abstracta, sino que se materializa en prácticas rituales concretas que remiten a formas específicas según el contexto en donde se esté desarrollando; en nuestro caso se trata de adquirir durante los días de la celebración la selección de objetos necesarios para cumplir con los proyectos deseados. Y por último y no por ello menos importante, para enfatizar que, si bien la vida en contextos urbanos, capitalistas y contemporáneos son bien inestables, volátiles y cambiantes, la suerte nada tiene que ver con el azar, ya que tener o atraer “suerte” implica atender a las condiciones para lograrlo, aportando el trabajo, la dedicación y las atenciones rituales. En *Alasitas*

significa: compartir con familias y amigos y celebrar en el día del encuentro, invertir dinero en las miniaturas, *ch'allarlas* y asumir el compromiso de alimentarlas y cuidarlas. Es decir que la "suerte" sigue siendo un vínculo, una relación entre humanos, no humanos y entidades sagradas, que se debe cuidar y sostener para tratar de amarrar los proyectos propios y evitar que sean depredados por *Pachamama*, *Ekeko*, los vaivenes del mercado o la legislación local.

4.4.1. Miniaturas-*illas*

Las miniaturas-*illas* son piezas que mantienen una relación mimética con su referente y tienen la función de proveer o propiciar aquello que representan. Las *illas* conducen al logro de cierta cosa, ya que, constituirían una “selección de objetos que debían cumplir una función expresa en el futuro y que se debían agrupar en el tiempo presente para lograrlo (Martínez, 2012: 13). Es decir que las miniaturas-*illas* encarnan el sentido de asignarles a ciertos objetos la función de reserva, se ofertan y se adquieren en un momento presente y se consolidarán en un tiempo posterior.

En el capítulo anterior analizamos a las *illas* de la tierra, como aquellas miniaturas ligadas a las labores y productos agropecuarios y que participan en rituales que propician la fertilidad. Las *illas* de *Alasitas* tienen antecedentes en las *illas* de la tierra utilizadas en ámbitos rurales, que ahora, trasvasadas al contexto urbano y capitalista, asocian el sentido de fertilidad y reproducción agropecuaria al poder del *Ekeko* que ofrece suerte, fortuna y abundancia para el mundo capitalista contemporáneo (López *et al*, 2009).

En este sentido es que percibimos las relaciones de continuidad y transformación entre las *illas* de la tierra y las *illas-alasitas* contemporáneas que no refieren al mundo rural, pero aluden a las reglas y necesidades básicas para el desarrollo vital. Entonces encontraremos objetos que refieren a la alimentación (productos de la tierra y procesados), a la vivienda, a los diferentes rubros de trabajo, a los bienes materiales acordes al desarrollo laboral, doméstico, estudiantil y también al *confort* de la vida cotidiana y al tiempo de ocio. Asimismo, reconocemos dentro de las *illas* a un grupo de *alitas* que se ligan con la reglamentación personal, con la legalización laboral y con los logros en la profesionalización.

La primera necesidad a cubrir es la de la alimentación diaria, es por ello que la canasta familiar sería uno de los primeros productos que deberían adquirirse, no obstante, en las ferias de CABA no es un producto que tenga mucha exposición, así como tampoco hay puestos destinados sólo a este tipo de productos, como sí existen de toros y dinero, por ejemplo. Podríamos plantear que la lógica de pensamiento dicta que es más importante conseguir dinero, suerte y trabajo como medios que van a permitir la compra de alimentos, ya que en estos contextos no son las personas las que producen su propio sustento, sino que se necesita del dinero en efectivo para poder adquirirlos en el mercado.

En los primeros años de la celebración, cuando no se recibían artesanías bolivianas y no había aún producción local, se podían ver canastas armadas manualmente, con

envasados en bolsitas transparentes y sin marcas (similares a las que aparecen en la imagen 101) de productos básicos como arroz, fideos, avena, sal, azúcar, quinoa, harina de maíz, legumbres y cereales. Con el paso del tiempo éstas fueron completadas con productos envasados por importantes marcas de la industria de la alimentación, siendo un cambio que además acompañó a las modificaciones en las prácticas alimenticias más modernas y ciudadanas, donde los productos procesados y la comida instantánea se encuentran en la primera línea del consumo. En CABA, este cambio da cuenta también de las modificantes en las comidas cotidianas que tuvieron que realizar los migrantes debido a la imposibilidad de acceso a ciertos alimentos (por escasez o por costo elevado), un ejemplo puntual es la ausencia de *chuño* (papa disecada) y la diversidad de maíces que se venden en las ferias bolivianas y que aquí es imposible (o muy difícil) de encontrar.

Como dijimos, con la celebración más arraigada comenzaron a llegar canastas provenientes de Bolivia, mientras que algunas imprentas locales comenzaron a producir las planchas de cartón troqueladas a partir de las cuales se arman las cajitas de productos industrializados. Desde entonces (2009-2010), podemos encontrar alimentos de producción boliviana, que evidencia también la reparación económica que a partir de la década del '90 potenció la industria nacional de ese país (Oros Rodríguez 2017). Las canastas incluyen: galletitas *Primavera*, aceite *Fino*, arroz y fideos secos *La Estrella*, frutas envasadas como los *Mangos del Charape* y los duraznos en almíbar *Aconcagua*, cacao instantáneo *Chocholike*, entre otras. Por su parte se fueron introduciendo alimentos de producción argentina como el azúcar *Ledesma*, los polvos para preparar postres y bizcochuelos *Exquisita*, la yerba mate *CBC* o *Cruz Malta* las hamburguesas congeladas *Paty*, las pastas secas *Matarazzo*, el arroz *Gallo*, la leche *La Serenísima*, por nombrar algunas de las más importantes. A estos elementos podríamos sumar: caldos y sopas instantáneas, condimentos de diversos tipos y tradiciones, copos de maíz y otros cereales, diversas infusiones (té y coca principalmente), café molido o instantáneo, tomates enlatados, otros alimentos de cocción breve como el puré de papa, la avena y la harina de maíz (polenta).

La lista de alimentos es extensa por el gran surtido que presenta y sería imposible reseñarla completa, pero es importante señalar que esta multiplicidad responde al desarrollo que viene teniendo la industrialización de alimentos para atender a los requerimientos de la vida diaria. En primer lugar, buscando reponer sintéticamente las sustancias que pierden los productos procesados en una alimentación cada vez más alejada de los elementos frescos y naturales, imbuidos en una cotidianidad donde la

rudeza del trabajo ofrece menos tiempo para la elaboración de las comidas mientras las campañas publicitarias celebran la practicidad de las mujeres modernas que no se desgastan cocinando. En algunos casos se nota que en las canastas aparecen alimentos que acompañan las tendencias de consumo más naturistas, por ejemplo, reemplazando la grasa por el aceite, sales con bajo nivel de sodio, se incorporaron alimentos dietéticos y no dejan de estar las bolsitas con cereales y legumbres naturales. Asimismo, el rubro de la alimentación debe regirse por la legislación que regula el acceso de alimentos con ciertas patologías como, por ejemplo, la celiacía. En este sentido, si bien no aparecen productos específicos, la señalización con el logo “sin TACC” que identifica a los productos sin gluten se visualiza en los productos miniaturizados.

Pero la diversificación también responde al proceso de concentración y expansión de productos propios del capitalismo globalizado, ya sea a nivel nacional (argentino), donde la mayor parte de los productos que aparecen en las canastas de *Alasitas* son marcas de la corporación *Molinos Río de la Plata*;¹¹⁴ ya sea a nivel internacional, con productos de marcas de empresas multinacionales. Y si hay algo que amalgama a las canastas armadas en Bolivia y las de confección local es justamente que los productos nacionales se mezclan con marcas internacionales, que fabrican bebidas, alimentos y golosinas, siendo los más recurrentes en las canastas las latas de *Coca Cola*, *Quaker* y su tradicional avena, *Nestlé* con leches en polvo, café instantáneo *Nescafé* y copos de cereal y la corporación *Arcor*, que aglutina las marcas *Presto Pronto*, *BC* y *Campagnola*, entre otras (imagen 101). A los alimentos se suman las bebidas alcohólicas que, como ya hemos visto, es un tema muy delicado en las festividades locales, porque se busca controlar su consumo desmedido al mismo tiempo que es requerido para la *ch'alla* de las miniaturas y la misma situación festiva. Entre las artesanías podemos encontrar cajoncitos de cerveza con diversas etiquetas (la *Paceña* es la más recurrente) y estuches de algunos vinos de diferentes marcas; pero debe decirse que es muy escasa la presencia de este tipo de elementos y nunca forman parte de las canastas alimenticias (imagen 102).

¹¹⁴Se puede consultar: <https://www.molinos.com.ar/nuestras-marcas/>



Imagen 101. Canastas con alimentos naturales e industrializados. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 102. Cajoncitos de cerveza y vinos de diversas marcas. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Un *ítem* importante entre las vituallas de la vida cotidiana lo constituyen los artículos de limpieza y merecen una mención especial ya que se suman a los alimentos y se encuentran desde su versión más sencilla hasta productos de primeras marcas. Así, hemos registrado la incorporación de pequeños rollos de papel higiénico y diminutos panes de jabón, esponjas para lavar vajilla o trapitos de piso, del mismo modo que se reúnen productos de limpieza e higiene personal de primeras marcas. Entran en juego aquí las grandes empresas trasnacionales que ofrecen este tipo de productos, entre ellas: la corporación *Unilever*, que además de producir los aderezos *Hellmann's* y *Savora*, caldos y sopas *Knorr* y los productos *Maizena*, fabrican el Jabón en polvo *Omo*, el suavizante para ropa *Vívere* y *Ala*, los productos de higiene personal como el desodorante

Rexona y los productos capilares *Seda*, todos ellos registrados en las canastas de *Alasitas*. Dentro de los elementos de cuidado individual también vemos pasta dental de la compañía *Colgate-Palmolive* y otros de la corporación *Procter & Gamble* que es la productora de los pañales *Pampers* que tienen gran presencia en las canastas, además de los jabones para ropa de marcas *Ariel* y *Ace*. Estos productos, ya sea en bolsitas o empaquetados de marcas reconocidas, además de formar parte de canastas se encuentran adosados a entidades con poder sagrado como los toros y los *Ekekos* fundamentalmente, que desde su origen es quien carga con todos estos enseres necesarios para transitar la vida cotidiana (imagen 130 y 131). Es notable también que en los últimos años hemos registrado nuevas versiones de *changos* (carros) repletos de mercadería que, refuerza la idea de provisión y abundancia que tienen estas *illas*, ya que implica contar con un importante capital para proveerse de estos alimentos con la finalidad de almacenarlos y no sufrir carencia. Además, connotan que el espacio de provisión de estos elementos lo constituyen los grandes supermercados (imagen 103). La oferta alimenticia se completa con puestos dedicados especialmente a la venta de panes y bizcochos en miniatura (imagen 105), que en los últimos años de la celebración en Villa Soldati no aparecieron; tal vez porque no son redituables o tal vez porque son parte de una producción informal que no se condice con el perfil reglamentario de esta celebración. Por último, podemos mencionar que el rubro alimenticio conforma una de las *illas* ligadas al trabajo en su forma de local de ventas del estilo “Maxiquiosco” o “Almacén de la fortuna” o “Abarrotes” (imagen 104), siendo este un tipo de negocio que se vincula con las proyecciones de prosperidad económica.



Imagen 103. Alimentos en changos de mercado. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda. Foto: Carina Circosta.



Imagen 104. Puestos de panes y bizcochos en miniatura. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 105. Almacenes de comestibles. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Junto a la alimentación, como elemento esencial, símbolo de bienestar y recurso comercial, que expresa el deseo de la abundancia y prosperidad económica, podemos ubicar a los electrodomésticos, muebles, productos tecnológicos y otros objetos ligados al *confort* de la vida cotidiana. Este tipo de artesanías no tienen gran presencia en los puestos de CABA y observamos una variedad mucho más acotada en comparación con sus pares bolivianas. Aquí, estas *alasitas* se encuentran dispersas y entreveradas con otros enseres y en mayor medida provienen de la factura boliviana, notando en algunos casos que se suman objetos de la industria del juguete, como, por ejemplo, las baterías de cocina. Estas miniaturas son de las más recurrentes y requeridas, y se exhiben y ofrecen, a veces, junto con canastas de alimentos. El conjunto de ollas de diversos tamaños, pavas, teteras y lecheras, mayormente confeccionadas en hojalata, en ocasiones suma algunos elementos de vajilla, y en concordancia con la funcionalidad de estos utensilios, podemos encontrar cocinas a gas en miniatura y eventualmente algún horno a microondas (imagen 106). En estos casos la variedad no es tan exhaustiva como lo vimos en el rubro alimenticio, sino que ciñen al hecho de cocinar para alimentarse. Es decir que esta labor aparece en la feria como una actividad doméstica y no como rubro laboral, ni especialización profesional. Tal vez sea porque los restaurantes de comida boliviana son concurridos en mayor medida por los miembros de la propia colectividad. Ubicados en barrios periféricos, en puestos de feria e incluso en modo de locales comedores que, intuimos deberán tener una reglamentación difusa, ya que no están señalizados y solo

abren en fines de semana. Estas casas de comida ofrecen los platos típicos y no ha prosperado en CABA una línea de comida *gourmet* boliviana como sí sucede, por ejemplo, con la peruana.

Por otra parte, no hemos registrado en CABA muchos elementos relativos al mobiliario de la casa, más allá de algún juego de sillones y conjunto de sanitarios conformado por de pileta, inodoro y bidet (imagen 106). Estos últimos podemos relacionarlos, en primer lugar, con el anhelo de contar con las instalaciones básicas en el servicio de baño, *ítem* importante si tenemos en cuenta las condiciones de vulnerabilidad en la que viene una parte de la colectividad boliviana en casas precarias y barrios de emergencia; y también, con la importancia que tienen los artículos de limpieza que señalamos anteriormente.



Imagen 106. Izquierda: cocinitas y juego de ollas. Derecha: sanitarios de baño. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.

Fotos: Carina Circosta.

Si bien en la vida cotidiana moderna son importantes los productos electrónicos y tecnológicos, no hemos registrado ningún tipo de electrodoméstico en los puestos de las ferias de CABA y son acotadas también las miniaturas de objetos electrónicos, todas estas de importación boliviana. Si tomamos como referencia la celebración *paceña*, allí se puede historizar la presencia de objetos tecnológicos acompañando el desarrollo industrial, cuestión que en este ámbito no podemos hacer porque todas las artesanías refieren a los diseños de las últimas dos décadas: televisores de pantalla plana marca *Samsung*, computadoras de escritorio con monitor de tubo, computadoras portátiles, *tablets* y teléfonos celulares táctiles (imagen 107).



Imagen 107. Computadoras de escritorio y televisores. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Si bien los tipos de productos electrónicos en las ferias de Bolivia son los mismos (TVs, computadoras y teléfonos), en la fiesta paceña se registran televisores de tubo de distintos diseños, teléfonos a disco, así como puede seguirse la historia de desarrollo del celular desde los más pesados, aparatosos y con teclado manual, a los delgados y táctiles similares a los llegan a las celebraciones de CABA (Oros Rodríguez, 2017). En CABA, encontrando mayormente teléfonos portátiles, que prácticamente han reemplazado a los de línea (inexistentes en los barrios más populares), muy necesarios para la comunicación comercial y familiar, donde incluso se necesita más de uno. Por su parte, las computadoras remiten al ámbito laboral y estudiantil/académico, que se encuentra bastante desarrollado, como veremos más adelante al momento de abordar el tema de los títulos de estudios terciarios y universitarios.

Mención especial requieren los billetes de algunas nacionalidades y de diferentes valores por ser una de las *illas* más requeridas. Hemos planteado en el capítulo 1 que es tendencia de los últimos años que la presencia del *Ekeko* en feria disminuya a la par del aumento de los billetes, encontrando incluso puestos dedicados exclusivamente a la venta de este tipo de objeto (imagen 108).



Imagen 108. Puesto de venta de billetes de distintas nacionalidades. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Huelga decir que, en el mundo capitalista, el dinero, como medio para intercambiar bienes y servicios es uno de los elementos más preciados y se liga directamente al mundo del trabajo, porque es desempeñando algún tipo de función concreta que puede conseguirse. Por otro lado, la moneda de valor legal fue el elemento que suplantó el intercambio de *illas*, convirtiéndose en el elemento necesario para adquirir a las *alitas*. Según Nelson Martínez, investigador del Museo Nacional de Etnografía y Folklore de La Paz, a principios de siglo XX, habrían sido introducidos en primer lugar para realizar “el intercambio de bienes en miniatura por billetitos, siguiendo la lógica de la reciprocidad. Frente a la alta demanda de los billetitos, la industria editorial toma parte y los mayoristas mandan a imprimir importantes cantidades, en algunos casos se registran contratos por 10 mil dólares y más en impresiones de parte de mayoristas que venden a los comerciantes días antes de 24 de enero. En la impresión se crea el concepto del Banco del *Ekeko* o Bando donde algunos introducen la figura de la virgen de Copacabana en el billete y al ampliarse la presencia del billetito en la festividad de la virgen de Urkupiña se introduce la figura de la virgen de Urkupiña”.¹¹⁵

¹¹⁵Conversación por correo electrónico, febrero de 2019.

El dinero ha tenido diversas formas a lo largo del tiempo, las monedas de oro, plata y otros metales, aquí aparecen en forma de vasijas rebosantes del metálico brillante, así como montañas de monedas acumuladas que conforman la base de materializaciones de entidades con poder sagrado como el sapo o formando parte de los amuletos compuestos que analizaremos luego. Los billetes pueden estar solos o acompañados por *illas* adquiribles por su intercambio como autos o casas, y también con amuletos como manos y puños, así como pueden ir adosados el mismo *Ekeko* (imagen 109). Las formas más volátiles e intangibles como lo puede ser el dinero en tarjeta de crédito y aplicaciones móviles, fiel al proceso de globalización en la era del capitalismo tardío, también se materializa en la fiesta. Así, junto a las *alasitas*-monederos y billeteras rebosantes de billetes, podemos encontrar tarjetas de crédito y débito, documentos que pueden referir a cuentas bancarias, aludiendo a la existencia de un ahorro importante que merece su resguardo en instituciones de ese tipo y otros elementos relativos a la bonanza económica (imagen 110).



Imagen 109. Billetes con amuletos (manos y semillas), mesas, *illas* (casa y autos) y sapo. *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 110. Billeteras y tarjetas de crédito. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Del mismo modo en que los billetes de curso legal van teniendo su propia historia, se puede historizar la presencia de los tipos de billetes en cada versión de la feria, ya que su presencia en la fiesta-feria acompaña a las políticas económicas y a los procesos de cambio social.¹¹⁶ En CABA los primeros billetes circulantes provenían de Bolivia, razón por la cual predominaban los pesos bolivianos y dólares estadounidenses. Los pesos argentinos en algunos casos se incorporaban en menor escala y provenientes del mercado de productos de cotillón, hasta que comenzaron a fabricarse en imprentas locales para dar respuestas a la gran cantidad de billetes requeridos para la fiesta. De más está decir que la moneda acompaña el proceso inflacionario y así, en cada versión de la fiesta se ofrece con mayor esmero el fajo de billetes de mayor valor, al tiempo que van desapareciendo las monedas que se deflacionan. Por otro lado, es importante señalar que la producción mayorista de billetes es una de las labores más recurrentes a nivel local, situación que se visualiza en la promoción de venta que realizan en medios de comunicación de la colectividad boliviana, incentivando el emprendimiento ocasional de este tipo específico de puestos y las ganancias que puede ofrecer.¹¹⁷

¹¹⁶Para el caso paceño se puede consultar Oros Rodríguez, 2017.

¹¹⁷Se puede consultar, por ejemplo, la página de Facebook de Alasitas Parque Indoamericano <https://www.facebook.com/groups/1994352040776524>

Dijimos que el dinero se asocia al mundo del trabajo, que en este caso implica acompañar el proceso de asentamiento y movilidad de colectivo migrante. Entonces, vamos a ver que los billetes, además de ser vendidos en fajos de diversa cantidad, se adosan a otras *illas* ligadas a los rubros laborales más recurrentes tales como el textil, la albañilería y el comercial. Reproducidos en tamaño real y en miniatura: dólares, euros y pesos argentinos, pueden encontrarse como reproducción fiel o con la estampa del *Ekeko* y/o las vírgenes de Copacabana y Urkupiña¹¹⁸ y con la identificación de “Banco de la Fortuna” o “Banco de *Alasitas*”. La moneda boliviana prácticamente desapareció de la fiesta local, a no ser por los billetes que ya vienen adosados a artesanías de aquel país. La presencia de dólares y euros se asocian, primordialmente, con la proyección de grandes emprendimientos que requieren una inversión importante, con la inversión en forma de ahorro y también con los proyectos de migración a otros países después de haber hecho base en Argentina. Este tema merecería un análisis más detallado y se relaciona con el desarrollo de la migración boliviana a los países a Argentina, España y Estados Unidos, en ese orden de importancia y número. Para ligarlos con el tema de los billetes como moneda de cambio y uso en las ferias de CABA, podemos plantear que se presentaron situaciones donde los migrantes bolivianos buscaron ingresar a los Estados Unidos una vez lograda la naturalización argentina (Gadea, Benencia y Quaranta, 2009), así como también se trasladaron contingentes de migrantes bolivianos residentes en este país a algunas ciudades españolas desde donde fueron reclutados para realizar trabajos específicos (Alzamora Domínguez, 2011). Es entonces que se introdujo el euro en la celebración, más allá del valor que adquirió en el plano internacional la moneda de la comunidad europea.

En este sentido es significativo que los billetes formen parte de los elementos que conforman las valijas de viaje (imagen 111), que no siempre son por placer o disfrute turístico. Como hemos visto en las últimas versiones, también los billetes forman parte del maletín de viaje para completar estudios universitarios de grado y posgrado a nivel internacional. Estos últimos son de producción boliviana, pero el hecho de que se ofrezcan en nuestro país da pautas de que los objetivos de promoción social y económica se enfocan también en la profesionalización, tema que vamos a abordar un poco más adelante.

¹¹⁸Ver en capítulo 1 la relación de estas advocaciones de la Virgen y la celebración de *Alasitas*.

Ligadas al mundo del trabajo son importantes también las coronas de billetes que rodean a la estampa de alguna imagen votiva: Virgen de Copacabana o Urkupiña y *Ekeko* fundamentalmente, y asimismo “adornan” pequeñas *chuspas* (bolsas) que llevan adosados diferentes elementos de tradición andina. Según nos informaron, estas miniaturas se colocan detrás de entrada de la casa de quien la adquiera de modo que la *illa* pueda propiciar la riqueza a ese hogar y fundamentalmente en los comercios y lugares de trabajo¹¹⁹ (imagen 112).



Imagen 111. Izquierda: valija con billetes, *Alasitas* 2009. Derecha: valijas con pasaportes y pasajes aéreos, *Alasitas* 2015. Ambas parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 112. Corona de billetes que rodean estampas votivas o *chuspas*. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda. Fotos: Carina Circosta.

¹¹⁹Entrevista con una artesana de la feria de *Alasitas* de parque Avellaneda, CABA, 24 de enero de 2017.

Según los testimonios recogidos, el dinero, como moneda de cambio, se utiliza de forma simbólica para realizar pagos y “se le otorga diferentes usos rituales desde la consecución del salario, el compartir la riqueza o el pago de las deudas que existen en la vida real de las personas”.¹²⁰ Los grandes fajos se compran en caso de iniciar un emprendimiento importante, porque aluden al capital que tiene una persona para encarar un proyecto, o se pueden desarmar y repartir. Por su parte, los pequeños son para gastos generales, pagos de impuestos, etc.¹²¹ Asimismo el dinero es el valor que fija los precios, de los bienes y servicios, de los sueldos y de las *alasitas*. Esta cuestión la podemos relacionar con el costo de las miniaturas y la práctica de NO regatear que hemos planteado más arriba, porque el esfuerzo puesto en la compra es el mismo que acompañará al trabajo invertido para cumplir el deseo que se materializa en el objeto comprado. Por último, el dinero es también depósito de valor, ya que implica que puede ahorrarse y guardarlo para ser utilizado posteriormente. Esta noción se asocia al principio básico de la *illa*, porque el cuidado del dinero en la forma de ahorro va a generar que la fortuna crezca y se reproduzca a futuro, permitiendo proyectar y dar sustento a los planes diseñados. En este sentido se liga a otros objetos que vamos a estudiar en el próximo apartado que son las alcancías con forma de toro, chanco, elefante y otras imágenes significativas a las que hay que “alimentar” colocando cada semana una moneda o billete en su interior para utilizarlo al año o cuando sea requerido.

Otro rubro de gran importancia es la vivienda por tratarse de otra necesidad básica del hombre. En este caso hemos registrado en CABA *alasitas* que refieren a diversos tipos de casa que difieren por el tamaño, los ambientes y la calidad o lujo de la misma. Demás está de decir que los participantes de la feria que buscan vivienda van a adquirir el tipo que desea y que esté a su alcance debido a su condición socioeconómica. Esta condición nos aleja de perspectivas de análisis superficiales que rayan con la burla en tanto entienden que la compra de *illas* implica un acto del pensamiento mágico (primitivo e infantil). Es decir que, si bien se anhela la prosperidad material basada en la lógica capitalista, las casas como las demás *illas*, son adquiridas según los deseos que se saben realizables dentro de las posibilidades reales.

Con respecto a la materialidad y origen, muchas de estas *alasitas* vienen desde Bolivia transportando la historia y desarrollo del asentamiento de los habitantes urbanos,

¹²⁰ Conversación por correo electrónico con Nelson Martínez, febrero de 2019.

¹²¹ Entrevista con una artesana de la feria de *Alasitas* de parque Avellaneda, CABA, 24 de enero de 2017.

así como la de los aymaras y habitantes rurales y mineros que fueron poblando el Alto, hasta convertirse en la ciudad más desarrollada del departamento de La Paz. La historia de esta población dista mucho del ordenamiento y uniformidad de estilo que pueden tener algunos barrios residenciales de ciudades importantes. En estos casos la casa tipo *chalet* deviene en un tópicos de la vivienda unifamiliar, construida en una o dos plantas, con varias habitaciones y techos a dos aguas y que cuenta además con un jardín o patio adyacente. Es por ello que, a pesar de la gran diversidad de tipos de construcciones que se pueden ver tanto en La Paz como en CABA, en estas *illas* se recupera el ideal de la vivienda propia siendo esa casa-*chalet* el tipo más recurrente que puede adquirirse ya terminada y con acompañada con algún tipo de automóvil estacionado en su jardín o alguna otra *illa*. Asimismo, se pueden adquirir viviendas en proceso de construcción, que mantienen las mismas intenciones de proyectar bienestar y buen pasar familiar (imagen 113).



Imagen 113. Casas tipo *chalet* con jardín, de una o dos plantas, en construcción o ya terminada. Alasitas 2015, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

En la realidad habitacional de muchos migrantes bolivianos en CABA el logro de este tipo de vivienda es una ilusión o deseo que se puede llegar a cumplir a largo plazo, ya que la permanencia en barrios de emergencias (villas) o en casas de alquiler superpobladas donde viven varias familias es más recurrente. Aquí es muy común ver el avance de la construcción de edificaciones de varios pisos que se van adosando de manera

espontánea y siguiendo el ritmo de la necesidad de vivienda. Estas construcciones se caracterizan por la estructura rectilínea del inmueble, con vigas, ladrillos y mezcla de pegado a la vista, sin revestimientos ni adornos y con techos de chapa.

Este proceso de asentamiento se asimila al del Alto, donde la transformación de la infraestructura de las viviendas se inició con la compra de un terreno o adjudicación dentro de un loteamiento. Luego, la construcción de las viviendas adoptó patrones de bajo costo siguiendo el modelo de emergencia habitacional, utilizando los mismos materiales que en zonas rurales: adobe, madera y zinc; y otra de mayor costo, que se desarrolla desde mitad del siglo XX, utilizando ladrillos, maderas y azulejos (Oros Rodríguez, 2017). Algo similar sucede con los migrantes bolivianos en Buenos Aires, y por ello es notorio que en los últimos años comenzaron a venderse en las ferias de CABA las *alasitas* de terreno con herramientas y materiales para la construcción y/o con viviendas ya iniciadas. Algunas cuentan con los cimientos básicos para la construcción y otras con diferentes grados de avance de acuerdo a la situación de cada comprador. Claro que los terrenos adquiridos por miembros de la colectividad no se encuentran dentro de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires sino en barrios del Conurbano e incluso en localidades más alejadas. La compra de estas *illas-terreno* claramente se vincula con los proyectos a largo plazo, pero también con las intenciones de arraigar en este país, obteniendo el terreno desde donde construir a través de los años la vivienda familiar. En la imagen 114 se pueden visualizar *alasitas* que responden a estas realidades habitacionales que dan cuenta del proceso de asentamiento espontáneo en barrios de emergencia de CABA. En estas además la materialidad de los edificios, realizado en tergopol y cartón, es el elemento que nos devela que se trata de una producción local, ya que los terrenos confeccionados en yeso son importados desde Bolivia.

En este sentido, es significativo que, en días previos a la realización de la feria de *Alasitas*, por programas radiales y redes sociales se ofrecen planes de pago para comprar terrenos, *tours* para recorrer las zonas donde existen terrenos que serán loteados para y también se promocionan casas premoldeadas o prefabricadas para enclavar en los terrenos ya comprados. Incluso, en las propagandas vinculan la asistencia a la feria-fiesta con la compra real de los terrenos y casas. Veremos más adelante que en relación a la documentación ligada a la vivienda sólo encontramos títulos de propiedad y muy eventualmente están acompañadas con los planos de construcción. Tampoco hemos registrado permisos de construcción u otro tipo de regulación formal, dando cuenta tal vez del desarrollo espontáneo de estas casas.



Imagen 114. Arriba: edificio en construcción, los materiales rudimentarios que remiten a la producción local se pueden vincular con la construcción espontanea en barrios de emergencia. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.

Abajo: terrenos con materiales y herramientas para la construcción. Izquierda: *Alasitas* 2010, derecha: 2015; ambas parque Avellaneda.

Fotos: Carina Circosta.

Otra versión de vivienda muy recurrente en las celebraciones de CABA son las que además del sector habitacional tienen en la planta baja locales para alquiler o con negocios ya pautados. Estas pueden ser edificaciones de dos plantas o de varios pisos. Este tipo de inmueble proviene del desarrollo de la arquitectura alteña, que a partir del

año 2000 se ha transformado de modo drástico, debido al crecimiento de la burguesía aymara,

que entiende a la vivienda no sólo como un lugar para habitar [...] por ello la planta baja es pensada por lo general para el comercio de algún producto o el alquiler de tiendas; en el primer piso se construyen y habilitan salones para eventos sociales (matrimonios, bautizos, prestes y otros); los pisos medios son galerías comerciales; y recién en el último piso está ubicado el cholet, donde habita la familia con todas las comodidades que ofrecería cualquier casa acomodada de la zona sur (Oros Rodríguez, 2007:198).

Este tipo de construcciones, se ha denominado como “andina boliviana” o “estilo urbanístico neoandino”, siendo más popular el título de *cholets*, como la fusión de *chalet* y cholo. Resulta notorio que, aunque no existan en CABA construcciones de este estilo, cuyo representante más conocido es el arquitecto Freddy Mamani, se ofrezcan igualmente sus *illas* en las ferias porteñas. Intuimos que aquí se relaciona directamente con el deseo de promoción económica y por ello las podemos asimilar más bien al tipo de construcción rudimentaria a la que referíamos anteriormente, que consta de una edificación de varios pisos con locales para el desarrollo comercial en la planta baja. En esas construcciones un elemento contrastante es el acabado, ya que los *cholets* que en Bolivia aparecen dispersos entre los edificios de tonos terrosos de los barrios de ladrillo a la vista, sobresalen por sus colores brillantes y cálidos (imagen 115). En CABA, el resultado final se asemeja al proyecto en construcción de la misma imagen 115, caracterizado por su falta de acabado fino y decoraciones, si bien en los barrios algunos de estos edificios presentan carteles publicitarios o fachadas pintadas de colores planos y saturados.



Imagen 115. Izquierda: edificios de varias plantas en construcción, *Alasitas* 2014. Derecha: *cholets*, *Alasitas* 2015. Ambas de parque Avellaneda.

Fotos: Carina Circosta.

Podríamos plantear una línea de análisis que nos permita vincular a estas viviendas moderna y urbanas con las *illas* chacra que referimos en el capítulo 2 (imagen 78). Si bien visualmente aquellas se asemejan a las *illas* de terreno con casa, jardín y *garage*, por su confección esquemática, compartimentada y por estar conformadas por valores y elementos necesarios para el bienestar en la vida cotidiana, un análisis más preciso podría llevarnos a vincular a las *illas* chacras con los *cholets*. La relación que podemos pensar sería más conceptual que formal. Partiendo de que el vocablo “chacra” deviene del quechua *chakra*, que significa granja o campo agrícola, el término fue utilizado para designar a las propiedades que en la América colonial producían alimentos (cría de ganado y actividades agrícolas) para abastecer a las ciudades. Estamos refiriendo entonces a un tipo de propiedad que conjuga a una unidad habitacional, que contenían las habitaciones donde residían los trabajadores, con los sectores dedicados a las actividades productivas y comerciales. Las chacras eran (y son) por lo general, operadas por un grupo familiar, distinguiéndose de establecimientos más importantes como las haciendas y estancias, propiedad de grandes terratenientes. Entonces, considerando a las *illas* chacras etnográficas en relación con el desarrollo económico que tuvo el sector cholo o mestizo, podemos bosquejar algún vínculo entre ellas y el modelo de casa/local, casa/taller y los *cholets* actuales, donde la vivienda no solo cumple las funciones del hogar, sino que se la piensa también como un ingreso económico, ya que los locales de alquiler y los emprendimientos comerciales generan entradas de dinero para la familia. Por el momento esta línea de trabajo queda en plano hipotético mereciendo un mayor estudio para encontrar matices y profundizar el análisis.

Hemos referido que en el mundo del trabajo de los inmigrantes bolivianos el rubro de la construcción es uno de los más significativos y, en ese sentido, encontramos miniaturas de herramientas y materiales que remiten a ello: bolsitas de cemento y arena, ladrillos, palas, picos, rollos de alambre, caños, chapas, encofrados para vigas, etc. Estos pueden adquirirse de manera individual pero no es lo más recurrente en las ferias de CABA, ya que la *alasita* más ofrecida en este rubro es la carretilla que lleva montado todo el equipamiento necesario para desarrollar el oficio (imagen 116). Este objeto recupera la idea de la abundancia y la prosperidad ya las herramientas y los materiales se apilan y rebosan la carretilla, y además, a veces están vinculados con la construcción de la vivienda. Asimismo, podemos vincular estas miniaturas con los deseos de profesionalización de los migrantes y sus descendientes, ya que, como veremos cuando

trabajemos el rubro de la documentación y títulos, el oficio de Maestro Mayor de Obras es uno de los más ofrecidos y da cuenta de la búsqueda de perfeccionar un oficio que mayormente se aprende en el hacer. Por su parte, hemos referido que materiales, herramientas y carretillas repletas las encontramos formado parte de las *illas* de terrenos o vivienda en construcción, articulando del deseo de la casa propia, con la posibilidad de construirla con sus propias manos y/o contando con el dinero para solventar los gastos de materiales y mano de obra.



Imagen 116. Carretillas cargadas de herramientas y materiales para la construcción. Izquierda: *Alasitas* 2010; derecha: 2014. Ambas parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Con respecto a la costura, otro rubro de trabajo muy importante, ya mencionamos la existencia de autos y combis cargados con rollos de tela en su portaequipaje como piezas muy requeridas por los asistentes; mientras que los pequeños emprendedores pueden también pueden adquirir rollos de tela que se venden de manera independiente (imagen 117).



Imagen 117. Rollos de tela. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Coches, motos, camiones, camionetas y combis, son otros objetos muy codiciados para el uso personal y como herramienta de trabajo que se ofrecen de distinto tamaño, modelo y color (imagen 118). Obviamente tener una movilidad propia da cuenta de cierta prosperidad económica, y por ello podemos ligar a los automóviles con las miniaturas de viviendas que en algunos casos se ofrecen con *garages* o incluyen a los autos junto a la vivienda, ya terminada o en construcción, formando parte de una pieza importante para lograr el bienestar familiar. Por su parte, es notable el adosamiento de billetes, imágenes de sapos, vírgenes y/o semillas *huayruru* sobre los automóviles, reforzando a la *illa* con el poder de los amuletos y las entidades con poder sagrado. Así como es común también apreciar en este rubro la incorporación de objetos que no fueron realizados especialmente para la feria, como ser los automóviles de juguete o colección. Siendo piezas que, como ya plantemos, se corresponde con el tipo de *illa* de *Alasitas* en las cuales su poder no radica en las cualidades de su materialidad sino en la agencia que se ejerce cuando se las subjetiviza por medio de la *ch'alla* y la voluntad que le imprime el comprador (imagen 119).



Imagen 118. Autos, camionetas y combis. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 119. Autos de juguete que se ofrecen como como *illas*. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Si pensamos en los usos y adaptaciones de estas miniaturas al ámbito local, podemos mencionar que existe una fuerte relación con la industria textil y en menor escala con la actividad ligada al transporte público. El transporte a pequeña escala, caracterizado por la espontaneidad e informalidad con la que se movilizaban los usuarios, tuvo un desarrollo importantísimo en las ciudades de La Paz y El Alto, hasta que en 2009 se implementó y reglamentó varios medios de transporte público estatal y actualmente conviven, adecuados a la oferta y la demanda (Oros Rodríguez, 2017). En CABA este tipo de transporte existe en zonas más periféricas, pero es menos común, ya que general se crean como formas alternativas para llegar a los barrios del conurbano y es difícil escapar a la reglamentación oficial. Tal vez esta es la razón por la que no encontramos en estas ferias combis ligadas con el oficio de los transportistas, notando que las miniaturas importadas de Bolivia se adaptan a las prácticas y necesidades locales, por ejemplo, cuando se le adosan en sus techos y portaequipajes los rollos de tela que las ligan con la producción de indumentaria (imagen 118). Este sí es un rubro que claramente da cuenta de la promoción social que puede y espera lograrse, y en este sentido, se las puede relacionar con otros objetos que se ofrecen en la feria tales como las viviendas con galpón para la costura o producción, *garage* para guardar los automóviles o locales de venta de indumentaria. Asimismo, estas miniaturas se encuentran ligadas a los talleres de costura, que pueden adquirirse completos, compuestos por rollos de tela, máquinas de coser y mesas de corte, mientras que también se puede acceder solamente a la máquina de coser ya sea en formato doméstico o industrial, dependiendo del tipo y envergadura del emprendimiento que se va a desarrollar (imagen 120).



Imagen 120. Máquinas de coser y talleres de costura realizados en formato maqueta de tergopol y tela.
 Izquierda-arriba: *Alasitas* 2014; derecha-arriba y abajo: 2010. Todas de parque Avellaneda.
 Fotos: Carina Circosta.

El tema de los talleres de costura es un punto álgido dentro de la colectividad, llevando incluso a generar distintos bandos enfrentados por condición de clase y/o por la posición que han tomado en momentos de conflicto. Hemos referido en el capítulo 1 que en el desarrollo del proceso migratorio llegaron contingentes de diversas zonas de Bolivia, rurales y urbanas, que se han dedicado especialmente a las tareas de construcción, el comercio, la agricultura y el rubro textil. Este proceso implica una fuerte conexión y articulación entre los miembros de la colectividad, pero también fuertes conflictos debido al sistema de explotación laboral que se ha generado en torno a la actividad textil.

La existencia de talleres de costura clandestinos, la explotación y las formas modernas de trabajo esclavo fueron noticia y han sido denunciadas, entre otras entidades por la Cooperativa “Alameda”, que se formó durante la crisis del 2001 y se ubica en frente

del Parque Avellaneda, en la esquina de Lacarra y Directorio.¹²² Estas irregularidades tomaron repercusión pública cuando en el año 2006 se produjo un incendio en un taller de la zona de Caballito, provocando la muerte de 4 niños, un chico adolescente y una mujer embarazada que “vivían” allí.¹²³ El caso visibilizó la naturalizada ilegalidad en la que funcionaba la producción de indumentaria cuya cara más paupérrima son los talleres clandestinos, muchos de ellos ubicados en la zona de Flores, Floresta, Parque Avellaneda y Mataderos. Asimismo, develó la connivencia de la policía, la falta de regulación del Estado y la recurrencia de algunas primeras marcas que utilizan esta fuerza de trabajo para abaratar los costos de producción. De esta cadena son eslabones algunos bolivianos que fungen como talleristas o contratistas y hemos sido testigo de los fuertes enfrentamientos que se produjeron entre ellos luego de aquel episodio. Las discusiones de fuerte tenor se dirimieron en los programas de radio de la colectividad y también frente a las puertas de la Alameda, donde se aglutinaron varios días consecutivos miembros de diversas fracciones haciendo visibles las tensiones dentro de la propia colectividad. Las intermediaciones del parque Avellaneda ha sido también escenario del conflicto cuando se conoció un polémico fallo del Juez Norberto Oyarbide, quien en 2008 sobreyó a los directivos de la empresa de indumentaria *Soho*, que contrataba en sus talleres a inmigrantes indocumentados, argumentando que ese sistema de explotación sería herencia de “pautas culturales de pueblos originarios”, refiriéndose al sistema de *ayni* y la organización en *ayllus*.¹²⁴ En esos momentos aparecieron en las paredes cercanas al Parque y la Alameda, algunos estenciles que denunciaban la sentencia y buscaban desvincular al *ayni*, como forma de organización que implica el intercambio recíproco y fundado en la colaboración mutua, con el enmascaramiento y naturalización de un sistema laboral que explota la mano de obra de inmigrantes indocumentados o empobrecidos.¹²⁵

¹²²Este espacio ofreció asesoramiento jurídico y promovió el programa “Patria Grande”, que suscitaba la reglamentación de los inmigrantes indocumentados, en ese momento organizado por el dirigente Gustavo Vera, a la cabeza de la Unión de Trabajadores Costureros.

¹²³Para conocer más del tema:

<https://www.telam.com.ar/notas/201606/152819-el-incendio-de-luis-viale-un-crimen-social.html#:~:text=En%20marzo%20de%202006%2C%20el,confecci%C3%B3n%20de%20indumentaria%20en%20Argentina.>

¹²⁴El tema ampliado se puede consultar en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-106763-2008-06-27.html>

¹²⁵ Evidentemente estos son conflictos que atraviesan a la colectividad migrante, y es notable que uno de los cortometrajes producidos por el CCAWM titulado “De ocho a ocho”, justamente narra la experiencia de un recién llegado migrante boliviano a la capital argentina para trabajar en el taller de costura de un pariente. La disyuntiva se le plantea cuando tiene que elegir entre quedarse trabajando para entregar el pedido de mercadería como le pide el patrón, o abandonar los compromisos laborales para asistir a la ceremonia del día de los muertos en el Cementerio de Flores. Cuando finalmente opta por atender el calendario ritual y no el laboral (después de telefonar a su familiar de Bolivia en una conversación en aymara), en el film se produce una especie de suspensión temporal que se acompaña con imágenes en cámara lenta y un silencio

En este contexto es relevante la importancia que tuvieron hasta aproximadamente 2009 las artesanías de *Alasitas* que remitían al rubro de la costura dentro de la producción textil. Muchas de ellas presentaban una manufactura espontánea y rudimentaria y allí podemos visualizar la diversidad social que conforma a ese rubro, ya que, como dijimos, se pueden comprar solo máquinas de coser o el taller completo, rollos de tela sueltos o la combi cargada de telas y cortes de mercadería, como modo de materializar la prosperidad de este tipo de actividad. Es así que, por un lado, fuimos observando la aparición de locales comerciales de venta de miniaturas que representan indumentaria y que pueden tener una o dos plantas, que a veces combinan taller y local, y se componen por mostradores, estanterías, maniqués, percheros con ropas y espejos. Algunas pueden presentar un aspecto muy sencillo o rudimentario, confeccionadas en papel o tergopol, y otras pueden estar construidas a base de material acrílico, con grandes estructuras vidriadas o espejadas, calcomanías de tarjetas de tarjetas de crédito, etc. (imagen 121).



Imagen 121. Locales de venta de indumentaria. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

que lentamente empieza a ser llenado por la música de *sikuris* y bombos del CCAWM, al mismo tiempo que el protagonista sentado en un banco en la entrada del cementerio, se cambia las zapatillas por las ojotas (*abarcas*). No nos detendremos a analizar el corto, pero creemos que es una pieza importante en el trabajo de retraditionalización indígena que llevó adelante el grupo, donde aparecen los conflictos y tensiones que trae aparejado el vivir en un tiempo donde se superponen el mundo tradicional marcado por valores y tiempo ritual y el moderno signado por la clave monetaria del tiempo y el trabajo, en este caso situado en el taller de costura, un espacio muy sensible para estos migrantes.

Vale aclarar que también se fueron agregando otros rubros laborales, además de los citados como relativos a la albañilería y la construcción. A estos podemos sumar otros tipos de comercios que se alejan de la costura y abren otros horizontes sobre actividades que fueron recurrentes entre los migrantes y sus descendientes. Por ejemplo, dentro del rubro alimenticio las verdulerías, relacionadas con el trabajo agricultor que fue creciente en estos últimos años, con el traslado de las familias a zonas conurbanas donde crearon huertas que abastecen el consumo urbano. A estas podemos añadir almacenes, casas de comida y quioscos, que, aunque son menos recurrentes, denotan los deseos y concreciones de promoción socioeconómica de los migrantes (imagen 122). Hemos registrado también miniaturas de salones de belleza, que, si bien no es un tipo de comercio muy recurrente para la colectividad boliviana en CABA, se relacionan con otros oficios que están siendo desarrollados por los jóvenes hijos de migrantes. Estos pueden ser peluquerías en su forma tradicional, y aquellas más actualizadas como la barbería para la estética masculina y las uñas esculpidas o *nail art* (arte de las uñas), un tipo de manicuría artística que viene teniendo mucha importancia en los parámetros de belleza femenina y que requiere pequeños locales y poca inversión.

También han aparecido en algún momento los locutorios, un rubro importante por ser muy utilizado por todas las colectividades migrantes para la comunicación con sus países de origen y también por ser fuente laboral que no requieren una formación muy específica y otorgando trabajo a gente joven por su mayor conocimiento de las nuevas tecnologías, el uso de internet, etc. Pero las miniaturas de locutorios han ido desapareciendo de las ferias de *Alasitas* ya que también se trata de un tipo de comercio que ha declinado notablemente en CABA al punto de ser casi inexistente.



Imagen 122. Locales comerciales. Izquierda: *Alasitas* 2012; centro y derecha: 2014. Todas de parque Avellaneda. Fotos: Carina Circosta.

En este proceso remarcamos la importancia que ha tenido la documentación ligada a las actividades laborales. No extraña que sea en el rubro textil, que es uno de los que más emplea a miembros de la colectividad, pero también el más conflictivo ya que conlleva prácticas de gran informalidad y explotación laboral, donde más miniaturas se ofrecen y que más acompaña a los talleres de costura y locales comerciales: talonarios de facturación, habilitaciones y constancias de la Administración Federal de Ingresos Públicos (AFIP) (imagen 123).



Imagen 123. Formularios de habilitación de AFIP y talonario de facturas. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda. Fotos: Carina Circosta.

Pero también se ha ido conformando un rubro muy especial dentro de la documentación que son las miniaturas de títulos y diplomas de estudios que, además de ser comprados deben ser completados en el momento de la *ch'alla*. Podemos plantear al respecto, que, en primer lugar, esto evidencia que la profesionalización es ponderada como posibilidad de prosperar económica, social y personal; además, en este contexto migratorio opera como una instancia superadora de los trabajos ya nombrados. Títulos y diplomas de bachiller, carreras terciarias y universitarias comenzaron a ser ofrecidos con énfasis en torno a los años 2009-2010. Fue taxativa la respuesta de una de las artesanas de la feria de *Alasitas* de parque Avellaneda, en 2010, ante el pedido de una paisana de rollos de tela le contestó: “¡No! ¡ya basta de rollos de tela, tenemos que salir de eso!”. Asimismo, fue significativo que en esos años se presentaron en las *Alasitas* del espacio de la *wak'a* institutos de capacitación que promocionaban carreras y cursos de capacitación profesional con recurrentes algunas frases tales como: “Estudiá, no pierdas ¡tiempo!” o “¡Tiempo perdido, parte de tu vida perdida!”, “¡Basta! Algo tiene que cambiar”.

Es indudable entonces, que la educación y la capacitación son elementos no sólo apreciados porque habilitan la promoción social y personal en el ámbito urbano y moderno, sino también como mecanismos de desarrollo y fortalecimiento de la colectividad boliviana migrante y el futuro laboral de sus hijos. Muchos diplomas reproducen a los de la Universidad de Buenos Aires, pero acompañada por la bandera de Bolivia y, eventualmente, algún ícono inventado (imagen 124). También se encuentran títulos expedidos por alguna universidad boliviana u otras creadas para la ocasión, como ser la Universidad de San Andrés de *Alasitas*, la Universidad mayor de San Andresito o por la Universidad de San Simoncito. Las carreras más recurrentes son las de: Abogacía, Operador de PC, Corte y Confección, Computación, Medicina, Obstetricia, Ginecología, Arquitectura, Ingeniería Ingeniero electrónico, Maestro Mayor de Obras, Contaduría, Maestra jardinera, Odontología, Mecánica Dental, Ciencias de la Educación, Enfermería y Kinesiología. Asimismo, algunos traen un espacio vacío para ser completado según el interés del comprador. En todos los casos los títulos y diplomas deben ser completados con el nombre del beneficiario, firmado por este y por el puestero que lo vende y oficia como actuario del hecho (imagen 125).



Imagen 124. Illas de títulos expedidos por instituciones locales. Alasitas 2010, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 125. Comprador de un título en miniatura completándolo con sus datos. Alasitas 2018, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Es importante también la documentación que acompaña el proceso de obtención y reglamentación de bienes materiales, así como las condiciones laborales y civiles (imagen 126). Relativos a la propiedad de casas y automóviles encontramos *illas* de títulos de propiedad y licencias de conducir. Con respecto a la actividad comercial y laboral son comunes los formularios de habilitación comercial y los contratos de trabajo. Por ejemplo, un “Contrato de trabajo individual” impreso en Bolivia y otorgado con el Departamento de Trabajo Dirección Ocupacional lleva un texto que asegura: convenio de trabajo por un año, remuneración mensual, obra social, regulación por medio de la Ley General del Trabajo en cuanto a la extensión de la jornada laboral, obligaciones y derechos del empleado.



Imagen 126. Puesto de venta de documentación. *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Otro certificado importante es el de buena salud, que puede ser otorgado, por ejemplo, por el Centro Médico Hospitalario “Sr. de los Milagros” acompañado por una oración dedicada a Santa María,¹²⁶ a la que se peticiona por la salud de la persona que lo adquiere y la de su familia (imagen 127). Dentro de los documentos de orden civil y

¹²⁶La oración del certificado dice: “¡Oh! Virgen mía y Santa María concédeme: VIDA para ver crecer a mis hijos Salud para trabajar y educarlos PACIENCIA para enseñarles sin tener que someterlos SABIDURÍA para que mis actos no los perjudiquen AMOR para guiarlos hasta su destino VALOR para aceptar lo que ellos elijan. Majestad Divina: LA gracia que el presente os pido, si conviniere para bien de mi alma y si no conviene, vos, como abogada mía, dirigid mi voluntad solo a lo que sea honra y gloria de Dios salvación de mi alma. Amén.”

familiar, podemos citar las partidas de nacimiento del “Consejo provincial de *Alasitas*”, los documentos de identidad nacional (generalmente argentina), los pasaportes y las actas de casamiento y de divorcio. Todos estos documentos deben ser completados y firmados por quien lo adquiere y por alguien que actúe como notario, garante o escribano (puede ser un amigo, el puestero o el mismo *yatiri*) (imagen 128). En algunos casos incluso se montan puestos que funcionan como réplicas de un registro civil donde pueden concretarse de manera simbólica estos trámites (imagen 129). Una vez completo y firmado el documento en cuestión se procede a su *ch'alla*.



Imagen 127. Diferentes tipos de documentos que deben ser completados por el comprador. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 128. Una pareja comprando un terreno y completando el título de propiedad con sus datos.
Alasitas 2017, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 129. A la izquierda: puesto que representa un Registro Civil donde se replica la ceremonia de casamiento de una pareja. *Alasitas* 2017, parque Avellaneda. A la derecha: una pareja completa y firma el certificado de casamiento que luego será *ch'allado*. *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Señalamos al iniciar este apartado que las *illas* de *Alasitas* se relacionan con las *illas* de la tierra, ya que, aunque con formas y materialidad renovadas, funcionan bajo la lógica del pensamiento andino que fue conformado en sociedades agrarias muy antiguas. Esta forma de pensamiento seminal regula el proceso productivo y construye un modelo explicativo de los fenómenos y los acontecimientos, por ser un principio que afrontaba el misterio de la fuerza generadora y vital de la tierra encarnada en la figura de *Pachamama*, y que sigue operando en el mundo contemporáneo donde los acontecimientos sociales se desarrollan en el mismo equilibrio inestable e imprevisible que el proceso agrícola. Así como los agricultores confían las semillas a “la *Pachamama*, la fuerza creadora de la Tierra, [que] sembrada con cariño y dedicación, producirá su fruto” (Van Kessel, 1998: 21), los hombres urbanos asumen la necesidad de participar en rituales propiciatorios, de pedido y agradecimiento a las entidades superiores para poder lograr los frutos de su trabajo.

Las *illas* de *Alasitas*, como entidades intermedias que se conforman como modelos de las cosas existentes y a su vez tienen el poder de crearlas realmente,¹²⁷ deben ser intercambiadas/compradas en un espacio ceremonial como instancia imprescindible del rito. Y si bien están realizadas con materiales industriales, siguen funcionando bajo la lógica del animismo-analogismo en tanto son representaciones miméticas de aquello que se busca poseer y también son entidades concretas y reales que se activan en un ritual. El analogismo es el principio que permite la articulación entre el objeto pensado y el objeto real, entre el macrocosmos y el microcosmos, en tanto su imagen coincide con el objeto real que van a proveer. La ritualidad de la ceremonia que implica la participación en la fiesta, la compra de *illas* y el compromiso de trabajar para concretar esos deseos, se continúa en el tratamiento que requieren las *illas* para lograr los objetivos proyectados y renovar el año que se inicia. Esta ritualidad es parte constitutiva del proceso de trabajo, y por ello ineludible, ya que además se necesita de la mediación del sabio especialista que es quien activa el poder de intervención de las miniaturas. Esta práctica, en el contexto migratorio, no sólo se continúa, sino que ha comenzado a ser asumida también por personas que no provienen de la tradición andina, situación que se aprecia en la diversidad de público participante de las celebraciones de CABA.

Las *illas* de *Alasitas*, aunque conformadas con materiales industriales devienen en presentificaciones (Bovisio: 2018) ya que después de ser *chall'adas* activan su capacidad de transformarse en aquellas cosas a las que remite. Estas son las miniaturas que poseen el principio reproductor y es esa la cualidad que nos permite distinguir las de los otros objetos que circulan en la fiesta-feria. Es así que buscamos distanciarnos de posturas que plantean que todos los objetos de *Alasitas* son *illas* que funcionan a nivel simbólico, ya sea directo (mimético) o indirecto (Castillo Vacano, 2014: 6). Según la autora, una canasta de alimentos en miniatura es *illa* porque se percibe como vituallas que serán reales a futuro y también tienen un contenido simbólico en tanto representa la abundancia y éxito económico. Asimismo, un gallo sería una *illa* que opera a nivel simbólico indirecto, porque si se lo compra no es porque se busca tener a este animal en un futuro, sino que expresa el deseo sexual de pareja, compañero o esposo. Desde nuestra perspectiva las *illas* no operan a nivel simbólico ni metafórico, sino, mimético. Las *alasitas* que NO son representación mimética a escala reducida de aquellos objetos que

¹²⁷Ver capítulo 3 donde se problematiza la cuestión de la presentificación/representación en función de las *illas* de *Alasitas* como miniaturas de algo ya existente y a su vez modelo de una cosa que va a existir a futuro.

se buscan poseer, no pueden definirse como *illas* y por ello, a continuación, analizaremos los otros objetos ofrecidos en *Alasitas*.

4.4.2. Materialización de entidades con poder sagrado

En el universo de miniaturas de *Alasitas* existen algunas piezas manufacturadas que aluden a entidades que tienen algún tipo de poder ligado a la providencia y la fortuna. A diferencia de las *illas* estas no operan por mimesis, sino que entablan un vínculo simbólico con su referente. Además, según los testimonios registrados, los objetos que nucleamos en este apartado después de ser *ch'allados* requieren una serie de cuidados especiales. Se trata de figuras mayormente producidas en yeso moldeado, que en general están acompañadas de *illas* y en algunos casos además tienen amuletos asociados a su figura. Los consideramos materializaciones de entidades con poder, que son veneradas, merecen un respeto especial y no pueden ser ofendidas. El tamaño de estas piezas es variable, las encontramos de tamaños pequeños semejantes a las *illas*, así como existen ejemplares que pueden alcanzar el metro de largo o alto. Es decir que en general son más grandes que las *illas* y los puesteros indican que existe una relación entre el volumen de su cuerpo y el grado de potencia que puede adquirir.

El *Ekeko* es una de las imágenes primordiales dentro de este grupo, aunque, como hemos señalado en el capítulo 1, su figura está siendo menos requerida por los concurrentes.

Según nuestra identificación de los objetos, nos distanciamos de la consideración del *Ekeko* como *illa*, pero claramente es él quien cataliza el sentido de la celebración en tanto carga dentro de sus alforjas todas las *illas* que, desde principios del siglo XX a la actualidad, se fueron reactualizando conforme pasa el tiempo y las necesidades a cubrir en el contexto donde circulan. Además, podemos ver que el significado primario de este personaje, ligado a la fortuna, el éxito y la providencia, se refuerza cuando lleva amuletos adosados a su cuerpo (imagen 130).

La materialidad del *Ekeko* es bien diversa, pero en las ferias de CABA preponderan las figuras de yeso pintadas con pigmentos industrializados, mientras que su boca risueña está abierta para poder colocar allí el cigarro que se le ofrenda (imagen 131).



Imagen 130. *Ekekos* de apariencia mestiza y diferentes tamaños que cargan todo tipo de *illas*. Izquierda: *Alasitas* 2017; derecha: 2014. Ambas parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.



Imagen 131. *Ekekos* fumando. Izquierda: *Alasitas* 2010, parque Avellaneda. Derecha: *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Al *Ekeko* se le atribuye el don de asegurar el bienestar a partir de la relación que establecerá con el sujeto que será su dueño y es por ello que hay que cuidarlo y tratarlo bien, cumpliendo los ritos para lograr su condición benefactora. Según lo que narran los vendedores de la feria, todos los martes y viernes hay que colocar en su boca un cigarrillo encendido para que el *Ekeko* pueda “fumar”, si el pedido es aceptado, del cigarrillo saldrá humo como si realmente fumara. Esta relación se vincula claramente con la cualidad animista del objeto y podría derivarse de la costumbre indígena de

alimentar a las entidades sagradas/*wak'as*; el vínculo del “Ekeko con sus dueños es por lo general de reciprocidad: el Ekeko devuelve con creces lo que sus dueños le ofrecen” (Golte y León, 2014: 56). Este vínculo es bastante íntimo y, en este sentido, los testimonios recogidos nos instruyeron al respecto de que las atenciones deben ser moderadas “para que no se envice”, es decir, no ofrecer cigarros en demasía; el *Ekeko* no debe ser comprado por un hombre o mujer que tenga pareja porque sus celos pueden traer conflictos en el hogar; y al necesitar deshacerse de él es preferible destruirlo y enterrarlo.¹²⁸

Resulta interesantes notar que desde 2010 se venden en CABA miniaturas del busto del presidente Evo Morales importadas de Bolivia (imagen 132). En estas esculturas encontramos similitudes con la figura del *Ekeko*, ya que también se presenta como un ser mestizo, a la que se le ha vestido con *lluch'u* y/o sombrero de ala, con traje y *awayo*. Su figura está ataviada con la bandera nacional boliviana, guardas indígenas y con la *chacana* (cruz andina que representa la cuatripartición del cosmos), mientras que va cargado con *chuspa* y billetitos de dólares y euros. Así como el *Ekeko* es considerado por la tradición como un ser ligado con el poder de los ancestros, la imagen de Morales puede concebirse como la cabeza de un linaje de gobernantes. Evo, primer presidente indígena de Bolivia, se presenta como un ser mediador que encarna la idea de esperanza, de bienestar y fortuna para la comunidad. De hecho, durante sus gestiones presidenciales, ha inaugurado las celebraciones de *Alasitas* en la ciudad de la Paz y ha caminado entre la gente repartiendo billetitos. Por otra parte, hay que señalar que en “periodiquitos”¹²⁹ se han hecho referencias a otros políticos bolivianos y argentinos, pero siempre de una manera irónica y crítica que se distancia del tono de solemnidad y hieratismo que presentan los bustos que representan a “El Evo”.

¹²⁸ Entrevistas con feriantes *Alasitas* de parque Avellaneda y Villa Soldati, CABA, 24 de enero de 2017.

¹²⁹ Periódico en miniatura que relata las noticias en tono irónico. En CABA es el periódico “Renacer” de la colectividad boliviana quien se encarga de estas ediciones tituladas “El bolita”, donde incluyen noticias locales y bolivianas.



Imagen 132. Bustos de Evo Morales-Ekeko. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Otra imagen muy importante y significativa en *Alasitas* es el toro. Estas figuras de yeso funcionan como alcancías (son huecas y tienen una ranura en el lomo), se presentan con diferentes tamaños, y son las que cobran mayores dimensiones entre todo el universo de objetos que se venden en la fiesta-feria (imagen 133). El antecedente más cercano se encuentra en la producción alfarera de los toros de Pucará, ciudad sureña del actual territorio peruano. Los tradicionales “toritos de Pucará” se han registrado en exposiciones de las *Alasitas* de Puno en la primera mitad del siglo XX y aún pueden verse montados sobre los techos de las casas del sur peruano porque se les atribuye cualidades protectoras (Golte y León, 2010; La Serna Salcedo, 2013).

En un texto temprano José María Arguedas describe, dentro de la producción popular de cerámica indígena en Perú, a los toros producidos en fábricas de Pucará y Cuzco, tratándolos como “cosas de indios”, creadas y consumidas “por indios”. Si bien el motivo es de inspiración española, el toro (y también el caballo), habría sido muy

importante en la producción agropecuaria de los sectores indígenas en etapas post-conquisita. Su imagen estuvo presente en los rituales que siguieron vigentes entre los originarios, ahora dueños del ganado vacuno, así como también entre los pequeños ganaderos y grandes hacendados mestizos. La imagen del animal se veneraba debido a sus beneficios, ya que

con él podía arar un solo hombre y en un solo día lo que antes necesitaba veinte chakitakllas¹³⁰ [...] el toro impresionó al indio con su figura y su voz. Era la imagen del poder, como encarnación de los “apus”, de las montañas azules imponentes y oscuras, que levantaban su cumbre hasta las nubes, hasta el espacio tenebroso donde vive el trueno. El toro y el caballo se convirtieron en personajes semi sagrados [...] Y en la poca cerámica ritual y decorativa, en la destinada a las ceremonias religiosas indias, del culto y la veneración a la tierra, que se ha mantenido pura, el todo es hoy el motivo dominante [...] [motivo] que inspira la mejor cerámica y piedra blanca [yeso]” (Arguedas, 1940)



Imagen 133. Venta de toros de diferentes tamaños. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Según los arqueólogos Elizabeth Klarich y Luis Flores Blanco, que han estudiado la importante tradición alfarera en la zona sur andina de Perú y especialmente la producción de toros de Pucará, el toro ingresó en la ritualidad en las ceremonias de marcación del ganado que se realizaba en torno a la fiesta de la Santísima Trinidad del mes de mayo (recordemos que *Alasitas* en Puno se realiza en dicha fecha). Los autores

¹³⁰ En quechua: *chaki*: pie; *takllas*: arado.

señalan que en épocas coloniales la marcación del ganado recordaría la tradición prehispánica de marcar llamas y alpacas, siendo esos momentos rituales donde las vasijas con forma de “torito, que a la vez es un cántaro, servía de recipiente para la chicha que, mezclada con la sangre del ganado, era bebida por los oficiantes de la ceremonia (2010: 25).

Una fuente colonial que describe la corrida de toros realizada en las grandes fiestas de Cuzco en noviembre de 1788 con motivo de la inauguración de su Real Audiencia y la llegada de los Sellos Reales, nos permite entender el carácter sagrado y de veneración que se le había otorgado a este animal en el mundo andino. El narrador distancia a los toros de su carácter natural/salvaje cuando describe la manera en que estaban ataviados:

Ninguno de los toros que lidiaron estas tardes salió desnudo a la plaza, como si se avergonzaran de comparecer en el circo sin más ornato en el que les costearon la naturaleza y las selvas [...] No solo se les doraba los cuernos, y se les formaban lazos de cinta, cordeles de oro, y vendas de ricos tejidos como a aquellos; sino que todos se presentaban con albardas de tisúes, brocados, lamas y cuantas telas de oro, plata y seda trabajan aquellas naciones [...] Todas iban orladas de galones anchos de oro y plata, de flecos y borlas de lo mismo (sabe el público que nada pondero); cubríanles las frentes de láminas, o tarjetas de plata bellamente labradas. Traían collares, pretales, y caídas de gruesos cordones de pesos fuertes (Castro, 1795: 165-166)

Por su parte, la antropóloga Antoinette Molinié refiere a la continuidad del simbolismo del toro ligado a la virilidad y la fertilidad masculina cuando narra los rituales de iniciación de los jóvenes a la vida adulta que se realizan actualmente en el norte de Potosí, Bolivia. En dichas ceremonias

los muchachos se juntan por pares y van tirando de un arado mientras que las chicas van echando las semillas en los surcos, a la par, que van abriéndose. Los iniciados llevan en la cabeza unos cascos hechos de piel de toro, y cuando dejan la yunta van corriendo por los campos intentando montar a las muchachas [...] Los magníficos vasos ceremoniales de madera que sirven para ritos de fertilidad en esta región de Bolivia llevan esculpidos en el centro dos toritos. Con ellos se hacen libaciones a la divinidad de la Tierra, vertiendo suavemente al suelo unas gotas de chicha [...] [que] simboliza en este contexto el semen que se espera fecundice tanto a la tierra como a las animales hembras y a las mujeres. En el sur andino tienen particular importancia los rituales que acompañan el techado de la casa de los recién casados. El último toque consiste en colocar un par de toritos de barro sobre las tejas o la calamina del techo, en la confianza de que estos animales van a asegurar la fertilidad de la nueva pareja (Molinié, 2003: 217).¹³¹

¹³¹ Según las investigaciones de la antropóloga, si bien el toro lleva unos cinco siglos en el Andes, “los indígenas del Sur del Perú lo consideran como un ser totalmente autóctono, e incluso lo sitúan en una época tan ancestral como en una humanidad anterior a la actual. Para explicarlo necesitamos entender [que] la representación andina de la historia de la humanidad [...] [es] cíclica, pues se divide en diferentes eras, cada una separada de la anterior por un pachacutí, es decir una catástrofe que se manifiesta por una inversión del espacio/tiempo (pacha). La era de la humanidad actual aparece con el nacimiento del Sol que unas veces

Vemos entonces que los toros han estado ligados al trabajo y al culto a los cerros, han estado presentes en celebraciones fastuosas como objetos de veneración y se han vinculado a rituales asociados a la fecundidad de la tierra y las parejas. En *Alasitas* el toro es una imagen potente y recurrente, mientras que la llama, que es un animal importante en zonas andinas, tiene una presencia mínima en la feria-fiesta es mínima y en general viene más connotada por su función decorativa y/o funcional, cuando está adosada a llaveros o *bijouterie*, por ejemplo. De manera similar a los toros de las corridas del siglo XVIII, los de *Alasitas* se encuentran ataviados para la ceremonia, mostrando su potencia con una postura arrogante acorde a su fuerza y elevando sus cuernos e imponente pecho. En sus cabezas, rodeadas de cadenas o cordones y coronadas con sombreros, resaltan las astas y las frentes ataviadas con herraduras, estrellas, flores y/o banderas argentinas, bolivianas y/o *wiphalas*. En sus cuerpos, envueltos en serpentinas de colores o en billetes, llevan montada, al igual que el *Ekeko*, la carga de *illas*, mesas y amuletos (imagen 134).

Los toros son uno de los mejores exponentes de la fiesta-feria, debido a la importante producción local y la profusión que han tenido con el paso de los años, encontrando incluso puestos especialmente dedicados a ellos. Los hay de diversos tamaños que pueden ir desde los 20 cm al metro de largo. Su magnitud tiene una significación real y simbólica, ya que su simbología se relaciona aquí con la abundancia y el éxito. Así, en los toros de mayor tamaño que están “ferrados en billetes” es notable la manera en que se transfigura su imagen con la recarga de dinero y serpentinas. En estos casos la cabeza del animal se combina con un cuerpo que prácticamente desaparece debajo de la *illa* del dinero que es su vez deviene en soporte de algunos amuletos (imagen 135). Podemos plantear entonces que la dimensión de la pieza que se adquiere es relativa al valor que el comprador puede invertir y lo que, en consecuencia, espera obtener a lo largo de año. Es decir que, al igual que con las *illas*, los sueños y deseos son concordantes con las posibilidades económicas reales.

es asimilado a la conquista inca y, otras, al advenimiento de Cristo. Antes de la aparición del Sol ocupaban la tierra los seres de la humanidad anterior llamados machu que vivían sin luz, en una indiferenciación cósmica donde no se distinguía el día de la noche, ni los hombres de las mujeres, en fin, en un mundo donde no existía aún la sociedad. En su primer amanecer, el astro divino de los incas quemó a estos machu prehumanos, permitiendo así el advenimiento de la sociedad humana. Ahora bien, según los indígenas, el toro pertenece al mundo presocial de los machu y [...]. Queda claro que, lejos de connotar un carácter foráneo, el toro tiene su sede en las profundidades de la identidad andina. Esta anterioridad del toro a la aparición misma de la humanidad confiere al bóvido una sacralidad que se manifiesta en la intensa relación que tiene el toro andino con lo divino” (Molinié, 2003: 26).



Imagen 134. Toros ataviados con *illas*, amuletos y mesas. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 135. Toros con su cuerpo forrados de billetes. *Alasitas* 2017, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Según los datos recopilados en las entrevistas que hemos realizado, los toros se colocan en los hogares y comercios en algún espacio cercano a la puerta de entrada, manteniendo la posición acorde con lo que se busca lograr: si se pretende conseguir prosperidad y suerte se ubican con los cuernos apuntando hacia el interior del lugar para que la fuerza del toro acompañe el empuje de la providencia; si se busca defenderse y contrarrestar la envidia se ubican con los cuernos apuntando hacia la entrada para que la fuerza del toro embista a las malas energías.

Por otro lado, es significativo también el tratamiento que reciben los toros de *Alasitas*, que al paso de los años pueden seguir guardados, expuestos como “adornos” o “sacrificados” como ofrendas que se devuelven a la tierra.

Por ejemplo, este torito [que ocupa un lugar especial en la casa] es una alcancía, entonces nosotros lo que hacemos es guardar plata. No mucho, pero ahorramos algo [...] no queda olvidado, porque nosotros ahora cada mes, cada 15 días le ponemos algo de plata, [y una vez que se cumple el deseo] lo rompemos y después la enterramos, depende de cuanto se haya reunido, la plata.¹³²

¹³² Conversación con un participante de *Alasitas* de parque Avellaneda, CABA, el 24 de enero de 2009.

No es un dato menor que los toros son los únicos objetos que se han ofrendado a la *wak'a* en el marco de las *Alasitas* de parque Avellaneda (imagen 136 y 137). La fuente colonial que mencionamos más arriba refería que los toros se “sacrificaba[n] a la Idolatría en las aras de sus mentidos dioses, iban llenos de la grandeza que los vestía para la mayor solemnidad de aquel culto” (Castro, 1795: 165). En la fiesta-feria hemos registrado en varias oportunidades el sacrificio de piezas de toros en torno a la *wak'a*, un acto que había cobrado importantes dimensiones antes de ser prohibida en 2018. Las piezas de yeso se destruían durante la *ch'alla* colectiva, es decir que el toro era ofrendado a la *wak'a* denotando el poder que encarna su figura. Recordemos que etimológicamente el término “sacrificio” proviene del latín *sacrificium*, que quiere decir: hacer (*facere*) sagrado (*sacro*), de modo que “sacrificar” implica entregar algo sagrado a la divinidad (Bovisio y Costas, 2012): el toro se consagra también en este acto.



Imagen 136. Toro sacrificado en la *wak'a*. *Alasitas* 2015, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 137. Toros sacrificados en la *wak'a*. *Alasitas* 2017, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Este tipo de ceremonias de ofrendas a la *wak'a*, que se suman a las que hemos descrito en pasajes anteriores,¹³³ configuran diferencias muy significativas al respecto de lo que sucede en la celebración de Villa Soldati. Como dijimos, los objetos que se venden son similares en ambas fiestas, pero el tratamiento que reciben en el parque

¹³³ Ver también capítulo 2.

Avellaneda es distinto, por ejemplo, este ritual que es inexistente en Villa Soldati, evidencia que se busca establecer conexiones con las formas indígenas de veneración de aquello que es considerado sagrado.

Así como en *Alasitas* se exhiben piezas que responden a la tradición mestiza constituida a partir de la época colonial, en los últimos años se fueron sumando figuras provenientes de la cultura asiática, dando cuenta de que la fiesta-feria no escapa a la dinámica de la globalización. Hace más de una década que se fueron incorporando algunos objetos de la cultura oriental que se asocian con las ideas de suerte, protección y buena fortuna, y que se han expandido con la globalización del *feng shui*.¹³⁴ Estos productos comenzaron a introducirse en las fiestas-ferias de Lima a partir de 2008 y luego, pasaron a Bolivia por medio de la conexión de artesanos y productores. Es decir que en un primer momento llegaron importadas desde Perú y luego comenzó a producirse localmente y a transferirse desde el propio mercado de productos industrializados de algunos países orientales, asimilando las nociones de suerte y la fortuna orientales con la ideología de la fiesta andina (Golte y León Gabriel, 2014). La mercantilización de objetos orientales incorporó una gran parafernalia de símbolos que encarnan la idea de prosperidad material, bienestar y buena suerte que ya son parte de los productos destinados a un mercado global: gato llamaplata, rana de la abundancia, dragones, budas, elefantes, otros animales del horóscopo chino, etc. Y si bien la incorporación de estos objetos es bastante reciente en las ferias de *Alasitas* se trata de productos que ya se conocían y se comercializaban en los mercados locales. En el caso de las celebraciones de CABA es frecuente también encontrar este tipo de objetos provenientes de China, pero en un corpus más acotado que en las fiestas andinas. Las producciones son diversas: están los que se importan directamente de Bolivia que pueden copiar a las imágenes orientales o adaptarlas en diseños novedosos y muy ricos a nivel simbólico; y están aquellas que provienen directamente de la industria de importación china pero que se adecúan y

¹³⁴El *feng shui* es el estudio de las relaciones entre el entorno y la vida humana. Sus principios fueron descubiertos por los chinos y ha sido practicados durante siglos para diseñar ambientes y espacios que mejoran las condiciones para lograr la armonía, el bienestar y el éxito en la vida. *Feng shui* es un término compuesto por dos palabras chinas: *feng* (viento) y *shui* (agua). Estos dos componentes que dan vida tienen la misma esencia: el *chi*, o fuerza vital. El viento y el agua son importantes portadores de *chi*, y su propiedad fluyente refleja la esencia de su naturaleza. Originalmente era una forma de conocimiento que estudiaba los cambios que ocurren en la naturaleza, el clima y los astros, por ello, en la China Imperial el *Feng Shui* era un asunto de estado y solo las construcciones imperiales y de algunos nobles tenían acceso a esta aplicación. Actualmente se ha extendido su implementación ya que, al estudiar flujo de la energía se puede determinar cómo influye en la vivienda y en las personas que la habitan. El *feng shui* es el arte de diseñar entornos que atraigan y saquen provecho del flujo propicio de *chi*, y ese flujo apoya y mejora el *chi* personal, o fuerza vital, de una persona (Kennedy, 2019).

agregan a las “típicas” miniaturas andinas. En las ferias de CABA podemos encontrar especialmente ranas, elefantes, budas, búhos, producidos en yeso, metal o porcelana, que son los mismos que se ofertan en los locales de productos chinos importados (imagen 138).



Imagen 138. Budas, búhos, ranas y elefantes de importación china que se ofrecen en un local comercial del barrio de Once, CABA, 2022.

Fotos: Carina Circosta

Es interesante notar que en ningún registro ni los compradores ni los vendedores hacen referencia al *feng shui*. Vamos a referirnos a algunos de estos personajes atendiendo a los atributos que traen incorporados desde su origen, y así dar cuenta de la manera en que fueron incorporados a la feria de *Alasitas*, a veces adoptando sus sentidos y otras yuxtaponiéndolos a los saberes andinos más antiguos.

En primer lugar, podemos referirnos al elefante, animal asociado a *Ganesha*, deidad hindú, que se representa con cuerpo humano y cabeza de paquidermo.¹³⁵ En la

¹³⁵*Ganesha* es el gran Dios, principio de la religión hindú, personificación del universo material. *Ganesha* es una palabra compuesta de la palabra *gana* del Sánscrito, que significa "las huestes", "multitudes" o "tropas" de semidioses, especialmente el séquito del Señor *Siva* bajo el control de *Ganesha*. Este es virtualmente un sinónimo del nombre *Ganapati*, "amo de las huestes", líder de los *ganas*, gobernando sobre las huestes celestiales, sobre tanto los seres benévolos como los malévolos de los planos internos. Él los controla a través de valentía y contundencia, sino con estrategia e inteligencia. "Seguimos el sendero del

esa cosmología el elefante es valorado por su fortaleza y longevidad, de ahí que su simbolismo refiera a la inteligencia y a la capacidad de ofrecer protección del hogar y la familia. Fue eventualmente vinculado al poder de atraer la buena suerte y la abundancia pues su sabiduría, su poder y talento ayudan a remover los obstáculos del camino para finalmente llegar al éxito. Es por ello que, según el *feng shui*, se acostumbra colocar la figura de un elefante en el balcón o en la puerta de los hogares en una postura determinada: debe estar de pie, en posición de marcha o con las patas levantadas, su trompa en alza y doblada hacia atrás; de esta manera se asegura que el dinero no se escape y promueve buenas inversiones (Too: 2004). Los elefantes de yeso o cerámica que se venden en *Alasitas* (al igual que otros elementos asiáticos) en su gran mayoría provienen del mercado de mercancías chinas, es decir que no fueron realizados especialmente para esta feria, aunque sus significados se asimilen con los valores preponderantes en esta celebración.¹³⁶ Los feriantes los ofrecen como entidades para atraer la suerte y la fortuna y es común encontrarlos llevando un billete enrollado en su trompa para enfatizar el sentido de bienestar y la abundancia económica (imagen 139). Y si bien esta costumbre no es andina, se vincula con la *illa* del dinero, así como es común también verlos con otras *illas* y amuletos propios de la *Alasitas* adosados a su cuerpo.

Señor Ganesha cuando recurrimos a la discriminación y a la sagacidad para resolver nuestras dificultades. Cuando procedemos a pasar obstáculos de una manera lenta, prudente y bien planeada” (Subramuniaswami, 2000:78). Es la figura más cercana al plano material de consciencia y la más capaz de asistirnos en nuestras preocupaciones de la vida diaria. Sus poderes más importantes radican en brindar armonía dentro de la familia inmediata y “extendida a todos los socios de negocios crea la dinámica espiritual dentro del individuo y del grupo que conduce a estallar en el amor a este Dios benigno y a recibir Su abundancia material, emocional, intelectual y espiritual” (Subramuniaswami, 2000: 60). Por otra parte, es interesante señalar el trato humanizado que recibe su figura, “En los templos de la India, incluso las ofrendas que llegan a lo largo del día de peregrinos que traen plata, oro y regalos de todo tipo a ser puestos en el hundi, son contados al anochecer frente a la Deidad (...) Por la noche, la Deidad es llevada a dormir ceremoniosamente. Es tratada en términos muy humanos. Por la mañana, Él es despertado simbólicamente, luego bañado y vestido. La Deidad es tratada exactamente como si fuera un humano” (Subramuniaswami, 2000: 44).

¹³⁶ Según el *feng shui* “las fuerzas del ying y el yang se mueven en el aire cósmico y la manera en que influyen en el bienestar de una persona se refleja en la trinidad de la suerte (es decir, la suerte del cielo, de la tierra y de la humanidad) que concierne a todos los seres humanos. No obstante, existen aspectos de nuestra vida que no podemos controlar. Esos aspectos están relacionados con lo que se conoce como “suerte del cielo” (es decir, el destino que se te fue asignado en el momento que llegas a este mundo) [...] También existe la “suerte terrenal” y la “suerte humana”, que están bajo nuestro control y que, juntas, pueden ser lo suficientemente poderosas para superar cualquier suerte. La suerte terrenal es la calidad de la energía de nuestro espacio vital (vivienda), y la suerte humana a calidad de nuestro “yo” interior” (Too: 2004:6).



Imagen 139. Elefantes provenientes de la cultura hindú, *Alasitas* 2017, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

Así como los elefantes, encontramos en las ferias de CABA otras esculturas que no han sido fabricadas *ex profeso* para esta fiesta, como lo son las alcancías con forma de cerdo, cuyo simbolismo asociado al ahorro y la fortuna se ha heredado de la tradición de las sociedades campesinas europeas. Claro que en *Alasitas* presentan una gran diversidad de estampas relativas a símbolos y personajes populares, entre los que se destacan equipos de fútbol famosos como Boca y River, infaltables en las ferias de CABA (imagen 140). Como planteamos anteriormente, éstas se incorporan en los puestos para llamar la atención y convocar a los compradores sin atribuirles un significado preciso dentro de las imágenes que se relacionan con los valores de la celebración. Más significativas resultan las piezas que combinan al elefante con el chanco porque ya forman parte de las iconografías propias de la esta festividad. En algunas de ellas se aprecian chanchos antropomorfizados y ataviados que montan los paquidermos; en otras, los cerdos adoptan las posturas erguidas de los elefantes con sus patas delanteras levantadas y el billete enrollado en la trompa; en todos los casos la imagen se completa con *illas* de monedas, billetes, autos, etc. (imagen 141). Estas piezas claramente connotan el poder simbólico que se les confiere a estas figuras desde la tradición europea y asiática. No obstante, la

difusión popular de estas creencias y la importante circulación que estos objetos ya tenía en el mercado, permitieron la rápida adaptación a la simbología de las *Alasitas* porque sus valores se ligan al ahorro y la fortuna. Este tipo de esculturas que cuentan con una importante producción en Bolivia y Perú, son también producidas en gran volumen en CABA debido a la complejidad que acarrea su importación por el gran tamaño y la alta fragilidad.



Imagen 140. Típicos chanchos alcancías. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 141. Izquierda: fusión de elefante con el chanchito humanizado (vestido). Derecha: chanchos con posturas similares a los elefantes hindúes. *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Otro personaje relativo a la cultura oriental que circula en *Alasitas* es la imagen de *Budai Buda*, *Buda* gordo o sonriente.¹³⁷ Esta imagen fusiona las enseñanzas budistas con la filosofía taoísta nacida en China donde las deidades encarnan la felicidad basada en bienes materiales. *Budai Buda* o *Hotei* habría sido un monje budista (*Maitreya Buda*) al que se lo conoce por diversas figuras que lo retratan como un ser bajito, jovial y con una barriga prominente. Existen varias leyendas en torno a este personaje que era diferente a los otros ascetas *Maitreyas* y cuya figura juguetona, graciosa y mundana fue fácilmente adoptada en el budismo chino. A menudo también se lo representa rodeado de un grupo de 6 u 8 niños, que al parecer eran sus seguidores e interesados por lo que llevaba dentro de su bolsa de cáñamo. El contenido de su bolso siempre fue un misterio, pero la sugerencia de que guardaba riquezas se volvió importante cuando su figura se popularizó

¹³⁷Siddhartha Gautama fue un hombre nacido en Nepal en el siglo VI a. C. que se convirtió en un líder espiritual fue conocido como Buda, que significa “iluminado” o “el despertado”, siendo base de la religión budista, un culto no teísta que se basa en las creencias filosóficas promulgadas por Gautama. Según la literatura sagrada budista *Maitreya Buda* será el hombre sucesor de Siddhartha, quien nacerá en la tierra para lograr la completa iluminación de un Buda y transmitir sus enseñanzas. Fueron muchas las personas consideradas *Maitreya* en la expansión del budismo por diferentes zonas del mundo, entre ellas se encuentra *Budai Buda* (el monje de la bolsa de cáñamo), un monje de la China que habría nacido en la prefectura de Fenghua en el siglo X (Silk, 2019).

en Japón, relacionándose con una entidad de la buena fortuna. La idea de que Budai cargue en él la promesa de un futuro renacimiento en este mundo lo hizo particularmente poderoso, desempeñando un papel importante en la monástica vida del budismo y otras corrientes religiosas que llegan al siglo XX (Silk, 2019). Esta imagen, fabricada en metal o yeso dorado, que simboliza a un hombre común que puede ser feliz disfrutando de las riquezas mundanas es ubicada en casas y comercios a partir de los principios del *feng shui*. Las esculturas del *Buda Budai* circula en *Alasitas*, éstas son de yeso pintadas de dorado y combinadas con otras figuras simbólicas orientales como el elefante y la rana de la fortuna. Nos interesa particularmente que en la feria-fiesta articula su significación con la del sapo, entidad muy antigua y poderosa en la cosmología andina (imagen 142). Es decir que los artesanos de *Alasitas* se han apropiado de ciertas figuras de la cultura oriental porque su significación popular coincide con los valores que dan sustento a la celebración, como materializaciones de personajes que fomentan la suerte y la abundancia.



Imagen 142. *Budai* o Buda o Sonriente en piezas combinadas con sapos elefantes e *illas*. Izquierda: *Alasitas* 2009, parque Avellaneda. Derecha: *Alasitas* 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

El *feng shui*, que tuvo sus inicios en las dinastías chinas, se popularizó a principio de siglo XX, cuando su práctica y enseñanza se extendió con el auge del movimiento que se conoció como la Nueva Era o *New Ege*. Estas disciplinas occidentales que se basan en tradiciones orientales son de por sí eclécticas y se proponen establecer el equilibrio mente, cuerpo y espíritu. La difusión de estas filosofías se acompañó con un mercado de objetos que distribuyó globalmente y popularizó sentidos comunes de algunos de estos símbolos. En *Alasitas* algunas piezas se trasladan directamente del mercado de bienes chinos, y otras veces se les realizan los ajustes necesarios para que se acomoden a los valores y deseos que circulan en la fiesta. Por ejemplo, el Buda, al estilo del *Ekeko*, aparece rodeado de otros elementos como pilas de monedas, piedras de colores (que remiten a las piedras preciosas), vasijas con monedas doradas, billetes y otras *illas*.

Dejamos para el final de este apartado al sapo ya que es una imagen que tiene gran importancia en la feria y ha tomado un rol protagónico en los últimos años. Se trata de un personaje interesante ya que, si bien su ingreso a *Alasitas* viene de la mano de la rana china de la suerte, aquí se modifica al superponerse con la simbología que tiene el sapo en la cultura andina. El *Jin Chan* o *Chan Chu* es un símbolo “de la buena suerte” reconocido por los chinos durante siglos como catalizadores de la fortuna delanteras y una sola trasera, que en algunas oportunidades es semejante a las de los renacuajos. En el *feng shui* se emplea como símbolo de prosperidad, abundancia y riqueza, son doradas y aparecen sentadas sobre pilas de monedas chinas con las fosas nasales dilatadas (Too: 2004). Este tipo de rana de la suerte puede encontrarse esporádicamente en *Alasitas*, aunque son mucho más comunes las imágenes que se han transformado para adaptarse al comercio de las miniaturas. En primer lugar, podemos notar que en la cultura popular china la rana suele intercambiarse con frecuencia con el símbolo de sapo y viceversa, siendo este un punto interesante porque es en la figura del sapo donde se producen los cruces entre la cosmovisión andina y la oriental. En este sentido, la mutación del dorado por el color verde, natural de la rana o sapo (imagen 143) es un detalle importante ya que es allí donde se genera la superposición de significados.



Imagen 143. Ranas y sapos de la fortuna. Izquierda: *Alasitas* 2017, parque Avellaneda. Centro: 2009, parque Avellaneda. Derecha: 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

En la cosmovisión andina el sapo tiene una variedad de significaciones de las cuales reseñaremos las que están ligadas a la simbología de *Alasitas*,¹³⁸ donde estos anfibios se presentan como figuras poderosas para la prosperidad y la fortuna, tal como lo señalan los carteles que se le adosan junto con una gran cantidad de billetes.

Nos valemos de algunos trabajos antropológicos para reseñar las creencias de comunidades quechuas y aymaras contemporánea al respecto del sapo.

María Esther Grebe, que estudia la continuidad del simbolismo de ciertos animales sagrados entre el mundo prehispánico y los pueblos aymaras del Chile actual, parte del esquema cosmológico tripartito de los aymaras altiplánicos de Isluga en el cual se distinguen tres mundos estratificados verticalmente: el *araj-pacha*, el mundo superior de los cuerpos celestes; el *taipi-pacha*, el mundo intermedio de los hombres, de los espíritus de la montaña, de la tierra, y de la torre y nave de la iglesia católica que cobijan a las imágenes de los santos; y el *manqhcr-pacha*, el submundo de los animales silvestres, de los animales sagrados, del espíritu del agua y de la música. En este esquema el sapo, junto con la serpiente y el lagarto, pertenece al grupo de animales

emblemáticos de Sereno -el espíritu del agua y de la música-. Y, por lo tanto, se asocian al agua subterránea -ojos de agua, vertientes andinas, aguas termales, etc.-. Representan simbólicamente a la fertilidad de la tierra, del ganado y de la especie humana (Grebe, 1989-90: 45)

¹³⁸ Además de sus beneficios protectores el sapo presenta una actitud ambigua, siendo que también participa en rituales de brujería o hechizo representando simbólicamente a la persona que se desea hacer daño y por medio del cual, el especialista, brujos de misa negra o maleros, busca efectivizar el mal que desean hacer a su víctima. Por otro lado, opera como medio benéfico o positivo, porque el sapo interviene en la medicina indígena andina como remedio en los procesos de terapia: es un medicamento utilizado en las frotaciones corporales para limpiar, succionar o transformar la enfermedad; es decir que funciona como un ordenador que devuelve la salud al enfermo (Cáceres Chalco, 2007: s/p).

El sapo es un anfibio que hiberna durante los meses de helada, que en los Andes se extiende de mayo a agosto o septiembre, y en los testimonios que recogió Efraín Cáceres Charlo entre pobladores rurales de Puno entre 2002 y 2003, se los concibe como protectores de chacras y agentes meteorológicos que anuncian las lluvias:

el sapo vive dentro de la tierra y que solo salen cuando es tiempo de lluvias, para cuidar las chacras, porque es el espíritu de la misma *Pachamama* [Madre tierra] [...] Por lo tanto, el sapo en los andes, es un símbolo de la tierra que participa activamente en los procesos de producción de los frutos de las chacras, es decir esta articulado al proceso de trabajo campesino a modo de un potencial hortelano, con la misión de cuidar el fruto que da la *Pachamama* [Madre Tierra] para el bienestar de los *runas* andinos, para el proceso de la crianza de la vida. Por esta razón que el sapo es objeto de ofrendas rituales y representaciones en monumentos, como las halladas en algunas localidades o ciudades como Oruro en Bolivia Tayacaja en Pampas – Huancavelica [Perú] (Cáceres Chalco, 2007: s/p)

Por su parte, Porfirio Salas ha estudiado que los habitantes de la comunidad de Urqhurapampa (Puno, Perú) pueden prever las condiciones climáticas para la temporada entrante a partir de las diferentes interpretaciones que establecen según la presencia, o no, de los sapos:

- Para un año lluvioso sin presencia de heladas constantes, aparecen anticipadamente sapos grandes y en cantidades durante los meses de octubre y septiembre, en busca de charcos de agua para instalarse y realizar su metamorfosis [...] es señal de buena cosecha.
- Para un año seco, con pocas lluvias, y con presencia de heladas constantes, aparecen de forma retrasada unos cuantos sapos pequeños, durante los meses de noviembre y diciembre.
- En años, cuando las heladas son insistentes durante el crecimiento de los cultivos, algunos sapos son congelados en plena caminata. Eso significa un pésimo año para las cosechas.
- Durante la época de lluvia (enero, febrero, marzo) se comporta como indicador a corto plazo (Salas, 1997: 259)

A estos significados, Cáceres Chalco suma otras interpretaciones que son de interés para ligarlos a las *Alasitas*; por ejemplo, la persona que sueña con sapos considera su presencia como señal de que va a recibir dinero. Este significado puede vincularse con la venta misma de los productos agrarios y con la economía de mercado, ya que

En gran medida la economía del andino se ha monetizado. La producción agropecuaria tuvo un complemento en el trabajo remunerado con plata; y el trueque, en la compra-venta en el mercado. Si el sapo es representante de la *Pachamama*, la que alimenta a sus hijos *runas* con sus hierbas, sus frutos y su carne, con su agua y sus materiales, también en construcción de sus viviendas para el abrigo de sus hijos, es lógico pensar que toda riqueza para nuestro sustento

viene de ella; también la plata y la suerte, especialmente en el negocio que rige en el ámbito rural y más aún en el urbano (Cáceres Chalco, 2007:s/p)

Entendemos entonces que los sapos de yeso de *Alasitas* que encontramos en CABA claramente superponen los significados de las ranas y sapos chinos con una fuerte tradición andina, que aquí se circunscribe a la fortuna y el bienestar económicos. Así, son importantes las piezas en las que se los representan con aspecto y color verde natural, sentado sobre monedas doradas y con leyendas que refuerza este sentido (imagen 144). Estas esculturas, que se exponen en los hogares y se atesoran para lograr la fortuna deseada, pueden guardar relación con la costumbre registrada entre los aymaras de Chile que tienen la práctica de conservar sapos disecados en cajitas de cartón para favorecen el enriquecimiento de su dueño (Grebe, 1989-90: 45).



Imagen 144. Sapos. Izquierda: *Alasitas* 2009, parque Avellaneda. Derecha, 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Asimismo, a los sapos de *Alasitas* se le otorgan cuidados especiales además de la *ch'alla* periódica que reciben todas las *alasitas* por parte de sus dueños. Uno de nuestros entrevistados nos narró que su abuela le enseñó que a los sapos de *Alasitas* se les debe espolvorear azúcar sobre su cuerpo, de modo que el animal atraiga a las moscas de las cuales se alimenta. En esta práctica se evidencia la manera en que se conciben a la escultura como un ser vivo al que puede alimentarse y al mismo tiempo, es un

procedimiento que opera simbólicamente ya que, la “mosca” además de ser el alimento natural de los sapos es una manera popular de denominar al dinero.¹³⁹ Este relato evidencia la manera en que el simbolismo del sapo se reactualizó en el contexto migratorio, a partir de la incorporación de una práctica que toma sentido con un modismo del lunfardo argentino.

Los sapos de *Alasitas* dan cuenta de los procesos de reapropiación y resignificación que se dan a lo largo de la historia de la feria en CABA. En este sentido son notables las esculturas en las que se los presentan rodeados de *illas*, al estilo del *Ekeko*, siendo muy importante el vínculo con el marlo de maíz, en relación con la fertilidad agraria, a la que se les suman otros elementos como casas, autos y dinero y amuletos con forma de herradura, manos de la fortuna, piedras, semillas, etc. (imagen 145).



Imagen 145. Sapos acompañados de *illas* y amuletos. Izquierda: *Alasitas* 2009; derecha: 2014. Ambas parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

En las últimas ediciones de la fiesta-feria las esculturas de sapos han tomado una gran relevancia si atendemos a la cantidad y al tamaño de las piezas, donde, además se muestran acompañados otros personajes poderosos. Y así, además de la fusión con Buda y el elefante que mencionamos anteriormente, podemos considerar las combinaciones que

¹³⁹ Entrevista con Cristian Filamita, Buenos Aires, 15 de enero de 2015.

se han producido entre los sapos y otras figuras propias de *Alasitas*. Podemos referir a las piezas que conjugan sapo y toro (imagen 146), y otras en donde conviven el sapo con el *Ekeko*, quedando este último supeditado al anfibio a modo de atributo o apéndice (imagen 147).



Imagen 146. Sapo con *illas* y toro. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.



Imagen 147. Sapos con *illas* y Ekeko. Izquierda: *Alasitas* 2017, parque Avellaneda. Derecha: 2019, Villa Soldati.

Fotos: Carina Circosta.

Piezas de este estilo coinciden con la disminución de figuras del *Ekeko* que hemos señalado anteriormente, abriendo paso a la mayor presencia de billetes, sapos y otras figuras que también conllevan algún tipo de poder. En las fiestas-ferias de CABA, donde el repertorio de imágenes es más acotado que en las celebraciones andinas, las piezas escultóricas en las que se yuxtaponen sapo, *illa*, *Ekeko*, toro, buda, elefante, manos, semillas, herraduras, etc. (imagen 148) fueron adquiriendo un lugar de privilegio en los últimos años, compitiendo con la presencia del *Ekeko* y la preeminencia de los toros. Mientras que los sapos y los toros, cargados como el *Ekeko*, materializan la creencia en la interacción de hombres y animales con poder sagrado, una tradición andina que se superpone con las significaciones de los elefantes y budas orientales, que operan en sentidos similares.



Imagen 148. Escultura de importante tamaño donde se fusiona el sapo con *illas* y amuletos. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta.

4.4.3. Amuletos

El amuleto, como señalamos en el capítulo 3, se define por su función protectora, ya que la persona que lo porte o mantenga cerca estará a salvo del mal y recibirá sus beneficios. Según su forma y tamaño, los amuletos pueden usarse como dijes, llevarse en carteras o billeteras, o guardarse en algún lugar del hogar, pero siempre deben estar cercanos a la persona a la que va a favorecer.

Los más característicos de *Alasitas* son los que combinan elementos naturales y artificiales. Entre los primeros hay algunos que pueden comprarse de manera independiente, por ejemplo: ajo macho, semillas *huayrurus* y *k'uritos* (imagen 149).



Imagen 149. Importantes amuletos naturales que pueden comprarse de manera independiente. Arriba: ajos macho y *huayrurus*, abajo: *k'uritos*. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda.

Fotos: Carina Circosta

El ajo macho se caracteriza por tener un solo diente, se lo lleva en la cartera para protección, se lo considera benefactor para atraer el amor y se lo relaciona con la virilidad por su carácter afrodisíaco. El *huayruru* es una semilla de una planta que crece en las tierras bajas y es muy utilizada en los Andes con fines rituales; las hembras son de color rojo y los machos rojos con una mancha negra. Se necesitan de ambas para que crezca el árbol y por ello tiene connotaciones relacionadas con el amor de pareja y la fecundidad, además de proteger contra la mala suerte y el mal de ojo. Hemos visto que aparecen en muchas de las artesanías y es costumbre también llevarlos en carteras y regalarlos a los recién nacidos. El *k'urito* (gusanito) es una semilla amarilla con forma de resorte cuyo nombre se atribuye al parecido con el gusano de seda; entonces, por la capacidad de transformación del gusano y su relación con el ciclo vida-muerte, el *k'urito* se utiliza como amuleto protector y participa en rituales para pedir abundancia.¹⁴⁰

El *k'urito*, el *huayruru*, y la *willka* están presentes en rituales de curaciones médicas y especialmente en las mesas ofrendadas a distintos dioses; otros elementos naturales son: la hoja de coca, considerada sagrada en el mundo andino y usada por *yatiris* y *kallawayas* para entrever el futuro y también presentes en mesas (además el coqueo en comunidad es una práctica común y especial) y la lana de llama (camélido muypreciado en Andes).

Estos elementos, generalmente están presentes en paquetitos donde se los combina con elementos materiales y figuras según los beneficios que la persona busca obtener (imagen 150). Son frecuentes los amuletos conformados por un billete (mayormente dólar) que en su reverso lleva la imagen de alguna virgen (Copacabana o Urkupiña generalmente) o santo (Cayetano y Santiago entre los más recurrentes). Sobre el papel moneda se apoyan los elementos naturales mencionados y artificiales, como una cinta roja contra la envidia, pequeños trozos de tela con los colores de la bandera boliviana y figuras plásticas o metálicas con diversas iconografías: parejas, puños cerrados, herraduras, caracoles, hipocampos, casas, autos, etc. (imagen 151).

¹⁴⁰ Entrevista con puestera de la feria de *Alasitas* de Parque Avellaneda, CABA, el 24 de enero de 2014.



Imagen 150. Amuleto compuesto por elementos naturales y artificiales. *Alasitas* 2010, parque Avellaneda.

Foto: Carina Circosta.



Imagen 151. Amuletos-paquetito. *Alasita* 2010, parque Avellaneda.

Foto: Carina Circosta.

Es notorio que algunos puestos anuncien con carteles los dones de cada uno, lo que prueba el desconocimiento de este tipo de piezas por los concurrentes (imagen 152). Vamos a referirnos a los beneficios de las figuras que componen los paquetitos de *Alasitas*.



Imagen 152. Amuletos con diferentes iconografías. *Alasitas* 2018, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta.

Una de las imágenes más frecuentes es la que representa las parejas unidas. Estas se pueden asociar a la figura del amuleto *munachi* (querer), si bien la disposición de las dos imágenes es distinta, ya que las parejas de los paquetitos están tomadas de las manos y los *munachi* presentan a las dos personas fundidas en un abrazo, ambos se consideran amuleto que propicia el amor y la atracción de pareja (imagen 153). Son muy comunes también los sapos dentro de los paquetitos e incluso adosados a las *illas* del dinero y otras figuras con poder sagrado que mantienen su relación con la riqueza económica. Otros elementos comunes dentro de estos amuletos compuestos se corresponden con figuras convencionales relacionadas con la suerte, como por ejemplo la herradura, un amuleto al que se le ha atribuido muchas historias para explicar dónde radican sus poderes, pero básicamente se usa como objeto con la capacidad de expulsar

el mal de ojo y atraer la fortuna se ha transmitido a lo largo del tiempo ingresando a América con la conquista española. También están muy presentes las manos con puño cerrado o *maqui*, que, como analizamos en el capítulo 3, se relacionan con el logro del bienestar agropecuario o el éxito comercial y el ahorro de dinero. Por último, es importante la presencia de algunas *illas* que mayormente refieren a la casa y al automóvil (imagen 154).



Imagen 153. Izquierda: amuleto de pareja unida; centro y derecha: dije de *Munachi* (querer).
Fotos: de izquierda a derecha: Carina Circosta, 2009 y 2018; <https://www.etsy.com/es>



Imagen 154. *Illas* e imágenes convencionales para la suerte y el dinero de los amuletos compuestos.
Alasitas 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta.

Los amuletos con forma de paquetito nos recuerdan a las descripciones que Adán Quiroga hizo de la “*chuspa* de la suerte”, una bolsa pequeña en la que se guardan las miniaturas y elementos simbólicos que la persona lleva consigo para lograr amor, fortuna, expulsar la tristeza, etc. En estas pequeñas bolsas, que pueden estar fabricadas con tripa de animal o lienzo, se colocan diferentes piezas y luego se atan fuertemente. Si bien el autor recupera experiencias rurales del NOA de fines del siglo XIX, nos interesa la afiliación con los amuletos compuestos de *Alasitas* porque en las *chuspas*

no se guardan únicamente amuletos o talismanes, sino, también otros objetos para los cuales se hace un voto, como monedas, para que se gane mucho; maíz para que reproduzca, remedios, para que no entren pestes, etc. [...] En las épocas de yerra o de señalada de hacienda, junto con las hojas de cosa que han separado los concurrentes en religioso silencio, guárdanse también crines de los animales

marcados y los pedazos de orejas de las ovejas o las cabras que fueron cortadas al señalárselas (Quiroga, 1929: 244)

En los amuletos-paquetitos de *Alasitas* también encontramos símbolos que tienen el rol de atraer el bienestar y alejar la mala suerte; también hay *illas*: billetes, casas y autos; a los que se agregan las semillas que hemos mencionado y elementos especiales debido a sus características y simbología. Pero, a diferencia de las que cita el autor, estos amuletos no se conforman por medio de objetos que son seleccionados especialmente por una determinada persona, sino que se encuentran estandarizados a partir de una serie de elementos prefabricados. En general estos amuletos son ofrecidos todos “para la suerte”, pero debido al tipo de imágenes que llevan incorporados el comprador puede seleccionar aquel que tenga los elementos que concuerde con sus deseos o necesidades, preponderando los que aluden al amor de pareja, a ciertos bienes materiales como casa y auto.

Con esas semejanzas y diferencias podríamos comparar a las *chuspas* de la suerte con los paquetitos de *Alasitas* (imagen 155). Tomemos como ejemplo el dibujo y descripción que realiza Quiroga del contenido de una bolsita que le permitieron examinar en Tolombón (Salta) donde refiere a: un objeto cuyo nombre no puede precisar y que asocia a un caracol, un *hayruru* con un agujero en el centro para usarlo colgado, una moneda boliviana, una piedra o *illa* que sirve como amuleto para la reproducción, un *huacanquillo* o amuleto para el amo y una *maqui*, que el autor describe como una mano cerrada que significa que no se escape el dinero recogido (Quiroga, 1929: 245-246).



Imagen 155. Izquierda: *chuspa* de la suerte. Fuente: Quiroga, 1929.
Derecha: amuletos paquetitos de *Alasitas*. 2010, parque Avellaneda.
Foto: Carina Circosta

La primera pieza, que Quiroga asume como un caracol, se trata claramente de una justicia, un tipo de miniatura que analizamos en el capítulo 2 (imagen 76) que podrían estar relacionadas con la protección del hogar o beneficiar en litigio judiciales y cuyo significado depende de la forma que tenga en su cara superior. El autor no refiere a la existencia de alguna imagen y no encontramos en los amuletos de *Alasitas* objetos de este estilo, donde sí aparecen miniaturas que remiten a la atracción de la buena suerte o repulsión de malas energías como lo es por ejemplo la herradura. El *huayruru* está presente en la *chuspa* y en el paquetito, que además puede tener otras semillas como el *k'urito* y la *willka* que ya hemos nombrado, evidenciando que el poder otorgado estos elementos naturales pervivió a lo largo de los años traspasando fronteras manteniendo el sentido protector y reproductivo. Con respecto a la moneda es clara la relación con los billetes que hacen de soporte para el amuleto actual; mientras que Quiroga refiere a una *illa*-piedra que se diferencia con las *alitas* contemporáneas donde todas las *illas* tienen un estándar figurativo y que en los paquetitos refirieren principalmente a casas y autos. La bonanza en el amor esta también presente en ambos, aquí podemos relacionar los *huacanquillo* o *huacanquis*, amuletos para el amor que pueden tener forma de dos figuras humanas unidas o una pieza con forma de corazón o falo (Quiroga, 1904: 25), con el *munachi* que describimos más arriba; es decir que en la actualidad la atracción del amor adquiere forma figurativa representada en la imagen de la pareja hombre-mujer unida en un abrazo. Otro elemento común es la mano cerrada o maqui que en los paquetitos de *Alasitas* guardan la misma significación relativa a la atracción y retención del dinero que en las *chuspas*. Está claro que en la bolsita descrita por Quiroga están presentes las mezclas entre lo indígena y lo europeo, permitiéndonos sumar un eslabón a este proceso de apropiaciones, re-significaciones y contaminaciones de las que *Alasitas* forma parte. Asimismo, la comparación entre la *chuspita* y el paquetito nos permite visualizar la continuidad de ciertos significados y la tradición compartida entre en prácticas culturales del NOA con las realizadas en otros territorios andinos como el del actual Bolivia y su presencia en espacios mixtos como lo son las grandes ciudades, incluidas CABA.

Estos objetos materializan las continuidades, resignificaciones e innovaciones que se van difundiendo debido al paso del tiempo y con las migraciones entre diversos países y las que se generan al interior de los territorios nacionales. Es notable, por ejemplo, que en los amuletos actuales han ingresado imágenes de la religión católica, generalmente representada en vírgenes de distintas advocaciones. Pero también advertimos la presencia de sapos y caracoles/conchas marinas que aúnan sentidos europeos y amerindios, cuya

significación nos retrotrae a costumbres andinas ya mencionadas. Este tipo de amuleto constituye las *alasitas* de menor escala que encontramos en la feria, y podríamos plantear que sus elementos se articulan como una pequeña mesa,¹⁴¹ ya que aglutina todos los elementos necesarios para el bienestar familiar, social y económico. Pero a diferencia de las mesas, los amuletos no se ofrendan, sino que se mantienen muy ligados a la persona que está protegiendo. En las *chuspas* de la suerte, las pequeñas piezas quedan envueltos y ocultos, resultando que los elementos se mezclen y relacionen al azar y constantemente. La disposición de las miniaturas que constituyen a los amuletos de *alasitas* hace que se acomoden prolijamente sobre el billete miniaturizado, ningún elemento encubre a otro y todos quedan expuestos ya que el envoltorio es de *nylon* transparente. Este es un requerimiento para su exhibición y venta, pero es menester señalar que la indicación para los compradores es que estos amuletos deben ser guardados entre las ropas, carteras, billeteras o espacios privados del hogar. Entonces, tanto *chuspas* como paquetitos establecen un vínculo íntimo con su propietario, y a diferencia de otras *alasitas* que deben ser expuestas en lugares visibles, los amuletos tienen que ocultarse de la vista humana, también por precaución ante la envidia y el mal de ojo (Golte y León Gabriel, 2014).

Hemos registrado en las últimas ediciones de *Alasitas* una clase de amuletos compuestos conformados a partir de un repertorio similar a los paquetitos, pero realizados en mayor tamaño, y que, al decir de los feriantes también deben ser resguardados en el lugar más reservado del hogar.¹⁴² Algunos de ellos tienen como soporte un vellón de lana teñida con tintes sintéticos que envuelve y semi-oculta al resto de los objetos (imagen 156), mientras que otros adquieren una conformación más escultórica a partir de la disposición de los diferentes elementos sobre una base (imagen 156). En ambas, predominan los elementos naturales como caracoles, piedras, piñas, etc. que acompañan a las figuras religiosas y a las *illas*.

¹⁴¹Ver capítulo 2.

¹⁴²Entrevista con feriante de la feria de *Alasitas* de Parque Avellaneda, CABA, el 24 de enero de 2014.



Imagen 156. Amuletos compuestos envueltos en vellón de lana que envuelve elementos naturales y artificiales. *Alasitas* 2009, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta



Imagen 157. Amuletos compuestos a partir de la disposición de diferentes elementos naturales y artificiales. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda.
Fotos: Carina Circosta

Los otros amuletos que aparecen en *Alasitas* refieren a imágenes de sitios prehispánicos que tienen en el presente una importante fuerza simbólica en relación a ese pasado, ya que se trata de la expresión de una cultura material que evidencia la existencia de “grandes civilizaciones” surandinas. Estas piezas se encuentran esporádicamente entre los puestos y se han hecho presente en los últimos 7 años aproximadamente. Se destacan las versiones en miniatura de esculturas tiwanacotas, siendo las más significativas aquellas que representan a los monolitos Bennett y Ponce. Estas imponentes piezas (la primera de 6 metros de alto y la segunda de 3) originalmente estaban emplazadas en el templete semisubterráneo y en el Kalasasaya respectivamente, y han sido interpretadas como la imagen sacralizada de chaman-gobernante (Berenguer, 2000). Por su parte, los *chachapumas*, figuras antropo felínicas que portan una “cabeza trofeo” habrían estado

ubicados a ambos lados de las escalinatas de entrada del Akapana.¹⁴³ Podemos suponer que la importancia simbólica que tiene este sitio para la historia y el presente boliviano, como espacio de valoración de la herencia indígena, de alguna manera circula y explica la elección de estas imágenes como amuletos.¹⁴⁴ No obstante, es importante señalar que no siempre los vendedores y compradores conocen la procedencia de dichas iconografías y se ofrecen con una significación convencional, donde generalmente se las vincula con protección ante maldiciones (imagen 158).¹⁴⁵



Imagen 158. Izquierda: dije *chachapuma* y monolito tiwanakota. *Alasitas* 2014, parque Avellaneda. Foto: Carina Circosta
 Centro: *Chachapuma*; derecha: Monolito Ponce, sitio de Tiwanaku, altiplano boliviano. Fotos: Berenguer, 2000

Mención especial merecen algunas imágenes de animales que se ligan con el orden familiar y el bienestar social: gallo, gallina y búho. Gallos y gallinas representan el amor del hombre y la mujer, respectivamente. Estas se compran para conseguir pareja o alcanzar el matrimonio, aunque los puesteros explican que son más efectivos si estos se reciben como regalo. Estos animales ingresaron a América en época colonial, de modo que no tienen connotaciones relativas a la cosmovisión andina prehispánica, por el contrario, expresan la incorporación de tradiciones populares europeas de muy larga data, vinculadas también a sociedades agropecuarias y campesinas. En el relevamiento realizado en CABA se evidencia una relación entre el gallo y la gallina con el anhelo de lograr pareja y se manifiesta explícitamente la idea de fertilidad, emparentada con la

¹⁴³El monolito Bennett y el *chachapuma* actualmente se encuentran en el museo del sitio.

¹⁴⁴Excede los alcances de nuestro trabajo ahondar en esta cuestión baste recordar que fue en el sitio de Tiwanaku donde Evo Morales asumió la presidencia el 23 de enero de 2006.

¹⁴⁵Entrevista con un feriante de *Alasitas* de Parque Avellaneda, CABA, el 24 de enero de 2017.

dualidad sexual macho/hembra, femenino/masculino. En los puestos, estos a veces se encuentran asociados a cunas con bebés (imagen 159) y los vendedores nos informaron acerca de las posibles simbologías que éstos adquieren en relación a los roles y funciones instituidos por su género: el hombre compra una gallina esperando encontrar una mujer fértil/ponedora, y la mujer compra un gallo esperando encontrar un hombre/gallo trabajador, “escarbador”, que se las ingenie para buscar el dinero necesario para llevar adelante el hogar. Estas imágenes se venden en diferentes tamaños y se deben guardar en los lugares más íntimos del hogar.¹⁴⁶



Imagen 159. Gallos y gallinas, amuletos para conseguir pareja. Izquierda: *Alasitas* 2017, parque Avellaneda; derecha: 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta

A diferencia del gallo y la gallina, el búho es un animal con connotaciones sagradas en la religión andina, al igual que el jaguar, el puma, el halcón y la serpiente. Atendiendo al estudio que Silvia Limón Olvera realiza sobre la consulta de oráculos en época incaica, la antropóloga se vale de fuentes coloniales para explicar que el halcón estuvo asociado en los pueblos andinos del *Tawantinsuyu* con los rituales de adivinación por ser valorada como mensajera entre el plano tangible y el intangible (Limón Olvera, 2005: 15). Pero en *Alasitas* su significado se vincula a otras cualidades que provienen de la tradición occidental por relacionarse con la concentración y la inteligencia.¹⁴⁷ Es por

¹⁴⁶ Entrevista con feriantes de Alasitas de parque Avellaneda y Villa Soldati, CABA, 24 de enero de 2017.

¹⁴⁷En la mitología griega Atenea, diosa de la sabiduría, las artes y las técnicas de la guerra, protectora de Atenas y los artesanos, lleva como atributo una lechuza o búho. Al trasladarse a la mitología romana esta

ello que los encontramos en puestos de ventas como amuletos para el estudio y aparecen asociados a las miniaturas de títulos y diplomas profesionales que analizamos más arriba (imagen 160). Cabe aclarar que, en su mayoría, no han sido fabricados para esta celebración en particular, sino que se trata de piezas de diversos tamaños que provienen del mercado de objetos ornamentales. No obstante, podríamos pensar que en las lechuzas son seleccionadas para vender en *Alasitas* vinculando los antiguos sentidos con los modernos al yuxtaponer diferentes formas de acceso al saber, y que, además, en el contexto local adquieren importancia por asociarse a la formación profesional, una de las formas de promoción socioeconómica más valorada, tal como explicamos anteriormente.



Imagen 160. El búho se relaciona con la reflexión y el conocimiento y por ello en algunas oportunidades aparece junto con miniaturas de diplomas y títulos profesionales. Izquierda: *Alasitas* 2014, parque Avellaneda. Derecha: 2019, Villa Soldati.
Fotos: Carina Circosta

Los amuletos, al igual que las otras *alasitas*, mantienen un vínculo relacional persona-objeto-entidades superiores (*Pachamama*) ya que, para ser eficaces deben ser *ch'allados* y será el especialista quien lo activará para que cumpla con la voluntad del comprador al que le enseñará la manera de conservarlo para que mantenga sus poderes. Es decir que en los amuletos se ejerce también la agencia secundaria en tanto todo amuleto necesita “de algún modo estar manipulado y considerado como tal por el hombre” (Cano López, 2008: 313). Asimismo, es interesante la manera en que Gentile “personifica” a los amuletos, cuando plantea que para obtener los beneficios deseados se necesita de “otro ‘alguien’, el mismo [amuleto], que también comprendía la solicitud y se disponía a

diosa se corresponde con Minerva y al mantener el mismo atributo el significado de la lechuza quedó ligado a la filosofía. Minerva preside toda actividad intelectual, principalmente la escolar (Grimal, 1989).

concederla si se lo requería en los términos adecuados” (Gentile *et al*, 2015: 48). Es decir que en el uso de los amuletos se da una relación entre los hombres y las cualidades de los propios objetos donde se conjuga la gencia primaria y la secundaria, ya que las piezas responden a las indicaciones del *yatiri* y deviene en agente para cumplir un rol específico en la vida de la persona que lo adquiere.

En los amuletos de *Alasitas* encontramos piezas naturales que tienen un poder intrínseco, es decir que activan sus propias cualidades o energía vital (*camay*) que tienen algún beneficio particular. Estos elementos naturales, que son autorreferenciales, se conjugan con las *illas*, que funcionan por mimesis de aquello a lo que refieren y otros objetos simbólicos que funcionan convencionalmente. Entre estos últimos es notable la presencia de miniaturas de sapo, que hemos también señalado como una entidad con poder sagrado, lo que claramente nos demuestra que la distinción que proponemos entre los objetos no es tajante y que en ellos intervienen diferentes variables.

Las miniaturas en formas de *illas* y materializaciones de entidades con poder junto a los amuletos son el fundamento de la *Alasitas*. Estos objetos condensan el concepto general de la ritualidad de la fiesta-feria que podemos vincular con el paradigma del campesinado andino basado en la noción de “crianza mutua” (Van Kessel, 1989) donde el hombre, como primogénito de *Pachamama*, debe atender a las entidades sagradas (*wak'as*) para procurar que estas, a su vez, alimenten a los hombres. Este pensamiento seminal configurado en un ámbito rural y tradicional, continúa regulando los ciclos vitales de la experiencia contemporánea y es *Alasitas* el mercado en donde pueden procurarse los objetos y protecciones para lograr la subsistencia y la fortuna en el ámbito urbano.

CONCLUSIONES

El eje central de nuestra investigación fue la fiesta-feria de *Alasitas* de CABA, una celebración en la cual, cada 24 de enero, se realiza la compra ritual de miniaturas y amuletos para propiciar la obtención de bienes materiales e inmateriales en el año que se inicia. Para que estos objetos logren su poder propiciatorio o benefactor, es indispensable que pasen por el ritual de la *ch'alla* que realiza el *yatiri* (sabio aymara) y, según el caso, también se suma la bendición de un sacerdote cristiano. A esto se agrega una serie de cuidados que los compradores deberán observar, tales como ubicarlos en espacios específicos del hogar o del ambiente laboral, *ch'allarlos* periódicamente y realizar ofrendas tales como dinero en el caso de las alcancías y cigarros al *Ekeko*. Eventualmente se deberán crear instancias especiales al momento de desechar a las artesanías, enterrándolas o destruyéndolas ritualmente.

A través del análisis pormenorizado de este tipo de consumo ritual de las miniaturas y amuletos que se realiza en esta fiesta-feria, pudimos vislumbrar la pervivencia de antiguas tradiciones de raigambre prehispánica, relacionadas con ceremonias que involucran el uso de este tipo de objetos dedicados a procurar bienestar y abundancia. Pero también en este proceso de larga temporalidad, hemos notado que los objetos se vinculan con cualidades míticas que provienen de otras culturas; es decir que, en las prácticas propias de la celebración de *Alasitas*, se configuran espacios *in between* (Bhabha: 2002) donde se yuxtaponen significados que se en los cuales se adaptan y transforman las creencias andinas. Estas creencias se modificaron en el proceso colonial que occidentalizó las prácticas y a su vez se expandieron junto al proceso de la globalización vinculándose con otros credos y entidades del mundo oriental. Podríamos preguntarnos si la capacidad de asociación entre las imágenes andinas y orientales es viable porque en ambas culturas se evidencian practicas ligadas analogismo, pero será un interrogante que quedará sujeto a futuras investigaciones. Por el momento, afirmamos que en las *alitas* se producen deslizamientos de sentido a partir de la superposición, apropiación y adaptación de significados que cada elemento fue adquiriendo a lo largo del tiempo y el espacio. Es por ello que resulta difícil tipificar estas piezas bajo rigurosos fundamentos andinos, occidentales u orientales, ancestrales o modernos, cristianos o prehispánicos, porque se trata de objetos en los que se condensa un “amontonamiento de épocas [que] añade otras fronteras” (Gruzinski, 2005: 57).

La tradición indígena se concentra en ciertas figuras, donde el *Ekeko*, personaje mestizo por excelencia, se asocia con entidades o seres poderosos que provienen de la cosmovisión ancestral andina y de otros sistemas de creencias. Existe en estas piezas una conjunción y contradicción mestiza que podemos extender a la celebración en sí misma, ya que es allí talvez, donde radica la posibilidad de subsistencia y reedición de esta ritualidad ancestral. Un proceso que en términos de Rivera Cusicanqui podemos afiliar a lo *cheje* del mundo andino, como esa presencia complementaria permanente que no logra sintetizarse. La autora propone que esa fuerza de oposición de contrarios (lo *cheje*) deber usarse como una energía emancipatoria, produciendo una antagonía que no debe ser destructiva sino creadora (Rivera Cusicanqui: 2013). En este sentido, encontramos que los objetos de *Alasitas* algunas imágenes del mundo occidental y oriental no son conocidos por los compradores y vendedores por su significación primaria, sino que se adquieren por los valores que significan o se re-resignificaron en esa fiesta-feria. Se las respeta y se las compra con “fe” porque son ellas las figuras que van a intervenir ante las entidades superiores, que en el caso andino remiten a *Pachamama*, *apus*, *achachilas*, etc. Por medio de *alasitas* que son activadas por el *yatiri* se podrá lograr los beneficios en el ciclo productivo o laboral que se inicia en ese ciclo ritual para favorecer la suerte, la abundancia y la fortuna. Es notable entonces la capacidad que tiene la celebración y la atención que prestan los artesanos a incorporar, adaptar o crear nuevas artesanías y diseños para volver más dinámico y actualizado el mercado de las *alasitas*. Así se amplía la oferta de objetos que da respuestas novedosas a los participantes que ritualizan el ciclo productivo yuxtaponiendo los valores ancestrales con las lógicas del mercado capitalista.

Nuestro estudio se enfocó en dos versiones de la celebración realizadas en CABA: la del espacio de la *wak'a* de parque Avellaneda y la de Villa Soldati (Parque Indoamericano). La *Alasitas* se inició en el área metropolitana a fines de la década de 1990 promovida por grupos de migrantes bolivianos en coincidencia con la presencia de otros rituales andinos que comenzaron a realizarse en los espacios públicos de la ciudad más moderna y cosmopolita de la Argentina: *Inti Raymi* (año nuevo andino), celebración del día de *Pachamama*, rituales en cementerios para el día de los muertos, encuentros de *Sikuris* y otras manifestaciones artísticas y culturales. Este proceso es significativo por tratarse de un país que cuenta con una historia marcada por la segregación, negación y aniquilación de los pueblos originarios de su propio territorio a la vez que desde el centralismo capitalino se ha sostenido la mirada xenófoba hacia las poblaciones del NOA y el país limítrofe de Bolivia, que se construyó históricamente por los sectores

hegemónicos de la política y los medios de comunicación. Por ello es notorio que diversos grupos de migrantes, algunos auto-reconocidos en sus identidades étnicas, pusieron en escena celebraciones rituales, producciones estéticas, símbolos y emblemas que problematizan la pretendida homogeneidad de la identidad nacional, presentándose como marcas de la diversidad étnica y de los lindes existentes hacia el interior de las fronteras del mapa político (Grüner, 2001: 29).

Partimos entonces de los postulados de algunos autores que han analizado el uso de minituras en relación a antiguas ceremonias dedicadas a procurar bienestar y abundancia. Continuando esta línea hicimos una reconstrucción histórica de la celebración de *Alasitas* y del *Ekeko*, entidad con poder sagrado afiliada a la fiesta-feria. De este modo establecimos los orígenes de la celebración y los posibles vínculos con la religiosidad prehispánica, para articular una secuencia histórica que nos permita articular el proceso que lleva al uso ritual de miniaturas en el ámbito andino contemporáneo, ya sea rural o urbano. Con el relevamiento realizado por autores reconocidos, sumadas a nuestras propias búsquedas y la información procedente de fuentes secundarias, tales como Quiroga, 1929; Van Kasell, 1989; McEwan, 1985; McEwan y Van de Guchte, 1993; Sillar, 1997, Manríquez, 1999; Bugallo, 2010; Serna Salcedo, 2013; López *et al*, 2014; Castillo, 2014; Mignone, 2015; Gentile, 2015; Cereceda, 2020, entre otros; pudimos plantear que el sentido y uso de miniaturas en Andes se relaciona con lógicas ontológicas configuradas en el pensamiento andino más ancestral (más allá de su modificación conforme el paso del tiempo y los intercambios culturales) que identificamos con el animismo y el analogismo (Allen, 1997; Stensrud, 2010; Bovisio, 2016).

Entonces, al abordar las celebraciones de *Alasitas* en CABA partimos de la hipótesis de que en esta celebración se estaría produciendo un proceso de retraditionalización y resignificación de la fiesta-feria andina. En estos espacios se ponen en circulación y uso ciertos objetos (*alasitas*), acompañados de una ritualidad, acciones y discursos que han ido conformando un contexto específico donde las categorías de migrante/boliviano e indígena/originario a veces se superponen y a veces se diferencian, implicando la simultaneidad de prácticas ancestrales y modernas que se van renovando a medida que generan eventos particulares en este tiempo/espacio contemporáneo.

Al historizar *Alasitas*, para dar cuerpo a esta hipótesis, afrontamos diversos obstáculos que remiten especialmente a la incertidumbre que existe sobre el origen espacial y temporal de la fiesta-feria tal cual la conocemos en la actualidad. Existe al respecto una gran variedad de escritos de carácter literario y folclórico que transmiten

leyendas y relatos cuya “veracidad” no es constatable. Estos textos de principios de siglo XX han sido revisados por otros investigadores en aras de discernir si el origen de la celebración es boliviana o peruana, y si bien nos mantuvimos al margen de esta discusión, fueron muy válidos para actualizar el estado de la cuestión. A la luz del material recopilado y analizado sostenemos que *Alasitas* es un ritual originado en la zona aledaña del lago Titicaca, razón por la que se ha desarrollado fuertemente en las ciudades cercanas a esa zona (Puno, Copacabana y La Paz, fundamentalmente) pasando luego a difundirse por otras ciudades andinas y de otros países latinoamericanos en los cuales se encuentran colectividades de migrantes bolivianos y peruanos, tales como, Venezuela y Argentina. Asimismo, reseñamos la diversidad de contextos y fechas en las que se realiza la fiesta-feria en la actualidad para visualizar los procesos de superposición de rituales andinos con los de origen cristiano. En resumen, podemos señalar que en algunas oportunidades *Alasitas* se asocia o se adosa a rituales destinados al culto a los *apus* (*Qoyllurit'i*, en Cuzco); otras veces se incluyen en celebraciones del calendario cristiano (Día de la Virgen de Copacabana, en Bolivia), y otras adquiere un carácter más comercial (*Alasitas* de la ciudad de La Paz). Esta última, que se realiza cada 24 de enero, día de Nuestra Señora de La Paz, es el antecedente directo de las *Alasitas* de CABA que conforman nuestros casos de estudio.

La otra problemática asociada al origen cultural de la fiesta nos llevó a recapitular la historia del *Ekeko*. Hemos planteado algunos interrogantes acerca de las propuestas que diversos autores realizaron respecto de la relación del *Ekeko* con entidades sagradas prehispánicas (Posnansky, 1942; Sanjinés, 1969; entre otros). Creemos que es un punto que merece seguir estudiándose ya que se basan en interpretaciones a partir de algunos aspectos formales de imágenes precolombinas a partir de los que se buscó articular una secuencia histórica que llega hasta la caracterización del *Ekeko* de aspecto mestizo que conocemos en la actualidad. Existen crónicas sobre la celebración, que consisten principalmente en relatos de participantes de la fiesta-feria a principios del siglo XX. En ellas, ocasionalmente se retoman testimonios que dan cuenta de la presencia de la feria en tiempos remotos, cuando las actividades rurales comenzaron a articularse con las comerciales y los sectores indígenas asumieron roles como pequeños hacendados. No obstante, los diversos materiales que hemos analizado nos permiten sostener que, en algún momento del período colonial, entre fines del siglo XVIII y XIX, se dio el origen de la celebración de *Alasitas* como fiesta-feria de intercambio de miniaturas, siendo ese el momento donde se vincula con el *Ekeko*, personaje antropomorfo, masculino que aparece

como propiciador del amor, la fertilidad, la abundancia y la suerte. Nos distanciamos de la concepción del *Ekeko* como “deidad”, “ídolo” o “idolillo”, para asumirlo más bien como un personaje o entidad con poder sagrado que funciona bajo la lógica de la ritualidad prehispánica a pesar de que, claramente, la configuración actual es de carácter mestizo, fruto del proceso colonial que marcó el periodo moderno de estas latitudes. Asimismo, entendemos que fue en el siglo XX el momento donde prosperó la producción de figuras del *Ekeko* realizadas en diversos materiales, mientras que fue adoptando distintas fisonomías según su contexto de acción: con rasgos más indígenas o mestizos, presentado como como minero, *chuta* (indígena-sirviente en la ciudad), comerciante, entre otros. No hay que descartar que hemos encontrado en los últimos tiempos piezas que colocan al *Ekeko* actual con las figuras humanas desnudas que muestran a hombres con gran joroba y pene erecto, evidenciando que en el imaginario popular sigue vigente la relación entre estas dos figuras poderosas por su caracte benefactor y propiciador de la abundancia.

Es claro que estamos ante procesos de muy larga data que atañen a toda la región y por ello, para fundamentar que la fabricación, circulación y uso ritual de miniaturas fue una práctica panandina sostenida desde tiempos muy antiguos, hemos realizado un relevamiento de piezas que abarca un arco histórico comprendido entre el siglo XI a.C. hasta el presente. Basándonos en evidencia arqueológica, fuentes coloniales y fuentes secundarias, pudimos trazar un panorama sobre los posibles usos y contextos rituales en las que funcionaron estas piezas. Por su parte, diversos registros etnográficos de la zona sur andina de Bolivia, Perú y NOA nos permitieron demostrar la presencia sostenida de rituales que involucraron miniaturas en tiempos republicanos y contemporáneos. A partir de ello, pudimos sustentar la hipótesis respecto a la vinculación entre las artesanías de *Alasitas* y prácticas rituales que hunden sus orígenes en el mundo prehispánico y trazar filiaciones directas e indirectas entre las *alasitas* y los objetos vinculados a dichas prácticas, sumados a los procesos de mestizajes, contaminaciones y apropiaciones que hemos ido analizando.

En base a estas evidencias planteamos una definición operativa de la categoría “miniatura” fundamentada a partir de ciertos principios del pensamiento andino que otorgan un estatuto determinado a las imágenes miniadas. Entonces, definimos miniatura como un objeto que reproduce (es decir, guarda semejanza formal y a veces material) con otro en escala reducida, con una dimensión (tamaño) variable respecto de su referente natural. Este tipo de piezas a lo largo de la historia andina están presentes en ajuares

funerarios y ofrendas ligadas a ceremonias propiciatorias de la fertilidad agropecuaria y a la estabilidad política y económico. A las miniaturas las distinguimos de los amuletos, entendidos como un tipo de objeto que puede ser natural, artificial o combinado y que tiene el poder de alejar el mal y proteger a quien la persona que lo porta sobre su cuerpo entre sus pertenencias. La eficacia de estos objetos puede devenir de las cualidades intrínsecas de los elementos naturales o del significado convencional o simbólico de las figurillas construidas artificialmente.

Analizando los modos de intercambio que se dan en las ferias-fiestas de CABA, podemos dar cuenta de que las *alasitas* (“artesanías” vendidas en la feria con el objeto de ser *ch'alladas* para activar sus propiedades propiciadoras) adquieren en el mundo contemporáneo un importante carácter mercantil y se introducen en la lógica del mercado capitalista que rige en las grandes ciudades; no obstante, siguen funcionando como agentes mediadores entre los hombres y entidades poderosas con capacidades propiciatorias. Estas artesanías se configuraron al ritmo de la historia y dan cuenta del fuerte proceso de mestizaje que comenzó en época colonial y se extendió hasta nuestra era incorporando elementos de otras tradiciones, como la occidental y la oriental.

En este sentido, nuestra investigación aporta una información específica que hace al análisis de las piezas pudiendo profundizar en sus aspectos formales y de uso. Para ello, hemos revistado las significaciones generales que estas adquieren en su cultura de origen (andina, europea u oriental) y dimos cuenta de las apropiaciones, resignificaciones y yuxtaposiciones de sentido que se generan en *Alasitas* en general y en el contexto migratorio de CABA. Por otro lado, analizando sus usos y funciones logramos dar cuenta de la manera en que estos objetos híbridos y cosmopolitas siguen operando bajo lógicas generadas en el antiguo pensamiento del hombre andino. Es decir que, aunque las formas y las materialidades se hayan modificado, las miniaturas no han perdido su capacidad de agencia ya que siguen operando según una concepción ontológica animista/analogista. Las *alasitas* son agentes que vinculan a los hombres con los seres sagrados, y si bien en la gran mayoría de ellas no es el *camay* (fuerza animadora) del propio material lo que se activa, el hecho de ser seleccionadas y compradas “con fe” y posteriormente consagradas mediante el ritual de la *ch'alla* (libación y sahumado) que le ofrece el *yatiri* (*sabio aymara*) el objeto adquiere una agencia que se vincula con el referente o significado de la representa, con su propia materialidad y con la voluntad el comprador. Eventualmente, y según el contexto de la feria-fiesta, después de la *ch'alla* los objetos pueden pasar por la bendición del cura católico, pero es el primer acto la acción ineludible para potenciar

a los objetos. Es decir que en el momento ceremonial que implica la feria-fiesta se generan una serie de intercambios de dinero y de deseos que vinculan a hombres y entidades sagradas que se materializan en la circulación de miniaturas y amuletos.

A partir de la definición de “miniatura” como la reproducción a menor escala de un objeto existente, desglosamos el concepto en subgrupos teniendo en cuenta sus características formales, usos, eficacias y agencia. Para ello, fue necesario revisar el concepto de “representación” en el mundo andino ya que en esta cosmovisión no existen las divisiones cuerpo/mente, exterior/interior, mundano/sagrado o personas/cosas; porque cada cosa o lugar del mundo es animado por la fuerza vital que conecta a todos los seres en sustancia y espíritu (Stensrud, 2010: 43). Desde esta concepción los objetos materiales dan cuenta de un modo concreto de existencia, dado que existe un *continuum* ontológico (Bovisio, 2011) que implica que todos los seres están intrínsecamente interconectados a través de una sustancia animada que comparten. La ontología andina implica la cosustancialidad de la esencia y la materia de toda entidad física (Allen, 1997), adaptada a las particularidades materiales del mundo contemporáneo. Todas las *alasitas*, después de ser *chall'adas*, son “presentificaciones” (Bovisio, 2016), ya que “son” lo que representan y su materialidad da cuenta de un modo concreto de existencia (Bovisio, 2011). Es decir que devienen en objetos que tienen capacidad de agencia en tanto son entidades animadas que pueden incidir en el destino de los hombres.

Desde esta perspectiva abordamos el estudio de las *alasitas* revisando los escritos existentes, y planteamos una perspectiva diferente respecto de aquellos que engloban a todos los objetos de la feria como *illas* (La Serna Salcedo, 2013; Castillo Vacano, 2014) o amuletos (Gentile, 2015). Distinguimos entonces tres tipos de objetos que circulan en *Alasitas: illas, materialización de entidades con poder sagrado y amuletos*.

Las *illas* guardan relación con sus pares prehispánicas utilizadas en rituales propiciatorios de fertilidad y abundancia. En *Alasitas* se producen con materiales industrializados y refieren a todo tipo de objetos relativos a la alimentación, la fortuna económica y bienes materiales e inmateriales deseados. Estas presentan una analogía formal con los elementos a los que refieren conformándose como modelo y origen de aquello que será logrado a futuro, es decir que reproducen algo existente al mismo tiempo que son el germen-referente de algo que existirá a futuro. En las *illas* de *Alasitas* no reside el *camay* (energía que anima a la materia) como sucedería en las aquellas talladas en piedra o concha marina, fundidas en oro y plata o tejidas en finos hilos naturales. Es por ello que una de las problemáticas que tratamos fue la de visualizar la manera en que sigue

funcionando la ontología animista pero contaminada de otras ontologías producto del mundo moderno y capitalista. Dijimos que las miniaturas- *illas*, como todas las otras artesanías de *Alasitas*, luego ser compradas son deben ser *ch'alladas* (y eventualmente bendecidas) para activarlas como agentes mediadores. Es en ese acto donde se concreta el vínculo entre las personas y los objetos, puesto que es la voluntad del comprador la que agencia la creencia de su efectividad. Es decir que funciona aquí una agencia secundaria (Gell, 1998), ya que todas las *alasitas* son agentes y pacientes a la vez, pero deben ser potenciadas por el *yatiri* que les imprime la voluntad del comprador al tiempo que devienen objetos con el poder de intervenir en el vínculo entre el macrocosmos y el microcosmos, entre los hombres y las entidades sagradas.

Dentro de las **materializaciones de entidades con poder sagrado**, ubicamos a ciertos personajes que aluden simbólicamente a algunos valores y características que se fueron asignando culturalmente. Estos tienen un significado convencional y es también por medio de la *chall'a* que devienen entidades con la capacidad de ejercer su poder e intervenir para que su poseedor adquiera sus beneficios. El tamaño de las piezas de este grupo de objetos es de lo más variable y en algunos casos adquieren importantes dimensiones, concordantes con el poder que tienen y las bondades que pueden ofrecer a su comprador. Dentro de este grupo ubicamos al *Ekeko*, personaje principal de la celebración, que antes que una deidad es una entidad mediadora tanto como el toro, el sapo, el elefante, el Buda u otros íconos que son promotores de fuerza, suerte y fortuna. Estos interceden ante otras entidades superiores como, por ejemplo, *Pachamama*.

Las piezas que remiten a estos seres requieren cuidados y tratamientos más específicos que las *illas* ya que, además de la *chall'a* periódica que debe renovar su propietario, en algunos casos deben ubicarse en una posición en particular y son merecedores de ofrendas más específicas: alimentarlas, darle de fumar, ofrecer dinero, etc. Es decir que, si bien no podemos considerar a estos objetos como *wak'a*, se vinculan con su culto ya que por medio del tratamiento y ofrendas que se les confiere se busca activar sus cualidades.

Es en los **amuletos** de *Alasitas* donde están presente elementos naturales, siendo las semillas, hojas de coca, caracoles y vellones de lana los más característicos. Estos se combinan con otros elementos y figuras que tienen un significado convencional, actuando como elementos protectores y benefactores de la persona que los obtenga. Por ello, encontramos entre los objetos de este tipo a los de menor tamaño que se venden en la feria, porque deben ser guardados en el propio cuerpo de la persona o en espacios

reservados del hogar. Estos casos son importantes ya que se trata de piezas en las que se activa la agencia de los propios elementos orgánicos junto con la voluntad del comprador que lo objetiviza en el momento de la *chall'a*, según el significado convencional que tenga el objeto.

A partir de estos subgrupos abordamos con mayor precisión las características y el funcionamiento de cada una de estas piezas. No obstante, como hemos visto, en general las *illas* con las entidades de poder sagrado y los amuletos conviven dentro de una misma pieza, configurando objetos en los cuales se yuxtaponen y sintetizan los componentes y conceptos fundamentales de la fiesta-feria. En la feria de *Alasitas* se pueden comprar las miniaturas de aquellas cosas que se desean poseer, los símbolos que encarnan los poderes necesarios para lograrlos y los elementos protectores para que no entorpezcan los objetivos que se proyectan para el año.

Entonces, en la feria de *Alasitas* perviven antiguas prácticas andinas configuradas en un ambiente rural, que es tan caótico e imprevisible como el mundo contemporáneo. Es por ello que el pensamiento seminal, que implica el cuidado/crianza mutua entre las entidades que han creado a los hombres y el microcosmos, sigue vigente en el mundo capitalista, donde los hombres rinden culto a las entidades mayores para intentar controlar de alguna manera el futuro incierto (Van Kessel, 1998). En la actualidad la participación en la ceremonia de *Alasitas* es un paso más en la cadena productiva del trabajo, ya que, aun viviendo en una ciudad moderna y capitalista es menester sacralizar el proceso productivo: adquiriendo de manera ritual todos los objetos y valores que se buscan lograr, cumpliendo con una tradición/ritual comunal, proyectando sus deseos y comprometiéndose a trabajar para lograr aquello en lo que se ha invertido el tiempo y el dinero. Pero los compradores tienen conciencia de que deben trabajar, estudiar y hacer lo necesario para lograrlo, del mismo modo que cuando se compra una *alitasita* se adquiere con el deseo de superación y progreso y a la medida de las condiciones socioeconómicas de cada persona y familia tiene para lograrlo. Es decir que no estamos ante ceremonias que funcionan por acto de magia sino ante una ritualización del sistema productivo donde se ofrece tiempo y dinero como modo de respeto y reciprocidad con las entidades superiores (*Pachamama*) que colaborarán para esas personas obtengan bienestar y fortuna material. Se habilita un espacio en donde lo ancestral y lo moderno conviven reversionándose según las coordenadas de tiempo/espacios específicos.

La ontología analogista-animista pervive, pero modificándose con el ritmo de la historia y la industrialización material. La simbología andina se hibridó con la iconografía

y valores que ingresaron con la colonización española y, posteriormente, con la globalización, que en este caso en particular puede apreciarse en la incorporación de objetos importados de los países de oriente. Así se generaron iconografías y símbolos que remiten a la suerte, el ahorro, la abundancia y la fortuna en la que se cruzan y yuxtaponen antiguas tradiciones de ambas culturas, y que dan cuenta del proceso de adaptación y resistencia que se produjo a lo largo del tiempo moderno. A su vez, encontramos que se han sumado elementos provenientes de la cultura oriental que comienzan a tener una fuerte presencia en la celebración, y a partir de los cuales se producen deslizamientos de sentido, apropiaciones y re-significaciones con las figuras andinas y mestizas. Resulta claro que el ingreso de estas imágenes proviene de la mundialización de la industria china y de la popularización de los sentidos del *feng shui* que recupera tradicionales sentidos relativos a la suerte, la prosperidad y la fortuna.

Explorando las artesanías de la feria de *Alasitas* de CABA como objetos culturales contruidos históricamente, pudimos acercarnos a sus significaciones, funciones y eficacia, así como también dar cuenta de los valores que establecen en y con la comunidad que los produce y reconoce. La selección de objetos que circulan en las celebraciones de CABA, es mucho más acotada que la de sus pares andinas, estos objetos remiten a los alimentos, el trabajo, la salud, la familia y los elementos necesarios para tener un buen pasar en la vida moderna y urbana como dinero, suerte, prosperidad laboral en oficios urbanos, reglamentación legal, electrodomésticos, etc. Estos son adquiridos tanto por las personas que conocen la tradición andina, así como por el público local que es neófito de la fiesta. En el mismo sentido, las *alitas* en CABA son compradas por migrantes andinos, sus hijos nativos en el territorio y de una parte minúscula de población argentina que fue adoptando el ritual a sus prácticas culturales.

El registro fotográfico nos ha permitido señalar la presencia de una serie de producciones muy particulares que acompaña el proceso de asentamiento y desarrollo de la colectividad boliviana migrante y sus descendientes. Las piezas funcionan como catalizadoras de los deseos, conflictos, aspiraciones, preocupaciones y proyecciones de estos grupos locales, dnado cuenta también de la manera en que se elabora simbólica y racionalmente el proceso de asentamiento y arraigo de los migrantes. Es decir que existe en CABA un corpus de piezas que, dentro del panorama más o menos estandarizado de rubros y tipos de *alitas*, se articula con la problemática local de los propios grupos promotores de la celebración.

Las artesanías de producción boliviana conviven con las *alasitas* de producción local realizadas por artesanos calificados así como también notamos la presencia de artesanías más rudimentarias. En estas se materializan temáticas relativas a lo laboral (industria textil, herramientas de trabajo de construcción, locales comerciales, entre los más recurrentes), lo habitacional (terrenos y casas son muy requeridas como deseo de asentamiento) o la formación profesional (la ampliación de la venta de diplomas y títulos terciarios y universitarios expresa los anhelos de promoción socio-económica de los hijos de migrantes nacidos en Argentina), entre otros. En estas artesanías de *Alasitas* que se visualizan los anhelos y desarrollo socio-económico y cultural de los migrantes, encontramos también producciones donde se han ido acumulando la significación que da cuenta de un profundo proceso de mestizaje y que, en algunos casos adquieren significados que se “argentinizan”, al tiempo que la misma celebración conlleva la voluntad de generar oportunidades laborales e instancias de valoración y positivización de la colectividad boliviana en el ámbito local.

Es por ello que otro propósito de nuestra investigación fue el de contribuir al estudio analítico y conceptual de *Alasitas* de CABA, ya que existe sobre este tema una falencia importante dado que la celebración fue abordada principalmente por diversos medios masivos de comunicación que la han tratado de manera folklórica y anecdótica, incluso con rasgos prejuiciosos y discriminatorios. Asimismo, además de estudiar los objetos, nos propusimos dar cuenta del proceso dialéctico que se genera entre la celebración y la historia de los migrantes. Para ello hemos analizado los contextos en los que se producen las dos versiones de la fiesta que seleccionamos, pudiendo ofrecer un panorama de las particularidades que adquiere la versión local del ritual.

Entre los dos casos testigos que abordamos, *Alasitas* en el espacio de la *wak'a* del parque Avellaneda y *Alasitas* promovida por los artesanos del parque Indoamericano en Villa Soldati, encontramos semejanzas y divergencias cuyo análisis nos permitió visualizar la manera en que cada grupo promotor configura la idiosincrasia del ritual y los vínculos expansivos que la celebración fue teniendo “hacia afuera” de la colectividad. Nos interesó enfatizar que en torno a las celebraciones de *Alasitas* en CABA se crea un proceso en donde las categorías de migrante/boliviano e indígena/originario a veces se superponen y a veces se diferencian, generando un nuevo discurso y una nueva forma de entender y vivir lo originario desde la actualidad e implicando la simultaneidad de prácticas y temporalidades ancestrales y modernas (Mardones, 2016).

En los casos de CABA un eje destacado tiene que ver con el uso y manejo del espacio público. En este contexto, la externalización de la fiesta, que pasó de ambientes cerrados y propios de la colectividad boliviana al espacio público, adquiere una connotación política importante, porque en CABA, a diferencia de La Paz donde la celebración está en manos del Estado, la organización es autogestiva y las relaciones con el gobierno municipal están marcadas por constantes tensiones y negociaciones. La celebración viene a generar un “cuestionamiento de los vínculos del sujeto con la polis” (Grüner, 2001: 29) en tanto incorporan prácticas culturales andinas en una ciudad como Buenos Aires que históricamente desde los sectores medios y altos se ha autopercebido como émula de las metrópolis europeas, tomando como modelo a París y Madrid, por ejemplo. En los dos casos que analizamos se realizaron acciones para poder actuar dentro de un marco regulatorio, legalizado y legitimante, pero las características que marca el ritmo de cada una son bastantes divergentes.

Ambas celebraciones comenzaron a realizarse en el espacio público en 2004. El Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, (CCAWM) venía realizando la celebración desde finales de la década de 1990 en un restaurante de la colectividad boliviana y, al convertirse en actor cultural del Espacio Cultural Chacra de los Remedios (ECCR), fue partícipe de la gestación de la *wak'a* del parque Avellaneda, un espacio ceremonial de los pueblos originarios en el que comenzó a realizarse *Alasitas*. Por su parte, en Villa Soldati, *Alasitas* ese inició de manera informal en el marco de una feria comercial en el parque Indoamericano. En 2006 los organizadores lograron la personería jurídica de los feriantes de *alasitas* aglutinados como “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano” pero, insertos en el proceso de desalojo y urbanización de dicho parque, a partir de 2014 se les fue asignando diversas localizaciones en zonas aledañas.

La fiesta necesita contar con un espacio físico para el montado de los puestos de venta, servicios y sahumado, escenarios para la programación de espectáculos, expendio de comida y bebida, situación que implica la necesidad de conseguir permisos y acatar la legislación local. La modalidad que cada agrupación adoptó en su vínculo con el Gobierno de la Ciudad fue determinante, ya que mientras que los promotores de la *wak'a* mantienen una relación confrontativa y desafiante, los del parque Indoamericano prefieren seguir la vía legal y conciliadora. Amparados en el marco institucional que los contenía, el primer grupo sostuvo esa actitud hasta que la informalidad de ciertos aspectos legales y administrativos llevaron a que fiesta-feria dejara de celebrarse a partir de 2018. Tras la suspensión, comenzó a tomar preponderancia la de Villa Soldati que, logró cierta

legitimación institucional al ser incluía en el ciclo “Buenos Aires Celebra” organizado por el gobierno de la ciudad, y se ubicaron en la calle Santander entre Mozart y Santiago de Compostela, mientras seguían disputando su vuelta al interior del parque Indoamericano, cosa que lograron en 2022.

Estas posturas vienen de la mano de las diferentes maneras en que cada agrupación re-tradicionalizó (Fischman, 2004) *Alasitas* en el proceso migratorio que consolidaron en CABA. Remarcamos aquí que ninguno de los organizadores de la feria-fiesta lo había sido en un su lugar de origen y que asumieron el rol de promover y enseñar la celebración tanto a sus propios paisanos provenientes de ciudades donde no es costumbre realizar este ritual, así como a argentinos y migrantes de otros países latinoamericanos que comenzaron a participar del ritual. A partir de esas acciones y decisiones es donde pudimos marcar diferencias importantes que han sido desarrolladas en extenso en el cuerpo de la tesis y que podemos sintetizar en los siguientes párrafos.

La celebración de parque Avellaneda se realizaba en torno a la *wak'a*, un espacio simbólico y espiritual de los pueblos originarios creada en 2002 por actores argentinos y bolivianos con el fin de reflexionar, difundir y recrear prácticas tradicionales provenientes de los tiempos prehispánicos. La fiesta-feria de Villa Soldati se insertó en un primer momento dentro de una feria comercial realizada por la colectividad boliviana y paraguaya. Si bien lograron independizarse y realizar el evento en un marco cultural gubernamental, sus organizadores disputaron el espacio de Parque Indoamericano para fomentar otras actividades de tradición andina, lográndolo en 2022.

Estas características inaugurales marcaron la modalidad que cada celebración fue adoptando, ya que, si bien ambas combinan la arista comercial con la cultural y buscan llevar beneficios económicos a los miembros de la colectividad y claramente se pueden visualizar dos posturas diferentes respecto a la manera en que se presenta la fiesta y los valores y acciones que éstas dinamizan. En las dos fiestas, con el correr de los años, se redujo la venta de objetos que no tuvieran que ver con las *alitas* y en ambas se buscó regular el expendio y consumo de alcohol entre los participantes. No obstante, notamos que en Villa Soldati la celebración tiene un matiz más mestizo y comercial, mientras que en la de *wak'a* se enfatizaba el aspecto tradicional, en tanto se encargaron expresamente de hacer una lectura más decolonial (Quijano, 2014) del ritual, enfatizando la clave indígena y de reconstrucción étnica. Así, encontramos aspectos distintivos respecto de las estrategias de difusión y explicación de la celebración, los símbolos y espectáculos que

se presentan durante la jornada, las autoridades que apoyan la fiesta y, fundamentalmente, en las características del ritual.

En Villa Soldati se recupera el relato tradicional/apócrifo sobre el *Ekeko* y la fiesta se explica a los participantes a partir de un *banner* colocado en el propio espacio de la feria, se presentan también espectáculos folclóricos y se difunde la música boliviana. El Gobierno de la Ciudad tiene una presencia importante en la celebración a partir de la cartelera, la visita de autoridades y el apostamiento de *stands* de entidades de regulación migratoria. Además de los *yatiris* para la *ch'alla*, un sacerdote católico bendice a los objetos, al igual que en La Paz. Vale aclarar que en esta feria tanto el público, como los participantes, organizadores y artesanos pertenecen mayormente a la colectividad andina.

En parque Avellaneda también se retomaban la leyenda y relatos folclóricos sobre la celebración de *Alasitas* y el *Ekeko*, pero éstos se relativizaban inscribiendo un relato que buscaba sentar bases con la tradición prehispánica y que se insertaba en el propio proceso de reconfiguración étnica que conforman sus promotores. Esta información se difundía por medio de la página del CCAWM, por las redes sociales y la sección de prensa del ECCR. Asimismo, se destinaba un espacio dentro de la feria para el montaje de carteleras que informaban sobre la fiesta y las *alitas* a los visitantes, en función de que allí confluían bolivianos migrantes y sus hijos nacidos en el país, argentinos, peruanos y de otros países de Latinoamérica. La celebración era avalada por el Consulado de Bolivia y contó con la presencia de autoridades del INADI y otras instituciones que informaban sobre problemáticas de discriminación y derecho laboral. También en el contexto de la feria se apoyó abiertamente la candidatura y gobierno de Evo Morales y tomaron actitudes activas en momentos conflictivos del país andino. Los espectáculos del evento estaban protagonizados por bandas de *sikuris* y otras músicas autóctonas.

Notamos que las diferencias que encontramos en las fiestas no guardan un correlato con el tipo de artesanías que circulan ya que estas son similares en las dos celebraciones. No obstante, existen modificaciones en torno a la *ch'alla* de las *alitas*, ya que existe una presencia mayor de *yatiris* en parque Avellaneda que en su par de Villa Soldati, evidenciando la importancia y articulación que este acto tiene al respecto de los objetos. Los *yatiris* de la primera celebración se ubican dispersos dentro de la feria, el acto de la *ch'alla* se expone a todos los participantes al tiempo que se realizan libaciones colectivas, sacrificios de toros y otras ofrendas realizadas a la *wak'a*, donde es considerable además la ausencia total de la iglesia católica. En Villa Soldati las bendiciones grupales quedan en mano del cura católico y los *yatiris*, además de ser menor

en cantidad, se concentran en un único espacio de la feria, generando que el amontonamiento de personas oculte ese paso ritual al resto de los asistentes.

Nos interesó particularmente el caso de la *wak'a* porque siendo *Alasitas* una celebración de carácter mestizo que nace en contexto colonial, se utiliza para realizar una búsqueda de redefinición étnica-boliviana, aprovechando el contexto migratorio y la posibilidad de retradicionalizar el ritual. Esta celebración es un eslabón más en el recorrido de las acciones del CCAWM que podemos contextualizar dentro del proceso de re-emergencia indígena (Bengoa, 2000), donde se genera una dinámica en la cual son los mismos actores indígenas los que toman la palabra y ubican en el centro de la demanda a la condición étnica, cuestionando incluso los constructos teóricos que los categorizan. Este enfoque descarta el concepto del “indio” cristalizado en un pasado tradicional inamovible para dar paso al estudio de los procesos de etnogénesis de los diversos grupos indígenas. Tal como podemos observar en las acciones y decisiones del CCAWM, no se trataría de un rescate esencialista del pasado sino de un proceso que articula lo heredado y las coyunturas históricas de cada grupo particular. Una “lectura urbana” que realizan los propios indígenas articulando los saberes ancestrales y los recuerdos de su propia experiencia, con la finalidad de configurar un discurso de identidad étnica que les permita establecer un vínculo dinámico entre la tradición y la modernidad (Bengoa, 2000: 128-9).

Pero la propia configuración del ser indígena está cargada de una serie de conflictividades que repercuten también hacia el interior del grupo promotor y que han sido abordadas en el cuerpo de la tesis. Entendemos que aquí se pone en juego también la puja por demostrar y legitimar ciertos saberes heredados e imponer valores, y en este sentido es que planteamos que *Alasitas*, una fiesta de carácter mestizo y comercial que devino en una celebración mediática, fue y es escenario de diversas tácticas (De Certeau, 1996). En el espacio de la *wak'a* se movilizaba una reconstrucción étnica que buscaba vigorizar lazos comunales tensionando los límites de las identidades nacionales e integrarse haciendo valer derechos ancestrales que iban desdibujando la categoría de migrante boliviano. Por su parte, la celebración de Villa Soldati, se posiciona en la tradición boliviana y ejerce desde allí acciones para lograr un fortalecimiento social y económico para la colectividad, creando instancias de inclusión en el marco que habilita el estado municipal.

Recapitulando, a travez de nuestro estudio podemos plantear que las particularidades de la *Alasitas* en CABA se resumen en los siguientes ítems:

- Las celebraciones de CABA remiten a la tradición boliviana porque asumen a su par pacaña como antecedente. Es decir que se desarrolla en la modalidad fiesta-feria durante la jornada del 24 de enero, día de la Virgen de La Paz, y retoma la versión que vincula *Alasitas* con el *Ekeko* en los tiempos coloniales. No obstante, estas celebraciones, insertas en ferias de exhibición y venta de objetos, se diferencian de otras versiones de ventas de *alitas* que tienen como contexto momentos rituales que involucran el culto a las montañas sagradas (*apus*) Es decir que en las celebraciones de CABA el momento de mayor ritualidad andina se da en el del intercambio (compra-venta/regalo) y *ch'alla* de *alitas*.
- Es llamativa la capacidad de transformación y adaptación de la ritualidad andina que se basa en preceptos ancestrales que pervive en contextos urbanos, conviviendo y ritualizando las practicas económicas, laborales y sociales del capitalismo tardío y trasnacional. *Alasitas* de CABA es un eslabón más de esta cadena de resignificaciones, donde el uso ritual de miniaturas y amuletos abre un espacio que conecta con un tiempo y espacio mítico e incorpora prácticas que evaden la lógica del pensamiento cartesiano. Este proceso permite visualizar y ofrece espacio para la configuración de una identidad mestiza, donde, parafraseando a Rivera Cusicanqui (2016), lo prehispánico, lo europeo y oriental se yuxtaponen, se manchan entre sí pero no forman un nuevo color uniforme, sino que se evidencian las particularidades, los préstamos y superposiciones de cada cultura, pero sin dejar por ello de ser una festividad que se enraíza en la ritualidad y la cosmovisión andina.
- Cada celebración presenta modalidades diversas que responden a las posibilidades de uso y despliegue en el espacio público y a las pautas culturales que se buscan recuperar. A partir de ello, notamos que en ambas celebraciones se realizaron ajustes buscando propiciar situaciones benefactoras para la colectividad migrante y boliviano-argentina, aunque entendemos que no es la generación de importantes ingresos el objetivo principal de la feria-fiesta. En Villa Soldati se respeta con mayor precisión la modalidad de la fiesta pacaña, se atienden a las formas tradiciones, más criollas y mestizas, y se ciñe al marco regulatorio que impone el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en pos de generar oportunidades laborales, instancias de reglamentación de los migrantes y promoción de la cultura boliviana. En el parque Avellaneda la fiesta se realiza en torno al espacio de la *wak'a*, piedra que podría estar funcionando como

“pacarina”, objeto que demarca el lugar del origen del proceso de reconstrucción étnica en el que participa el grupo de migrantes (promotores de *Alasitas*) y sus descendientes. En este contexto la fiesta se fue re-configurando a partir de la vinculación con aspectos indígenas que hunden sus raíces en el pasado prehispánico a los que fueron sumando la finalidad económica. El objetivo se centraba mayormente en enmarcar al ritual en prácticas que superan los límites nacionales para vincular a argentinos y bolivianos bajo pautas culturales comunes.

- Las distinciones que se presentan en cada celebración no repercuten directamente en la circulación, usos y funciones de las *alitas*. En las dos ferias se venden piezas similares y responden a los tres tipos que señalamos: *illas*, materializaciones de figuras con poder sagrado y amuletos. En ambas se procede a la *ch'alla* después de la compra, demostrando la pervivencia de lógicas ontológicas relativas al animismo y al analogismo contaminadas y yustaspuestas por otras. Es decir que la presencia del sacerdote cristiano (que sólo se incorpora en Villa Soldati) se suma a la ritualidad andina pero no sería fundamental para que las *alitas* devengan en agentes mediadores porque lo fundamental y necesario es la *ch'alla*. Por su parte, en parque Avellaneda, se realizaban además otros tipos de rituales como las ofrendas a la *wak'a* y sacrificio de piezas, por ejemplo, que no se registraron en otras celebraciones andinas y que son acciones que formaban parte del proceso de re-tradicionalización a la festividad en clave indígena.
- Un aspecto fundamental es la producción de *alitas* especiales que dan cuenta de la experiencia de la colectividad boliviana en CABA, de su historia como migrantes y la proyección de anhelos esperados para ellos y sus descendientes. Es decir que los objetos de la *Alasitas* son materializaciones en las que se cataliza el proceso indígena, colonial, global y local. Y en este sentido, la difusión que logró la fiesta, más a aún la versión de parque Avellaneda, llevó al interés y participación de un público andino migrante que no había participado de la celebración en su lugar de origen, así como también de público no andino: argentinos y personas migrantes de otros países.

Como no era objetivo de esta tesis el estudio de las prácticas de consumo y uso de las *alitas* entre estos grupos, no podemos asegurar qué hace el público porteño con las *alitas* una vez compradas, si cumplen con las indicaciones de

tratamiento y ofrendas o si solo las colocan como adornos, por ejemplo. No obstante, estamos en condiciones de plantear que en CABA se diversificó el público que comenzó a participar de una celebración que le fue enseñada a partir de la misma práctica y por medio de las estrategias didácticas, que, con diferencias en los datos, se presentan en ambas celebraciones. Este proceso, que manifestaba un claro crecimiento en la celebración del espacio de la *wak'a*, quedó trunca tras su prohibición; mientras que la de Villa Soldati, por sus características y locación, restringe la participación a un público conformado mayoritariamente por paisanos.

- Después de casi 20 años de realización del festejo de *Alasitas* en CABA, resulta evidente que ésta no tiene ni la envergadura ni el despliegue económico que posee su par de La Paz, donde el gobierno municipal ejecuta la redistribución de recursos económicos obtenidos mediante la recaudación de impuestos, para realizar las obras de infraestructura necesarias para albergar en el espacio público a los más de 4000 puestos y sus participantes (Castillo Vacano, 2014). En CABA la fiesta pasó por diversas instancias y coyunturas políticas que modificaron sus formas, generando un proceso histórico donde la relación con las autoridades y el uso del espacio público se vuelve fundamental. Al momento de finalizar esta tesis la celebración de parque Avellaneda sigue vedada y pervive la de Villa Soldati, y si bien claramente esta última se pondera como exposición cultural dentro de un programa estatal, no hemos podido profundizar sobre la manera en que esta celebración regresó al Parque Indoamericano 2022, para saber si hubo condicionamientos, acuerdos o en qué posición quedaron los organizadores. Sin embargo, entendemos que si la fiesta se inserta en una política gubernamental que tiende a desactivar los procesos populares auto-gestivos que repercuten en acciones estigmatizantes y punitivas al respecto de los migrantes andinos, se vislumbra una clara la estrategia: ya no es la comunidad aymara-boliviana la que realiza la Fiesta de *Alasitas* en un predio accesible para paisanos y argentinos, connotado por la actividad cultural y por el espacio sagrado de la *wak'a*, sino que es el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires quien invita y celebra a la comunidad migrante en un predio ubicado en una zona marginal de la Ciudad que dificulta la llegada del público que no reside en las cercanías.
- Colaborando con esta situación, la propia urbanización del parque Indoamericano generó que en los últimos años la colectividad boliviana se disperse y aleje del

parque Avellaneda, ya que ahora recurren al primero para realizar encuentros sociales y actividades recreativas y deportivas. Claro que este es un espacio en el cual no tienen participación activa como organizadores de eventos de ningún tipo. Simultáneamente, *Alasitas* comenzó a realizarse en otros barrios del conurbano bonaerense, marcando una descentralización del público que ya se había registrado en las últimas ediciones de la feria-fiesta de la *wak'a*, donde no se observaba el continuo desfile de paisanos bolivianos que accedían al parque en las horas cercanas al mediodía y se movilizaban a lo largo de toda la jornada. En este sentido, podemos plantear que la feria-fiesta de *Alasitas* se configura en CABA como un evento excepcional que no guarda un correlato con otras políticas culturales del gobierno de la ciudad, que enfrenta la penalización del trabajo informal y el desprestigio de las colectividades migrante no europeas. No obstante, con toda la conflictividad que conlleva este proceso, e inmersos en coyunturas que han entorpecido la realización de la fiesta-feria, los organizadores de las dos celebraciones coinciden en el impacto positivo que la fiesta tiene para la colectividad en términos económicos, culturales y de agencia colectiva (Appadurai, 2010). A su vez, estos migrantes bolivianos han logrado que se incorpore al calendario de festejos de la Capital Federal un ritual andino que se conecta con tradiciones muy antiguas.

Asumimos el estudio de un caso inserto en un proceso que es dinámico y en constante construcción y cambio, por ello nuestras conclusiones son tentativas y acordes a las coordenadas de tiempo y espacio que hemos abordado. El análisis de *Alasitas* en CABA y de las artesanías que circulan en este ritual, nos permitió comprender los mecanismos de reconstrucción de una celebración tradicional andina que se liga con pautas culturales indígenas y dar cuenta así de la existencia y pervivencia de prácticas rituales ancestrales, en donde se tiene fe y convencimiento de que los objetos como agentes mediadores, adquiridos y consagrados en el contexto ceremonial, son parte fundamental del proceso productivo y laboral. Con el trabajo de campo realizado entre 2008 y 2023 pudimos estudiar estas celebraciones insertas en una ciudad sin tradición andina y fue una metodología fundamental ya que nos permitió crear una articulación muy valiosa con la bibliografía existente. Así pudimos trazar posibles filiaciones directas e indirectas con otras versiones de *Alasitas* y los usos tradicionales de miniaturas prehispánicas y sus reelaboraciones actuales. Desde esta perspectiva pudimos dar cuenta de la manera en que las *alasitas* siguen funcionando como agentes mediadores entre los

hombres y los seres poderosos, ya que su manipulación ritual en pos de ciertas voluntades y necesidades, continúa sacralizando la vida cotidiana y el proceso de producción capitalista, re-ligando el mundo sagrado con las prácticas de intercambio económico y las estrategias políticas de fortalecimiento comunal.

GLOSARIO

A (aymara)

Q (quechua)

Abarcas: (Q) *Ujut'a*, ojotas.

Achachilas: (A) Espíritus tutelares que protegen a los pueblos y que encarnan la presencia de los antepasados. Habitan las montañas y los cerros, cerca de las comunidades

Aguayo (Q) o *awayo* (A): tela rectangular de tejido multicolor que puede tener diferentes usos por su gran resistencia.

Ajayu: (A) *Ánima*, espíritu, alma

Alasita: (A) Un tipo especial de objeto en miniatura utilizado en la celebración homónima. Podría derivar del verbo *alafitha*, que significa: comprar.

Apacheta: (Q y A) Relativo a *apachita*: cumbre, lugar más frío, abra. Montículo de piedras que se coloca en los cruces de caminos como ofrenda a los *apus*.

Apu: (Q) derivado de “señor o alto dignatario”, refiere a la divinidad y se aplica a los cerros santuarios o tutelares de algún valle o región.

Ayantillas: (Q) Piedras bezoares formadas en el estómago del animal carneado.

Ayllu: (Q) Comunidad, familia o parentesco.

Ayni: (Q) Ayuda mutua que se prestan las personas en el trabajo. (A) Deuda social, Labor de reciprocidad.

Camay: (A) Crear, animar, dar vida. Energía vital.

Ch'alla: (A) Práctica que consiste en rociar el terreno con alcohol para brindar protección.

Chacra (Q) Granja o campo de producción agrícola y ganadera.

Charque o *charqui*: (Q) Un tipo de carne disecada, típica de las regiones andinas que desde épocas prehispánicas para lograr su conservación por tiempos prolongados.

Chicha: (Q) Bebida alcohólica que se obtiene de la fermentación del maíz, quinua u otros frutos.

Chiwchi: (Q) Polluelo de las aves.

Chuño o *ch'uñu*: (Q) Papa helada y deshidratada al sol y aire seco de las altas latitudes cordilleranas para ser conservada por un largo tiempo.

Chuspa: (Q) Bolsa. Refiere a un tipo de bolso de diseños textiles que se habría utilizado inicialmente para transportar hojas de coca, ampliándose a otras funciones.

Chuta: (Q) Uso coloquial en Perú para designar a una persona tosca.

Colque: (Q) Plata, metal precioso.

- Ekeko*: (A) Personaje masculino con rasgos y vestimenta mestiza, relacionado con la protección, la prosperidad y la suerte.
- Illas*: (Q) Relámpago y todo objeto herido por el rayo es considerado sagrado. (A) Objeto al que se le atribuye virtudes mágicas.
- Illapa*: (Q y A) Rayo.
- Inti Raymi*: (Q) Celebración que comienza con los primeros rayos de sol del 21 de junio, está relacionada con el inicio de los ciclos agrícolas andinos. En la actualidad reconocida como la fiesta de Año Nuevo andino.
- Isllapas*: (A) Amuleto de la papa.
- Kaipi*: (Q) Aquí.
- Kalasaya*: (A) Piedra parada.
- Kallawayas*: (Q y A) Médico herbolario ambulante.
- K'ispiña*: (Q) Derivado del verbo *k'ispiña*, arrugar, se trata de un tipo de galleta húmeda típica del altiplano, producida en base a masa de quinoa de diferente granulación.
- k'urito* (Q) Relativo a *k'uru*: que tiene forma de arco, curva o arqueado. Se utiliza como diminutivo de *khuru*, gusano, gusanito para referir a un tipo de semilla amarilla con forma de resorte cuyo nombre se atribuye al parecido con el gusano de seda.
- lluch'u*: (A) Gorro, prenda de abrigo para la cabeza, tejido y con grandes orejeras.
- Machaq Mara*: (A) Conmemoración conocida como el “Año Nuevo Aymara”, que comienza con los primeros rayos de sol del 21 de junio. Festividad que tiene una estrecha relación con la cosmovisión andina y los ciclos agrícolas
- Mathapi*: (Q) *Siku*, instrumento musical de viento confeccionado a base de tubos de diversa longitud.
- Mallqui*: (Q) Ancestro muerto.
- Mullu*: (Q) Conchas marinas de un molusco bivalvo de color rojizo (*spondylus*), de gran valor sagrado como ofrenda/alimento para las deidades.
- Munachi* (Q) Relativo a *munay*: querer, amar. Refiere a un tipo de amuleto para el amor que representa a una pareja (hombre y mujer) tomados de la mano o abrazados.
- Pacarina*: (Q) Un tipo de *wak'a* que remite al origen territorial, es un lugar considerado sagrado.
- Pachamama*: (Q y A) Forma divinizada que los incas dieron a la madre tierra.
- Puco*: (Q) Cuenco.
- Siku*: (Q) *Mathapi*, instrumento musical de viento confeccionado a base de tubos de diversa longitud.
- Sikuri*: (Q) Perona que ejecuta el *siku*.

Tawantinsuyo: (Q) Significa "las cuatro regiones juntas". Nombre con que los incas denominaban a su imperio, dividiéndolo en cuatro partes determinadas por los puntos cardinales: Antisuyu en el norte, Chinchaysuyu en el oeste, Collasuyu en el sur y Contisuyu en el este.

Tari: (A) Tejido rectangular pequeño utilizado para guardar coca y otros objetos pequeños.

Tink'u: (Q) Del verbo *tinkuy*, pelear o encontrarse: encuentro.

Unancha: (Q) Insignia, bandera, estandarte.

Unkuñero: (Q) Atado ritual con un *aguayo* (textil andino).

Wak'a: (Q) Deidad, cosa sagrada, ofrendas presentadas al sol y las montañas, todo lo que sea singular o sagrado. (A) Deidad, faja.

Wayna Marka: (A) Pueblo joven. *Wayna*: joven, *Marka*: pueblo.

Wayruru o *huayruru*: (Q) Planta del Perú de la familia de las leguminosas, de frutos en vaina, con semillas no comestibles, de color rojo y negro, muy apreciadas por su valor mágico/simbólico.

Willca: (Q) Nombre que recibe el *Anadenanthera colubrina*, arbusto de cuyos frutos leguminosos se obtiene un polvo alucinógeno también conocido como *vilca* o *cebil*.

Wiracocha: (Q) Deidad creadora.

Yatiri: (A) Sabio.

LISTADO DE IMÁGENES

Imagen 1. Puesto de la feria de <i>Alasitas</i> de la ciudad de Trinidad, Bolivia, 2020.....	38
Imagen 2. <i>Ekeko</i> de la feria de La Paz, Bolivia, 2020.....	39
Imagen 3. <i>Ch'alla</i> en feria de <i>Alasitas</i> /Tres Cruces en la ciudad de Puno, Perú, 2018.....	41
Imagen 4. Plano del parque Avellaneda y ubicación de sus principales instituciones.....	50
Imagen 5. Centro Cultural Autóctono <i>Wayna Marka</i>	51
Imagen 6. La <i>wak'a</i> de parque Avellaneda, 2009.....	56
Imagen 7. Alex Cuellar Apaza auspiciando una ceremonia en la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda.....	60
Imagen 8. <i>Chall'a</i> de la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda. <i>Alasitas</i> , 2010.....	62
Imagen 9. <i>Chall'a</i> la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda, 2015.....	63
Imagen 10. Piedra- <i>wak'a</i> trunca luego de la agresión. <i>Alasitas</i> , 2014.....	67
Imagen 11. Piedra que reemplazó a la original después de haber sido agredida.....	67
Imagen 12. Placas de señalización del espacio de la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda.....	68
Imagen 13. Entrada principal de <i>Alasitas</i> en la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda, 2010.....	69
Imagen 14. Escenario montado frente a la <i>wak'a</i> durante la celebración de <i>Alasitas 2017</i>	70
Imagen 15. Puestos de artesanos. <i>Alasitas 2014</i> , parque Avellaneda.....	71
Imagen 16. Plano de la comuna 8 de CABA.....	76
Imagen 17. Escena de la toma del parque Indoamericano días previos a su desalojo.....	77
Imagen 18. Parque Indoamericano, 2021.....	78
Imagen 19. Celebración de <i>Alasitas</i> realizada en el predio ubicado entre la avenida Asturias y el estadio del Deportivo Español, Villa Soldati, 2015.....	80
Imagen 20. Calle Santander entre avenida Asturias y Mozart, espacio en el cual se realizan las <i>Alasitas</i> de Villa Soldati desde el año 2017.....	81
Imagen 21. Puestos de <i>Alasitas</i> de Villa Soldati a la vera de la calle Santander.....	81
Imagen 22. Puestos de <i>yatiris</i> , <i>Alasitas 2018</i> , Villa Soldati.....	82
Imagen 23. Puesteras de la <i>Alasitas</i> de Villa Soldati, 2019.....	82
Imagen 24. Feria de <i>Alasitas 2022</i> , parque Indoamericano.....	83
Imagen 25. Escenario y puesto de bendición del sacerdote cristiano. <i>Alasitas 2022</i> , parque Indoamericano.....	84
Imagen 26. Carteles y <i>stands</i> de <i>Western Union</i> , auspiciante de la <i>Alasitas</i>	87
Imagen 27. Entidades contra la discriminación, como el INADI, y otras que apoyan a los Migrantes. <i>Alasitas 2010</i> y <i>2014</i> , parque Avellaneda.....	88

Imagen 28. Puestos de diferentes organismos gubernamentales: Cascos Blancos y Centro de información y orientación al migrante. <i>Alasitas</i> 2019, Villa Soldati.....	88
Imagen 29. Felipa Quispe, responsable de la Feria de <i>Alasitas</i> de Villa Soldati, 2019.....	90
Imagen 30. Banda de <i>sikuris</i> , promotores de la fiesta de <i>Alasitas</i> de la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda.....	90
Imagen 31. Banderas bolivianas y argentinas. <i>Alasitas</i> 2018 y 2019, Villa Soldati.....	91
Imagen 32. <i>Whipalas</i> . <i>Alasitas</i> 2009 y 2015, parque Avellaneda.....	92
Imagen 33. Puestos de <i>ch'alla</i> . <i>Alasitas</i> 2012, 2014, 2015 y 2017, parque Avellaneda.....	94
Imagen 34. <i>Yatiris</i> . <i>Alasitas</i> 2017 y 2018, Villa Soldati.....	95
Imagen 35. Sacerdote católico realizando bendiciones masivas. <i>Alasitas</i> 2019, Villa Soldati.....	96
Imagen 36. Personificación satírica de sacerdote católico. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	97
Imagen 37. <i>Banner</i> explicativo sobre el origen y significado de <i>Alasitas</i> y el <i>Ekeko</i> . <i>Alasitas</i> 2019.....	99
Imagen 38. Carteles con reseñas sobre el significado de las <i>alitas</i> y el <i>Ekeko</i> . <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	101
Imagen 39. Textos explicativos expuestos en <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	102
Imagen 40. Textos explicativos de <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	103
Imagen 41. Familias y amigos reunidos en comida comunitaria después de la compra ritual de las artesanías. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda y 2019, Villa Soldati.....	105
Imagen 42. Miniaturas de piedra zoomorfas (<i>illas</i>). Provincia de Catamarca, Período formativo.....	118
Imagen 43. Variedad de miniaturas de camélidos realizados en <i>spondylus</i> (concha marina) del enterratorio del cerro <i>Llullaillaco</i> , en período incaico, Argentina.....	119
Imagen 44. Figurilla de plata y ajuar completo utilizado en ritual de altura, <i>Kapacocho</i> , realizado en época incaica en el Galán, Argentina.....	120
Imagen 45. Figurillas de metal y <i>spondylus</i> que son parte de un ritual realizado en época incaica en el cerro Las Tórtolas de la cordillera de los Andes.....	120
Imagen 46. Figurilla de oro con su atuendo completo, proveniente de una <i>Kapacocho</i> realizada durante el dominio incaico en el cerro <i>Llullaillaco</i> , Argentina.....	121
Imagen 47. <i>Illa</i> tallada en piedra con forma de maíz. Fechado entre 1400 y 1532, cultura inca.....	124
Imagen 48. <i>Illa</i> del toro tallada en piedra. Tolombón, provincia de Tucumán, Colección Quiroga.....	126
Imagen 49. <i>Illas</i> del carnero tallada en piedra. Colección Moreno del Museo de La Plata.....	127
Imagen 50. <i>Illa</i> chacra tallada en piedra en la que se nota la referencia a la manada de ganado bovino. Sur de Perú, 1900-1950.....	129
Imagen 51. <i>Illa</i> chacra con vivienda y ganado tallada en piedra. Sur de Perú. 1900-1950.....	130
Imagen 52. Urna de San Juan y San Antonio con llamas y ovejas que podrían considerarse <i>illas</i> del ganado. Jujuy, Argentina.....	131

Imagen 53. Cabeza clava enclavada en muro y miniatura de cabeza clava, Chavín de Huántar.....	134
Imagen 54. Estatuilla de piedra, posible antecedente prehispánico del <i>Ekeko</i>	136
Imagen 55. Monolito de la cultura Pukará y figura de “jorobado” hallada en la Isla del Sol, Bolivia.....	136
Imagen 56. Cabeza trofeo Nasca y Miniatura de cabeza trofeo.....	138
Imagen 57. Reconstrucción del Sr. De Sipán de diferentes épocas y miniatura del hombre de las porras halladas en Tumba del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.....	138
Imagen 58. Miniaturas del hombre de hombre búho, halladas en Tumba del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.....	139
Imagen 59. Figurillas de turquesa halladas en la ciudad de Piquillacta de la cultura Wari, Perú.....	140
Imagen 60. Felinos en miniatura, Provincia de Catamarca, sin datación.....	141
Imagen 61. Suplicantes tallados en piedra y su miniatura. Cultura Alamito, NOA, del Período Temprano.....	141
Imagen 62. Menhires del Mollar, Tafi del Valle, Tucumán y menhir en miniatura, piedra, cultura Belén, provincia de Catamarca, Período Tardío.....	142
Imagen 63. <i>Ekeko</i> vaciado en yeso y pintado, 5 cm. de alto por 3,5 cm. de ancho y 2 cm de Profundidad.....	144
Imagen 64. <i>Ekeko</i> de manufactura peruana, principios del siglo XX.....	146
Imagen 65. <i>Ekeko</i> rubio, mitad siglo XX.....	147
Imagen 66. <i>Ekeko</i> minero, año 1975.....	148
Imagen 67. <i>Ekeko</i> junto a figurilla con joroba y pene erecto, plata, siglo XX.....	149
Imagen 68. Porras y miniaturas de porras y escudos hallados en Tumbas del complejo Funerario del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.....	150
Imagen 69. Ofrenda conformada por copa de cobre en miniatura asociada a un pie humano de la Tumba 2 del complejo Funerario del Señor de Sipán, cultura Moche, Perú.....	151
Imagen 70. Jarrita de cerámica con diseño geométrico inciso. Cultura Tafi, provincia de Tucumán, Período Formativo.....	152
Imagen 71. Morterito cerámico en miniatura con dos rostros felínicos. Andalgalá, provincia de Catamarca.....	152
Imagen 72. Vaso cerámico con asa y miniatura de vaso con asa cerámico. Ambas de cultura Aguada, provincia de Catamarca, Período Medio.....	153
Imagen 73. <i>Puco y puco</i> en miniatura con cabeza antropomorfa, cerámica negra bruñida y grabada. Ambas de la cultura Aguada, Período Medio.....	153
Imagen 74. Hacha de piedra de cultura Aguada y miniatura de hacha tallada en piedra negra, con rostro humano, sin datación.....	154
Imagen 75. Miniatura de vasija cefaloforme con boca dentada, cerámica con pastillaje y pintura. Cultura Santa María, provincia de Catamarca, Período Tardío.....	155

Imagen 76. <i>Puco</i> cerámico y miniatura de puco cerámico con diseño pintado. Cultura Santa María, provincia de Catamarca, Período Tardío.....	155
Imagen 77. Urnita cerámica con diseño geométrico inciso, sin ubicación espaciotemporal y urna modelada y pintada. NOA, Período Tardío.....	156
Imagen 78. Vasijas cerámicas en miniatura ofrendadas en ritual del cerro Esmeralda, Chile, período incaico.....	157
Imagen 79. Mesa comercializada en el Calvario Isuchamán, Curva, Bolivia1.....	159
Imagen 80. Mesa que se vende en el Mercado de las Brujas de La Paz, Bolivia.....	160
Imagen 81. Mesa ofrendada a <i>Pachamama</i> en la <i>wak'a</i> de parque Avellaneda, durante el <i>Juchus Wayra</i> 2009 (Encuentro de niños <i>sikuris</i>).....	161
Imagen 82. Miniaturas realizadas de pan para la celebración del Día de Todos los Muertos, cementerio de Flores, Buenos Aires, 2013.....	162
Imagen 83. Amuletos con tallos de <i>k'oa</i> (planta sahumadora) y plumas de diversos colores, hallados en un cementerio que estuvo activo desde el Periodo Medio hasta la época incaica en Arica, Chile.....	165
Imagen 84. <i>Maqui</i> (mano con el puño cerrado), amuleto.....	166
Imagen 85. Amuletos con forma de mano de puño cerrado tallados en piedra, Puno, Perú.....	167
Imagen 86. Mesas y justicias, talladas en piedra. Puno, Perú.....	168
Imagen 87. Camiones y camionetas confeccionadas con hojalata, producción boliviana. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	182
Imagen 88. Viviendas de acrílico, producción boliviana. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	182
Imagen 89. Diversos objetos producidos en yeso. <i>Alasitas</i> 2007, parque Avellaneda.....	183
Imagen 90. <i>Chuspas</i> y <i>taris</i> . <i>Alasitas</i> 2015, parque Avellaneda.....	184
Imagen 91. Mercadería de primeras marcas, billetes y documentación. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	185
Imagen 92. Rollos de tela. <i>Alasitas</i> 2019, Villa Soldati y 2009, parque Avellaneda.....	186
Imagen 93. Maquetas de talleres de costura. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	186
Imagen 94. Títulos terciarios y universitarios. <i>Alasitas</i> 2009 y 2017, parque Avellaneda.....	187
Imagen 95. Un <i>yatiri ch'allando</i> . <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	189
Imagen 96. Preparando la <i>ch'alla</i> colectiva en la <i>wak'a</i> . <i>Alasitas</i> 2012, parque Avellaneda.....	191
Imagen 97. Miniaturas y amuletos dentro de un <i>tari</i> . <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	193
Imagen 98. <i>Ch'alla</i> de artesanías. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	194
Imagen 99. <i>Ch'alla</i> de artesanías y a la pareja compradora. <i>Alasitas</i> 2017, Villa Soldati.....	197
Imagen 100. <i>Illa</i> ; amuleto compuesto y sapo (materialización de entidad con poder sagrado).....	202

Imagen 101. Canastas con alimentos naturales e industrializados. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	208
Imagen 102. Cajoncitos de cerveza y vinos de diversas marcas. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	208
Imagen 103. Alimentos en changos de mercado. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	210
Imagen 104. Puestos de panes y bizcochos en miniatura. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	210
Imagen 105. Almacenes de comestibles. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	211
Imagen 106. Cocinitas, juego de ollas y sanitarios de baño. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	212
Imagen 107. Computadoras de escritorio y televisores, <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	213
Imagen 108. Puesto de venta de billetes de distintas nacionalidades. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	214
Imagen 109. Billetes con amuletos, mesas, <i>illas</i> y sapo. <i>Alasitas</i> 2019, Villa Soldati.....	215
Imagen 110. Billeteras y tarjetas de crédito. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	216
Imagen 111. Valija con billetes, pasaportes y pasajes aéreos. <i>Alasitas</i> 2009 y 20195, parque Avellaneda.....	218
Imagen 112. Corona de billetes rodeando estampas votivas o <i>chuspas</i> . <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	218
Imagen 113. Casas tipo <i>chalet</i> con jardín, <i>Alasitas</i> 2015, parque Avellaneda.....	220
Imagen 114. Edificio en construcción. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda. Terrenos con materiales y herramientas para la construcción. <i>Alasitas</i> 2010 y 2015; ambas parque Avellaneda.....	222
Imagen 115. Edificios de varias plantas en construcción, <i>Alasitas</i> 2014 y 2015, parque Avellaneda.....	223
Imagen 116. Carretillas cargadas de herramientas y materiales para la construcción. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	225
Imagen 117. Rollos de tela. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	225
Imagen 118. Autos, camionetas y combis. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	227
Imagen 119. Autos de juguete que se ofrecen como como <i>illas</i> . <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	227
Imagen 120. Máquinas de coser y talleres de costura. <i>Alasitas</i> 2010 y 2014, parque Avellaneda.....	229
Imagen 121. Locales de venta de indumentaria. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda de 2009.....	231
Imagen 122. Locales comerciales. <i>Alasitas</i> 2012 y 2014, parque Avellaneda.....	232
Imagen 123. Formularios de habilitación de AFIP y talonario de facturas. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	233
Imagen 124. <i>Illas</i> de títulos expedidos por instituciones locales. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	235
Imagen 125. Comprador de un título en miniatura completándolo con sus datos. <i>Alasitas</i> 2018, parque Avellaneda.....	235
Imagen 126. Puesto de venta de documentación. <i>Alasitas</i> 2019, Villa Soldati.....	236
Imagen 127. Diferentes tipos de documentos. <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	237

Imagen 128. Una pareja comprando un terreno y completando el título de propiedad con sus datos <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda.....	238
Imagen 129. Puesto que replica un Registro Civil y pareja que completa y firma el certificado de casamiento. <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda y 2019, Villa Soldati.....	239
Imagen 130. <i>Ekekos</i> de apariencia mestiza y diferentes tamaños, cargando <i>illas</i> . <i>Alasitas</i> 2014 y 2017, parque Avellaneda.....	243
Imagen 131. <i>Ekekos</i> fumando. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda y 2019, Villa Soldati.....	243
Imagen 132. Bustos de Evo Morales- <i>Ekeko</i> . <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	245
Imagen 133. Toros de diferentes tamaños. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	246
Imagen 134. Toros ataviados con <i>illas</i> , amuletos y mesas. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	249
Imagen 135. Toros con su cuerpo forrados de billetes. <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda.....	250
Imagen 136. Toro sacrificado en la <i>wak'a</i> . <i>Alasitas</i> 2015, parque Avellaneda.....	251
Imagen 137. Toros sacrificados en la <i>wak'a</i> . <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda.....	252
Imagen 138. Budas, búhos, ranas y elefantes de importación china que se ofrecen en un local comercial del barrio de Once, CABA, 2022.....	254
Imagen 139. Elefantes provenientes de la cultura hindú, <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda.....	256
Imagen 140. Típicos chanchos alcancías. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	257
Imagen 141. Fusión de elefante con el chancho humanizado y chanchos con posturas similares a los elefantes hindúes. <i>Alasitas</i> 2019, Villa Soldati.....	258
Imagen 142. <i>Budai</i> o Buda o Sonriente combinado con sapos elefantes e <i>illas</i> . <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda y 2019, Villa Soldati.....	259
Imagen 143. Ranas y sapos de la fortuna. <i>Alasitas</i> 2017 y 2009, parque Avellaneda; 2019, Villa Soldati.....	261
Imagen 144. Sapos. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda; 2019, Villa Soldati.....	263
Imagen 145. Sapos acompañados de <i>illas</i> y amuletos. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	264
Imagen 146. Sapo con <i>illas</i> y toro. <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	265
Imagen 147. Sapos con <i>illas</i> y <i>Ekeko</i> . <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda y 2019, Villa Soldati.....	266
Imagen 148. Escultura donde se fusiona el sapo con <i>illas</i> y amuletos. <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	267
Imagen 149. Amuletos naturales: ajos macho, <i>huayrurus</i> y <i>k'uritos</i> . <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	268
Imagen 150. Amuleto compuesto por elementos naturales y artificiales. <i>Alasitas</i> 2010, parque Avellaneda.....	270
Imagen 151. Amuletos-paquetito. <i>Alasitas</i> . 2010, parque Avellaneda.....	270
Imagen 152. Amuletos con diferentes iconografías. <i>Alasitas</i> 2018, Villa Soldati.....	271

Imagen 153. Amuleto de pareja unida y dije de <i>Munachi</i>	272
Imagen 154. <i>Illas</i> e imágenes convencionales para la suerte y el dinero. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda.....	272
Imagen 155. <i>Chuspa</i> de la suerte y amuletos paquetitos de <i>Alasitas</i> . 2010, parque Avellaneda.....	273
Imagen 156. Amuletos compuestos con vellón envolvente. <i>Alasitas</i> 2009, parque Avellaneda	276
Imagen 157. Amuletos compuestos. <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	276
Imagen 158. Dijos: <i>chachapuma</i> , y monolitos tiwanakotas. <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda.....	277
Imagen 159. Gallos y gallinas: amuletos para conseguir pareja. <i>Alasitas</i> 2017, parque Avellaneda y 2019 Villa Soldati.....	278
Imagen 160. Búhos que se relacionan con la reflexión y el conocimiento y se venden junto con títulos de estudio. <i>Alasitas</i> 2014, parque Avellaneda y 2019, Villa Soldati.....	279

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

➤ Textos

AGUEDAS, José María (1940) “La cerámica popular india en el Perú”. En: *La Prensa*. 22 de diciembre. Buenos Aires.

ALLEN, Catherine (1997) “When Pebbles Move Mountains. Iconicity and Symbolism in Quechua Ritual”. En: R. Howard-Malverde (ed.). *Creating Context in Andean Cultures*, Nueva York: Oxford University Press.

_____ (2016) “The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes”. En: *Journal of Anthropological Research*, University of New México. 12 de octubre.

Alzamora Domínguez, M. Á. (2011) “Migración boliviana entre España y Argentina. Vínculos políticos en un nuevo espacio transnacional”. En: F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.) *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, Granada.

ALTAMIRANO ENCISO, J. Y BLANCO MENDOZA, A. (2011). “El ayni y la minka: das formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín”. En: *Investigaciones Sociales*. Revista de investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Vol. 15, Núm. 27.

ALVA, W. y DONAN, C. (1993) *Royal Tombs of Sipán*, Los Ángeles, University of California,

APPADURAI, Arjun. (2010) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Trilce-FCE.

ARANDA, Darío. (2010) *Argentina Originaria. Genocidios, Saqueos y Resistencias*. Buenos Aires, Ed. La Vaca.

BENGOA, José (2000) *La emergencia indígena*. Chile, Fondo de Cultura Económica.

BERENGUER, José (2000) *Tiwanaku: los señores del lago*. Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.

BHABHA, H. (2002) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.

BONFIL BATALLA, Guillermo. (1992) “El concepto del indio en América: una categoría de la situación colonial”. En: *Identidad y pluralismo cultural en América latina*. Editorial de universidad de Puerto Rico, Fondo editorial del CEHASS.

BOVISIO, M. Alba (2002) *Algo más sobre una vieja cuestión: “arte” ¿vs? “artesanía”*. Buenos Aires, Fundación para la investigación del arte argentino (FIAAR).

_____ (2008) "Apéndice documental" En: *De imágenes y misterios: el problema de la interpretación del “arte” prehispánico*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

_____ (2011) “Ser o representar: acerca del estatuto de la imagen ritual prehispánica”. En: Baldasarre, María Isabel Baldasarre y Dolinko, Silvia (ed.) *Travesías de la imagen. Historias de las artes visuales en la Argentina*. CAIA/UNTREF, Vol. 1, Buenos Aires.

_____ (2016) “Acerca de la naturaleza de la noción de *wak'a*: objetos y conceptos. En Bugallo, L. y Vilca, M. (comps.). *Wak'as, diablos y muertos alteridades significantes en el mundo andino*. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy EDIUNJU-Instituto Francés de Estudios Andinos.

_____ (2018) “Representación y presentificación: funciones, representaciones y “presentificaciones”: funciones de la imagen plástica en el mundo. Culturas visuales indígenas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente. Berlín, Estudios Indiana. (En prensa)

BOVISIO, M.A. y PENHOS, M. (2016) “De *waka* a virgen, de virgen a *waka*: una reflexión sobre el estatuto de la imagen de culto coloniales desde la Antropología del Arte”. En CAIANA, *Revista de Historia del Arte y Cultura visual del Centro Argentino del Investigadores de Arte*, N° 8. Buenos Aires.

BOVISIO, M. A. y COSTAS, M. P. (2014). “El poder del cuerpo post-mortem: el caso de las cabezas trofeo nazca”. En: Actas VI Congreso Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades “Imágenes de la muerte”. Salta, Universidad Nacional de Salta.

BOUYSEE-CASSAGNE, T. y HARRIS, O. (1997) “Pacha: en torno al pensamiento aymara”. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol.

BUGALLO, Lucila. (2010) “Estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en La Puna de Jujuy”. En: Bovisio, M.A. y Phenos, M. (coomp.) *Arte indígena. Categorías, Prácticas, Objetos*. Buenos Aires, Encuentro Grupo Editor

_____ (2015) “Flores para el ganado. Una concepción puneña del Multiplico (puna de jujuy, argentina)”. En: Medina Miranda, Héctor, *Comprender los rituales ganaderos En los andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías. Periferia: revista de recerca i formació en antropologia*, Vol. 20.

CAJÍAS DE LA VEGA, Fernando (2005) “Panorama general de la sublevación”. En. *Oruro 1781: sublevación de indios y rebelión criolla*. La Paz, Institut français d'études andines.

CANELO, Brenda (2009) “Espacio Público y Patrimonio Cultural en la Ciudad de Buenos Aires”. En: *Buenos Aires Boliviana. Temas de Patrimonio 24*. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura.

_____ (2015) “¿Qué tenés ahí?”. En: Revista *Anfibia*. Buenos Aires, Universidad de San Martín. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-tenes-ahi/>

CANO LÓPEZ, Santiago (2008) “Los amuletos”. En: *Boletín de la asociación provincial de museos locales de Córdoba*, Número 9.

CASERES CHALCO, Efraín (2007) “Visión y Función del *Hamp'atu* [Sapo] en la

Cultura Indígena Andina: Una Lectura de Simbologías y Significados”. En: *Volveré*. Revista electrónica, año IV, N° 24. Perú.

CASTILLO VACANO, Luz (2014) “Alasitas Mercado de símbolos y espacio de reciprocidad”. En: Revista *Fuentes*, Vol. 8, N° 30, febrero, Bolivia.

CAVOUR, Ernesto [1994] (2018) *Alasitas*. La Paz, Tatú.

CERECEDA, Verónica (2020) “¿De transiciones y pachacutis?: un pequeño diseño en vestimentas de figuritas de ceremonias de altura”. En: *Boletín del Museo chileno de arte precolombino* Vol. 25, N° 1, Santiago de Chile.

CIRCOSTA, Carina (2009) “Miniaturas, *wak'as* e identidad en el festejo de *Alasitas*: análisis de un caso en la Ciudad de Buenos Aires”. En: *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*. Gob. de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Cultura

_____ (2010) “La *wak'a* de Parque Avellaneda: estrategias y tensiones en la construcción de un espacio de legitimación de los pueblos originarios”. *VI Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Publicación en CD, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

_____ (2011) “Ni arte ni autónomo. Reflexiones sobre las producciones de los pueblos originarios a partir de la Fiesta-Feria de *Alasitas* de la *wak'a* del Parque Avellaneda”. En: *La autonomía del arte: debates en la teoría y en la praxis*, Buenos Aires, CAIA.

_____ (2011) *La fiesta-feria de Alasitas en el la wak'a del Parque Avellaneda (C.A.B.A). Acerca de la presencia de los pueblos originarios y su incidencia en el arte y la cultura argentinos*. Tesis de Maestría en estudios latinoamericanos. Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.
Disponibile en: <http://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/295>

_____ (2012) “*Alasitas* 2012: Un Ritual Andino En La Ciudad De Buenos Aires”. En: *Revista Lindes. Estudios Sociales del Arte y la Cultura*. Año 1, N° 4, mayo, Buenos Aires. Disponible en www.revistalindes.org.ar

_____ (2014) “*Alasitas*: mito, tradición y modernidad”. *Revista Anfibia*. Buenos Aires, Universidad de San Martín, septiembre.
Disponibile en: www.revistaanfibia.com.ar

_____ (2015) “Miniaturas y cosmovisión en el mundo andino: forma, función y agencia”. *Actas de las X Jornadas Nacionales de Investigación en Arte en Argentina y América Latina*. Facultad de Bellas Artes, Universidad Nacional de La Plata http://www.gearcomunicacion.com.ar/jornadas_2015/eje3/3c.%20Circosta_corregido.pdf

_____ (2016) “El concepto de representación en la cosmovisión andina: función estética-ritual de las miniaturas”. *Actas del IV Congreso Internacional Arte en Cruce: Constelaciones del Sentido*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de

Buenos Aires. Publicado en:
<http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/artesencruce/AEIV2016/schedConf/presentatios>

_____ (2018) “Del indigenismo a la emergencia indígena: cultura, identidad y producción simbólica”. En: Lobeto, C. y Varela, G. (comps.) *Arte y cultura en los debates latinoamericanos*. Buenos Aires, Editorial La imprenta Gráfica.

COLOMBRES, Adolfo (1993) “Modernidad dominante y modernidades periféricas, o el concepto de la nueva modernidad”. En: *América Latina: El desarrollo del tercer milenio*. Ed. Colihue, Buenos Aires.

_____ (2004) *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*. Buenos Aires, Ed. Del Sol.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Jesús (1985). *Subsistencia, Ritual y Poder en los Andes*. Barcelona. Ed. Mitre.

CONTRERAS, L; CHIEFFO, A; GONZÁLES TÁBOAS, R; GUIJARRUBIA, P. y de MARCO, L (2009) “De tierra habitada por querandíes a Parque Público” En: *Parque Avellaneda Rieles de Patrimonio*. Colección de Cuadernos Educativos. Comisión Para la Preservación del Patrimonio Histórico y Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Gobierno de la Ciudad De Buenos Aires, Ministerio de Cultura.

CORNEJO, Luis (2001) “Rituales Inka en las altas cumbres andinas”. En: A.A.V.V *Tras las huellas del inka en Chile*. Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino.

CHALCO FLORES, WILDER (2022) *La fiesta de las Alasitas entre la tradición y modernidad, una mirada desde la prensa paceña (1900-2018)*. Tesis de Licenciatura en Historia de la Universidad de San Andrés, La Paz, Bolivia. Disponible en: <https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/30157>

DE CERTEAU, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. México, Iberoamericana.

DESCOLA, Philippe (2002) “Construyendo naturalezas”. En: Descola y Pálsson ed. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. Madrid, Siglo XXI.

_____ (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

DONNAN, Christopher (2003) “Tumbas con entierros en miniatura: un nuevo tipo funerario Moche”. En: Uceda, S. y Mujica, E. (ed.) *Moche: hacia el final del milenio*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica Del Perú.

EECKHOUT, Peter (2002) “Los antecedentes formales y funcionales de las “pirámides con rampa” de la costa central del Perú en los tiempos prehispánicos”. En: *Boletín Americanista*, N° 50. Universidad de Barcelona.

ESCOBAR, Ticio (1987) *Mito del arte, mito del pueblo*. Ed. Peroni. Asunción.

_____ (1993) *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Centro de documentación e investigación de arte popular e indígena del centro de artes visuales. Asunción., ediciones del Museo del Barro.

_____ (2014) *El mito del arte y el mito del pueblo*. Buenos Aires, Ariel.

FAVRE, Henri (1996) *El indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (1995) *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz, Ed. Hisbol.

_____ (2010) “Norte contra Sur. Análisis comparativo sobre ofrendas rituales andinas” En: *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1. Madrid.

FISCHMAN, Fernando (2004) "La competencia del folklore para el estudio de procesos sociales. Actuación y (re) tradicionalización". En: Maria Ines Palleiro (coord.) *Arte, comunicación y tradición*. Buenos Aires, Ed. Dunken.

FOCACCI, Guillermo (1990) “Excavaciones arqueológicas en el cementerio AZ-6 Valle de Azapa”. En: *Revista Chungara*, N° 24/25, enero-diciembre, Chile, Universidad de Tarapacá.

GADEA, Elena, BENENCIA, Roberto y QUARANTA, German. (2009) “Migraciones internacionales, contextos y dinámicas territoriales”. En. *Areas: Revista Internacional de Ciencias Sociales* N° 28, Universidad de Murcia.

GARCÍA, M; GILI, F; ECHEVERRÍA, J; BELMONTE, E. y FIGUEROA, V. (2018) “K’oa, Entidad andina de una planta y otros cuerpos. Una posibilidad interpretativa para ofrendas funerarias en la arqueología de Arica”. En: *Revista de Antropología Chilena*, Volumen 50, N° 4.

GAVAZZO, Natalia (2002). *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana*. Tesis de Licenciatura – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

GEERTZ, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Buenos Aires.

_____ (1994) “El arte como sistema cultural”. En: *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*. Paidós, Barcelona.

GELL, Alfred. (1998) *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.

GENTILE, M; PINTADO, C; GENTILE, A; RIVADERO, G; TABARES, J. (2015) “Talismanes andinos actuales. Historia, folklore y arte popular” En: *Revista de Folklore*, Fundación Joaquín Díaz, N° 405. Valladolid, Fundos.

GIL GARCÍA, Francisco (2002) *Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados*

y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del espacio y tiempo. Madrid Anales del Museo de América.

GOLTE, Jürgen y LEÓN GABRIEL, Doris (2014). *Alasitas. Discursos, prácticas y Símbolos de un "liberalismo aymara altiplánico" entre la población de origen migrante en Lima.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional de Juliaca.

GONZALEZ-RAMIREZ, Andrea (2014). *Las representaciones figurativas como materialidad social. Producción y uso de las cabezas clavadas de Chavín de Huántar.* Tesis doctoral del Departamento de Prehistoria de la Universidad Autónoma de Barcelona.

GREBE, María Ester (1989-1990) "El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile". En: *Revista Chilena de Antropología*, N° 8. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile.

GRIGNON, C. y PASSERON, J. (1989) *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura.* Buenos Aires, Nueva Visión.

GRIMSON, Alejandro (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad.* Buenos Aires, Eudeba.

GRÜNER, Eduardo (2003) *El Fin de las Pequeñas Historias. De los estudios culturales al retorno (imposible de lo trágico).* Buenos Aires, Paidós.

GRUZINSKI, Serge (2000) *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento.* Buenos Aires, Paidós.

HERNANDEZ, Isabel (1992) *Los indios de Argentina.* Madrid, MAPFRE –América.

ILLATARCO, G. (2012) "Alasita: Una interpretación histórica de lo que fue una festividad ritual cíclica dedicada al Ekeqo, de la producción, reproducción y fecundidad agrícola y ganadera y del bienestar humano" En: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, La Paz, MUSEF.

KENNEDY, David Daniel (2019) *Feng Shui for dummies.* Barcelona, Planeta.

KLARICH, Elizabeth y FLORES BLANCO, Luis. (2010) "Continuidad e innovación de la cerámica Pucará: 3000 años de producción alfarera en la cuenca norte del Titicaca". En: Ruíz Durand, Jesús (Ed.) *Toro, torito de Pucará. Galería y estudios.* MINCETUR, Lima, Perú.

KOLATA, A, y PONCE SANGINES, C. (1993) "Tiawanaku: la ciudad de en medio". En: *La antigua América.* México, The Art Institute of Chicago/Grupo Azabache.

KUSCH, Rodolfo. [1970] (2000) "Pensamiento Indígena y Popular en América". En: *Obras completas.* Argentina, Ed. Fundación Ross. Tomo II.

LA SERNA SALCEDO, Juan Carlos (2013) *Dioses y mercados de la fortuna. Recorridos Históricos del ekeko y las alasitas en el altiplano peruano.* Ministerio de Cultura de Perú.

LAUGRAND, Frédéric (2010) “Miniatures et variations d’échelle chez les Inuit”. En: *La Frabrique des images. Visions du monde et forms de la representation*. Dirección de Philippe Descola. París, Musée du quai Branty y Somogy Editions D’art.

LATOUR, Bruno. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LAZZARI, M; GARCÍA AZCÁRATE, J. y SCATOLIN, M. (2015) “Imágenes, presencias, memorias, genealogías y geografía en la piedra durante el primer milenio D.C.” En: Korstanje, Alejandra et al (ed.) *Crónicas materiales precolombinas*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

LEMA, Verónica (2020) “alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas”. En: Cuadernos materialistas, N° 5. Buenos Aires, Colectiva Materia.

LIMÓN OLVERA, Silvia (2005) *Mitológicas*, vol. XX. Argentina, Centro Argentino de Etnología Americana Buenos Aires.

LÓPEZ, M. ACEVEDO, V. ESPINOZA, L; MANCINI, C. (2009) “La Feria de Alasitas de Parque Avellaneda, Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones con la tradición andina de miniaturas”. En: *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*. Gob. de la Ciudad de Bs. As; Ministerio de Cultura.

LÓPEZ, M. ACEVEDO, V; MANCINI, C. (2014) “Miniaturas en la Fiesta/Feria de Santa Ana (Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina)”. En: *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*. Enrique Normando Cruz, coomp. Ed. Purmamarka, Salta.

LÓPEZ, Mariel (2012) “Miniaturas andinas como imágenes materiales del bienestar, la fertilidad y la abundancia en Jujuy, Argentina”. En. Revista *Estudios Avanzados* N° 18, Universidad de Santiago de Chile, diciembre.

LUMBRERAS, Guillermo (2007) “Descubrimiento de la plaza circular”. En: *Chavín: excavaciones arqueológicas*. Lima, Universidad Alas Peruanas.

McEWAN, C, y VAN DE GUCHTE, M. (1993) “El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico”. En: *AA.VV. La antigua América*. The Art Institute of Chicago/ México, Grupo Azabache.

McEWAN, Gordon (1985) “Excavaciones en Pikillacta: un sitio Wari” En: *Diálogo andino*, N° 4. Chile, Departamento de Historia y Geografía de la Universidad de Tarapaca.

MANRÍQUEZ, Viviana (1999) “El término *Ylla* y su potencial simbólico en el *Tawantinsuyu*. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama)”. Revista *Estudios Atacameños*, N°18, Chile.

MARDONES, Pablo (2016) *Buenos Aires Jacha Marka Migrantes aymaras y quechuas en Buenos Aires en los umbrales de un nuevo pachakutik*. Tesis doctoral en antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- MARTÍNEZ, Nelson (2011) “Significado de illa y alasita” En: *Alasitas universo de deseos*. Bolivia Ed. MUSEF.
- MARTÍNEZ ARMIJO, Isabel (2006) “Vestimenta de las estatuillas antropomorfa incas En el contexto de la capacocha: un estudio preliminar”. En: *XXVIII Congreso Internacional de Americanística – Mérida*. Santiago de Chile, Universidad Bolivariana.
- MENDOZA SALAZAR, David y SIGL, Eveline (2014). *L@s chol@s de Chuquiago*. La Paz, Pensamiento Paceño.
- MIGNONE, Pablo (2009) “Miniaturas zoomorfas del volcán Illullaillaco y contraste entre régimen estatal y vida comunitaria en la capacocha” En: *Boletín Del Museo Chileno De Arte Precolombino*. Vol. 14, N° 1, Santiago de Chile.
- _____ (2015) “Illas y allicac. La Capacocha del Illullaillaco y los mecanismos de ascenso social de los “Inkas de Privilegio”. En: *Boletín Del Museo Chileno De Arte Precolombino*. Vol. 20, N° 2, Santiago de Chile.
- MOLINIÉ, Antoinette (2003) “METAMORFOSIS ANDINAS DEL TORO” En: *Revista de Estudios Taurinos*. N.º 16, Sevilla.
- NOEJOVICH, Héctor (1993) “La cuestión del comercio y los mercados en la América precolombina” En: *Documentos de Trabajo / Working Papers*, N° 1993-111. Departamento de Economía, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- OAKLAND, R. y Fernández, N. (2000) “Los tejidos Huari y Tiwanaku: comparaciones y contextos” En: *Boletín de Arqueología*, PUCP, N° 4, Lima.
- OROS RODRÍGUEZ, Varinia (2017) *Donde crecen las illas*. La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- PAREDES, Rigoberto (1936) *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz, Atenea.
- PAZZARELI, Francisco (2019) “Looks like viscera. Folds, wraps, and relations in the southern Andes”. En: *Social Analysis*, Num. 63. New York, Berghahn Books.
- PAZZARELLI, F. y LEMA, V. (2018) “A pot where many words fit: culinary relations in the Andes of Northern Argentina”. En: *Instituto Ibero Americano*, 35.2. Indiana.
- PAZTORY, Esther (2005) “Estética y Arte Precolombino” y “Estética andina”. En: *Thinking with things. Towards a New Visions of Art*. Austin, University of Texas Press.
- PINO JORDAN, Adela (2010) “La tradición de illas o mollos puneños” En: *Revista del Museo Nacional de Antropología, Arqueología e Historia del Perú*, N° 50. Lima, Ministerio de Cultura.
- PLATT, Tristan (1999) *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. La Paz, Diálogo.

- _____ (2017) *Illas y mollos. Catálogo*. Perú, Casa del Corregidor.
- POLIA, Mario (1995) “La mesa curanderil y la cosmología andina” En: Revista *Anthropologica*, N° 13. Universidad Católica del Perú.
- PONCE SANJINÉS, Carlos (1969) *Tunupa y Ekako: Estudio Arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*. Cochabamba, Los Amigos del Libro.
- POSNANSKY, Arthur (1942) “El Ekeko y la fiesta de Alasitas”. En: *Revista de Antropología de Bolivia*. La Paz.
- QUIROGA, Adán (1929). *Folklore Calchaquí*. Revista de la Universidad de Buenos Aires, Sección VI, tomo V.
- QUIJANO, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO.
- RÍOS VALLADARES, Patricia (2006) “Repertorio de personajes relacionados a la caza y manipulación de cabezas trofeo en la iconografía Paracas Tardío y Nasca Temprano” En: *Revista Electrónica de Arqueología*. Vol. 1 - Nro. 2, mayo.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2015). *Sociología de la imagen*. Buenos Aires, ed. Tinta Limón.
- _____ (2016) *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires, ed. Tinta Limón.
- SAGÁRNAGA, Jedú (2014), “Consideraciones acerca de una escultura boliviana en Berna”, disponible en: https://www.academia.edu/10324004/La_estatuilla_boliviana_que_estuvo_en_Berna.
- _____ (2017) “Acerca de una escultura boliviana recuperada en Suiza”. En: *Fuentes. Revista de la biblioteca y archivo histórico de la asamblea legislativa plurinacional*. Vol. 11, N° 53. Bolivia, diciembre.
- SALAS, Porfirio (1997) “El diálogo con las señas en la tecnología andina” En: Van Kessel y Larraín Barros, editores, *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina*. Simposio del 49° Congreso Internacional de Americanistas. Quito, Ed. Abya Yala.
- SALOMON, Frank (1998) “How the huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript”. *RES: Anthropology and Aesthetics*, No. 33, Pre-Columbian States of Being (Spring, 1998).
- SALOMON, F. y GUEVARA GIL, A. (2017) “Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una visita personal: ritual político en la colonia y construcción del indio de los Andes” En: *Antropología Cuadernos de investigación*, N° 10. Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- SEVERI, Carlo. (2010) *El Sendero y la Voz. Una Antropología de la Memoria*. Buenos Aires, Ed. Sb.

SCHOBINGER, J. AMPUERO, M. y CUERDO, E. (1984-5) “Descripción de las estatuillas que conforman el ajuar acompañante del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua (provincia de Mendoza)”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. T XVI. N S. Buenos Aires.

SILLAR, Bill (1997) “Engendrar la vida y vivificar la muerte: arcilla y miniaturas en los Andes”. Arnold, D. (comp). *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. Parentesco y Género en los Andes. Tomo I. La Paz, CIASE University of St. Andrews-ILCA.

SILK, Jonathan (2019) *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol, II. Boston, Liden.

SOKA GAKKAI INTERNACIONAL DE LA ARGENTINA (2004) *Fundamentos del Budismo*. Buenos Aires, Soka Gakkai Internacional de la Argentina.

SPIVAK, Gayatri. (1998) “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” En: *Memoria Académica*. La Plata. FaHCE.

STENSRUD, Astrid (2010) “Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas” En: Revista *Anthropologica*, AÑO XXVIII, N° 28. Universidad Católica del Perú.

SUBRAMUNIASWAMI, Sivaya (2000) *Amoroso Ganesha con Rostro de Elefante del Hinduismo*, USA, Himalayan Academy.

THOMPSON, Edward (1995) *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.

TOO, Lilian (2002) *168 trucos de Feng Shui. Para ordenar tu casa y mejorar tu vida* Barcelona, Cico Books.

TUNG, Tiffany A. (2008) “De la corporalidad a la santidad: transformando cuerpos en cabezas trofeo en los Andes prehispánicos”. En: Richard J. Chacon y Davind H. Dye. editores, *The taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*. USA, Springer.

VALCO, Marcelo (2006) “Memoria y Resistencia: la fiesta de Ekeko-Alasitas en Copacabana”. En: Lepe, Luz y Granda, Osvaldo. *Comunicación desde la periferia: tradiciones orales frente a la globalización*. Antrophos-tecnológicos de Monterrey, Barcelona.

_____ (2010) *Pedagogía de la desmemoria*. Crónicas y estrategias del genocidio invisible. Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires.

VALDEZ, L. WILLIAMS, J. y BETTCHER, K. (2006) “Prácticas mortuorias Wari en Marayniyoq, valle de Ayacucho, Perú”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*. Volumen 38, N° 1. Universidad de Parapacá Arica, Chile.

VAN KESSEL, Juan (1989) “Ritual de producción y recurso tecnológico”. En: *Revista Chungara*, N° 23, diciembre. Universidad de Parapacá Arica, Chile.

_____ (1998) “Tecnología aymara, un enfoque cultural” En: *Cuadernos de Investigación en CULTURA Y TECNOLOGIA ANDINA*, N° 3. Puno, CIDSa.

VAN KESSEL, J. y Larraín Barros, M. editores (1997) *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina*. Simposio del 49° Congreso Internacional de Americanistas. Quito, Ed. Abya Yala.

VIVANTE, A. y PALMA, N. (1971) *Magia y daño por imágenes en la sociedad argentina*. Buenos Aires, Ed. Cabargon.

VILCA, Mario (2012) “El Diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño” En: *Estudios sociales del NO*”. Nueva serie, N° 12. Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

VILLORO, Luis. (1998) *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Ed. Paidós.

V.V.A.A. (2009) *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias memoria*. Temas de patrimonio cultural, Buenos Aires. Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

WRIGHT, Susan. (1998) “La politización de la cultura”, En: *Anthropology Today*. Vol. 14. N° 1, febrero. En: Boivin, Rosato y Arribas, coomp. *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Eudeba.

➤ Fuentes y documentos

ARRIAGA, Pablo (1621) *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima, Gerónimo de Contreras.

BARBAGELATA, Maria José y FLORES, Patricia Bárbara (2003). *Interacción entre los vecinos de Parque Avellaneda. La participación de la ‘comunidad boliviana’*. Documento inédito.

CENTRO CULTURAL AUTÓCTONO *WAYNA MARKA*, QUECHUA – AYMARÁ (2008) Gacetilla de Prensa, “Alasita 5515. 5° Año consecutivo de la Feria Artesanal en Miniatura. Jallalla Alasita (2008)”. Blog del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com/2009_04_14_archive.html Consultado el 15 de abril de 2010.

CENTRO CULTURAL AUTÓCTONO *WAYNA MARKA* (2018) “Comunicado de prensa” En: <https://www.facebook.com/waynamarka>. Consultado el 23 de enero 2018.

CENTRO CULTURAL “CHACRA DE LOS REMEDIOS” (2009-2018) Folletos de “Programación mensual”. Documento consultado en Ciudad de Buenos Aires, Centro Cultural “Chacra de los Remedios”.

CIERZA DE LEÓN, Pedro [1553] (2005) *Crónicas del Perú y señoríos de los Incas*. Caracas, ed. Ayacucho.

CUELLAR APAZA, Alex y ORTÍZ, Juan Carlos (2007). “La wak’a, espacio de encuentro de Pueblos Originarios”. Documento consultado en Ciudad de Buenos Aires, Centro Cultural “Chacra de los Remedios”.

DE CASTRO, Ignacio (1795) *Relación de la fundación de la real audiencia del Cuzco en 1788, y de las fiestas con que esta grande y fidelísima ciudad celebró este honor*. Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra.

LOPEZ, Mariel (2006) “Informe del relevamiento de la colección de Miniaturas de Villazón, Bolivia, traídas por la XVIII Expedición de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, en 1922. Depósito de Etnografía del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires”, 12 de octubre.

POLO SIKURI (2008) “Fundamentación del encuentro de sikuris de 2008 *IV Mathapitink'u*”. Documento enviado por correo electrónico el 3 de agosto.

POMA DE AYALA, Felipe [1616] (1980) *Nueva Crónica y buen gobierno*. Caracas, Ed. Ayacucho.

➤ **Diccionarios**

BERTONIO, Ludovico (1612) *Vocabulario de la lengua aymara*. Tomo I y II. Versión en línea: <https://www.wdl.org/es/item/13776/view/1/1/>

Diccionario *aymara-español*. En línea. <https://pueblosoriginarios.com/lenguas/aymara.php>

Diccionario *quechua-aymara/español*. En línea: <https://www.katari.org/diccionario/diccionario.php?listletter=quechua&display=23>

GONZALEZ DE HOLGUÍN, Diego [1608] (2007) *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengva Qquichua o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software para publicación en el internet: <http://www.runasimipi.org>

GRIMAL, Pierre (1989) *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, Paidós Ibérica.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed. En línea: <https://dle.rae.es>.

➤ **Notas en prensa y páginas webs**

ALARCÓN, Cristian (2006, 25 de enero) “La fiesta del Ekeko”. En: *Página 12*. de <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-62113-2006-01-25.html>

Consulta: 25 de enero de 2009

BARRUTI, Soledad (2009) “En la Alasita, el Ekeko de los deseos hizo feliz a miles” En: *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-5054-2009-01-18.html>

Consulta: 10 de agosto de 2010

ÁGUILA RUBÍN, Marcela (2014) “Suiza devuelve pieza precolombina a Bolivia”. https://www.swissinfo.ch/spa/cultura/ekeko--patrimonio-de-la-humanidad_suiza-devuelve-pieza-precolombina-a-bolivia/41088586

Consulta: 23 de mayo de 2018

CÁCERES TERCEROS, Fernando (2002) “Adaptación Y Cambio Cultural En La feriado Alasitas Cochabamba”.

http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/fernando_caceres.htm.

Consulta: 14 de agosto de 2016

EGAN, Julia (2016) “El Incendio de Luis Viale, un crimen social”. En: *Télam digital*, 25 de junio. <https://www.telam.com.ar/notas/201606/152819-el-incendio-de-luis-viale-un-crimen%20social.html#:~:text=En%20marzo%20de%202006%2C%20el,confecci%C3%B3n%20de%20indumentaria%20en%20Argentina>

Consulta: 25 de agosto de 2017

MENDOZA, David (2000) “El origen de la Alasita se sostiene en mitos y leyendas” En: *Periódico digital de investigación sobre Bolivia*

https://pieb.com.bo/sipieb_dossier.php?idn=4609&id=4616

Consulta: 15 de diciembre de 2018.

_____ (2004) “Cada año el Ekeko es desplazado por los billetitos”

<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002076217>

Consulta: 25 de abril de 2016.

_____ (2010) “Origen, nombres y significados del Ekeko” En: *Periódico digital de investigación sobre Bolivia*. Recuperado de https://pieb.com.bo/sipieb_dossier.php?idn=4609&id=4610&c=2.

Consulta: 15 de marzo de 2018

PAREDES CANDIA, Antonio (S/F) *Espíritu De La Fuerza Ancestral: Ekeko*. <http://www.caminantesdelosandes.org/espíritu.html>.

Consulta: 24 de abril de 2016

PONCE SANJINÉS, C. (2002) “Historia de un enano jiboso que se transformó en un ser regordete llamado Ekeko”. www.bolivia.com/especiales2002/alasitas/Ekeko/Ekeko.asp
Consulta: 24 de abril 2016

SAGÁRNAGA Jédu, (2014) “Consideraciones acerca de una escultura boliviana en Berna”.
https://www.academia.edu/10324004/La_estatuilla_boliviana_que_estuvo_en_Berna
Consulta: 30 de mayo de 2018

TARIFEÑO, Leonardo (2012) Diario La Nación, 25 de enero.
<http://www.lanacion.com.ar/1443182-en-la-alasita-el-ekeko-de-los-deseos-hizo-feliz-a-miles>
Consulta: 6 de febrero de 2014

TAVERA VEGA, Lizardo (S/F) “La luz”
<https://www.arqueologiadelperu.com.ar/laluz.htm>
Consulta: 23 de noviembre de 2019

VEGA LEDO, Huascar (1999) “El Ekeko o Ekhako o Ecaco o Ekhekho Tunupa o Thunupa” <http://www.bolivian.com/alasita99/ekekoh.html#ithunupa>
Consulta: 12 de abril de 2015

VERA, Esteban (2008) “La explotación no es herencia cultural”. Diario *Página 12*, 27 de junio. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-106763-2008-06-27.html>
Consulta: 25 de agosto de 2017.

<https://www.youtube.com/watch?v=7dmoDgHLS1M&t=3s>
“Vuelve a celebrarse la fiesta de alasitas de forma presencial”, en el programa “Hoy nos Toca” del Canal de la Ciudad de Buenos Aires, el 24 de enero de 2022.

https://www.clarin.com/ultimo-momento/celebracion-comunidad-boliviana-puso-color-parque-avellaneda_0_ry-bHHA0TKx.html “Una celebración de la comunidad boliviana le puso color al Parque Avellaneda” 25 de enero de 2008.
Consulta: 26 de enero de 2010

<https://andina.pe/agencia/noticia-presentan-figuras-miniatura-dinastia-sipan-466059.aspx> “Presentan figuras en miniatura de dinastía Sipán”. 13 de julio, de 2013
Consulta: 14 de octubre de 2016

<https://www.lostiempos.com/actualidad/cultura/20170113/fiesta-alasitas-sera-celebrada-buenos-aires> “Fiesta de Alasitas será celebrada en Buenos Aires” 11 enero de 2017
Consulta: 30 de enero de 2017

<https://www.buenosaires.gob.ar/noticias/verano-2018-las-actividades-destacadas-para-los-que-se-quedan-en-la-ciudad> “Verano 2018: las actividades destacadas para los que se quedan en la Ciudad” 9 de enero de 2018
Consulta: 29 de enero de 2018

<https://www.buenosaires.gob.ar/noticias/la-ciudad-y-la-colectividad-boliviana-celebran-la-fiesta-de-la-alasita> “La Ciudad y la colectividad boliviana celebran la Fiesta de la Alasita”
24 de enero de 2018
Consulta: 25 de enero de 2018

<https://cdrproductora.com/2018/01/24/alasitas-en-buenos-aires-2018/> “Alasitas en Buenos Aires 2018” 24 de enero de 2018
Consulta: 25 de enero de 2018

<https://www.buenosaires.gob.ar/jefedegobierno/vicejefatura/noticias/el-24-de-enero-la-comunidad-boliviana-celebrara-la-fiesta-de-la> “La comunidad boliviana celebró la fiesta de Alasita en honor al Ekeko”, 20 de enero de 2020.
Consulta: 25 de enero de 2020.

<https://www.buenosaires.gob.ar/vicejefatura/derechoshumanos/noticias/se-suspende-la-celebracion-de-la-fiesta-de-la-alasita-que> “Se suspende la celebración de la Fiesta de la Alasita que honra al Ekeko, el Dios de la Abundancia en la cultura boliviana” 22 de enero de 2021.
Consulta: 23 de enero de 2021.

<https://www.pub.eldiario.net/movil/index.php?n=34&a=2020&m=02&d=13> “Un Ekeko Rubio en museo Costumbrista”. El Diario, La Paz, 13 de febrero de 2020.
Consulta: 24 de noviembre de 2022.

➤ Sitios webs y redes sociales

Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*
<https://www.facebook.com/Wayna-Marka>

Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*
<http://centroculturalautoctonowaynamarka.blogspot.com>

Alasitas de Parque Indoamericano
<https://www.facebook.com/groups/1994352040776524>

Espacio Cultural Chacra de los Remedios
<https://www.facebook.com/chacra.remédios/>

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires
<https://www.buenosaires.gob.ar/>

Indymedia Argentina
<https://argentina.indymedia.org/>

Noticias del barrio de Floresta
<https://www.la-floresta.com.ar/noticias.htm>

➤ **Colecciones y archivos**

Espacio Cultural “Chacra de los Remedios”, CABA, Argentina

Consulta de documentos. <https://buenosaires.gob.ar/cultura/promocion-cultural/espacios-culturales/remedios>

Museo Histórico Provincial de Rosario Dr. Julio Marc, Santa Fe, Argentina

Colección de Arte americano. <https://www.museomarc.gob.ar/arte-americano>

Museo de Antropologías de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Relevamiento de la reserva patrimonial. <https://museoantropologia.unc.edu.ar/>

Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad de Tucumán, Argentina

Relevamiento de colección arqueológica. <https://institutoarqueologiaymuseo.org/>

Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Colecciones Lafone Quevedo y Moreno. <https://www.museo.fcnym.unlp.edu.ar/>

Museo Nacional de Bellas Artes, Argentina

Colección de arte prehispánico. <https://www.bellasartes.gob.ar/>

Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto. Cancillería de Argentina

Colección de Arte Prehispánico de NOA. <https://www.cancilleria.gob.ar>

Museo Arqueológico Adán Quiroga, Catamarca, Argentina.

Colección prehispánica.

https://www.facebook.com/MuseoArqAdanQuiroga/?_rdc=1&_rdr

Museo Arqueológico Condorhuasi, Catamarca, Argentina

<http://museoarqueologicocondorhuasi.blogspot.com/>

Museo Nacional de Etnografía y Folklore de La Paz, Bolivia

Colección de *Alasitas* y otras miniaturas. <http://musef.org.bo/colecciones-3d>

Museo Costumbrista “Juan de Vargas” de la ciudad de la Paz, Bolivia

Exhibición de colección de *Ekekos*. <https://www.facebook.com/pages/Museo-costumbrista-Juan-de-Vargas/680965541972982>

Museo Nacional de Arqueología Boliviana, La Paz, Bolivia

Miniaturas y *Ekekos*. <https://www.facebook.com/munarq.udam/>

Museo Tumbas Reales de Sipán, Perú

Miniaturas de la cultura Moche. www.museotumbasreales.com

Museo de Arte de Lima, Perú

Miniaturas peruanas del siglo XIX-XX. <https://mali.pe/>

Museo de América, Madrid, España

Miniaturas de Piquillacta:

<http://www.culturaydeporte.gob.es/museodeamerica/coleccion/seleccion-de-piezas2/arqueolog-a/piquillacta.html>

➤ **Entrevistas y comunicaciones personales**

BLANCO, Wayra Aru. Miembro del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*, Buenos Aires, 30 de mayo y 21 de noviembre de 2008; 22 de junio y 15 de diciembre de 2010.

BUZZURRO, Marcelo. Responsable de programación del Espacio Cultural “Chacra de los Remedios”. Buenos Aires, 23 de febrero de 2019.

CHIEFFO, Analuz. Responsable del área educativa del Espacio Cultural “Chacra de los Remedios”. Buenos Aires, 3 de febrero de 2010.

CUELLAR APAZA, Alex. *Yasiri* (el que está siempre) de la *wak'a* de parque Avellaneda y ex integrante del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marka*. Buenos Aires, 20 de marzo de 2009.

FILAMITA, Cristhian. Conductor del programa radial “Mallku Kutimunan Kama” Radio *Comunitaria Tupiza*, FM 92. Buenos Aires, 15 de enero de 2015.

MARTÍNEZ, Nelson. Investigador del Museo Nacional de Etnografía y Folklore de La Paz. Conversación personal por correo electrónico, febrero de 2019.

QUISPE, Felisa. Presidenta de la “Asociación de artesanos, artistas y vendedores del parque Indoamericano”. Buenos Aires, 24 de enero y 10 de octubre de 2019.

Entrevistas con feriantes, *yatiris* y participantes de la fiesta de *Alasitas* de parque Avellaneda, 24 de enero de 2009, 2010, 2014, 2015 y 2017.

Entrevistas con feriantes, *yatiris* y participantes de la fiesta de *Alasitas* de parque Indoamericano, 24 de enero de 2016, 2017, 2019 y 2023.

Entrevistas con público de la comunidad boliviana participante de la feria de *Alasitas* en el programa radial “Mallku Kutimunan Kama” Radio *Comunitaria Tupiza*, FM 92.5 16 de diciembre de 2016.

