Patricia Dominguez

La socialidad religiosa de matriz andina en las fiestas de *Alasitas*

Los/as *yatiris* bolivianos/as en Buenos Aires

Director: Nicolás Viotti

Mes y año de presentación: Mayo de 2024

Tesina para obtener el título de Licenciado/a en Antropología Social y Cultural / Carrera de Antropología Social y Cultural / Instituto de Altos Estudios Sociales. UNSAM

LA SOCIALIDAD RELIGIOSA DE MATRIZ ANDINA EN LAS FIESTAS DE *ALASITAS*

LOS/AS *YATIRIS* BOLIVIANOS/AS EN BUENOS AIRES

Patricia Dominguez

Nombre y apellido del/la evaluador/a invitado/a a la Exposición Oral y de miembros del equipo coordinador de la tesina. Espacio para sus firmas.

Resumen

Este trabajo intenta aportar una mirada antropológica sobre la socialidad religiosa de matriz andina en las diferentes versiones de las fiestas de *Alasitas* en Buenos Aires. En particular, el trabajo pretende abordar las prácticas y modos de hacer mundo que llevan adelante los/as *yatiris* bolivianos/as y su público.

La investigación que se busca realizar, analizará la socialidad religiosa de matriz andina, observada en las prácticas que los colectivos de migrantes bolivianos llevan a cabo en los distintos escenarios donde se desarrollan las fiestas de *Alasitas*. Específicamente comprende el análisis comparativo de dos casos: la Fiesta realizada en la zona sur de la Ciudad de Buenos Aires y en la localidad de Villa Celina, Partido de La Matanza. El estudio de ambos casos nombrados se contrapunteará con las observaciones presenciales en el barrio de Liniers y con videos obtenidos en la plataforma Facebook. En dichas fiestas, los/as *yatiris* poseen, para la colectividad de creyentes, las competencias necesarias para concretar los intereses comunitarios mediante la ritualidad y un sentimiento compartido de *fe*. Ellos/as serán los que organicen las renovaciones de carácter anual con el *Ekeko* (figurilla de un hombre gordo y mestizo con bigotes negros que carga alimentos y enseres básicos). El acto de renovar sumado a la conciencia nativa de *fe* se manifiesta en una cosmopráxis que deviene en formas de organización, arreglos y vínculos de comensalidad. La relación de los/as *yatiris* y la comunidad de creyentes se debe entender como heterogénea y situada en cada una de las fiestas que se van a estudiar en este trabajo.

La metodología utilizada se corresponde con un análisis comparativo de las particularidades de las fiestas de *Alasitas* que se desarrollan simultáneamente en Liniers, en el Parque Indoamericano, en el Restaurante Eclíptico, Alasitas virtual 2021 y *Alasitas* Villa Celina. Observación etnográfica en la fiesta de *Alasitas* del Parque Indoamericano y en la feria de Liniers. Análisis de las fotografías obtenidas en los relevamientos realizados en los campos estudiados.

En la investigación realizada se ha logrado identificar un tipo de socialidad religiosa de matriz andina, que acontece no sólo en las fiestas estudiadas sino que, además, involucra las lógicas de la vida cotidiana de los/as creyentes produciendo una cosmopráxis vital.

ÍNDICE GENERAL

Introducción…….5

Capítulo 1/ La observación etnográfica en las festividades de *Alasitas*…….13

Las *Alasitas* en el circuito comercial de Liniers……...15

La Fiesta "oficial" de *Alasitas*……..18

Las "otras" *Alasitas*……..26

Capítulo2/ El que sabe……34

Yatiris rurales y urbanos/as……...35

El encuentro……..39

Sincretismo otra vez……..41

Capítulo3/ *Challar* para renovar……45

Alasitas en la feria de Liniers……45

Alasitas en el Parque Indoamericano……52

Capítulo4/ El alcohol como disputa de significados…….63

Conclusión……69

Bibliografía……..71

Anexo 1

Ficha etnográfica- Relevamiento y Registro Etnográfico…….75

Anexo2

Relevamiento fotográfico……..83

La socialidad religiosa de matriz andina en las fiestas de *Alasitas*
Los/as *yatiris* bolivianos/as en Buenos Aires

Introducción

La investigación que se busca realizar, analizará la socialidad religiosa de matriz andina, observada en las prácticas que los colectivos de migrantes bolivianos llevan a cabo en los distintos escenarios donde se desarrollan las fiestas de *Alasitas.* Específicamente comprende el análisis comparativo de dos casos: la Fiesta realizada en la zona sur de la Ciudad de Buenos Aires y en la localidad de Villa Celina, Partido de La Matanza. El estudio de ambos casos nombrados se contrapunteará con las observaciones presenciales en el barrio de Liniers y con videos obtenidos en la plataforma Facebook. En dichas fiestas, los/as *yatiris* poseen, para la colectividad de creyentes, las competencias necesarias para concretar los intereses comunitarios mediante la ritualidad y un sentimiento compartido de *fe*. Ellos/as serán los que organicen las renovaciones de carácter anual con el *Ekeko* (figurilla de un hombre gordo y mestizo con bigotes negros que carga alimentos y enseres básicos). El acto de renovar sumado a la conciencia nativa de *fe* se manifiesta en una cosmopráxis que deviene en formas de organización, arreglos y vínculos de comensalidad. La relación de los/as *yatiris* y la comunidad de creyentes se debe entender como heterogénea y situada en cada una de las fiestas que se van a estudiar en este trabajo, La observación etnográfica de las actividades desarrolladas por los/as asistentes y sus relación con los/as *yatiris*, los arreglos entre las familias y los vínculos de comensalidad que allí se muestran, permitirá observar tipos específicos de hacer mundo que habitan en los modos de participación a la Fiesta. Mediante el estudio de los ritmos festivos y los rituales que los/as *yatiris* realizan en los espacios ceremoniales creados para dicho fin en las diferentes fiestas, se problematizarán, además, las relaciones que se establecen entre humanos y agentes suprahumanos (“enseres”). Ejemplo de esto serán los tratamientos específicos hacia el alcohol, la *coca* y la posesión de la imagen del Apóstol Santiago/*Illa*; prácticas que serán analizadas desde nociones de persona diferenciadas de la noción binaria cuerpo/mente. El análisis comparativo de las particularidades de las fiestas de *Alasitas* que se desarrollan simultáneamente en Liniers, en el Parque Indoamericano, en el Restaurante Eclíptico, *Alasitas* virtual 2021 y *Alasitas* Villa Celina, nos permitirá observar las actividades realizadas en cada una de ellas y las modalidades de participación de la comunidad en sus diferentes versiones, desestimando los sobreentendidos culturales y las nociones homogéneas sobre la bolivianidad en Buenos Aires.

En la literatura antropológica clásica sobre la región andina, la figura de los/as *yatiris* está definida mayormente por las características de los/as maestros/as tradicionales que habitan en las comunidades rurales de Bolivia, Chile, Perú y el Noroeste de Argentina. Aunque las etnografías que abordan la presencia de campesinos/as en las ciudades desempeñándose como *yatiris* son escasas, el minucioso trabajo de Fernández Juárez (2004) sobre la actividad de *yatiris* en la Ciudad de La Paz (Bolivia), nos permite caracterizar la complejidad de las acciones rituales de estos/as maestros/as en los espacios donde asisten a los/as practicantes y sus relaciones con los/as mismos/as. En este sentido, esta investigación se va a nutrir de las descripciones que Fernández Juárez realiza sobre los pasos de cada ritual, evaluando, comparativamente, el devenir de dichos datos en los escenarios utilizados por la comunidad boliviana en Buenos Aires y observados en dicha tesina. Estos ejercicios comparativos, registrado en el trabajo etnográfico, permiten comprender las pertinencias y persistencias de la práctica en el espacio estudiado. Por otro lado, las relaciones establecidas entre los/as *yatiris* y los/as participantes importa a las nociones de legitimidad y expresividad que consideran los/as agentes/as involucrados/as.

La biografía que Choque Mariño (2012) realiza sobre el último *yatiri* Fortunato Manzano en la región de Arica (Chile), refiere a un maestro andino tradicional. La misma aporta datos sobre las características de los/as *yatiris* y la importancia del maestro como portador de saberes y transmisor de la memoria en Los Andes. Este trabajo relata la historia biográfica de una figura con un sentido de pureza original/tradicional para el/la *yatiri* y que es recuperado en general por la literatura clásica o los estudios realizados sobre el tema.

En este mismo sentido, el trabajo de Cárdenas (2020) sobre los/as *yatiris* en el barrio de Liniers, son un valioso aporte a la deconstrucción de la mirada esencializada de los/as maestros/as andinos/as en general. Cárdenas realiza un trabajo etnográfico con *yatiris*, clientes devotos/as y vecinos/as del barrio de Liniers, dando cuenta de la construcción identitaria de cada *yatiri*, su estatus legal en la ciudad, la organización de los rituales y la obtención/adaptación de los enseres para los mismos. Estas entrevistas, realizadas por Cárdenas a los/as *yatiris* que viven y trabajan en la ciudad, aportan datos sobre las formas en que se organiza la ritualidad en uno de los contextos estudiados en esta tesina, permitiéndonos analizar permanencias consideradas tradicionales y re-organizaciones en los modos de la existencia.

Las investigaciones sobre las festividades religiosas de los/as bolivianos/as que residen en Argentina, se centran mayormente en las adecuaciones a la condición de migrantes del colectivo. En este sentido, hay una variedad de trabajos que registran las adecuaciones de la

ritualidad andina, atribuidas a los valores que el país receptor (Argentina) le pondera a sus costumbres religiosas y culturales, sin profundizar sobre los mecanismos de producción y legitimación de las creencias hacia el interior de la comunidad y de las diversidades que devienen de formas de existencia plurales. Asimismo, los estudios antropológicos sobre el campo de la bolivianidad, se organizan en una producción académica que se detiene en las características étnicas y sus relaciones con los imaginarios nacionales en Argentina. En esa línea, Caggiano (2005) da cuenta de las relaciones establecidas entre los/as migrantes bolivianos/as y la sociedad receptora permeada por el ideal nacional de crisol. Los estudios de Gavazzo sobre la Diablada de Oruro en Buenos Aires (danza tradicional) analizan las disputas de legitimidad que obran sobre la morfología de la danza. Estos conflictos, observados en el campo cultural de la bolivianidad, devienen en negociaciones de sentidos entre los miembros de la colectividad y en una construcción dinámica y constante de dicha práctica cultural. Sin embargo y para el trabajo que se pretende realizar, las disputas por sentidos tradicionales serán observadas más bien como formas situadas de existencia.

Las categorías de des-etnización y re-etnización (Grimson, 1999, Ferreira, 2000, Segato, 2007) ayudan a comprender las acciones organizacionales y políticas encauzadas por los/as mismos/as migrantes. Aunque el foco de los trabajos aquí nombrados, no está puesto en las características que determinan un tipo de socialidad permeada por una creencia organizativa y que interesan observar en la ritualidad de los/as *yatiris* y sus devotos/as en Buenos Aires, estas lecturas son un alerta para el trabajo que se desea realizar en la tesina, des-esencializando prácticas que pueden ser solamente entendidas como modificaciones hacia el interior de la ritualidad y no como adecuaciones forzadas a la idiosincrasia del país receptor. El análisis desde visiones más abarcativas, es decir, desde una cosmo-praxis, permite comprender a las adecuaciones como procesos de negociaciones que dan cuenta de formas de existencia verosímiles para los/as sujetos/as involucrados/as.

El trabajo que Giorgis (2004) ha realizado, en la ciudad de Córdoba sobre la fiesta de la Virgen de Urkupiña, es extremadamente riguroso y de una riqueza etnográfica notable. Giorgis describe y analiza las relaciones de parentesco en la figura del pasante y el sentido de los padrinazgos y madrinazgos dentro de la comunidad boliviana residente. Su comprensión de la fiesta, entendida como un espacio de integración entre los/as residentes bolivianos/as, con las creencias quechua-aimara de sus lugares de origen, permite reencauzar algunos de los objetivos que atraviesan el trabajo que se intenta realizar, echando luz sobre las tonalidades de las relaciones familiares observadas. En este sentido, el trabajo de Giorgis es una antecedente

ya que reconstruye lógicas situadas devenidas en formas de existencia, contrastando con los estudios que se focalizan exclusivamente en las identidades étnicas.

Canelo (2011) investiga las disputas por los usos de los espacios públicos en la Ciudad de Buenos Aires, entre agentes estatales y dirigentes bolivianos. Centrado su trabajo en el Parque Indoamericano y el cementerio de Flores, Canelo da cuenta, de un modo extremadamente humano, del devenir existencial de la colectividad boliviana en el Cementerio de Flores y las luchas que anualmente deben enfrentar con los organismos estatales para venerar a sus muertos-antepasados. En el Parque Indoamericano, su investigación comprende la acción de diferentes agrupaciones que habitan el espacio, reconstruyendo pertenencias regionales bolivianas. Sin embargo, estas formas de habitar el espacio se contraponen a los sentidos estatales y a las vecindades argentinas que consideran el parque como "tierra de nadie". Así las cosas, la Fiesta reformatea el interés por dicho espacio ya que, mientras para los agentes gubernamentales el mismo se puede controlar desde una ideología multicultural- folclórica-turística; para la colectividad es una oportunidad de hacer socialidad. El aporte de Canelo al trabajo que aquí se pretende realizar es la visibilización de un modo de habitar un espacio público, en el caso del Parque, contradiciendo en el hacer, una forma estatal de uso del mismo. Estos intersticios del hacer aportan a la comprensión de modos específicos de socialidad.

La cuestión sobre la prohibición de la toma de alcohol en la fiesta de *Alasitas,* y las discusiones sobre el tema, hacia el interior de la comunidad, registradas en las fiestas virtuales que se han observado, conciernen a los objetivos de la investigación en curso ya que involucran discusiones en torno a los modos de existencia. En este sentido, las formas que adquiere la toma de alcohol en la Fiesta, es decir, la recuperación o la prohibición del alcohol, develan tipos de pertenencia simbólica, religiosa o recreativa al acto de beber entre los colectivos de origen boliviano que asiste a la Fiesta. Para Saignes (1993), la limitación de orden epistemológico en las ciencias sociales entre sujeto y objeto, no nos permite comprender la noción de persona que revela la toma de alcohol comunitaria, implicada en un universo relacional orgánico-económico-psicológico-cultural. Las cuestiones en torno al consumo de alcohol en las fiestas andinas, es mayormente entendido como un problema que debe ser reencauzado ya sea por los/ propios/as bolivianos/as o por los agentes estatales que interactúan con el colectivo. Randall (1993) considera que el problema del consumo de alcohol excesivo se ha construido en la conquista y condice con una actitud diferencial hacia la toma de alcohol que ilustra la brecha entre las culturas andinas y occidental. Así, la formación de "otredad" (Randall, 1993) occidental hacia este tipo de grupos, es la que

determina la cuestión de la cantidad y el exceso; estigmatizando y desvirtuando el sentido intrínseco de la acción de tomar.

Los trabajos académicos realizados específicamente sobre la fiesta de *Alasitas* son aún muy escasos. En la Ciudad de Buenos Aires, se circunscriben a la realizada en el Parque Avellaneda. En el año 2018, la Fiesta fue prohibida en este espacio y los/as participantes de la misma emigraron hacia el Parque Indoamericano. Entre ellos se destaca Acevedo, Espinoza, López y Mancini (2009), quienes han realizado una investigación sobre la Fiesta en el Parque Avellaneda analizando las vinculaciones de la misma con la tradición andina de miniaturas. Las autoras se han interesado en los procesos de etnogénesis que un colectivo de bolivianos/as desarrolla en el contexto de la migración y las permanencias de formas artesanales y estilísticas de las miniaturas que circulan en la Fiesta. Circosta (2009), por su parte, rastrea los inicios de *Alasitas* en el calendario agrario andino, analizando la fiesta en Buenos Aires desde tres ejes: la historia de la festividad y sus modificaciones tanto en el contexto colonial como en el actual, el contexto migratorio y sus diferentes reelaboraciones y el concepto de *waka* y su relación con la adoración de ídolos y figuras. El estudio de la Fiesta, en dicho trabajo, se inicia en el período prehispánico con la figura del *Ekeko* y sus posibles origenes, continuando con la fiesta paceña (La Paz, Bolivia) como máxima expresión de la misma y su extensión a otras ciudades latinoamericanas por medio de la migración. El aporte de Circosta a este trabajo se materializa en la contextualización de un fenómeno socio-cultural y religioso que interesa a la investigación de una socialidad religiosa andina desplegada en las diferentes fiestas analizadas.

Mayormente la fiesta de *Alasitas* se ha investigado como un escenario de pujas entre los organismos estatales y los representantes de las organizaciones políticas bolivianas locales. Esta mirada ha devenido en la constitución de una organización espacial modélica que se repite en otros lugares de la ciudad. No hay estudios realizados sobre la fiesta de *Alasitas* que contemplen los objetivos de este trabajo, es decir, la observación de una socialidad amparada por un tipo específico de cosmopráxis que formatea las características de la misma y la particular relación de los/as creyentes con los/as *yatiris* locales o bolivianos/as.

Esta investigación utilizará la noción de sincretismo, trabajado por la antropóloga Absi Pascale (2005). La autora considera inadecuado el concepto tradicional de sincretismo, pensado en los términos de pureza prehispánica, superposición de creencias católicas y utilización de cosmovisiones opuestas, a modo de elección instrumental o selección de una en detrimento de otra. Siguiendo estas directrices conceptuales, se considerará cuál es la naturaleza de dichas apropiaciones y como funcionan los términos católicos como dios,

deidad o santo en los contextos observados, determinando además, su carácter descriptivo o comunicativo hacia el afuera de la comunidad. De esta manera, las significaciones de las prácticas en los espacios estudiados deberán comprenderse, dentro de una racionalidad autocontenida en los términos expresados en dicha matriz socio-cosmológica, considerando las relaciones entre las descripciones de los/as participantes y las prácticas realizadas en torno a la misma; sus organizaciones rituales/espaciales y los modos de hacer en la Fiesta.

Las prácticas rituales de los/as *yatiris* y su participación en las festividades andinas que se realizan en Buenos Aires requieren dar cuenta de especificidades de formas de entender y vivir a la persona en un sentido específico que no asume el binomio cuerpo-mente como universal típico del individualismo occidental dominante (Boyer, 2006). La noción de persona es uno de los conceptos teóricos que se utilizarán en esta tesina. Esta categoría conlleva el estudio de formas de relación entre agentes humanos, objetos, lugares o entidades que se afectan y que dependen de relaciones ajustadas de interacción para mantener estados de bienestar físico y emocional.

La presente investigación es el resultado de un trabajo de campo llevado a cabo en diferentes etapas. La primera de ellas se realizó en el período que va de enero del 2019 a enero de 2020, durante la fiesta de *Alasitas* realizada en el Parque Indoamericano y en el barrio porteño de Liniers. Se ha utilizado el método etnográfico de observación en el campo, con el consiguiente registro de las prácticas de los/as actores/as en la libreta de campo y el relevamiento fotográfico de la Fiesta. Se han realizado cuadros comparativos de las observaciones realizadas en los diferentes espacios de la Fiesta. Se ha utilizado la letra cursiva para los términos nativos que han surgido de la interacción con los/as protagonistas de dicho trabajo. El término "Fiesta", en esta tesina, aparece en mayúsculas cuando se refiere a la fiesta de *Alasitas*. Cuando la identidad de alguno/a de los/as personas nombradas no es pública, se ha colocado la inicial de su nombre en letra mayúscula. Las fotografías han sido numeradas para facilitar su identificación y organizadas en el anexo 2.

Un suceso singular e inesperado cambió los rumbos metodológicos que se venían utilizando para esta investigación, cuando una pandemia mundial producida por la COVID-19 nos impidió cualquier contacto humano fuera de nuestros hogares ciudadanos. Así, la cuestión de la observación presencial tradicional de las dinámicas sociales estudiadas en este trabajo, debió solaparse con un seguimiento virtual del campo y de las actividades de nuestros/as actores/as. Este recurso se constituyó como fundamental para la continuidad de la investigación. En una segunda etapa, por lo tanto, se realizó una exploración del campo

virtual en la red social Facebook, observando la transmisión en vivo de *Alasitas* 2020 en el Palacio del Arte, un restaurante de la comunidad boliviana ubicado en el Barrio de Floresta, en la ciudad de Buenos Aires. Este tipo de observación estuvo determinada por una cámara móvil que realizaba un relato visual de la Fiesta. En dicho material se observaron las conformaciones familiares, su vestimenta y el consumo de comidas y bebidas, las características de los puestos de miniaturas y la presencia de vestimenta tradicional en hombres y mujeres; la ubicación de la *waka* y el espacio destinado al *yatiri.*

En el año 2022 la fiesta de *Alasitas* se realizó de manera presencial en el Parque Indoamericano y en El Palacio del Arte. En esta oportunidad se asistió además, al remate de miniaturas que se realizó en el restaurante y que se lleva a cabo los días posteriores a la Fiesta.

Otro de los relevamientos virtuales que resultaron de importancia para la investigación se encontró en la plataforma de Facebook de Video/Teveo, un canal de video que grabó la fiesta de *Alasitas* 2021/2022 en Villa Celina, La Matanza, Conurbano Bonaerense. Aquí se encontraron a varios/as de los/as vendedores/as de miniaturas que habitualmente se trasladan hasta el Parque Indoamericano. Además, se pudieron registrar los comentarios en el chat de la plataforma, de las personas que estaban viendo el video en la red social. Se realizó un mapa que nos permitió comprender la distribución de los espacios de la Fiesta, atendiendo a las zonas de esparcimiento, compra de miniaturas, ritualidad y escenario para espectáculos y grupos de baile. También se observó el consumo de bebidas alcohólicas, tanto en el interior del espacio destinado a la Fiesta como en los alrededores del lugar, donde la cámara se trasladó para dar un panorama más amplio del encuentro.

Esta tesina ha sido dividida en cuatro capítulos y una conclusión final. En el primer capítulo se realizará una descripción etnográfica de las fiestas de *Alasitas* en Buenos Aires, su organización específica, la ubicación del escenario principal y las carpas para los/as *yatiris*. También la distribución de las familias y la organización de los puestos de venta de miniaturas. El tipo de comidas y bebidas comercializadas y consumidas, entre ellas, las bebidas alcohólicas. El despliegue de las fuerzas policiales, la distribución de los espacios con presencias institucionales gubernamentales y el rol de las instituciones bolivianas así como de sacerdotes católicos en las mismas. Además se realizará un contrapunteo comparativo de los campos virtuales donde se realizaron diferentes versiones de la Fiesta, teniendo en cuenta las mismas variables de observación determinadas para las fiestas presenciales.

Las descripciones etnográficas realizadas permitirán analizar las formas de hacer los rituales, particularmente en uno de los *yatiris* más convocantes en *Alasitas* Indoamericano.

En el capítulo segundo se profundizará en dichas formas realizando un ejercicio de contrapunteo con textos clásicos de la ritualidad andina, para así entender un tipo especifico de construcción del ritual, del espacio sagrado y de su relación con los/as personas que acuden a su encuentro, reconstruyendo una cosmo-praxis única y situada.

En el tercer capítulo, el análisis etnográfico permitirá dar cuenta de las aspiraciones especificas de los/as participantes en las diferentes fiestas. Las dinámicas familiares y sus despliegues estratégicos y las apropiaciones vívidas del lugar de la Fiesta y del espacio ritual-festivo. Un cuarto capítulo permitirá comprender las formas específicas del tomar alcohol en la Fiesta y las implicaciones de dichas acciones en los rituales de matriz andina en la ciudad de Buenos Aires.

Capitulo 1

La observación etnográfica en las festividades de *Alasitas*

En distintos lugares de la Ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense sur, todos los 24 de enero a las 12 horas del mediodía, la colectividad boliviana celebra la fiesta de *Alasitas*.[1] La Fiesta es el espacio que permite la renovación anual de los compromisos establecidos con el *Ekeko*[2] y el encuentro de los/as creyentes con especialistas *yatiris*[3]

En este capítulo se realizará una exposición de las observaciones etnográficas realizadas en las diferentes fiestas de *Alasitas*, poniendo énfasis sobre aspectos que contribuyen a la visualización de una socialidad religiosa de matriz andina, leitmotiv de estos encuentros.

Para esta investigación se ha realizado un relevamiento etnográfico en distintos lugares de la Ciudad de Buenos Aires. En la zona comercial de Liniers, ubicada sobre la calle José León Suárez; se han observado específicamente la oferta de los negocios de abalorios para las celebraciones de las *Alasitas*. Éstos exhiben las miniaturas que los/as *yatiris* de la zona *challarán*[4] en dichos locales. El registro de las acciones de las personas que adquieren estos objetos y sus relaciones con *yatiris* y vendedores/as, además de las formas del ritual en dicho espacio, permitirá comprender las formas de socialidad religiosa que en este lugar se manifiestan. En el barrio de Villa Soldati, más precisamente en el Parque Indoamericano, millares de personas se congregan para la festividad del *Ekeko*; adquiriendo miniaturas y *challándolas* con los/as *yatiris* disponibles en el lugar. En este sentido, será de interés para el trabajo que se va a realizar, observar las maneras en que las familias se organizan para asistir a la Fiesta y las relaciones que establecen con los distintos estímulos que encuentran en el lugar, incluyendo en el análisis no sólo el tiempo especifico correspondiente a la consecución de los rituales con los/as *yatiris*, sino también con las diferentes actividades que forman parte de la modalidad de la Fiesta en dicho espacio.

[1] *Alasitas:* Se llama así, usualmente, a la miniatura que representa un deseo en una escala inferior al objeto que se desea. También se pueden observar, en la Fiesta, *alasitas* que representan animales o figuras acompañadas de semillas, billetes, banderitas, piezas doradas o plateadas. Cada una de estas figuras corresponden a un tipo de pedido específico que se presenta frente a los/as *yatiris.* Las *Alasitas* reconocen adscripciones a sentidos tradicionales, rurales y urbanos.

[2] *Ekeko*: figura de un hombre gordo, blanco o mestizo y con bigotes negros que porta alimentos en su cuerpo, se le da lele da de "le da de "comer" ofreciéndole cigarrillos. Su veneración expresa sentidos originarios y mestizos, reconstruyendo derivas de resistencia a las prohibiciones colonia.

[3] El/la *yatiri* es un tipo particular de especialista del mundo ritual andino. En el capítulo 2 de este trabajo, las características de dicho especialista serán trabajadas en profundidad.

[4] *Challar* significa asperjar materialidades con un líquido alcohólico que se está bebiendo. El acto se corresponde a la acción de tomar con la materialidad que se moja, darle de beber a la materialidad, ya sea una miniatura o la tierra.

El interés etnográfico comparativo de dicho trabajo y la simultaneidad temporal de la fiesta de *Alasitas* en Buenos Aires, obligó a exploraciones alternativas de otras fiestas, transmitidas por canales de Facebook. Uno de los espacios seleccionados para este ejercicio y que ha permitido contrapuntear formas de socialidad religiosa con otras manifestaciones religiosas andinas, ha sido un video realizado por un restaurante de la zona de Flores. En el mismo se pudieron observar tonalidades en torno a la relación de los/as asistentes/as con la tradición ritual, su elección por dicho lugar y las disputas que mantienen con otros espacios festivos. El segundo lugar por el cual surge un interés para dicha investigación es la serie de documentos que se desprenden de la zona de Villa Celina donde un canal de televisión y una radio local han transmitido la Fiesta, realizando reportajes a los/as asistentes/as, *yatiris* y vendedores/as. Aquí se han observado las formas de organización de la Fiesta, los espacios reservados para los/as *yatiris* y las actividades que las personas han realizado en torno al lugar que, además, es su barrio.

De las observaciones se puede deducir que las renovaciones anuales para el *Ekeko*, se llevan a cabo en los espacios donde mayormente viven y circulan los/as que adscriben a un tipo de religiosidad de matriz andina. Así, y en un mismo momento, *Alasitas* se organizará en parques que semanalmente se utilizan para actividades recreativas y encuentros deportivos como el Parque Indoamericano, se reacondicionarán negocios en Liniers, dando espacio a los/as *yatiris* para desarrollar el ritual o se celebrará en restaurantes habituales para la colectividad. En Villa Celina se organizará en la puerta misma de los/as vecinos/as del barrio, reformateando la habitualidad del día y convocando activamente a la participación. Estos escenarios, analizados mediante un ejercicio etnográfico comparativo, permitirán acceder a los modos de existencia que acontecen en las diferentes fiestas y las críticas que la propia comunidad realiza hacia el interior de sus prácticas religiosas.

Las organizaciones espacio/temporales que en cada ámbito festivo se le asigna a la ritualidad, los encuentros familiares, la toma de alcohol o la implementación de su prohibición, la relación con los/as *yatiris* y la tonalidad de dichos encuentros, develan valoraciones diferentes que devienen en tipos de bolivianidad ejercidas en el contexto migratorio. Es decir, las versiones de la Fiesta que se presentan como oficiales, libres de alcohol o representativas de una religiosidad andina originaria que, además, se organizan desde una folclorización con lógicas multiculturales, amparadas y valorizadas desde el Estado versus las marginales para dicha lógica multicultural y que se disputan sentidos con las llamadas oficiales. Para Caggiano: El multiculturalismo supone una distancia tolerante y

respetuosa de las diferencias, una distancia condescendiente que concibe al otro como "comunidad cerrada" mirando desde una posición privilegiada. (2005, pp. 43).

Sin embargo, tanto desde la observación etnográfica como desde las primeras conclusiones del trabajo comparativo que se está realizando; en las diferentes fiestas, se ha podido entender organizaciones de socialidad religiosa que, a pesar de regulaciones estatales, formateos étnicos autenticados por organizaciones de la colectividad y prohibiciones, devienen en formas de hacer ejercicios variados y específicos de la ritualidad.

La lógica del multiculturalismo es también observada por Canelo en el Parque Indoamericano. Mientras que los agentes estatales acusan a la colectividad boliviana de ocupar el Parque diariamente; la Fiesta anual despierta en estos actores una fascinación folclórica y una oportunidad turística. Canelo observa que:

> El problema no es el actor, sino su *praxis*, en tanto no se adecue a las modalidades de uso del espacio instituidas, legal o moralmente, como *correctas*. No obstante, este actor tiene la posibilidad de expresar su diversidad cultural, en tanto lo haga en eventos que alteren el espacio público en una única jornada, y bajo una modalidad "folclórica" aceptada, "pintoresca", incluso potencialmente turística como la fiesta. (Canelo, 2011, pp. 109)

Observar, desde el trabajo etnográfico, como en dicha praxis, nuestros/as actores/as experimentan su religiosidad, contribuye a comprender las formas de socialidad que circulan entre la colectividad de creyentes, a pesar de las prohibiciones y las adecuaciones exigidas por el Estado y aceptadas formalmente por los/as organizadores/as de las diferentes fiestas.

Las *Alasitas* en el circuito comercial de Liniers

En el Barrio de Liniers[5], sobre la calle José León Suárez, se pueden encontrar *yatiris* preparados/as para la *challa* de las miniaturas que conformarán las renovaciones anuales para el *Ekeko*. En el año 2019 realicé una observación en el barrio y encontré una mujer *yatiri*, sentada en la puerta de un local de venta de productos ceremoniales, miniaturas, aguayos y polvos preparados para el ritual. La actividad de la *yatiri* se desarrollaba sin alterar la rutina de los demás comercios, tanto verdulerías como jugueterías como casas de ropa y zapatillas.

[5] Liniers se encuentra en la Comuna 9 y es uno de los 48 barrios legalmente reconocidos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Está ubicado en el oeste de la ciudad, tiene una superficie de 5,4 km² y limita al sur con Mataderos, al este con Villa Luro, al oeste con Lomas del Mirador y Ciudadela y al norte con Versalles. Su superficie es de 5,4 km 2.

Siendo las 11:45 hs del día, el tiempo del ritual no había comenzado. Mientras esperaba recibí varios volantes con publicidad de especialistas conocedores/as de la *Pachamama* que se presentaban como expertos/as en amarres para el amor (anexo 2/ foto 19/20).

La mujer *yatiri* era robusta, tenía aproximadamente 60 años, su cabello era negro y estaba trenzado. Vestía una larga pollera y un delantal que le cubría toda la falda. El delantal tenía un gran bolsillo donde guardaba el dinero que le daban los/as consultantes sin mirar la cantidad obtenida por el trabajo realizado. Éstos/as empezaron a llegar a las 12 hs del día. A su derecha guardaba pequeños *aguayos,* serpentinas de papeles coloridos y papel picado que ofrecía a sus consultantes en el momento de la *challa* de las miniaturas. Estos enseres eran incorporados al ritual mediante una negociación monetaria con el/la consultante. Una mujer se acerco a ella con una bolsa de nylon de un supermercado, con las miniaturas adentro de la misma y no quiso comprar nada más, hizo un gesto con la mano y diciendo "ya está" pidió que su ofrenda fuera guardada en la misma bolsa con que las había traído. La mujer *yatiri* cumplió con la orden sin decir absolutamente nada.

La gente que se acercaba entraba primeramente al local y compraba las miniaturas que luego entregarían a la *yatiri.* Se vendían sapos, toros, ollitas de barro con semillas, reproducciones de billetes argentinos, bolivianos y dólares, acomodados en formas de fajos, maquetas representativas de casas y talleres de costura con el cartel incluido de: Habilitado; papeles y cartones impresos a modo de documentos de identidad, visas y pasaportes. Cuando ingresé al local para consultar sobre los diferentes significados de algunas miniaturas como montañas con animales en su parte superior o vasijitas con piezas de fantasía y animalitos, la vendedora sólo me dijo: "son para la suerte" y a cada una de mis preguntas sobre diferentes modelos de miniaturas, la respuesta obtenida siempre era la misma: "son para la suerte, todas son para la suerte".

La *yatiri* que estaba en la puerta del local no me permitió sacar fotografías, haciendo un gesto de no con la cabeza cuando se intentaba el acto de registro; a su lado, un niño de seis años sentado en un banco pequeño, estaba disfrazado de *Ekeko,* tenía un cartel que decía: donaciones para el *Ekeko* y si le preguntabas por las fotografías, a cambio te cobraba dos pesos argentinos. El niño tomaba una coca-cola en lata y comía un paquete de galletitas surtidas de chocolate marca Terrabusi, de cuando en cuando tocaba con una quena una canción y mostraba su disfraz a quienes le preguntaban quien era o que hacía ahí. Mientras tanto ella recibía las miniaturas de los/as consultantes y las ahumaba de a una por vez en el

sahumador con incienso y un preparado de hierbas andinas[6], de manera circular, hacia ambos lados. Las acomodaba sobre el *aguayo*, o algún tipo de contenedor que el/la consultante le hubiera dado. Después *ch´allaba* con alcohol medicinal, con una cuchara esparcía mixturas[7] que tenía en distintos recipientes de plástico con tapas, esparcía papel picado, colocaba las serpentinas alrededor de las miniaturas para cerrar el trabajo y envolvía todo en el *aguayo*; dando por finalizado el ritual. De esta manera, la ofrenda era entregada al consultante que le pagaba por el servicio. El dinero era entregado doblado y la *yatiri* lo guardaba, sin mirar la cantidad, en su bolsillo.

En el barrio de Liniers, las observaciones dan cuenta de una inserción de la obligatoriedad de la renovación anual con el *Ekeko* en la rutina cotidiana de la mayoría de los/as consultantes. Muchas de estas personas llegan con bolsas de compras cargadas con verduras y carne, mayormente mujeres, solas o acompañadas con otras mujeres que, entre sus compras habituales de alimentos, se acercan para comprar las miniaturas y hacerlas *challar* por el/la especialista que está disponible en dichos locales. Por momentos hay de cuatro a cinco personas que realizan una fila esperando ser atendidos por la mujer *yatiri.* El humo del sahumador avivado por las hierbas marca la prosecución del ritual. En otros momentos, la *yatiri* está sola y sin consultantes a la vista, mientras en el barrio, plagado de negocios de verduras, especias y confituras, quesos de cabra, juguetes, tiendas de ropa deportiva y zapatillas, jugos envasados, bolsas con hojas de coca, alcancías con caramelos de gelatinas, tortas de diferentes colores, delantales muy coloridos y de diferentes tamaños, bolsas para las compras y restaurantes al paso, locutorios y consultorios de dentistas; los/as concurrentes realizan sus diferentes actividades sin prestar mayor atención a la presencia de la especialista *yatiri.* Inmersa en el ritmo de una ciudad como Buenos Aires, en el barrio de Liniers la mujer *yatiri* capitaliza una parte de las prácticas religiosas de matriz andina que los/as bolivianos/as resuelven en sus lugares habituales de compra y trabajo.

De la misma manera, los/as practicantes de dichas creencias ordenan sus tiempos con los del ritual. Sabedores/as de las lógicas del mismo, organizan sus actividades cotidianas en el barrio y en sus trabajos cotidianos para acercarse a algún especialista disponible, entre el mediodía y hasta que caiga el sol, cumpliendo con la obligatoriedad del ritual sin desatender sus asuntos. La observación etnográfica, en este sentido, da cuenta de personas solas que se

[6] Estas hierbas crecen a mas de 4500 metros sobre el nivel del mar y son traídas desde Bolivia y vendidas en los locales de la zona de Liniers.
[7] Las mixturas son preparados con diferentes ingredientes que se consiguen en los locales de venta de productos ceremoniales. Pueden ser harina de maíz, semillas, hojas de coca triturada.

acercan al *yatiri* para cumplimentar el ritual. El tiempo administrado por el/la practicante se replica en las actividades del *yatiri* que resuelve las faltas de los enseres en el momento del ritual, vendiendo los mismos y realizando una ceremonia mayormente breve. Así, sus saberes se han adaptado a un tipo de ritualidad determinada por un tiempo/espacio en la entrada del local de venta de miniaturas.

Estas primeras conclusiones serán los basamentos de los análisis que se realizarán en el capítulo 3 de este trabajo, allí se analizarán los modos en que *Alasitas* se presenta en la feria, las concepciones espaciales que conllevan las especificas características de una religiosidad de matriz andina, situación que, además, afecta las formas de comprender los lugares/espacios habitados por los/as creyentes, para la investigacion que se intenta llevar a cabo. El entendimiento teórico de estas cuestiones pondrá en evidencia las relaciones establecidas con el *Ekeko* y otras entidades que conviven con los/as creyentes. Estas cuestiones iluminarán también las formas de relación entre *yatiris* que viven en el barrio y ejercen su arte y la colectividad de creyentes que solicitan sus servicios.

La Fiesta "oficial" de *Alasitas*

"Somos la única Fiesta cuya premisa es el alcohol cero" (*Wayna Marka)*

El Parque Indoamericano[8] es un espacio abierto de 120 hectáreas. La Fiesta se ubica sobre las calles Castañares y Mozart en el barrio de Villa Soldati y se organiza sobre un plano rectangular que se halla arbolado en sus laterales. En las cabeceras del mismo se encuentra la entrada y el escenario (este último sobre la calle Mozart). Perpendicularmente al escenario, el espacio se divide en dos partes simétricas y enfrentadas. Una sucesión de árboles jóvenes forma un boulevard que organiza esta división. Hacia la izquierda del escenario se ubican las carpas de seis *yatiris*. A su lado y hacia la salida, se encuentran los puestos de comidas. Sobre la derecha se han organizado los puestos de venta de miniaturas. Se ha construido un montículo de piedras para la festividad señalizado como *waka*. En el verano de 2019 y 2020 se realizó una observación etnográfica. En estas dos experiencias se han encontrado variaciones mínimas en las distribuciones de los espacios. Mientras que en el año 2019, una carpa pequeña albergó al cuerpo de baile de caporales Realeza Argentina, a unos metros del

[8] El Parque Indoamericano está ubicado entre las avenidas Escalada, Castañares, Fernández de la Cruz y la calle Lacarra, en los barrios de Villa Lugano y Villa Soldati.

escenario; en el año siguiente, un grupo de *Tinkus* recorría el parque mientras tocaba y cantaba. En ambas Fiestas se pudieron observar puestos de Western Union (un servicio de dinero al exterior) y hacia la salida, el Centro de Información al Migrante del GCBA, entregando volantes con información para la obtención de documentos y ciudadanías. Al lado del mismo, se encuentran las camionetas y los móviles de la Policía Metropolitana.

En el año 2020, se instaló un gazebo de color azul que amparaba a la Red Nacional de líderes y lideresas juveniles. En el mismo, un grupo de enfermeros tomaban la presión arterial y ofrecían planes de salud mayormente dirigidos a las mujeres y centrados en la prevención ginecológica y anticonceptiva. A diferencia del año anterior, se podía tomar agua mineral de manera gratuita, ofrecida en bidones con su respectiva dispensadora. También se habían instalado aproximadamente unos veinte baños químicos.

Los permisos para la utilización del Parque y el control sobre las características que adquirirá la Fiesta, espacios y tiempos destinados a las diferentes actividades, la prohibición de la toma de alcohol, la aplicación de contravenciones a vendedores/as ambulantes, la administración de la seguridad y las regulaciones municipales para los/as vendedores/as, se encuentran administrados por el GCBA.

Desde el escenario, una presentadora publicita a dicha fiesta como la oficial y destaca la condición de alcohol cero en la misma. Dicha configuración se formaliza en el programa Buenos Aires celebra que coordina la Subsecretaria de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. La organización interna de la Fiesta, la coordinación con la Asociación de Artesanos Indoamericanos, así como la convocatoria a los/as *yatiris* bolivianos/as que llegan desde Bolivia, están a cargo de *Wayna Marka* y de AVA (esta sigla corresponde a la Asociación de Vendedoras asociadas del Parque Indoamericano, Canelo, 2012). Para *Wayna Marka,* la oficialidad aquí está legitimado no sólo por el aval gubernamental, sino por la exposición de una autenticidad originaria en la ritualidad, que la agrupación dice reelaborar mediante un trabajo investigativo.

Los/as participantes son familias completas: matrimonios de mediana edad con sus hijos/as y sus cónyuges; bebés, niños, niñas y adolescentes, primos y primas; padrinos y madrinas, ancianos y ancianas. Su vestimenta es acorde a la ciudad en verano: calzas, vestidos livianos, pantalones cortos, remeras, ojotas y zapatillas. Gorros con visera, sombreros de ala ancha y colores brillantes con adornos de cuentas y flores artificiales. Los mismos se vendían en la puerta de entrada al predio. Las familias se protegen del sol con sombrillas grandes y

paraguas. Los niños y las niñas juegan al carnaval con espuma en aerosol. Las familias portan grandes heladeras de picnic con bebidas gaseosas, latas y botellas de cerveza. Compran comida típica de las diferentes zonas de Bolivia que se encuentran en los puestos preparados para la ocasión: pollo picante, salchipapa, plato paceño, salteña de pollo y bollos dulces de ricota acompañados de jugos de frutas naturales. Compran marcianitos, un tipo de licuado de frutas helado en forma de tubo que ofrecen los/as vendedores/as en la puerta de ingreso mientras que los/as ilegales lo hacen, escabulléndose por los interiores del predio. Traen consigo *aguayos*, lonas y reposeras para pernoctar bajo los grandes árboles de los alrededores donde, además, se encuentran los juegos de plaza para los/as niños/as. En el 2020 se dispusieron gazebos gigantes con mesas y sillas, para comer allí los alimentos adquiridos en el lugar. Varias familias habían instalado sus propios gazebos donde instalar mesas, sillas, reposeras y lonas grandes.

En *Alasitas* Indoamericano rige la prohibición de consumir alcohol, la policía metropolitana recorre los interiores del predio advirtiendo sobre la misma. Cuando alguna persona recibe la orden de no tomar, ésta guarda la bebida sin proferir palabra alguna para volver a hacerlo cuando el/la policía se está alejando. Dos jóvenes tomaban una lata de cerveza marca Brahma, la policía se acercó para decirles que no se podía tomar alcohol en el lugar, los muchachos guardaron las latas adentro de sus mochilas, sosteniéndolas para que no se derrame la bebida y cuando el policía se alejó, siguieron tomando. Un hombre joven con su mujer y su pequeño hijo hizo lo mismo cuando se acercó la policía. La actitud de los/as oficiales no era muy enérgica y pasaban de largo cuando se encontraban con familias numerosas tomando cerveza mientras *challaban* con ésta las miniaturas y la tierra. Particularmente en una de ellas, las mujeres se sentaban en semicírculo sobre *aguayos* o en reposeras y los hombres se mantenían parados o en cuclillas. Las señoras tenían diferentes edades y estaban vestidas con polleras y zapatos bajos. Ellos se encargaban de distribuir los vasos de cerveza, que en esta familia eran de vidrio. En el centro del semicírculo se hallaban grupos de miniaturas envueltas en los *aguayos* con sus serpentinas. Las mismas ya habían sido *challadas* por los/as *yatiris* pero seguían siendo rociadas con la cerveza que estaban tomando. Los hombres repartían los vasos: diciendo: “tome compadre, tome comadre”, tomaban un sorbo y los hombres rociaban cerveza sobre la miniatura y también lo hacían sobre la tierra.

En los locales de venta de miniaturas había mujeres de pollera jóvenes y de mediana edad. También había hombres con chaleco de *aguayo* y sombrero. Algunos de éstos se

especializaban en un tipo de miniaturas, por ejemplo: símiles de billetes y documentación; otros puestos ofrecían un poco de todo lo necesario para los rituales, incluidos los pequeños *aguayos* que colgaban desde los techos de las carpas. Algunas miniaturas eran gigantes, entre ellas, toros de gran porte de aproximadamente 65 cm de largo por 50 cm de alto con collares de billetes y serpentinas, elefantes con billetes en su trompa, adornados con brillos; y camionetas 4x4. Abanicos con billetes y brillos. Una variedad de maquetas de talleres de costura con el cartel de "Habilitado", casas de un piso, dos pisos y tres pisos: "a medida que uno va pidiendo, año tras año, va agregando los pisos", dijo una vendedora. Las familias compran una miniatura de las más grandes y agregan toda clase de las pequeñas: bolsitas con ladrillos, con arena, semillas, valijitas con billetitos, montañas con animales, billetes en forma de abanicos, títulos universitarios y documentos de identidad. En las miniaturas se observan los anhelos de los diferentes miembros de una familia desde el deseo de un/a novio/a a bebés o títulos universitarios, desde material para la construcción hasta documentación legal.

En la zona de ventas también había turistas traídos por sus guías para sacarse fotos con las mujeres de pollera y conocer la Fiesta. Antropólogos/as y comunicadores/as sociales realizaban tareas de relevamiento del lugar y prensa. La banda de *Tinku*, en la exploración del año 2020, recorría esta zona tocando y cantando. Mientras las personas que trabajan en los puestos estaban disponibles para el diálogo, las fotos y las preguntas, en los alrededores de los/as *yatiris* el clima era diferente, ya que estos/as sólo se comunicaban con sus devotos/as. Además la policía no se acercaba a la zona donde se realizaban los rituales y los/as observadores/as sólo miraban entre las familias que esperaban su turno. Los intercambios entre ambos espacios, que además se hallaban enfrentados, se daban entre ayudantes de *yatiris* y vendedoras que intercambiaban enseres para los rituales. Éstos/as se manejaban con total libertad, manipulando elementos que se encontraban en la mesa del *yatiri* o en la trastienda del gazebo.

Había seis gazebos blancos con 3 *yatiris* hombres y 3 *yatiris* mujeres. Estaban vestidos/as con ropas que referenciaban su status ritual: cinturón faja de *aguayo* o chaleco, sombrero, pollera para las mujeres, delantal y cabello trenzado. Una de éstas estaba ocupada por una mujer *yatiri* de aproximadamente sesenta años, con largas trenzas y anteojos, vestía una pollera anaranjada y un gran delantal celeste que le cubría todo el cuerpo. La *yatiri* recibe a un hombre y una mujer, ambos muy jóvenes, que se presentan con un toro, una cunita con un bebé y el *aguayo* para envolver las miniaturas. Las mismas se arrodillan y colocan las ofrendas sobre el *aguayo*. La mujer *yatiri* les pregunta sus nombres, abren sus palmas hacia

ella y les coloca alcohol medicinal. La mujer *yatiri* reza un padre nuestro que no completa y le hace la señal de la cruz a las ofrendas. Mientras *challa* las miniaturas, ahumando y esparciendo alcohol medicinal, semillas y harina de maíz sobre ellas; una mujer al costado de la *yatiri* sigue el ritual con emoción. Ella será la que finalmente pague a la *yatiri* por sus servicios. Hacia el final del ritual, el toro es envuelto en el *aguayo* y la cunita con el bebé se coloca en una bolsa de plástico que se cierra con un nudo. La que seguramente es la madrina[9] del ritual paga el servicio a la *yatiri* y los jóvenes se retiran.

La distribución de los/as *yatiris* y sus enseres en los gazebos son diferentes en cada uno de éstos. Mientras que la primer *yatiri* descripta no tiene una mesa donde realiza el ritual, sino que lo hace en la tierra sobre un *aguayo*, de frente a sus consultantes; en otro de los gazebos, una *yatiri* ha colocado una mesa perpendicular al frente del mismo y hacia el fondo, generando así un pequeño pasillo que debe ser recorrido para llegar hasta ella. La *yatiri* ha estado tomando latas de cerveza Brahma, lo hace sola, no interactúa con el hombre que se ha acercado con las miniaturas, tampoco tiene una fila de devotos/as esperando por sus servicios.

Había un hombre *yatiri* que sobresalía entre los/as demás, ya que la fila de personas que esperaban con sus miniaturas para ser recibidos era de 200 metros aproximadamente; mientras que en las demás carpas había un promedio de 10 a 15 personas, e incluso en algunos gazebos, los/as *yatiris* se quedaban rápidamente sin público, siendo esto aprovechado por algún/a que otro/a participante que entraba y salía rápidamente con su miniatura *challada* y envuelta en su correspondiente *aguayo*.

Cuando me detuve para ver el trabajo de este hombre *yatiri* en particular, se me acercó una mujer joven, de aproximadamente treinta años, vestida de manera urbana, con un pantalón y una remera. La conversación comenzó con el comentario del tremendo calor que estábamos sufriendo y de un sol que al no darnos respiro, la decidió a compartirme su sombrilla. Eran aproximadamente las dos de la tarde y mientras mirábamos bajo la sombrilla le pregunté: ¿Por qué este *yatiri* tiene tanta gente?, a lo que ella me contestó: "Este *yatiri* es el más solicitado, el año pasado una mujer argentina vino para pedir por la compra de un departamento y ese año lo compró. La diferencia es su devoción, él es muy devoto y se toma su tiempo con la gente". Se nos acercó una mujer con sus miniaturas en las manos y, mirando

[9] Madrina para las comunidades bolivianas, es una persona, hombre (padrino) o mujer que se ocupa de solventar los gastos de una acción determinada consensuada con la comunidad. Esta función de madrina o padrino sólo corresponde a la obligación asumida en una circunstancia determinada; por ejemplo, ser madrina de bebidas para una fiesta, ser padrino de video para una presentación de baile, etc. Para profundizar en las características de la institución del madrinazgo o padrinazgo en las comunidades bolivianas ver: Giorgis, 2004.

para un lado y para el otro, nos preguntó: "¿Dónde termina?", al unísono y señalando con el dedo le dijimos: "Allá", a lo que la mujer hizo un gesto de asombro y se fue rápido para ocupar su respectivo lugar en la cola. Nosotras estábamos más o menos a tres metros de la carpa, mirando la actividad ritual desde un costado. Cuando le tocó el turno a un grupo de personas, se presentaron de ocho a diez personas más, diciendo que venían todos juntos. Esto generó protestas y enojos entre los presentes. La mujer me explicó: "Lo que pasa es que eso no se puede hacer, cada familia tiene que tener su número".

Como este gazebo era el último de los seis, se podían observar los rituales no sólo desde el frente de la misma sino también desde su lateral. Lo que parecía una posición privilegiada para muchos/as de los/as que nos acomodamos en el pasto debajo de los grandes árboles, resultó ser parte del espacio del *yatiri* para las ofrendas de mayor tamaño y la *challa* con cerveza. En este lugar el *yatiri* organizaba a las personas en ronda alrededor de la ofrenda, que apoyada en el piso, era *challada* por los/as participantes. Se tomaba cerveza en grandes cantidades. El *yatiri* lo hacía con cada miembro adulto de la familia. Dialogaba con ellos/as y volvía al ejercicio del ritual. Una familia acercó a sus hijos/as en edad escolar, el *yatiri* esparció gotas de cerveza sobre la familia y le explicó a la niña porque lo hacía: "Para que hagas bien tus tareas". Otra familia trajo a un hombre con muletas y una pierna amputada. En el lateral de la carpa el *yatiri* rezó con él en voz muy baja y le dijo: "Dios te va a ayudar", lo palmeó en la espalda y lo roció con cerveza. Luego de esto se acercó el hombre que lo había traído y tomaron cerveza todos juntos.

El *yatiri* tenía un ayudante de unos treinta años aproximadamente, vestía camisa, chaleco de *aguayo* y sombrero. El ayudante organizaba las ofrendas ya bendecidas y las sellaba con las serpentinas[10]. Además, dentro de la carpa, sentada en una silla, había una mujer de cuarenta años aproximadamente, con el cabello rubio muy largo y atado con una cola de caballo, vestía un pantalón y una remera. Ella recibía las botellas de cerveza que en grandes cantidades traían las familias, el dinero correspondiente a la paga del servicio del *yatiri* y también le suministraba al ayudante serpentinas o carbones para el sahumador. Cuando el ayudante recibía los rollitos de serpentina, los abría y los desplegaba, colocaba las serpentinas en una bolsa de nylon, cerraba la bolsa y ahumaba el conjunto. Las serpentinas

[10] Las serpentinas de colores envuelven a toda la ofrenda, finalizada la *challa* y el sahumado realizado/a por el/la maestro/a *yatiri*. Después de esto, todo el conjunto de ofrendas ya envueltas en las serpentinas se vuelven a envolver en el *aguayo*. Las serpentinas sellan el trabajo del *yatiri.* Se puede especular, de acuerdo a la bibliografía etnográfica, que es un sustituto de las lanas teñidas de colores de las alpacas, que se utilizan para el mismo fin en el contexto rural del Altiplano boliviano.

dentro de la bolsa eran llevadas por el ayudante a un puesto de miniaturas donde había una mujer de pollera que también estaba *challando* y ahumando miniaturas. En otra ocasión, la misma mujer, se acercó a la carpa del *yatiri* y le solicitó al ayudante bolsas con serpentinas y carbones. El ayudante del *yatiri* organizaba no sólo los ingredientes para el ritual sino que recibía consultas de las familias, que estaban prontas a ser atendidas.

En enero del 2020, se armó una mesa con diferentes niveles, ubicada hacia la derecha del gazebo de este *yatiri* en particular. Ésta exhibía imágenes y estatuillas pertenecientes al acervo personal del mismo. La mesa estaba cubierta con un *aguayo*. De izquierda a derecha se pudo ver un San Cayetano enmarcado en un cuadro dorado, la imagen dice: San Cayetano, Pan, Paz y Trabajo. A su lado, una Virgen de Copacabana con las banderas de Bolivia y Argentina a modo de cinta, rodeando la imagen. En un segundo nivel y arriba de esta imagen, una gruta tridimensional de fantasía refugia a una estatuilla de la misma Virgen, copiosamente decorada con ramos de flores artificiales, cuadros ovales con cotillón, cintas doradas y de los colores de la bandera boliviana. En el centro de la mesa y adelante, se puede ver una pequeña estatuilla de San Cayetano y una silueta bidimensional del Apóstol Santiago con un corazón de fondo. Sobre estas figuras se encuentra una estatuilla del Apóstol Santiago sobre su caballo, la misma tiene una capa amarilla bordada con flores de lentejuelas, ésta se encuentra además, sobre una base de madera. A su lado, una estatuilla de la Virgen de Copacabana con una capa de tul, corona y aureola dorada. En la parte inferior, dos imágenes enmarcadas de Santiago Apóstol; la primera con un marco dorado sencillo y cinta con los colores patrios bolivianos y la segunda con un marco dorado con ornamentaciones. A su alrededor ramos artificiales de rosas rojas. Este lugar está abundantemente decorado con banderas de ambos países y *aguayos* a modo de tapices, una Whipala pequeña con su mástil aparece detrás de las figuras de la parte superior. Los ramos de flores son rojos, rosados y blancos. (Anexo 2, foto 15)

La señora E. es una de las organizadoras de Alasitas Indoamericano, en una charla personal le consulté sobre los *yatiris*: ¿Cómo hacen para convocar a los *yatiris* bolivianos?, la señora E contestó: No, llegan en esas fechas, los *yatiris*. ¿Ellos saben de la Fiesta y ustedes ya los conocen? Si, afirmó E.

Desde el escenario y en horas determinadas, un cura católico realiza bendiciones. Una de éstas es realizada a la una de la tarde. La locutora, mediante un micrófono, convoca a la gente para que se acerque con las miniaturas que ya han sido *challadas* por los/as *yatiris* y así

ser bendecidas por el Padre Mauricio (la misma aclara que no es Mauricio Macri[11]). Cuando el grupo de personas se fue acercando, la locutora les preguntó cuál les parecía que podía ser la preferencia regional del cura si fuera boliviano y entre risas comenzó un contrapunteo de nombres: ¿cochabambino o paceño?, decía la locutora, ¿no será santacruceño?, no, dijo el cura. La situación daba cuenta de la tensión que se estaba viviendo en Bolivia con el golpe de estado contra el presidente Evo Morales. Éste se encontraba en Buenos Aires en calidad de refugiado político, status otorgado por el recién electo presidente argentino Alberto Fernández. Esa misma semana, Morales había realizado una presentación de los futuros candidatos de su partido, con la convicción de recuperar el gobierno de su país. La reunión se realizó en el Club Español, a pocas cuadras del Parque Indoamericano. La locutora pasó de la hipotética regionalidad del cura a la de las personas que estaban en el público. Un grupo de mujeres argentinas cuentan sobre su conocimiento de *Alasitas* y el culto a la Virgen de Urkupiña, mientras cargan con sus miniaturas *challadas*. Van apareciendo bolivianos/as animándose a contar sus deseos. Ante el pedido de una casa el cura lo convierte en un hogar, un auto es prosperidad ya que: "lo que se tiene en la tierra se pudre y lo que se tiene en el cielo no". Inmediatamente bendice las miniaturas con agua bendita que tiene en un balde, las personas se acercan al escenario levantando las piezas con sus manos. Él mismo les dice: "primero las hacen *challar* por los *yatiris* y yo después las bendigo". (Anexo 2, fotos 21, 22)

En este apartado se ha descripto la disposición temporal/espacial de las actividades en el Parque Indoamericano; como la compra de las miniaturas y la *challa* de las mismas con los/as *yatiris*. A su vez, las mismas son orientadas hacia el cumplimiento de determinadas pautas que los/as organizadores/as de la Fiesta consideran acorde a una idiosincrasia intrínseca a ésta. Las pautas aquí observadas se repiten año tras año, las familias conocen los ritmos pautados desde la oficialidad y practican estrategias que les permiten gestionar sus haceres, como por ejemplo: tomar alcohol en los lugares destinados al descanso y compartir botellas de cerveza con sus *yatiris*.

La asistencia a la Fiesta apareja arreglos en las actividades cotidianas de las familias, involucrando a los compromisos laborales, el transporte de las bebidas y comidas, reposeras, sombrillas, *aguayos* y mantas. No menos importante es el dinero que se va a destinar a la compra de las miniaturas ya que, éstas, son onerosas.

[11] Mauricio Macri fue presidente de Argentina entre el año 2016 al 2019. Durante enero de 2020 y luego de las elecciones presidenciales, se hallaba en el gobierno una fórmula rival del mismo.

Las otras *Alasitas*

"Sin cerveza no hay *Alasitas*"

La simultaneidad temporal de *Alasitas* en Buenos Aires obliga a exploraciones alternativas sobre las diferentes manifestaciones de la Fiesta. Estos registros además, permiten comprender las tonalidades de las prácticas en los diferentes espacios, derivando en variadas apropiaciones de legitimidad hacia las mismas.

El 24 de enero de 2020 se publicó en la red social Facebook un video de la Fiesta en el restaurante: El Palacio del Arte. El mismo está ubicado en Av. Rivadavia 7750, en el barrio de Flores, a 5 cuadras de la estación Floresta del tren Sarmiento. Pensado como un espacio múltiple, el restaurante ofrece propuestas diferenciadas por edades: horarios de club de baile nocturno además de alquiler de sus instalaciones para fiestas de egresados y cumpleaños. Aquí también funciona: La casa del Folklore, espacio que ofrece la enseñanza de bailes tradicionales para niños/ niñas, adolescentes y adultos. Además se realizan los ensayos y las presentaciones de los cuerpos profesionales de danza y música. En las paredes se exhiben piezas de arte y artesanía en tejido, telar y tallas en madera. En la plataforma de Facebook, diferentes propuestas se constituyen como un catalizador de haceres cotidianos, festivos y recreativos, ya sean los servicios de ayuda gratis para las tareas de los/as niños/as, divididos en años y ciclos; un concurso virtual de baile desde la plataforma de Facebook. Delivery de comidas y ofertas de menús completos además de sorteos para almuerzos y cenas. Los/as participantes publican sus fotos o vídeos, mayormente son mujeres y hombres entre los 18 y 25 años, vestidos/as con pantalones de jean y remeras ajustadas, llevan tatuajes y las chicas tienen el cabello teñido con colores rojo, verde o azul. Los hombres llevan parte de su cabello rapado y les caen mechones cortos sobre la otra parte de la cabeza.

El video realizado en el Palacio del Arte durante la fiesta de *Alasitas* dura una hora. Las limitaciones de la observación en el campo están determinadas por una cámara móvil que construye el relato de la Fiesta; la misma registra el recorrido de un locutor que acompaña, a modo de guía, a un cura católico que bendice los lugares indicados por el locutor: el Padre como es llamado por el locutor, utiliza un caldero con un hisopo para realizar una aspersión de líquido. El locutor es un hombre de unos 35 años aproximadamente, viste una camisa de color natural con una guarda de dibujos en tonos tierras; su cabello es negro y está prolijamente recortado y peinado, lleva un micrófono de mano. El cura es un hombre alto y grande, su piel es clara y no tiene pelo. Lleva una camisa negra con un alzacuello blanco y

una chalina del mismo color. Lo acompaña un hombre que lleva una alcancía hecha con un envase de cartón cilíndrico, como los que se usa para el dulce de leche. Sólo la tiene en la mano pero no la ofrece a las personas después de la bendición, sino que espera que se la soliciten. Ambos, el hombre con la alcancía y el Padre, se muestran amables con los/as asistentes.

El recorrido comienza en un patio de comidas; una parte se encuentra techada y la otra está cubierta por una tela media sombra. Aquí se pueden ver mesas con familias de tres o cuatro integrantes, comiendo platos típicos bolivianos y tomando cerveza en botellas de litro. Los niños y las niñas toman jugos de frutas naturales y gaseosa; también están presentes los tradicionales marcianitos (licuados helados en forma de cilindro). En el patio hay 6 puestos que son recorridos por el Padre y el locutor. El primero de los puestos corresponde al Banco Ciudad, ofrece microcréditos y regala bolsas ecológicas blancas con el logo del banco. Los encargados del puesto son dos jóvenes de aproximadamente 25 años, de tez oscura y cabello negro. Hay un banner publicitario mostrando a un hombre blanco con cabello castaño y ojos claros, entre 35 y 40 años, como modelo.

El segundo puesto es de miniaturas, éstas son más pequeñas que las que se pueden ver en el Parque Indoamericano. Las dos mujeres del puesto están vestidas con un pantalón y una blusa urbana y rezan junto al Padre un Avemaría con las manos abiertas y las palmas hacia arriba. El tercer puesto es de muñecas tipo barbie que están con vestidos de fiesta. Hay además juegos de ropa de muñecas con sombreritos bombín. Las dos mujeres que atienden le han pedido al Padre que bendiga unas billeteras rojas llenas de billetes de fantasía. Hay dos puestos más con comida, en el último de estos, traen a una beba de aproximadamente 4 meses para ser bendecida por el Padre. El sexto puesto es de bebidas pero el locutor lo presenta como el puesto de la cerveza: "Sin cerveza no hay *Alasitas*" dice y el Padre se ríe y dice: "Tal cual". El locutor agrega: "*Alasitas* es la *Pachamama,* en las *Alasitas* para hacer la *challa* (no se escucha) el dios de la ambulancia".

Después de esto se dirigen hacia el único *yatiri* que hay en la celebración, es bendecido por el Padre *y* éste le dice: "para seguir trabajando". Tanto el *yatiri* como la *waka* ceremonial se encuentran en el espacio al aire libre, donde reciben la luz solar. El piso es de cemento, el *yatiri* está en una mesa con sus enseres ceremoniales y flores de plástico. Vestido con un pantalón negro con camisa blanca y sombrero bombín en la cabeza, la cámara no permite ver del todo bien las actividades del *yatiri.* Hay entre 10 a 12 personas, entre hombres y mujeres, entre 25 y 50 años aproximadamente vestidos con ropa citadina, haciendo la cola para *challar* las miniaturas. Muchas de las miniaturas no tienen *aguayos* y están envueltas en

papel celofán transparente con moños de cinta para regalos. La *waka* es un paralelepípedo rectangular blanco, en uno de sus lados tiene tres bajorrelieves que reforman la línea recta de la figura. El objeto mide aproximadamente 1,80 metros de alto. En su parte inferior se han depositado diferentes bolsas hechas con tela de *aguayo* y formas a modo de piedras blancas del mismo material que el macizo; el mismo podría ser de piedra o símil. Un cartel en color amarillo dice *waka* con letras mayúsculas.

El locutor y el Padre se dirigen hacia una escalera y suben por ella. Desde allí, la cámara nos muestra un gran salón con puestos de miniaturas. En las paredes blancas se hallan colgadas las piezas de arte. Es un salón pulcro y organizado y tiene aire acondicionado. Tiene un sector para comer y tomar: hay botellas de cerveza en todas las mesas. También se pueden ver los cajones de cerveza apilados en los costados del salón que miden aproximadamente dos metros de alto.

El recorrido de la cámara no permite comprender exactamente la distribución de las mesas y su relación con los puestos de miniaturas. El locutor y el Padre siguen bendiciendo a los/as puesteros y su mercadería. Cuando un puesto está vacío se convoca por micrófono al dueño/a para que esté presente durante la bendición. Una puestera se presenta y observa el trabajo del Padre pero no participa en el ritual. En uno de los puestos, la cámara capta a un hombre disfrazado de *Ekeko* con anteojos negros y un sombrero negro de ala ancha; lleva un poncho rojo largo que tiene restos de tela de *aguayo*, prendidos con alfileres de gancho. En la parte de adelante lleva colgada una lata vacía de cerveza Brahma, un paquete de lasaña Matarazzo, fajos de billetes fantasía, una caja de caldos Knorr y otros productos que no se llegan a ver. Este *Ekeko* apareció en la escena asperjando las miniaturas de los puestos con una botellita negra.

El locutor y el Padre siguen con su recorrido, mientras el primero describe, el otro saluda y bendice. Llegan hasta el final del salón que parece tener una salida por la otra calle: aquí hay un puesto de jugos naturales y hacia la calle una pantalla gigante que transmite escenas de las actividades del lugar. En este punto retroceden hacia adentro del salón y caminan todo el trayecto hacia el patio descubierto nuevamente.

Las miniaturas que se ofrecen en los puestos son toros medianos y chicos preparados con los billetes, *aguayos* de diferentes colores y tamaños, fajos de billetes, casitas, sapos, abanicos de billetes y las canastas familiares que hacen las veces de un kit de miniaturas envuelta en papel celofán transparente. El lugar está refrigerado con grandes aparatos de aire acondicionado. Hay televisores en todas las paredes que transmiten el ir y venir de las gentes.

Se han utilizado los espacios al aire libre para los rituales del *yatiri* y la ubicación de la *waka* ceremonial.

Después de la Fiesta, el restaurante organiza un remate de las miniaturas. A fines de enero de 2022 se realizó una observación de campo. El lugar ahora tenía una entrada abierta, a modo de feria, sobre la calle Rivadavia. Un pasacalle sobre el frente decía: *Alasitas*, éste era enorme y se podía ver a gran distancia. Desde la entrada y hacia la izquierda había un puesto de miniaturas atendido por una mujer joven y una chola de mediana edad vestida con sus atuendos. La señora se enojo con su ayudanta porque cuando me acerqué no estaba en el puesto y por esto fue ella la que tuvo que levantarse de su banco y detallarme los precios de lo que vendía sin mediar palabra de mi parte. Le pregunté por unos amuletos para el colectivo, ya que eso decía en el objeto y me dijo: "son para sus hijos y para su marido". Enfrente y hacia la derecha de la entrada había un puesto de venta con jugos naturales, marcianitos y comidas al paso. Consecutivamente a éste había dos puestos más de miniaturas. En el primero, una señora con barbijo me mostró un taller de serigrafía que estaba admirando debido a que no había tenido la oportunidad de ver uno y porque practico el oficio: "acá está el *Ekeko* colgado en la pared", le dije cuando en la miniatura había un cuadrito con la imagen del "Dios" de la abundancia. Cuando le comenté que las miniaturas que vendían ahí eran más pequeñas que las del Indoamericano me dijo: "no importa tanto el tamaño de las miniaturas sino la intención, ahora se usa así muy grande pero lo importante es la intención que usted le ponga al deseo, en Los Andes se realiza una miniatura en la tierra y ahí mismo se *challa* y se *challa* y queda ahí". Después me explicó la lógica de la miniatura para el comienzo de la construcción: "se comienza con un sólo piso y se van sumando después". En el siguiente puesto, un hombre sentado en un banco dormía una siesta contra una columna. Siendo ya las 15 hs, el aire acondicionado no llegaba a refrigerar las zona de los puestos, el lugar no estaba bien iluminado y el locutor desde el escenario, ubicado hacia la izquierda del local, arengaba a los participantes del remate, impidiendo escuchar cualquier otra cosa que no sea su voz. En el salón había varias bolas de boliche con espejos colgadas del techo y columnas con iluminación para fiestas bailables aunque, todas estaban apagadas. Aproximadamente diez mesas, entre cuadradas y redondas y con sillas de plástico blanco, estaban ocupadas por hombres y mujeres de mediana edad que estaban comiendo mientras asistían al remate. El locutor, un hombre joven, prolijamente vestido y peinado, realizaba las acciones de rematar las miniaturas mientras eran sostenidas por el hombre disfrazado de *Ekeko* que estaba a su lado. Ambos interactuaban con un grupo de hombres y mujeres de entre treinta y cuarenta y

cinco años que, sentados en parejas, comían y bebían. No todos los comensales participaban de lo que ocurría en el escenario, simplemente almorzaban ya que además era domingo.

La pandemia de la COVID-19 suspendió las *Alasitas* presenciales en los lugares determinados como oficiales durante el año 2021. Esto no impidió que en Villa Celina, La Matanza, Conurbano Bonaerense[12]; se realice de manera presencial. El canal Video/Tebeo publicó en Facebook un video sobre dicha Fiesta. El mismo tiene una duración de trece minutos y su locución está a cargo de un hombre joven que no parece estar al tanto de la tradición de *Alasitas*. Recorre la Fiesta acompañado por una persona que no aparece en cámara y que le explica lo que éste va encontrando, a medida que camina por el lugar. El locutor no tiene barbijo y esto genera serias críticas que se pueden leer en los comentarios del público que observa desde la plataforma: "los argentinos nos van a criticar", "después no se quejen si se enferman", "nadie tiene barbijo", "no están con distanciamiento", "se van a enfermar".

La cámara recorre una feria cuya organización espacial está determinada por pasillos estrechos donde se entremezclan desde *yatiris* ubicados/as en pequeñas mesas con un sahumador a los/as que han montado un gazebo y mesas largas para trabajar, mostrar sus enseres y exponer sus objetos religiosos; no habiendo una diferenciación espacial entre los puestos de venta de miniaturas, comidas o bebidas y *yatiris.* Los puestos se han armado con *aguayos* colgados en los costados, lonas de colores y telas con estampados. También están los que se han improvisado con bolsas negras de nylon. Por los pasillos circulan personas interesadas en comprar y *challar.* Son familias jóvenes con cochecitos de bebés, niños y niñas con espuma de carnaval en sus ropas; grupos de jóvenes y adolescentes que recorren el lugar. Las personas de mediana edad visten ropa doméstica; calzan ojotas o zapatillas, calzas, vestidos livianos y los hombres están mayormente con pantalones cortos y gorras con visera. En *Alasitas* Villa Celina, los/as jóvenes se reúnen, se sacan fotos y beben tragos de colores en grandes vasos de plástico transparente. El locutor parece sentirse más cómodo entrevistando jóvenes que toman cerveza en los bares aledaños a la Fiesta, muchachas que se pasean en grupos riéndose cuando son entrevistadas y paisanos que tienen puestos con chucherías en los alrededores de la Fiesta, aprovechando la convocatoria para hacerse el día.

[12] Villa Celina es una localidad del Partido de La Matanza en la Provincia de Buenos Aires. Está situado entre las avenidas General Paz y Autopista Pablo Ricchieri, Ribera del Riachuelo y el Mercado Central de Buenos Aires.

Reinaldo, el informante del locutor, va a explicar la significación del sahumado de las miniaturas a pedido de éste que lo interpretará como la acción de prender un sahumerio[13] comercial, utilizando esta denominación a lo largo del video. Una *yatiri* con pollera y sombrero realiza su trabajo en una mesa ubicada entre los puestos de miniaturas. Está sahumando una miniatura que ya está envuelta con un *aguayo* mientras toca una campanita. A su lado hay un cesto con ocho latas de cerveza vacías, sobre la mesa una que está tomando. En el video se muestra el acto de sahumar pero no la *challa* de los objetos.

En la plataforma de Facebook, un grupo de argentinos realizan diferentes videos para dar a conocer lugares exóticos de Argentina. En enero de 2022, se trasladaron a Villa Celina para dar a conocer la fiesta de *Alasitas*. El locutor, un hombre joven con pelo corto y barba presenta a la zona como: "un pedazo de Bolivia en Argentina" y después se acuerda de aclarar que: "también hay paraguayos". Con la dinámica de experimentar sensaciones extremas como comer comida boliviana sin saber de que se trata el plato o beber sopa picante en pleno enero, el hombre se deja acompañar por una pareja de jóvenes locales, un hombre y una mujer, que con mucho humor someten al locutor a diferentes pruebas. Cuando comienza a recorrer el lugar, entrevista a un *yatiri* que ha venido desde La Paz para la festividad. En su espacio de trabajo ha colocado un banner con su foto, publicitando los servicios que presta, incluyendo amarres para el amor. El locutor observa como el *yatiri* hace malabarismos con dos botellas de cerveza, Brahma, abriendo una con la boca de la otra. La espuma de la bebida es utilizada para la *challa* del muchacho, mojándole la cabeza y dándole de beber; el *yatiri* festeja al *Ekeko* como el Dios de la Abundancia y aconseja pedirle al apóstol Santiago por nuestros deseos. En el fondo se escuchan campanitas.

Radio Fuego Argentina 94.7 ha realizado su transmisión de la fiesta de *Alasitas* 2022 en Villa Celina subiéndola a la plataforma de Facebook. Dos locutores están a cargo de la misma. El primero, un hombre joven vestido con ropa urbana y barbijo se acerca a un *yatiri* ubicado en una mesa pequeña, en el medio de uno de los cruces de puestos. En la misma, sin *aguayo*, hay un sahumador y una bolsa de papel celofán con pequeñas miniaturas adentro. El *yatiri* toma cerveza con un vaso y mastica coca, está vestido con un pantalón corto y una remera. No parece estar muy lúcido y le cuesta responder a las preguntas del locutor. El muchacho lo ayuda a hilar el discurso: "cervecita es muy importante" dice el *yatiri*. Un

[13] El término sahumerio para la RAE corresponde al proceso y resultado de generar humo con aroma para lograr que un espacio u objeto tenga un perfume agradable o para proceder a su purificación. En el video descripto, el término "sahumerio" refiere a la varilla comercial que se utiliza para perfumar las estancias. Este tipo de derivas de los términos se escuchan y leen en los medios masivos de comunicación cuando se explica el ritual de sahumar llevado a cabo por los/as *yatiris.*

hombre robusto que aparece a la izquierda de la pantalla, *challa* las miniaturas con abundante cerveza. Es la única persona que está con el *yatiri*. La otra locutora, una mujer robusta, de mediana edad con barbijo y un vestido corto recorre la Fiesta explicando lo que esta sucediendo en la misma. Utiliza varios sinónimos para el sahumado y la *challa*: "Bendecir", "Hacer llamar la suerte". Se acerca a la mesa de un *yatiri* que decide hablar brevemente con ella ya que tiene: "mucha gente para bendecir". El hombre es robusto, está perfectamente afeitado; tiene un poncho magenta con cintas verticales con un diseño geométrico. Una cruz grande y de metal blanco cuelga de su cuello. Sombrero marrón con ala ancha y una cinta con colores vivos. Su espacio ha sido organizado con un gazebo amarillo que cobija una larga mesa cubierta con *aguayos*. Ánforas blancas de plástico con flores naturales, un sahumador, una jarra de vidrio con flores naturales sumergidas en agua y posteriormente utilizadas para asperjar. El *yatiri* llega a las ocho de la mañana para organizarse y esperar a las personas que estarán llegando después del mediodía: "Quiere comprarse su casita, su autito, o quiere cambiar de trabajo o verdulería, cada uno con su *fe*, con su devoción, viene este día el 24 que es clave"; la locutora agradece y orienta su interés a un muchacho que define como soltero y que ha comprado un *Ekeko*, advirtiéndole: "Es muy celoso, el *Ekeko* se puede poner celoso de la novia, es mejor comprarlo en pareja". La mujer conoce la tradición y el significado de las miniaturas, también reconoce las novedades estilísticas de las mismas, deteniéndose en un puesto con una guirnalda circular de billetes de dólar dorados que dice no haber visto antes. Le pregunta a la vendedora del puesto, una mujer de mediana edad con un delantal, por el origen de las miniaturas que vende y ella le dice que son todas traídas de Bolivia. En otro de los puestos y frente a la misma pregunta, un vendedor explica que sus productos son realizados en Argentina por artesanos locales. Entre los techos de los puestos sobresalen banderas argentinas, bolivianas y la Whipala. Las vendedoras tienen delantales con grandes bolsillos donde guardan el dinero de las ventas. En Villa Celina, a pesar del atiborramiento de los puestos de venta y los lugares para cumplimentar el ritual, la Fiesta destina un gran espacio para un escenario con un lugar para bailar. Grupos de música boliviana y de cumbia local avivan a los/as jóvenes al baile. Es también el lugar donde se presentaran los grupos de caporales mayormente zonales. "Celina está lleno" avisa la locutora y recomienda ir al Indoamericano si se quiere transitar más tranquilo porque: "el Indo está vacío". Pero en Villa Celina: "Yo *challo* y me voy a mi casa" le dice un hombre a la locutora cuando le pregunta sobre la Fiesta en este lugar.

El siguiente apartado ha descripto los registros virtuales que se han realizado en escenarios simultáneos a los reseñados anteriormente. En uno de ellos, el restaurante, se

observó una organización espacial que garantiza la funcionalidad del lugar, es decir, las mesas para los/as comensales/as y la consecución del servicio por parte del personal. Así, las personas que asisten pueden o no participar de la Fiesta, eligiendo diferentes lugares para almorzar. El señor G., gerente del restaurante, me ha dicho que *Alasitas* es también una buena oportunidad para atraer clientes. Las familias que se acercan al restaurante comen y beben a la carta, pueden recorrer los puestos de miniaturas, realizar la *challa* y volver a sus mesas o simplemente actuar como espectadores de una tradición a la que no adscriben.

La Fiesta en Villa Celina da cuenta de distribuciones espaciales ad hoc para los puestos de miniaturas, comidas o venta de chucherías, cerveza y tragos. Los/as *yatiris* se van acomodando entre el entramado de puestos y personas llegando incluso a instalarse en cruces de circulación. Aquí, los/as creyentes realizan sus *challas* y renuevan sus deseos con el *Ekeko* en el barrio, sin gastos extras de traslado o modificaciones en sus jornadas laborales. Sin embargo, y a diferencia de Liniers, Celina es un espacio que predispone al encuentro con otros/as paisanos/as, dándose el tiempo para tomar y charlar. Los/as jóvenes y adolescentes utilizan la Fiesta para socializar, manteniéndose expectantes del escenario y los conjuntos de música que allí se van a presentar.

El trabajo etnográfico realizado y las observaciones del material fotográfico permitirán análisis pertinentes a los objetivos de dicha tesis. Los intereses de lo aquí estudiado, dará cuenta de formas específicas y situadas de socialidad en torno a las creencias de matriz andina, en las fiestas de *Alasitas* en Buenos Aires. En el siguiente capítulo se analizará la trayectoria biográfica del *yatiri "*más solicitado" en el Parque Indoamericano. Serán de interés los tipos específicos de su hacer ritual, con sus enseres y objetos. Su estatus convocante, la relación con las familias y con los referentes institucionales. La discusión con la literatura antropológica clásica sobre la región andina y la observación comparativa realizada permitirá, además, deconstruir miradas esencialistas sobre la práctica de dichas creencias en Buenos Aires, dando lugar a la visualización de las formas de hacer mundo en dichas conmemoraciones.

CAPITULO 2

El que sabe

Dormite tranquilo, mi ha recomendao, que mañana sanito, ti habrás levantao, y coquiando y tomando, a cada rato decía, ya ti vas sanando…, ya ti vas sanando…, ya ti vas sanando. Palma (1978)

El/la *yatiri* es un/a especialista particular del mundo ritual andino. En Los Andes, el/la *yatiri* comparte con los/as *qulliri*[14] y los *ch´amakanis*[15], una división en las competencias necesarias para los intereses comunitarios de sanación y ritualidad. Las personas no eligen por voluntad propia convertirse en *yatiris.* Una serie de acontecimientos, ocurridos durante su nacimiento o su niñez, los/as signa como futuros/as "maestros/a": nacer gemelo (*ispa*) o de pie (*kalluni*), tener seis dedos en alguna de las extremidades (*sojtillos*), labio leporino (santi leporino), nacer ciego/a, tener cuatro pezones en la cabeza a modo de cicatriz o ser alcanzado por un rayo (*diusan wawapan*) en la niñez y sobrevivir al incidente. Este oficio también se puede heredar de abuelos/as a nietos/as, ya que se dice que el niño o la niña "tiene rayo de nacimiento". Estos eventos serán los que dispondrán a la comunidad a reconocer un/a nuevo/a aprendiz de *yatiri* que será iniciado/a en el oficio y consagrado/a por un maestro *ch´amakani.*

En el siguiente capítulo se discutirá, desde las observaciones etnográficas realizadas en los diferentes campos, con la literatura clásica andina y sus definiciones sobre *yatiris* rurales o urbanos y los estatus de legitimidad para el ejercicio de sus artes. Además, se analizarán las actividades ritualísticas de un *yatiri* en el Parque Indoamericano, las formas de ejercer su arte y la relación con la colectividad de creyentes. De esta manera, las observaciones realizadas en el campo se contrapuntearán con nociones teóricas que permitan comprender la producción de formas de socialidad religiosa de matriz andina. A su vez, se describirán los enseres utilizados por el *yatiri* y el trato de los/as creyentes con las miniaturas. Estas cuestiones permitirán arribar a conclusiones sobre las nociones de sincretismo que circulan alrededor de las

[14] Los/as *qulliri* son curanderos expertos en infusiones y hierbas, conocedores de la farmacopea tradicional. A diferencia de los/as *yatiris* no realizan mesas ceremoniales y no poseen el arte de la adivinación mediante la lectura de las hojas de coca. En este sentido, podemos decir que el/la *yatiri* posee los conocimientos del *qulliri*

[15] El *ch´amakani* es un especialista ritual muy poderoso en el mundo andino. Su dominio es la noche y la oscuridad. Su gran poder reside en la comunicación que establece con los seres sobrenaturales y los espíritus de los ancestros. Es un "maestro" difícil de encontrar, incluso en el ámbito rural. La literatura sobre el tema considera a la trilogía: *qulliri- yatiri- ch´amakani*, como una diferenciación en los dones y poderes de cada uno/a de los/as especialistas (Choque Mariño, 2004).

creencias de matriz andina. Para esto, las nociones de presentificación y representación serán de utilidad en la comprensión de lo que aquí quiere explicarse.

Yatiris rurales y urbanos/as

En las comunidades rurales andinas, los/as *yatiris* son sanadores/as que reintegran a la persona enferma, mediante la observación de su estado psicosomático, a la armonía comunitaria (Choque Mariño, 2012). Mediante la lectura de las hojas de coca, la interpretación de los sueños o la lectura de las vísceras del cuy[16], los/as *yatiris* rurales determinan las terapias necesarias para sus consultantes. La sanación o reintegración armónica a la comunidad, se produce mediante la preparación de mesas rituales[17] y terapias aconsejadas por el/la especialista.

Para los/as *yatiris* rurales, el don recibido es un camino sagrado al que obligatoriamente se debe seguir de manera generosa, aún en detrimento de su crecimiento económico. Debe mantener una dedicación hacia su comunidad mientras continua perfeccionándose como maestro/a. Dentro de la comunidad rural, el/la *yatiri* es un/a campesino/a más y participa en los avatares de su comunidad, en pos de asegurarse la supervivencia de la misma.

Para la mayoría de la literatura clásica andina, la figura de los/as *yatiris* está definida en las características de los/as maestros/as tradicionales que habitan en las comunidades rurales. La presencia de campesinos/as en la ciudad, desempeñándose como *yatiris,* es cuestionada por los/as *yatiris* rurales, que los/as consideran improvisados/as adivinadores/as que sólo practican el oficio porque se ha vuelto rentable. Para el *yatiri* Fortunato Manzano, la proliferación indiscriminada de especialistas de variados orígenes, confunde a los/as consultantes; estos/as, además, se suelen enfrentar a farsantes o falsos *yatiris*:

A diferencia del *yatiri* del campo, que trabaja gratis o por lo que el cliente le regale "su voluntad", los "residentes" en áreas urbanas trabajan por dinero e instalan sus propios consultorios; en otras palabras se profesionalizan al estilo urbano, arman la mesa y desarrollan el ritual con apuro.

[16] El cuy es un roedor doméstico parecido a un cobayo (en Argentina).

[17] La mesa ritual es un tipo de ofrenda que se compone de varios ingredientes organizados por el/la yatiri. Los ingredientes suponen la restitución del equilibrio perdido por el/la consultante. Mediante la mesa ritual, se intenta "dar de comer" a los diferentes seres tutelares que conforman la cosmogonía andina. En este sentido, la alteración del equilibrio psicosomático del consultante está relacionada directamente con una falta de atención a los rituales de la comunidad. El/la *yatiri* puede, además, considerar que la enfermedad del consultante está relacionada con algún tipo de mal producido sobre el/la mismo/a. Las mesas son organizadas por cada *yatiri* y suelen ser muy reacios/as a compartir con otros especialistas sus combinaciones. En general están compuestas de alcohol, vino, incienso, aguayos (*awayus*) y hojas de coca.

Además, desarrollan los ritos sin la discreción, el silencio y la tranquilidad exigidos por las *huacas* del campo; inventan además nuevos ingredientes para la mesa cargados con significados y simbolismos referidos a nuevos problemas (dinero, amor, negocios, vivienda, etc.). (Choque Mariño, 2012)

Para Albó, los/as campesinos/as devenidos/as en *yatiris* urbanos:

> Han sufrido en propias carnes la angustia del modelo urbano y los problemas de adaptación cultural que éste exige, vulnerando el sistema de creencias tradicionales así como parte esencial de las pautas de comportamiento habituales en el altiplano. (Fernández Juárez, 2004.pp. 35)

De esta manera, las modificaciones para la práctica del yatirismo en la ciudad son entendidas en un contextos de "desamparo simbólico" (Albó) que produce el pasaje de los/as campesinos/as del ámbito rural al urbano y la migración hacia las ciudades como un destino unívoco y fatal.

Así, los/as *yatiris* rurales consideran que sus pares urbanos elaboran ofrendas en consultorios precarios o carpas en la calle, asociados/as con los/as vendedores/as de productos para la ocasión; con rapidez y a la vista de todos/as, sin dialogar con sus consultantes sobre los sentidos psicosomáticos de las ofrendas. Para Fernández Juárez:

> Los productos ceremoniales que utilizan los *yatiris* urbanos presentan especificidades desconocidas por los *yatiris* rurales; la diversidad de ofrendas rituales parecen reconocer la perfecta adaptación del dominio ritual aymara al entorno urbano, bien distinto de las necesidades rituales existentes en el altiplano (Fernández Juárez, 2004, pp. 38)

El siguiente cuadro muestra las distinciones sobresalientes para la antropología andina clásica entre los especialistas *yatiris* rurales y urbanos:

Especialistas religiosos/as andinos/as. Similitudes y diferencias en los espacios rurales y urbanos

	Rural	**Urbano**
Tipo de Especialista	Qulliri Yatiri Ch´amakani	Yatiri
Formación	Constituido/a por una elección sobrenatural; marcas de nacimiento-	Constituido/a por una elección sobrenatural; marcas de nacimiento-

	ser impactado por un rayo Herencia de abuelos/as impactados/as por rayo	ser impactado por un rayo Herencia de abuelos/as que les han enseñado la profesión
Atributos del saber	Don	Oficio
Relación con la colectividad de creyentes	Pertenece a su comunidad como especialista	Atienden en distintos lugares de la ciudad y participan en diferentes fiestas o ceremonias cuando son convocados/as
Artes y sapiencia	Adivinación por medio de la lectura de las hojas de coca y las cartas españolas Preparación de Mesas específicas Identificación de las enfermedades psicosomáticas Análisis de las vísceras del cuy Interpretación de los sueños Intermediación con los espacios sagrados	Adivinación por medio de la lectura de las hojas de coca y las cartas españolas Identificación de enfermedades Curación de personas víctimas de hechizos o brujería Amarres para el amor Preparación de Mesas para la Pachamama Venta de hierbas medicinales Venta de productos para los rituales
Espacios utilizados	Desarrollo de los rituales en espacios consagrados y privados	Desarrollo de rituales en las veredas de la ciudad/ ferias/fiestas/restaurantes/consultorios o negocios
Causas de las consultas	Son consultados/as por enfermedades psicosomáticas y alteraciones anímicas Afectaciones por incumplimientos en el ceremonial del ritual Daños y brujería	Son consultados/as por problemas de dinero/amor/negocios/salud/vivienda/ daños/ envidia/magia negra
Remuneración	Reciben un pago "a voluntad" del consultante	Mantienen precios consensuados con otros/as yatiris de las zonas de la ciudad Negocian precios con los/as consultantes

Fuente: Elaboración propia

Algunas de las cuestiones, expresadas por la literatura analizada, han podido ser identificadas en las observaciones realizadas para esta investigación. En la feria de Liniers, algunos de los espacios utilizados por los/as *yatiris* callejeros pueden considerarse como

precarios; sin embargo, también existen locales muy bien preparados para el ejercicio ritual (Cárdenas, 2020). De esta manera, la cuestión de la precariedad en algunos casos debería insertarse en situaciones que devienen de causas socio/económicas o ambientales más que adaptaciones rituales espurias.

En relación a los falsos *yatiris*, en el caso de que se hubieran hecho presentes en los campos estudiados para esta investigacion, serían identificados por los/as creyentes ya que, la actividad de éstos/as, no puede ser pensada como un hecho individual sino, más bien, inmersa en una dinámica colectiva que es, a fin de cuentas, la que lleva a cabo los rituales. De esta manera y de acuerdo a lo investigado, se puede afirmar que los/as *yatiris* llamados urbanos, forman parte de la colectividad de creyentes como, y según la literatura clásica, los/as *yatiris* rurales forman parte de sus comunidades.

Los/as creyentes también actúan gestionando los rituales, eligiendo *yatiris* e incluso guiando los pasos del ritual. Las observaciones en la feria de Liniers dan cuenta de esto cuando una de las mujeres apura el ritual con la *yatiri* cuando ésta quiere venderle un aguayo. En el Parque Indoamericano la relación de los/as *yatiris* con los/as creyentes es tan intensa que sería absolutamente imposible que proliferarán los/as falsos/as. Por otro lado, la idea de un maestro/a falso/a actuando cuestiona la sapiencia de los/as creyentes que viven en las urbes, anquilosa prácticas sociales e instala a la colectividad en un papel de victimas ignorantes, engañadas y desplazadas hacia las ciudades.

Está claro que en los contextos urbanos se organizan formas de ritualidad, diferenciadas de las observadas en espacios rurales y que éstas, están determinadas por problemas surgidos en el ámbito de lo citadino, sin embargo, y lo que aquí importa es como los/as creyentes encuentran en su religiosidad andina, la manera de administrar su existencia vital y la de sus familias.

El encuentro

Un ritmo de encuentro celebratorio es el que se identifica entre *yatiris* venidos/as de Bolivia y su colectividad de paisanos/as, en los distintos lugares analizados. La mayoría ya se conocen y se esperan. En el Parque Indoamericano, el "*yatiri* más solicitado" (capítulo 1) se reconoce por una espera paciente de varias horas. A su mesa llegan las familias con dos o hasta tres *aguayos* envolviendo miniaturas. Él actúa como un guía para la colectividad de

creyentes, un maestro que explica y describe a las familias cada uno de los efectos del ritual en sus vidas. Su acción no se limita sólo a la *challa* de las miniaturas, también dialoga y bebe con las familias, liba con cerveza a sus miembros, les habla sobre la *fe*, les explica sobre sus acciones, las familias dialogan sobre sus deseos encarnados en las miniaturas, se las muestran, las *challan* todos juntos nuevamente, con cerveza siempre, *challan* la tierra, toman y vuelven a *challar* la tierra. Y todo esto ocurre frente a todas las personas que esperan su turno y los que están alrededor de la carpa. A su alrededor todo se mueve, una mujer de pollera ha venido desde los puestos de venta solicitando guirnaldas bendecidas al ayudante, éste es convocado por el *yatiri* al costado de la carpa para abrazar, tomar y libar a las familias; en ese lugar los encuentros son muy emotivos: un hombre sin una pierna que se abraza al *yatiri* y dos niños que después de ser mojados en la cabeza con gotas de cerveza reciben las siguientes palabras: "esto los ayudará en la escuela". Para Fernández Juárez (2004), el/la *yatiri*, como conocedor/a de los problemas de su comunidad, es buscado/a como un/a asesor/a en diferentes circunstancias. Esta situación se ha comprobado en la observación etnográfica en el Parque nombrado, ya que, además del *challado* de las miniaturas, las familias dialogan con el *yatiri* sobre cuestiones que le preocupan, le presentan a otros parientes y a sus hijos/as mientras le acercan cerveza para compartir.

Lo que deviene de estos encuentros es una ceremonia que se ajusta a los problemas que se van presentando, es decir, la *challa* se realiza en la mesa del especialista pero después se produce un traslado hacia el costado de la carpa, donde la ritualidad se despliega ad hoc. Aquí hay libaciones con cerveza, toma comunitaria entre los participantes, libaciones para la tierra, arrojando cerveza después de cada trago, rezos del *yatiri* con una persona en particular, el sahumado de alguna miniatura agregada por los consultantes y que suele ser realizada por el ayudante del *yatiri* y a pedido de éste. Pagos específicos pactados por diferentes tareas entre la mujer que administra estos asuntos y que se ubica en la parte posterior de la carpa para dicho fin.

En general, estos tipos de arreglos entre los *yatiris* y las familias son considerados como una de las formas de adaptación de la ritualidad de los/as creyentes a los pesares citadinos. La literatura clásica, sobre esta cuestión, recoge términos como "clientela" o "actividad mercantil" de los/as *yatiris* en las ciudades. Para Fernández Juárez (2004):

> Los productos ceremoniales que utilizan los yatiris urbanos presentan especificidades desconocidas por los yatiris rurales; la diversidad de ofrendas rituales parece reconocer la perfecta

adaptación del dominio ritual aymara al entorno urbano, bien distinto de las necesidades rituales existentes en el altiplano.

Hasta aquí cabria preguntarse por el sentido que los/as creyentes encuentran en seguir practicando lo que se ha considerado una adaptación ritual espuria o meramente mercantil, de las creencias andinas originarias. Los análisis consideran, además, la vida de la ruralidad como la única plausible de originalidad religiosa. Estas conclusiones también derivan hacia la adaptación de la ritualidad como pérdida originaria o como adecuación instrumental, originada en los espacios urbanos. Sin embargo, el concepto de adaptación, considerado en un sentido más amplio, debería ser comprendido como formas de existencia religiosa vitales para la colectividad de creyentes, que continúan sus prácticas en los lugares donde habitan. Los/as *yatiris* son los/as maestros/as a los que recurren para sus problemas cotidianos y claro está que éstos se diferencian de los que se pueden presentar en los ámbitos rurales.

Es muy probable que haya diferencias entre *yatiris* rurales y urbanos, como lo hay entre ambas formas de vida. Sin embargo, lo que aquí no permite avanzar en el análisis de dichos fenómenos sociales es la consideración de un ejercicio de la creencia en detrimento de otra, desestimando socialidades que están ocurriendo y que pertenecen al universo vital de los/as creyentes andinos/as. En Buenos Aires, la observación y el análisis realizado para esta investigacion permite decir que un tipo específico de socialidad religiosa de matriz andina, resuelve las necesidades existenciales de las personas que comparten dichas creencias. Esta socialidad reconstruye lazos identitarios, marca lugares sagrados, interactúa con espacios vívidos, define cotidianidades.

La observación realizada también da cuenta de emocionalidades entre el *yatiri* del Indoamericano y las familias, de alegría por el encuentro anual con dicho maestro. La colectividad de creyentes reconoce en el hombre una devoción especial que lo convierte, a decir de los/as devotos/as, en “el más solicitado” de la Fiesta. La devoción de dicho maestro se expresa en sus acciones, en su pedagogía con los/as creyentes, en su utilización de enseres o afines, en la organización del espacio ritual y en la participación de sus imágenes.

Mientras el *yatiri* lleva adelante su trabajo con una familia, los/as demás esperan y observan cada uno de sus movimientos. Esta actitud se ha visto en cada una de las carpas donde se están desarrollando los rituales. Teniendo en cuenta que estas renovaciones se realizan anualmente y que el colectivo de creyentes conoce los pasos de la ritualidad, es indispensable considerar la importancia de lo colectivo y las nociones que involucran estas

conductas. Lo que aquí esta sucediendo es una relación entre ciertas materialidades, objetos, personas y entidades involucradas en un espacio creador (Bugallo, 2015). La expectación que se observa, a primera vista en la observación etnográfica, es, en realidad, participación en la transformación mediante la ritualidad y las renovaciones con el *Ekeko*, de un nuevo tiempo/orden (ayni). El ritual es así un suceso grupal donde todo está relacionado.

Sincretismo otra vez

De la misma forma que el *yatiri* de Villa Celina ha explicado cada uno de sus enseres, los colores de las flores, las imágenes que trae consigo desde La Paz, Bolivia y las formas en que organiza su ritualidad (descripto en el capítulo 1), el *yatiri* más solicitado del PI tiene, también, un cuidadoso despliegue de objetos y enseres para los rituales, que comparte con sus paisanos/as. El interés por estos objetos/enseres e imágenes religiosas de santos y virgen católica está en que son una vía de acceso, a la comprensión de su significación en la religiosidad andina.

Las primeras preguntas sobre estas cuestiones se han presentado en el trabajo etnográfico con la observación del panteón del *yatiri* en el Indoamericano y la serie de imágenes de santos y vírgenes católicos:

Panteón del *yatiri* PI (observación etnográfica y fotografía 15 en Anexo2)

San Cayetano

1- Con cuadro dorado y frase : “Pan, Paz y Trabajo”
2- Estatuilla del santo

Virgen de Copacabana

1- Gruta tridimensional de fantasía con virgen decorada con flores y cuadros ovales con cintas doradas y colores de la bandera boliviana
2- Imagen de la virgen con la bandera de Bolivia y Argentina a modo de cinta rodeándola
3- Estatuilla de la virgen con capa de tul, corona y aureola dorada

Apóstol Santiago/ Rayo/ Illapa

1- Silueta bidimensional del apóstol con un corazón de fondo

2- Estatuilla del apóstol sobre su caballo con capa amarilla bordada
3- Imagen del apóstol con marco dorado y ornamentaciones
4- Imagen del apóstol con marco dorado sencillo

A este respecto, Hernández observa, en su trabajo sobre la Virgen de Urkupiña lo siguiente:

> Pudimos ver que en Punta Alta se realiza una misa en el marco de estas festividades que tiene una dinámica muy distinta a la de Bahía Blanca, allí los fieles llevan sus imágenes de la Virgen para que estén durante la misa pero luego cada uno se la lleva consigo. (2010.pp. 160)

Y Giorgis agrega:

> Los campesinos de los valles de Cochabamba atribuyen un poder especial a "piedras" en las que creen ver dibujadas cruces u otras imágenes que consideran representaciones o símbolos del poder sagrado. En muchos casos estas "piedras" son llevadas a "escuchar misa" y a ser "bendecidas" por los sacerdotes. (2004, pp. 25)

Para Bianchetti (2008), *Illapa*/ rayo o apóstol Santiago no es visto por la gente de la Puna argentina como un ser sobrenatural, sino como el propio poder del rayo en un mundo animado. Los datos aquí aportados, permiten delinear algunas de las diferencias en los conceptos occidentales de sujeto/objeto y las formas de relación entre objetos y sujetos que anidan en las creencias de matriz andina; ya que aquí, las imágenes no representan a la Virgen sino que son en sí mismas, cada una de ellas, una entidad diferenciada, cuya existencia está compartida con la de los humanos y todo lo viviente. Estas no son sólo imágenes que puedan reemplazarse por otras de igual contenido ya que en sí mismas "son" (Bovisio, 2019).

Para Bovisio:

> La 'representación' (que estamos asimilando al signo icónico) se distingue ontológicamente de la realidad que evoca, mientras que la 'presentificación' participa del mismo estatuto ontológico. Es decir, mientras que en la representación se está hablando de un objeto o idea ausente, en la presentificación el objeto "es". Aquí la imagen adquiere el mismo estatuto ontológico del ancestro o deidad (Bovisio, 2019).

Las figuras que el *yatiri* del PI exhibe cuidadosamente adornadas no son, cada una de ellas, una representación de lo sagrado sino que éstas son lo sagrado (Lanza, 2020). Y, aunque la observación nos guie a considerar al *yatiri* compartiendo con los/as creyentes lo que parece ser una colección de figuras repetidas, éstas, en realidad, han venido a la Fiesta, para realizar

las renovaciones con el *Ekeko* ya que, cada una de ellas, posee un estatus propio como entidad viviente. Las cuestiones aquí nombradas ponen luz sobre las formas de convivencia de las personas con dichas figuras y su significación en los espacios rituales. Permiten, además, abordar la cuestión del sincretismo al que rápidamente se recurre para explicar las prácticas religiosas andinas. En los estudios realizados en el Parque Avellaneda sobre la fiesta de Alasitas, Acevedo, Espinoza, López y Mancini (2009) observan como el ritual católico no tiene ligazón con los realizados para el *Ekeko* por los/as *yatiris* y que, el fenómeno de la Fiesta no constituye un fenómeno de sincretismo. La relación que la iglesia católica mantiene con *Alasitas* es ambigua, ya que mientras el cura que participa en la Fiesta intenta reencauzar los deseos de las miniaturas hacia la "paz, justicia y amor"[18] (Revista Iglesia Viva, 2017), la iglesia católica intenta reacomodar las prácticas en las *Alasitas* para tranquilizar las conciencias de los creyentes, que no comprenden la presencia de curas católicos en dichas conmemoraciones paganas y otro poco para no quedarse afuera de las posibilidades que la Fiesta les brinda de inmiscuirse en las creencias que durante tantos siglos han estado combatiendo.

La tradición ritual y las observaciones realizadas para este trabajo guían a concluir que el hacer del *yatiri* y su estatus en la Fiesta, no comparten ninguna relación con el cura presente en la misma y la práctica de los rituales para el *Ekeko*, no implica ningún tipo de acto relacionado con la liturgia de la iglesia, dicho de otro modo, no sería necesaria la bendición de las miniaturas por parte de ningún cura católico para cumplimentar el ritual, exceptuando la creencia de que cuantas más personas *challen* las mismas, más fuerza tendrá el deseo encarnado en ellas.

Aunque las interpretaciones sincréticas sobre la religiosidad andina son amplias y un análisis meticuloso de dichos discursos excede los objetivos de esta investigacion, es importante desactivar algunas conclusiones que circulan en el sentido común de la interpretación. Absi Pascale, en su trabajo memorable sobre los mineros en Potosí, ilumina el equívoco que sobre las creencias andinas ha circulado:

> La presencia de deidades católicas en el panteón andino ha oscurecido nuestra percepción de las representaciones locales. El uso del término deidad, o dios, sugiere la imagen de una entidad transcendente, con un contorno definido, que no coincide totalmente con las fuerzas que organizan el universo de las poblaciones andinas. Como hemos destacado, lo que hemos llamado deidades

[18] En el capítulo 3 de este trabajo se ha analizado la relación del cura católico con los colectivos de creyentes andinos en las diferentes fiestas de *Alasitas* en Buenos Aires.

corresponde más bien a principios activos inmanentes que toman forma en la relación que los une a los hombres. (2009, pp.309)

Lo sincrético “es siempre cosa de los otros” (Gutiérrez Estévez, 2014, pp126), ya que mientras la pureza religiosa es atribuida a la iglesia católica, para las demás religiones, conquistadas, prohibidas y estigmatizadas por dicha iglesia, sólo queda el sincretismo (Gutiérrez Estévez, 2014). Estas formas de comprender siguen, aún hoy. definiendo la religiosidad de matriz andina ejercida en las ciudades, considerándola espuria para la ruralidad que se ha apropiado de lo originario y sincrética para los que pretenden folclorizar dichas prácticas. En el próximo capítulo se analizarán las formaciones de socialidad religiosa, que devienen en organizaciones cotidianas y específicas de las familias y que permiten la continuidad de las prácticas ancestrales en la vida citadina de los/as creyentes.

CAPITULO 3

Challar para renovar

En el siguiente capítulo se analizarán las observaciones etnográficas, realizadas en cuatro espacios de la Ciudad de Buenos Aires, donde la colectividad boliviana y los/as *yatiris* se encuentran para realizar los rituales de renovación con el *Ekeko*. Mediante la lectura crítica de la antropología tradicional andina y los aportes de los/as autores/as que han echado luz sobre los temas que conciernen a dicha tesina, se identificarán las formas de socialidad religiosa que devienen en prácticas socio- ritualísticas específicas y situadas. La noción de persona como una herramienta interpretativa y los alertas propuestos por Absi Pascale y otros/as autores/as nombrados/as en los distintos apartados, sobre la noción de sincretismo, intentarán iluminar las específicas maneras de hacer la ritualidad y las implicancias de las creencias religiosas andinas en las formas cotidianas de vida.

Alasitas en la feria de Liniers

El ámbito de lo profano es pequeño (Rösing, 1994)

En dicho apartado se intentará demostrar que la fiesta de *Alasitas*, en la feria de Liniers, debe ser comprendida dentro de una cosmopráxis organizativa de la vida que trasciende la fecha conmemorativa. De esta manera, la ritualidad de *fe* hacia el *Ekeko*, debe interpretarse dentro de un calendario ritual andino que provee las soluciones para los problemas cotidianos como las pérdidas del amor, la búsqueda de trabajo, la armonía en el hogar y el cumplimiento de las obligaciones con los diferentes númenes que interactúan con la persona andina. Los/as *yatiris* que brindan sus servicios en el barrio, son una de las partes de esta lógica ceremonial, ellos/as se hallan inmersos/as en las formas colectivas de hacer mundo como mediadores/as y orientadores/as. Son además responsables de la reintegración de la armonía comunitaria mediante el ejercicio del ritual.

Motivo por el cual no se puede decir que haya fiesta de *Alasitas* en un sentido estricto, en la feria de Liniers sino, más bien, el cumplimiento por parte de sus habitantes, habitúes y *yatiris*, del calendario andino conmemorativo. En lo que se refiere a las observaciones etnográficas realizadas en Liniers, lo que se ha mostrado es la lógica de un circuito comercial

donde están involucradas e indiferenciadas (para el observador desprevenido) las prácticas relacionadas con dicho calendario. Las mismas forman parte de la cotidianeidad de sus habitúes, mayormente migrantes bolivianos/as y peruanos/as que comparten una socialidad religiosa cuyos antecedentes podemos encontrar en la zona de los Andes.

En la feria de Liniers se reconoce, además, una similitud entre las características espaciales con uno de los lugares de origen de la colectividad boliviana: El Alto, en la Ciudad de La Paz, como observó Red Uno, un canal de la televisión boliviana que visitó el lugar. Los/as *yatiris* bolivianos/as que trabajan en la feria también expresaron la conexión entre sus lugares de origen y la feria en el barrio (Cárdenas, 2020). En lo referente al espacio, se debe comprender aquí que éste, debe ser entendido en su sentido relacional y descentrado del ser humano (Bugallo, 2015); productor en sí mismo de un tipo de cosmopráxis.

Como se ha dicho, el espacio de la feria de Liniers es reconocido por sus habitantes como participante y engendrador de una diversidad de relaciones entre seres humanos, no-humanos y entidades, que compete a un modo especifico de estar en el mundo y de producir socialidad, obligándonos a no confundir estas formas de habitar con apreciaciones generalizadas, sobre la relación de colectivos migrantes que reconocen en determinados paisajes y climas una similitud con sus países de origen.

Este modo de estar en el mundo reconsidera el punto de vista antropocéntrico, desplazando los marcos de referencia. Para Mannheim (2020) el marco de referencia andino (quechua/aimara) es alocéntrico y la interacción social surge y se desarrolla en el espacio. Estas prácticas sociales atribuyen facultades agentivas tanto a lugares como objetos considerados inanimados para una noción de persona dualista/individualista. Y, agrego:

> La religiosidad andina se despliega en el espacio, se relaciona y desarrolla igualmente en ciertas materialidades, siendo que lo material y los objetos son concebidos de modo muy diferente al de la división occidental entre sujeto y objeto. (Bugallo, 2015, pp. 116)

La concepción del espacio como epicentro de las relaciones involucra, además, un tipo de tiempo que no es estrictamente lineal, aunque se lo perciba imbuido en la lógica urbana. En lo referente a dicho tema, Giorgis (2004) considera que entre una celebración y otra, la colectividad de creyentes realiza intercambios recíprocos donde se ajustan y actualizan vínculos de parentesco ritual y de amistad. La propia observación realizada para el presente trabajo reconoce una continuidad semanal de las prácticas ritualísticas; que se entienden como

cotidianas y ubicuas (Rösing, 1994). Posteriormente a las renovaciones con el *Ekeko*, que los/as creyentes realizarán con los/as *yatiris*, las miniaturas serán recibidas en los hogares familiares y colocadas en lugares visibles, junto al diosecillo al que se lo hace fumar los martes y viernes. Éstas, además, deben mantenerse en buenas condiciones y sólo podrán ser destruidas y posteriormente enterradas el 1ero de diciembre. Circosta también ha tomado nota de esto:

> Si se tiene un Ekeko (la tradición dice que debe ser regalado o hurtado), hay que cumplir los ritos para lograr su condición benefactora: todos los martes y viernes hay que colocar en su pequeña y redonda boca (en rigor se trata de una horadación), un cigarrillo encendido, hay que hacer "fumar" al Ekeko y si el deseo o pedido es aceptado, del cigarrillo saldrá humo como si realmente fumara" (2009, pp. 280)

Los martes serán también los días para el ritual de la *q´oa* (o *Koha*) para la *Pachamama* y los jueves para las *mesas gloria*. La actividad ritual semanal se entreteje, inseparable, con las conmemoraciones mensuales y sus posteriores obligaciones. La dinámica involucra, asimismo, las búsquedas de soluciones para los diferentes males psico-físicos que afectan a las personas y que son mitigadas por los/as sanadores/as *yatiris*. En la feria también se realizarán las compras de los específicos enseres y las mixturas para los rituales religiosos o de sanación, estos últimos entendidos en un sentido holístico. Lo que se describe aquí no es una agenda de actividades sino un modo de actuar y de estar, una praxis cosmológica que involucra a toda la comunidad ya que: Todo ritual, con su preparación de ofrendas e invocación, es participativo: es un suceso grupal. No existe ningún participante pasivo, ningún mero espectador (Rösing, 1994, pp. 197)

El modelo de socialidad descripto se puede observar en los modos en que las personas se relacionan con los/as *yatiris* en la feria; atendiendo a las relaciones que entre ellos/as se suscitan; primeramente cuando se acercan las mujeres con las bolsas de las compras a los/as *yatiris* disponibles en las puertas de los comercios. Ellas conocen la parte del ritual que le compete al *yatiri* en cuestión, en este caso, sahumar y *challar* las miniaturas y comenzar el proceso de activación de las mismas, para continuar en sus hogares con las prácticas que atañen al ritual. Mientras que en este caso, descripto en particular, la mujer *yatiri* capitaliza la demanda de las señoras en torno al ejercicio del sahumado y la *challa*; en otros, los/as especialistas son buscados/as por sus conocimientos específicos. Posteriormente a las observaciones ya descriptas, en una de las visitas a la feria de Liniers, se observó una cantidad de personas en un negocio que ofrecía *q´oa*, un preparado de hierbas y misterios que se

utilizan para el ritual de la prosperidad y que se ofrenda a la *Pachamama* los días martes. Aquí, los/as compradores/as dicen adquirir el preparado en este lugar en particular ya que lo consideran "especial" debido a la receta de la señora que lo vende. Cárdenas (2020) también ha observado, en su trabajo de campo en Liniers, la relación de confianza que establecen las familias con un/a *yatiri* en particular, solicitando a dicho maestro/a para que visite a otros compadres y comadres que viven en distintos lugares de la Argentina. De este modo, la observación ha permitido comprender desde relaciones de conveniencia temporaria con una *yatiri* disponible en el lugar de compras, como se describió en el capítulo 1, indicándole los procedimientos para el ritual para finalizarlos rápidamente; sin llamar demasiado la atención de los/as observadores/as (turistas fotografiando, investigadores/as observando) como a personas que buscan especialistas específicos, amparando su *fe* en la sabiduría del/a mismo/a. Las controversias nativas (Quirós, 2014), y las relaciones que como investigadores/as establecemos en el campo de investigación, permiten comprender las dificultades que sufren los/as que llevan adelante una práctica estigmatizada e incluso prohibida como es el caso del ejercicio del curanderismo en un sentido general, en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires. En lo referente a la estigmatización y criminalización de las prácticas religiosas andinas en el Cementerio de Flores, durante el *Aya Markay Quilla*, (conmemoraciones por el día de los muertos) se formó una mesa de trabajo con referentes de la colectividad quechua-aimara. Los testimonios recabados en estas reuniones, dan cuenta de sentimientos de vergüenza, por parte de la colectividad de creyentes, en torno a las ritualidades con los ancestros. Para la mesa de trabajo, las mujeres prefieren reemplazar con flores, los pancitos y la chicha, decorando: "para que la gente nos comprenda, esto ya no va más, no, ¿agradarles para que acepten esta cosmovisión?, ¿decorar con el multiculturalismo?" (Octubre 2022).

Los testimonios aquí transcriptos ilustran las diferentes controversias que se manifiestan en la práctica de la ritualidad y las formas en que un tipo de socialidad religiosa es modificada en pos de continuar con dicha práctica. Aunque para algunas personas de la colectividad de creyentes estas formas modificadas son producto de la vergüenza y la estigmatización; no podemos decir a ciencia cierta si estas son las únicas motivaciones. Es igualmente cierto que nuestro trabajo debe mantenerse alerta sobre las estigmatizaciones hacia determinadas creencias religiosas, llevadas a cabo aquí por nuestros/as actores/as y recordar el derecho que todas las personas en Argentina, Constitución Nacional mediante, tienen de ejercer su culto y que el mismo sea respetado y garantizado su ejercicio, por el Estado Nacional y los estados provinciales. Este trabajo pretende, además, contribuir, mediante el

conocimiento de las formas de socialidad religiosa de matriz andina, a la desestigmación en general de las prácticas aquí realizadas. Estas cuestiones, además, nos involucran como investigadores/as perjudicando incluso, nuestro deseo de profundizar en las realidades de la colectividad y en las verdaderas implicancias de la creencia, es decir, en los modos en que dicha creencia afecta las maneras de ser y estar en el mundo.

Liniers es un mercado estable con oferta, demanda y competencia (Cárdenas, 2020) de productos bolivianos para la alimentación, la vestimenta, la recreación y la ritualidad; todos los enseres que se necesitan para las prácticas pueden encontrarse indiscriminadamente en distintos comercios, los mismos pueden vender desde hojas de coca hasta miniaturas o verduras y cerveza boliviana. Los/as *yatiris* participan de dicha lógica y ofrecen sus servicios diariamente en puestos improvisados en la calle con una mesa cubierta por un *tari* (prenda tejida en aymara) y unas sillas para los/as consultantes donde adivinan la suerte con la tirada de hojas de coca o cartas españolas. Algunos/as maestros/as trabajan en locales preparados y decorados para la práctica de la ritualidad. En estos lugares se realizan trabajos para la unión de parejas o amarres que incluyen fotos, cabellos, uñas, semen o sangre menstrual (Cárdenas, 2020). Se ofrecen, además, amuletos para el amor, contra la envidia o protección contra daños y maleficios, preparados especialmente para la persona que asiste a la consulta. Estos trabajos se publicitan mediante volantes que se entregan en mano en las calles de Liniers: "Antonia, lo ayudará a solucionar sus problemas en el amor y trabajo con conocimiento de la *Koha* sagrada (*Pachamama*)" (Anexo 2, foto 20) y "Don Amadeo, único experto en unir parejas (…) trabajos infalibles para el amor con el ritual chamánico indio y cumple tus deseos más íntimos" (Anexo 2, foto 19). Aunque dicha publicidad se pueda confundir con ofertas de sanación espiritual y alternativa que en Buenos Aires se entremezclan con conocimientos de tarot, metafísica y prácticas alineadas con la New-Age; es en las causas que producen los daños y las enfermedades, la pérdida del amor o la afectación por envidia y en la oferta tradicional ritualística, donde se reconoce una religiosidad de matriz andina, compartida entre *yatiri* y consultante, Así, en los rituales para la unión de parejas, que involucran sustancias corporales (sangre menstrual, uñas, cabellos, semen) se reconocen nociones de persona que no se explican desde la noción/ cuerpo mente del individuo moderno. La noción de persona entendida como una categoría del pensamiento antropológico permite interpretar las particularidades de las relaciones de los/as seres humanos/as entre sí y con el contexto social que los/as involucra. En Los Andes, esta categoría conlleva el estudio de formas de relación entre personas tripartitas, no-personas, plantas sagradas, textiles y enseres, cerros, lagos,

caminos entrecruzados o entidades anímicas ambiguas, que se afectan entre sí y que dependen de ajustadas relaciones de interacción para mantener estados de bienestar físico y emocional. La organización físico-corporal se encuentra, además, dividida en tres entidades anímicas que integran la persona, denominadas *animu, ajayu y kuraji*, o lo que genéricamente se denomina en el universo aimara: *chi´iwi* o sombra (Fernández Juárez, 2004). En la feria de Liniers, esta noción involucra una circulación de sustancias corporales humanas y animales, que los/as *yatiris* preparan para cada requerimiento, además, estos rituales conllevan tiempos y formas de actuar que se extienden al ámbito de la vida cotidiana del interesado/a, como por ejemplo, tener que realizar determinadas prácticas corporales durante varios días, abstenerse de algunos alimentos o de mantener relaciones sexuales. Estos preparados pueden incluir la confección de amuletos personales o rituales más elaborados como las *mesas Gloria* o *mesas negras* para los daños. Cárdenas obtiene un testimonio en este sentido atribuido al hermano Oscar: "La espiritualidad del indio es más profunda, (…) Él cree que en una piedra hay una vida, en el agua hay vida, en el fuego hay vida, en todo hay vida, en todo lo que alcanzan a ver sus ojos hay vida, (…)" (2020, pp. 43).

Como ya se ha dicho, los/as *yatiris*, en la feria de Liniers, leen las hojas de coca. El acto o práctica de leer las hojas de coca es propio y exclusivo de especialistas iniciados/as como los/as *yatiris*. La comunicación entre el/la *yatiri* y la coca descubre a agentes humanos, no humanos, objetos o sustancias corporales, lugares o entidades que están afectando al consultante (Boyer, 2006). Este acto desvela los sentidos de una realidad cosmológica que se esta desarrollando en el aquí y ahora de la feria. Es en la lectura de la hoja de coca donde la socialidad religiosa que se describe, reconstruye los significados del acto para el espectador e instala a *yatiri* y consultante en un espacio de relaciones que sólo compete a este tipo específico de creencia. Es aquí, además, donde las creencias de matriz andina se separan de cualquier otra; porque los/as que comprenden, viven y sienten a la coca como "un sujeto activo en las intervenciones humanas y no humanas" (Flores, 2016) son los/as mismos/as que reconocen a sus maestros/as tradicionales como los/as lectores/as de un "oráculo" (Flores, 2016) en la hoja sagrada.

De esta manera, en el universo de la feria de Liniers, la fiesta de *Alasitas* debe ser comprendida dentro de una cosmopráxis organizativa de la vida, que involucra prácticas rituales cotidianas que no deben entenderse aisladamente o circunscriptas a un tipo de espacio/tiempo lineal. Sus habitantes: seres humanos y no humanos, enseres, objetos y entidades, están implicados activamente en la construcción del mundo (Mannheim, 2020). La

noción de *fe* construye una relación entre la acción inmediata, es decir, la prosecución del ritual y los comportamientos posteriores de los/as creyentes durante el *ayni* o ciclo temporal que se ha establecido con un ser tutelar; es decir, una relación pautada y simétrica de intercambio. Las ofrendas para el *Ekeko*, al que se ha alimentado durante todo un año, no se renuevan sólo a través del deseo material encarnado en la miniatura o misterio, sino, más bien, lo que se renueva es una relación con dicho ser tutelar (*el Ekeko*).

Un tipo de sentido común se apresuró a traducir el término *Alasitas* como "cómprame". Sin embargo, la observación de la investigación antropológica sobre la cuestión de las ofrendas y su relación con los seres tutelares, predisponen a comprender al vocablo *alasitas* como "págame y renueva" el ciclo temporal establecido con un ser tutelar determinado. Cárdenas, en su estudio sobre los curanderos andinos en Liniers, transcribe el testimonio de un hombre boliviano de 55 años: "Vengo todos los años para renovar la bendición, da resultado. Pongo el Ekeko en donde estamos la familia, hay que renovar" (2020, pp. 56)

Circosta nos plantea la presencia en *Alasitas* de:

> (…) pautas de reciprocidad o *ayni*, que el mundo andino establece con sus seres tutelares alimentando los dioses y siendo constante en el ritual y cuidado (renovarlo anualmente) para que éstos no se sirvan de los propios elementos de los que son protectores. (2009, pp. 284)

La obligación de la renovación es una relación entre la entidad protagonista y el creyente que involucra el bienestar de la comunidad y la *fe* se debe traducir en acciones concretas, dentro de dicha comunidad, afectando la praxis cotidiana de todos/as los/as creyentes. En lo referente al acto de renovación anual, Rösing ilumina el sentido de dicha acción en la religiosidad andina:

> La deuda de ofrenda no tiene nada que ver con la culpabilidad cristiana, porque no es una categoría moral de la que estamos hablando. Tener deuda indica un déficit en el actuar, es decir, estas deudas son acciones concretas y ofrendas concretas. La deuda de ofrenda no se puede evitar ya que no es una categoría individual sino de carácter familiar. La deuda de ofrenda es "heredable" y actúa dentro de la familia extensa de modo "colateral" (1994, pp.200)

El análisis realizado hasta aquí permite concluir que en la feria de Liniers, la fiesta de *Alasitas* forma parte de una serie de prácticas ritualísticas llevadas a cabo por una colectividad de creyentes que actúan bajo la lógica de una religiosidad específica. La misma involucra a

yatiris especialistas, sanadores/as holísticos y sabios/as que intermedian tanto en la cura de afectaciones psicofísicas como en la renovaciones anuales obligatorias del calendario ritual andino. Estas actividades se desarrollan en un espacio creador de relaciones donde personas y *yatiris*, coca y seres tutelares interactúan y se afectan mutuamente. La *fe*, entendida aquí en su significado situado, insta al creyente a actuar dentro de la colectividad, comprometiendo sus acciones tanto en lo material (trabajar para el logro de los objetivos) como en lo espiritual, cumpliendo con las obligaciones (*ayni*) con los seres tutelares. En este sentido, cuando en el campo estudiado aquí se insiste en la importancia de *tener fe*, se expresa la necesidad de mantener, cumplir y renovar las obligaciones que se han pactado con las diferentes entidades, en pos del bienestar de la comunidad de creyentes.

En el próximo apartado se analizarán las particularidades de la cosmopráxis observada en las Alasitas del Parque Indoamericano. Considerando las conclusiones logradas en la feria de Liniers, se trabajará en la comprensión de las formas distintivas en que la religiosidad de matriz andina se despliega en dicha fiesta.

Alasitas en el Parque Indoamericano

En el siguiente apartado se utilizarán los datos etnográficos detallados en el capítulo 1, la noción de persona como herramienta interpretativa y los conceptos nativos de *fe*, herramientas éstas que permitirán comprender la cosmopráxis religiosa que se expresa en el Parque Indoamericano (PI a partir de ahora) todos los 24 de enero, teniendo en cuenta que, aunque dicha fiesta es mayormente entendida y descripta como un evento anual y extraordinario, no se la puede comprender aislada de una práctica religiosa cotidiana que diseña socialidad específica. En este aspecto, el interés aquí es comprenderla involucrada en una consecución de prácticas diarias y constantes realizadas por los/as creyentes de dicha religiosidad y una de las tantas expresiones ritualística que llevan adelante los/as *yatiris* en Buenos Aires. Las conclusiones en la feria de Liniers aportan herramientas para observar los sentidos que dicha Fiesta tiene en las formas de entender las prácticas religiosas andinas, ya sea desde las organizaciones familiares, las planificaciones para la asistencia a la misma, los pedidos específicos, tanto en el ámbito familiar como personal e incluso en los modos de transgredir prohibiciones que intentan disciplinar o formatear tipos de bolivianidad aceptables para el contexto migratorio.

La fiesta de *Alasitas* en el PI cuenta con determinadas explicaciones sobre sus motivaciones. La formalidad institucional del GCBA la comprende involucrada dentro de las fiestas de los colectivos de migrantes que conviven dentro de la ciudad, formateadas por la lógica multicultural/ folclórica/ turística. Los estudios de las ciencias sociales, en general, no se han posado sobre su específica expresión religiosa, no ha sido comparada nunca, por ejemplo, con una misa católica multitudinaria y, no ha sido específicamente dimensionada desde su estatus de fe. La presencia de bailes o comida o venta de "artesanías" también la ha desviado hacia un día de fiesta o fiesta/feria que no termina de congeniar con las ideas que en general se tienen sobre encuentros religiosos o expresiones puras de fe. En concreto, se puede decir que no se ha comprendido a la Fiesta como expresión de una profunda religiosidad que compromete las organizaciones cotidianas de las personas que adscriben a dichas creencias, en su sentido vital. Para comprender estas cuestiones se debe recurrir a una noción de persona andina que se constituye ambiguamente y en relación con el espacio creador. En dicho espacio, los agentes humanos se entrelazan con entidades anímicas, objetos y lugares, dependiendo unos de otros, metamorfoseándose complementariamente. Esta noción no asume un compromiso con un tipo de individualidad y su capacidad de elección ya que no la considera plausible. Su identidad como ser humano se encuentra en el estar de la comunidad. De esta manera, la búsqueda de bienestar se halla en el cumplimiento de las obligaciones y la renovación de pactos temporales. No hay en *Alasitas* una participación recreativa sino, más bien, una obligación de la ritualización.

Todas estas cuestiones son las que construyen las acciones de agentes humanos y no-humanos que vemos en *Alasitas* PI, comprendidas en un tipo de espacio alocéntrico (Mannheim, 2020) que, como ya se ha observado en la feria de Liniers, engendra relaciones. Los conceptos aquí vertidos, lejos de pertenecer a especulaciones teóricas, han sido observados en el trabajo de campo realizado para esta investigación pero, además, han sido tratados en diferentes estudios etnográficos que permiten comprender la apropiación que del espacio del PI ha realizado la colectividad boliviana y la significación que éste tiene espacialmente. Particularmente Canelo (2011), en su investigación doctoral sobre disputas por los usos de los espacios públicos en la Ciudad de Buenos Aires entre agentes estatales y dirigentes bolivianos, ha reconstruido el devenir de diferentes agrupaciones que habitan el PI, abriendo una puerta a los modos de apropiación espacial del mismo. Sus conclusiones permiten comprender las contraposiciones existenciales entre modos de habitar espacios, ya que mientras las vecindades argentinas consideran el parque como "tierra de nadie" (Canelo,

2011), para la colectividad este es un lugar engendrador de socialidad y de encuentro con paisanos y paisanas de sus lugares de origen. Así las cosas, el PI como escenario de *Alasitas* ha sido poseído por este tipo de socialidad religiosa previamente a las decisiones que los organismos gubernamentales hayan tomado sobre la realización de dicha fiesta allí. Para ponerlo más claro: *Alasitas* se hace en un espacio que ya es procreador de "lazos familiares, de compadrazgo, vecindad o amistad" (Canelo, 2011, pp. 96). Éste es habitado diariamente por la colectividad. En él se realizan distintas actividades recreativas como jugar al futbol, comer comida boliviana y encontrarse con paisanos/as de las distintas regiones del país de origen. Reconocen, además, en el PI, características espaciales entrañables como la escasez de árboles y de construcciones que hace del parque un espacio abierto, permitiendo visualizar el sol y la espacialidad abierta de sus comunidades andinas de origen (Canelo, 2011).

Las miradas tradicionales sobre la fiesta/feria como *Alasitas* en Buenos Aires, han interpretado la nacionalización de la misma como expresión de la situación de migración en detrimento de una significación regional. En este sentido, la presencia de banderas argentinas y bolivianas o la Wiphala parecerían intentar aunar re- construcciones y materializaciones de nación boliviana en Argentina (Grimson, 2011). Sin embargo, la observación etnográfica realizada para este trabajo, permite afirmar la importancia de la regionalidad en la Fiesta, involucrando sentidos de pertenencia y adscripciones políticas. Las elecciones culinarias determinan la pertenencia a una región en particular y son destacadas de manera pública. Ya desde el escenario, la locutora incita a los/as participantes a expresar su origen regional, dialoga y expone, además, la situación política boliviana (con un golpe de estado al presidente constitucional Evo Morales y la presencia del mismo en Argentina en su carácter de refugiado) relacionando las diferentes opiniones sobre el asunto con las regiones de donde dice ser el público. Como ya se describió en el capítulo 1, el cura católico que acompaña a la locutora, es aquí sometido a definir algún tipo de hipotética vinculación con determinada región boliviana. Aunque el trabajo que aquí se intenta realizar no indaga en las cuestiones sobre las pertenencias políticas de la colectividad, tanto en su país de origen y hacia el país que habitan; la actuación de la locutora con el público conlleva a cuestionar a las festividades como espacios meramente folclóricos que anquilosan modos de actuar de lo social. Aquí también el trabajo de Canelo ya nombrado, ilumina estas cuestiones y refuerza las conclusiones derivadas del trabajo de campo realizado para esta tesina, haciendo un mapa que reconstruye las diferentes formas de agrupación por regiones y pueblos de los/as habitúes del parque (Canelo, 2011, pp. 97)

En el capítulo 1 se ha descripto con minucioso detalle la conformación espacial formal del PI para la Fiesta y las organizaciones del espacio ritual, cuyas variaciones año a año son prácticamente mínimas. En general, las observaciones nos llevarían a comprender una suerte de división entre espacios sagrados y profanos (Durkheim, 1912, 2014) donde mientras en los primeros se ubican las carpas de los/as *yatiris*, en los segundos se halla la zona de venta de miniaturas, comidas y el escenario. Estas organizaciones, en general, suelen pensarse como negociaciones entre representantes de la colectividad y los organismos estatales argentinos, a fin de mejorar la imagen boliviana en el país receptor; es decir, una suerte de reconstrucciones afines a la mirada argentina que mayormente deviene en fórmulas turístico-folclóricas. Para Grimson, en las fiestas se despliega una organización en función de un tiempo y espacio que superpone o pretende organizar múltiples sentidos hacia el interior de la colectividad, atravesando todos "los espacios y tiempos del ritual aparece el sentido comercial" (Grimson, 2011, pp. 86).

Sin embargo, la intención de comprender divisiones espaciales organizadas en el sentido clásico de lo profano o lo sagrado que resulta aquí en una forma geométricamente simétrica del PI no se condice con los modos vivenciales del espacio social de tipo andino que aquí se despliega y, más importante aún, no da cuenta de la existencialidad misma de la creencia. La experiencia que abordamos es ontológicamente fluida y heterogénea, básicamente permeables y mutables (Holbraad, 2014) y nos lleva a preguntar sobre la idea de lo social y a cuestionarnos sobre categorías dadas en el campo etnográfico (Strathern). Para Latour: "Si bien la mayoría de los científicos sociales preferiría llamar "social" a una cosa homogénea, es perfectamente aceptable designar con el mismo término una sucesión de *asociaciones* entre elementos heterogéneos". (2008)

En la experiencia etnográfica realizada para este trabajo, no han acontecido las lógicas espacio/temporales que circunscriben lugares específicos para determinadas actividades. El espacio para la ritualidad lo inunda todo y, aunque las miniaturas deben ser *challadas* por los/as *yatiris* que eventualmente ocupan su lugar en las carpas, alineadas unas al lado de la otra, muchas de éstas se *challan* en los puestos de venta para lo cual se trasladan enseres de un lado a otro del parque. La observación también da cuenta de un profundo conocimiento de los pasos de la ritualidad de todas las personas que participan en el mismo, esto explica que mientras hay familias esperando activar las miniaturas con los/as *yatiris*, otras las siguen *challando* con cerveza en los lugares de descanso.

Rösing explica como en el ritual colectivo:

"Cada persona debe colocar, rezando, ingredientes en los nidos de ofrenda, cada uno debe llevar a cabo gestos rituales centrales, como la ch´alla (libación), el inciensar, etc. Para todos y cada uno de los adultos se presupone el conocimiento de la acción ritual" (1994, pp. 197)

Lo dicho aquí por Rösing, ya ha sido descripto y analizado en el capítulo 2 de este trabajo y aquí se trae a colación para iluminar los modos de participación específica de la colectividad en el PI. Estas personas no hacen acciones cronológicamente rítmicas y separadas entre sí como comprar, *challar,* comer y descansar, lo que están haciendo es renovar sus compromisos con entidades (*ayni*) en un accionar cíclico y fluido. Mariana del *Ayllu sartañani* dice al respecto: "se pudo empezar a hablar de lo ceremonial porque todos nosotros somos un todo, no estamos separados. Se incorpora *Pachamama* como entes dadores de vida. Agradecemos a través de la comida, no como un dios"

Las miniaturas, además, no deben comprenderse como "productos meramente artesanales" (Circosta, 2009) sino, más bien, como una multiplicidad de sustancias que se materializan en dicho objeto, encarnando una imagen necesaria para procurar su eficacia, mediante el tratamiento y la acción del *yatiri.* (Circosta, 2009). A su vez, Giorgis, en su ya nombrado trabajo sobre la Virgen de Urkupiña, observa una relación entre la "cuestión de fe" y la "cuestión económica" entendiendo que es importante para el cumplimiento de los pedidos las ofrendas onerosas. (2004). De lo dicho, lo importante para lo que se intenta explicar aquí es la categorización de un objeto fundamental en *Alasitas*: las miniaturas; que no pueden ser consideradas ni desde su especificación formal, cromática o decorativa sino, más bien, entendidas como materialidades de central importancia en un mundo de relaciones en el que participan. (Bugallo, 2015)

Estas conclusiones responden a una noción de persona andina que no considera a un individuo llevando a cabo una actividad específica en un tiempo cronológico lineal sino, más bien, la obligación del ejercicio del ritual en un ciclo temporal que se resuelve en lo colectivo, constituido con los otros, con el espacio, con las entidades anímicas y los objetos. Finalizado el ciclo estipulado con las entidades tutelares lo que viene es la renovación obligatoria estableciendo un nuevo pago (*ayni*) por medio de un intercambio de productos, bienes y servicios de carácter simétrico. (Fernández Juárez, 1994). Para Rösing (1994) los pactos con los númenes andinos son necesarios y obligatorios ya que su naturaleza es ambigua. Es decir que no son ni buenos ni malos, sino que cumplen con los pedidos de los/as humanos/as, en función de la predisposición a cumplir con los rituales necesarios. Como ya se ha dicho en

este trabajo, las obligaciones de renovación organizan modos de hacer con la *fe*, cosmopráxis que habilitan las consecuciones de los rituales y la exorcización de los númenes andinos.

A partir de tres recortes etnográficos se analizaran las implicancias de dichas miradas teóricas en el campo estudiado. El caso de la cunita, las organizaciones familiares y la convocatoria del cura permitirán visibilizar las específicas formas de socialidad religiosa que se expresan en el PI.

Primer caso: La cunita

Los pedidos encarnados en las miniaturas pueden develar el compromiso de *fe* con una meta pactada con el *Ekeko* y el momento de la *challa* de las miniaturas realizada por los/as *yatiris* exponen los compromisos colectivos que las familias asumirán con la entidad. En las elecciones de las figuras se pueden observar toros que brindan fortaleza, de diferentes tamaños, adornados con guirnaldas y billetes. En los gallos y las gallinas se reconocen los deseos de encontrar un/a novio/a. El sapo para la abundancia y la prosperidad, o el elefante como un amuleto de buena suerte. De igual modo, las miniaturas que refieren al mantenimiento general de la salud familiar, se acompañan con los pedidos de prosperidad económica, que se manifiestan en miniaturas representativas de los diferentes rubros de negocios, que la comunidad boliviana en general suele explotar, con el anhelo del cartel de habilitado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. La documentación como títulos de propiedad, documentos de identidad y títulos terciarios o universitarios, da cuenta además de ansias de legalidad y progreso social. Aunque, en general, las investigaciones sobre las miniaturas y sus significados en las *Alasitas* de Buenos Aires dan cuenta de tamaños y formas, este trabajo en particular prestará interés a los modos en que las familias se relacionan con dichos objetos. En una de las observaciones de campo referidas en el capítulo 1, se describió la participación de una joven pareja que se acercó a una mujer *yatiri* con una cunita de bebé. Al costado de la carpa y observando la escena, una mujer de mediana edad, visiblemente conmovida, pagará el servicio a la yatiri actuando como “madrina” del ritual. Mediante los conocimientos simbólicos de las miniaturas, la observación etnográfica y el análisis de las fotografías realizadas en el campo (Anexo 2, fotografía 2 y 3) se comprenderán un tipo de socialidad expresada en modos de creencia y organizaciones familiares que incluyen una institución como el madrinazgo o padrinazgo. Giorgis (2004) ilumina esta relación; la misma es un vínculo de parentesco ceremonial que proviene de los actos sacramentales cristianos que la tradición quechua-aimara ha recreado, construyendo lazos

temporales entre madrinas y padrinos con un/a ahijado/a. Éstos facilitan la concreción de un acto o la adquisición de un objeto o bien. Dicha relación, en la literatura clásica andina (Albó, 1976), se entienden como relaciones de reciprocidad; sin embargo, aunque en el trabajo etnográfico no se ha podido corroborar dicho tipo de relación, la observación si permite desentrañar modos de socialidad que involucran elementos no cognitivos como las emociones y los anhelos de los/as participantes, contenidos en la ritualización. La madrina participa y espera conmovida. Estas acciones no deben ser analizadas en un "campo neutral", sino más bien, corresponden a elementos estructurales: "sistemas relacionales, roles prescriptos, representaciones, valores compartidos- que al mismo tiempo, habilitan ciertas prácticas" (Bindi, 2018). Las aquí descriptas son motivaciones que se deben entender en la búsqueda de una armonía general colectiva, garantizada mediante el rol del madrinazgo y de la *yatiri,* que como donadora de orden comunal, será la intermediadora con el *Ekeko*. Nuevamente, los actos descriptos involucran actos de fe colectivos y organizados que dan cuenta de un ejercicio de la religiosidad de matriz andina y de una noción de persona que comprende la paternidad/ maternidad en un ámbito extendido de lo meramente personal. Las intermediaciones de padrinos, madrinas u otros parientes como catalizadores/as de las aspiraciones de los/as creyentes en deseos que son considerados privados desde una noción de persona individualista, revela dos cuestiones a tener en cuenta. La primera comprende a los cuerpos involucrados en redes de relaciones colectivas. Cuerpos disponibles que interactúan en igualdad de condición con objetos, lugares y entidades. Estas relaciones, desplegadas en el espacio creador, se modifican y se mueven, exorcizadas por la ritualización y la intermediación del/a maestro/a espiritual. De este modo, el ritual llevado a cabo por el/la *yatiri* y la *fe* de los/as creyentes, entendida en el campo estudiado como acciones concretas para lograr un objetivo, pretenderá modificar, reacomodar la realidad del espacio procreador. La segunda cuestión debe considerar nociones de persona que permitan comprender este mundo de relaciones y las modificaciones que se pretenden con los rituales. El ritual instaura la posibilidad de una nueva realidad en un espacio donde, como ya se dijo, diferentes existencias actúan en igualdad de condiciones. De esta manera, los objetivos trascienden lo personal ya que modifican la salud de lo colectivo, entendido en el campo estudiado y de manera más ajustada, como el ámbito de lo familiar. La búsqueda de una paternidad/maternidad es un deseo plausible, ya que se lo entiende como una contribución al bienestar, razón por lo cual se admite su introducción en el ritual. El próximo caso permitirá profundizar en las nociones de familia que circulan en el campo estudiado y que dan sentido a

las intricadas relaciones entre la salud holística de la colectividad de creyentes y las formas de religiosidad de matriz andina

Segundo caso: “Cada familia tiene que tener su número”

Mientras los/as *yatiris* realizan sus rituales, las familias observan y esperan, protegiéndose con sombrillas, paraguas y aguayos del sol de enero, en Buenos Aires. Éstas tienen un número que les permite mantener su turno de llegada y representantes que aguardan, en ordenadas colas, con todas las miniaturas que han adquirido para la ocasión. Del trabajo de campo realizado y de su descripción realizada en el capítulo 1, se ha documentado una serie de disputas entre los/as presentes, cuando el/la representante de una familia llega al *yatiri* y empiezan a acercarse hasta diez personas más, que van a participar del ritual, con el mismo número. Mientras la informante aquí da cuenta de reglas que consideran un número para cada familia, para Quirós: “La importancia analítica de las controversias nativas descansa en otra razón fundamental: ellas pueden ser un camino privilegiado a nuestras preguntas de investigación”. (2014, pág. 57)

El aporte de dicho razonamiento permite comprender las nociones de lo familiar, en la colectividad de creyentes aquí reunidos. La observada en el campo no condice con una idea de familia nuclear, típica de la conformación occidental de persona. Al respecto, Giorgis va a considerar como los compromisos familiares permiten la concreción de objetivos colectivos, administrando la logística y el dinero, sin los cuales no habría Alasitas (Giorgis, 2004). Las contribuciones de las autoras han permitido profundizar los análisis realizados en el campo estudiado, observando estrategias para asistir a la Fiesta con rasgos, incluso, de espectacularidad (descriptos éstos en el capítulo 1), sin dejar de lado la trascendencia emotiva de dichas organizaciones. Estas conclusiones contribuyen, además, a comprender la tibieza de las protestas que no pasan de un “eh” sostenido y general, compartiendo una forma colectiva de entender la intromisión de “los colados”.

Las nociones de lo familiar se comprenden, además, en los modos de presentar las miniaturas a los/as *yatiris.* A este respecto se observó, en el trabajo etnográfico ya descripto en el capítulo 1, la presentación de diferentes miniaturas presentadas en un mismo *aguayo,* deseos sellados en un mismo destino familiar, con guirnaldas de colores. En este pequeño universo se juegan los pactos de la colectividad con el *Ekeko*, éstos se cumplirán mediante la *fe* y el trabajo.

Cabe recordar que en el contexto de la religiosidad de matriz andina que aquí se esta estudiando, se deben considerar a los númenes andinos como ambivalentes y encaminados hacia los deseos de prosperidad humana/ no humana, por medio de la ritualidad práctica y el hacer cotidiano. Se debe considerar, además, la creencia del incumplimiento del compromiso como una repercusión en la salud ecológica de la colectividad. Ya en este mismo trabajo, dentro del análisis que se ha realizado en el mercado de Liniers, se ha observado la importancia de la renovación de los pactos con diferentes entidades y la trascendencia de dicho concepto. La renovación hace saber de pactos realizados con anterioridad, es decir, de una continuidad ritualística que se repite en el tiempo/espacio y que tiene un carácter obligatorio. La renovación involucra, además, una deuda que, en el devenir de la existencia, se ha contraído con una entidad, Para Rösing:

> La deuda de ofrenda no tiene nada que ver con la culpabilidad cristiana, porque no es una categoría moral de la que estamos hablando. Tener deuda indica un déficit en el actuar, es decir, estas deudas son acciones concretas y ofrendas concretas. La deuda de ofrenda no se puede evitar ya que no es una categoría individual sino de carácter familiar. La deuda de ofrenda es "heredable" y actúa dentro de la familia extensa de modo "colateral" (1994, pp. 200)

El análisis de controversias, surgidas en el campo estudiado, ha permitido comprender nociones de familia que desvelan formas específicas de organización que se comprenden en las creencias de raíz andina. De esta manera, la afectación holística de la deuda, el compromiso colectivo de la renovación por medio de la ritualidad, el trabajo de la familia y la *fe* puesta en los pedidos determinan las formas de socialidad religiosa que aquí se han registrado.

Tercer caso: El Cura

La descripción realizada en el capítulo 1, sobre la actuación del cura en el PI, permitirá comprender algunas cuestiones relacionadas con el sincretismo. Aunque este concepto ya se ha tratado en el capítulo 2, lo que aquí se observará es su relación con la colectividad de creyentes allí reunida y las prácticas específicas que sólo se comprenden desde la creencia de matriz andina. (Observar Anexo 2, fotos 21,22)

Ya en otros trabajos realizados sobre *Alasitas* en Buenos Aires, se ha prestado atención a la presencia de curas católicos en las fiestas. El análisis etnohistórico realizado por Acevedo, Espinoza, López y Mancini (2009) para la fiesta de *Alasitas* en el Parque Avellaneda, observa esta práctica como una continuación de la tradición prehispánica andina

que, posterior a la conquista española y con variantes locales en la zona geográfica del *Collasuyu*, es mayormente asociada con alguna fiesta del calendario católico. De acuerdo a sus investigaciones, las autoras se predisponen a considerar a la Iglesia como un actor fundamental para la consecución de la fiesta. Sin embargo, su trabajo etnográfico les permite concluir que:

> El hecho de que en el nuevo contexto metropolitano se respete como fecha de celebración un día festivo del calendario católico, el día de nuestra señora de La Paz (en Bolivia) no constituye sin embargo, y desde nuestra perspectiva teórica, un fenómeno de sincretismo tal como para otros autores (ver por ejemplo Cáceres terceros, 2002) o la iglesia católica misma. Por otra parte, en el Parque Avellaneda no se han observado aspectos significativos ligados al ritual católico" (2009, p.p. 262)

Estas contribuciones teóricas, se corresponden con las observaciones de campo realizadas en las *Alasitas* del PI. Siguiendo con los acontecimientos, el cura reconoce la importancia de los/as *yatiris* en el ritual, manifestando claramente y desde el escenario que la secuencia correcta para el ritual es *challar* las miniaturas con dichos maestros/as y después acercar las piezas hacia él. Asimismo, el cura reconoce el estatus del *yatiri* considerándolo su par espiritual, situación que, probablemente, utiliza como mecanismo de conciliación con el espacio en donde se está desenvolviendo su práctica, ya que la iglesia católica no lo considera del mismo modo (para profundizar en dicho tema revisar el capítulo 2 de este mismo trabajo)

La invitación del cura a *challar* las piezas que ya fueron activadas por los/as *yatiris*, se corresponde con la creencia andina de rociar las miniaturas con alcohol, una infinidad de veces y por todos los miembros de la familia, incluido el suelo donde éstas reposan. *Challar*, *challar* y *challar* es lo que las familias realizarán durante toda la jornada de la festividad en el PI, para potenciar aún más los pactos establecidos con las entidades mediante las miniaturas. Así, las libaciones que el cura realiza con agua bendita y de manera general desde el escenario, son también bienvenidas por una cantidad importante de familias que se acercan al lugar, cuando son convocadas por la locutora y en tiempos estipulados para dicha actividad.

Más allá del interés de dicho cura por pretender traspasar la miniatura de una casa, a la intención de poseer un hogar constituido y de convocar a los/as creyentes, a comprender sus pedidos en torno a deseos no materiales sino, más bien espirituales, dando cuenta de una alineación con la falsa idea de que los pedidos en *Alasitas*, refieren a meros objetos materiales; las miniaturas son presentadas al cura y bendecidas con agua por éste. Esta acción contribuye al poder de la miniatura, ya que cuanto más libada este más poder poseerá. La

liturgia católica consiste sólo en estas dos acciones: libar y transferir un pedido material en espiritual, siempre de acuerdo, a lo que el cura entiende sobre las representaciones que las miniaturas tienen. En este espacio, acotado al escenario y a una hora determinada a modo de turnos para libar con el cura, es donde se desarrolla la intervención de la Iglesia católica. Por otro lado, no todas las familias se muestran interesadas en participar de esta hora de bendición.

Aunque el cura se presenta como un tipo amable, su contacto con las familias es diferente al que se puede observar en las carpas de los/as *yatiris* (capítulo 2 de este trabajo). Mayormente, el cura mantiene la distancia y la altura que le concede el escenario y no se involucra corporalmente con los/as creyentes. Sus diálogos hacia el público son en lo general de las cuestiones que aquí se tratan y está siempre acompañado por la locutora, que organiza el ritmo de sus acciones.

Las diferencias y similitudes surgidas del análisis de los espacios estudiados aquí, llevan a entender como determinadas nociones relacionadas con la religiosidad de matriz andina circulan en ambos universos investigativos. A su vez, dicha noción es la que permite la comprensión de prácticas sociales que mayormente quedan desdibujadas cuando se las contempla desde otras miradas. Mientras que en la feria de Liniers no hay cura católico, en el PI la presencia del mismo está dada por el pedido de los/as organizadores/as, que lo consideran como una marca estratégica para la reafirmación de un espacio que se pretende oficial. Sin embargo, la oficialidad o no del espacio, no parece influir en la elección de un lugar determinado para llevar a cabo el cumplimiento de la ritualidad, que es vital y cotidiana.

De esta manera, Las observaciones en ambos campos confirman que, tanto la inserción de la creencia en la cotidianeidad del espacio (Liniers) como la pretendida espectacularidad del otro (PI) no es la que define las prácticas religiosas de los/as creyentes sino, más bien, una secuencia de comportamientos que se pueden perfectamente adjudicar a un tipo de cosmopráxis especifica que permite la reproducción de la vida concreta y emocional

En el próximo capítulo se trabajará sobre los diferentes usos del alcohol en los espacios ya descriptos y los estudiados de manera virtual; comparando los hallazgos con lo ya visto en Liniers y el PI. El análisis permitirá profundizar en las formas de socialidad religiosa de matriz andina que se ha podido observar en dichos espacios.

CAPITULO 4

El **alcohol** como disputa de significados

La verdadera continuidad de las cosas habita en el corazón de la metamorfosis y de lo precario. Serge Gruzinski

El siguiente capítulo indagará sobre las formas de religiosidad de matriz andina, que conviven con diferentes prácticas de la colectividad de creyentes, en distintos lugares de la ciudad y el conurbano bonaerense, más específicamente las propuestas comerciales de un restaurante ubicado en la zona de Floresta para la fiesta de *Alasitas* y la fiesta en Villa Celina en La Matanza. Además, analizará los usos y consumo del alcohol, su significación religioso/social, su condición como símbolo estigmatizador y su prohibición en el PI.

La prohibición del alcohol en la fiesta de *Alasitas* del PI y su consideración valorativa, por parte de los/as organizadores/as del carácter de la misma como la única con alcohol cero, más allá de su incumplimiento absoluto, por parte de la colectividad de creyentes que asiste a la misma, ha llevado a poner el tema de la toma de alcohol, mayormente cerveza, en el centro de una discusión que se litigia en los diferentes campos observados.

En el corazón del ritual, el alcohol forma parte de las libaciones realizadas por el *yatiri*, en este caso, a las miniaturas. Mientras que en la feria de Liniers, el alcohol medicinal es el más utilizado, debido a la ubicación de los/as *yatiris* en la vía pública y la estricta prohibición que rige de consumir la bebida en dicho lugar; en los demás espacios analizados, la *challa* se realiza con cerveza suministrada por las familias. Aquí, las formas de beber consideran universos específicos que se comprenden desde nociones de persona andina que explican estas prácticas. En este sentido, Marta Giorgis, en su trabajo sobre la Virgen de Urkupiña, relata un momento que describe la función de la bebida en los compromisos que se toman con otros miembros de la comunidad sobre, en este caso, la fiesta de la Virgen:

"A continuación le dice algo en voz baja a Miguel y éste saca de la bolsa una botella de licor y dos vasos pequeños. Severino se acerca al grupo que está a su derecha y les va sirviendo uno por uno. Cada vez que invita un vaso de licor él también se sirve. Todos *ch´allan* antes de tomar." (pp. 84)

Los dos vasos corresponden a un modo de beber que no es ni recreativo ni individual, no refiere aquí a un acto placentero ni a la búsqueda de un compañero para beber. La bebida es parte de una ritualización que, como ya se ha visto, es una actividad colectiva en la que participan los/as creyentes. Además, en la fiesta de *Alasitas* en particular, existe otro actor que

bebe comunitariamente y esa es la entidad, ya sea *Pachamama* o *Ekeko*, con los/as cuales se sella un compromiso mediante la bebida. El siguiente análisis se corresponde con las observaciones realizadas en el campo del PI, ya sea desde el trato particular que se le da a la cerveza en las carpas de los/as *yatiris* (analizada en el capítulo 2) hasta las formas de beber en rondas, con pequeños vasos de vidrio, que se puede observar en los espacios aledaños (descriptas en el capítulo 1).

En el PI la prohibición del alcohol no evita la toma del mismo, como ya se ha descripto en otros capítulos de esta investigación, las formas de beber aquí son las que se pueden rastrear a lo largo de la etnohistoria andina. La colectividad de creyentes toma cerveza con sus compadres y comadres, con sus paisanos/as, con los/as *yatiris* y con la tierra a la que mojan con bebida. El beber, para Harvey (1993), enfatiza la interacción y el sentimiento de cohesión social, esto genera una experiencia solidaria con otros/as que participan de un mismo interés. Sobre esto último, se debería señalar las formas de solidaridad que la colectividad de creyentes establece entre sí, es decir, los modos en que mantienen lazos comunales con pares, dentro de un universo citadino individualista. Es importante, además, incorporar al espacio donde se bebe, como un agente engendrador de las relaciones, que se van a establecer a través de la bebida. Castillo Guzmán (2001) al respecto, observa como, a diferencia de las borracheras en la ciudad, los espacios utilizados por la colectividad religiosa son siempre públicos y abiertos, ya sea patios o plazas. Por otro lado, considera el patrón de ubicación circular en que los grupos se integran por la rotación de la bebida. En *Alasitas* PI se han observado dichos patrones de circulación, donde grupos de familias intercambian bebida con un orden determinado. Además, en el trabajo de campo, se ha podido observar una circulación de cerveza entre las familias y *yatiris*, determinando un ritmo de intercambio circular y danzante, donde la bebida actúa como un sujeto activo en las intervenciones humanas y no humanas (Flores, 2016) dentro de un espacio vivo y engendrador, en donde conviven las entidades con materialidades y humanos interrelacionándose. (Bugallo, 2015)

Comprender los sentidos de las formas de beber, ilumina socialidades religiosas que han sido estigmatizadas y prohibidas, como el alcohol mismo. La literatura clásica andina sobre este tema, aclara las formas que aquí se están describiendo y las derivas de la estigmatización que ha portado el "sujeto indio" (Castro Olañeta, 2008) posteriormente a la conquista española.

Mientras que Para Randall: “Desde la conquista la diferencia de actitud hacia el consumo de alcohol ilustra la brecha entre las culturas andinas y occidental” (1993, pp. 73); Para Castro Olañeta, la embriaguez fue relacionada con el ocio y el desenfreno, lo que dio lugar a un: “complejo de significaciones utilizado desde la perspectiva de los dominadores para designar y calificar las prácticas autóctonas del beber” (2008, pp. 160)

Saignes va a interpelar el concepto de borracho, considerándolo un término que involucra la mirada del colonizador hacia el trato que las sociedades andinas le dan al alcohol. Históricamente, los enfoques utilizados para investigar el uso del alcohol en las sociedades andinas, ha rondado alrededor de lo patológico asociado a la figura científica del alcohólico, lo escapista como derivado de la desestructuración provocada por la conquista y sus posteriores consecuencias y lo lubricante como circulación hidráulica corporal.

La prohibición del alcohol en *Alasitas* PI, no sólo pretende ajustar formas de la ritualidad en el lugar sino que, además, repercute en los otros espacios donde se está realizando la fiesta. De esta manera, los ecos de dicha regulación se vuelven desafiantes para componentes de la colectividad. Esto ha sido observado en un restaurante del barrio porteño de Floresta, donde asisten personas de la colectividad de creyentes, para quienes la prohibición del alcohol es entendida como una marca estigmatizante hacia sus origenes étnicos y que, además, está avalada por los/as paisanos/as que asisten a las fiestas prohibitivas.

El restaurante es un ámbito comercial que organiza, para las *Alasitas*, un espacio para la *waka*, puestos para adquirir miniaturas y un *yatiri* para *challarlas*. Para la ocasión se invita a un cura católico que da el visto bueno a todo lo que allí está pasando. Aquí, el discurso de la Iglesia no pretende determinadas formas de comprender los pedidos por medio de las miniaturas, como ha ocurrido en el PI sino, más bien, acompaña al locutor dando la venia a todo que éste hace y dice. El locutor que aparece en el vídeo (analizado en el capítulo 1) guía cada uno de los actos que se van a realizar. Instruye y fiscaliza los pasos de la creencia, tanto al *yatiri* como al cura y a las personas que están en los puestos, transmitiéndoles el “correcto” ejercicio de la ritualidad. Para el señor G., encargado del restaurante, a quien se ha entrevistado para este trabajo, la fiesta es una buena oportunidad comercial de atraer clientes al local para que coman y beban. No se considera un creyente del “Dios Ekeko” como él lo llama, pero se muestra interesado en el estudio y la difusión de las creencias andinas. Mientras que el encargado transmite, por un lado, la oportunidad comercial de la fiesta, por el

otro, se muestra interesado por lo que desde la creencia va a ocurrir ahí. El video que se ha realizado sobre dicho evento (descripto en el capítulo1) demuestra el interés por los pasos de la ritualidad pero, además, actúa como una plataforma declaratoria de lo que allí esta ocurriendo. La colectividad de creyentes allí reunida, contrapuntea formas de ejercer la ritualidad en otros espacios de la ciudad, cuando bebe alcohol libremente y refuerza la idea de que "sin cerveza no hay *Alasitas*". Dar a conocer, mediante la figura del locutor en el video, las características de la creencia pone el acento en las interpretaciones estigmatizantes que sobre ellos/as circulan, particularmente sobre la prohibición del alcohol en la fiesta del PI. Beber en espacios bajo sus propias reglas y extender éstas a la colectividad de creyentes allí reunida, aunque aquí la bebida no adquiera las formas rituales del tomar sino, más bien, las de tipo recreacional o acompañando la comida, es lo que Segato manifiesta aquí:

> Por el camino de la filiación religiosa divergente, sectores excluidos y socialmente estigmatizados encuentran un acceso propio, por una vía alternativa, a la simbolización de su posición en el contexto nacional. Esto puede ser entendido como un idioma de conflicto o rebelión, así como una tentativa de trascender simbólicamente su situación de sujeción dentro de un ordenamiento desventajoso en la sociedad nacional. (2007, pp. 185)

La rebelión en torno a la prohibición del alcohol en las fiestas oficiales y las formas de mostrar socialidades, acordes con la ritualidad andina, incluyendo a la bebida en un entorno "amable" como es el restaurante, pone el énfasis en el conflicto con la sociedad nacional, que establece modos de creencia acotados, para una colectividad de creyentes que, a priori, es estigmatizada como borrachos.

Por otro lado, y acorde al trabajo que aquí se quiere realizar, sobre las especificidades de la religiosidad andina y sus expresiones en la colectividad de creyentes, las divergencias dan lugar a formas de expresión de la religiosidad que no se encuentran en los espacios regidos por reglas institucionales o interesados en una ritualidad turística y prolija. Durante el remate de miniaturas en el restaurante, realizado un mes después de la Fiesta (descripto en el capítulo 1), una señora, a cargo de uno de los puestos, explicó la realización, en Los Andes, de una miniatura en la tierra, para *challarla* ahí mismo y cumplir con el pedido al *Ekeko* es decir, sin mediar ningún objeto manufacturado, explicando como la mediación con las entidades no es más que la ritualización en acto, la *challa* y la *fe*.

La reglamentación de normas para el ritual en los espacios que se han estudiado, incluida la prohibición del alcohol, supone una adecuación a determinadas formas de

bolivianidad que se consideran competentes a la vista de los/as receptores, en este caso argentinos/as aunque, como se ha comprobado, los/as creyentes despliegan las necesidades que la ritualización conforma.

Esto configura una socialidad religiosa de matriz andina que falsamente se ha entendido como adaptabilidad en sí misma a los contextos migratorios, sin comprender las formas especificas que están circulando entre los/as creyentes. La rápida descripción de prácticas que se estereotipan y la utilización de un vocabulario que no describe lo que está sucediendo en el campo de estudio han llevado, además, a considerar a todas las *Alasitas*, en Buenos Aires, como parte de una práctica homogénea y anquilosada. Sin embargo, la utilización de análisis comparativos y la observación de material fotográfico y video, sumado a los estudios clásicos sobre las nociones de persona andina, permiten profundizar en las formas de vivenciar un mundo circundante que, a pesar de estar inmerso en un espacio citadino, sigue accionando a sus habitantes: personas y no personas, enseres y materialidades, bebida y coca, espacio vital, a reconfigurar lógicas propias y vitales.

En Villa Celina, los registros en video dan cuenta de organizaciones ad hoc de los puestos de las miniaturas y *yatiris*, dando lugar a un entramado diferenciado a primera vista y en contraposición al orden del PI o la pulcritud buscada en el restaurante. Un espacio entreverado donde la circulación de personas se enreda con los puestos, las compras diarias, el encuentro con paisanos/as. “La fiesta está en el barrio”, es el decir de los vecinos, una fiesta/feria para entrar y salir en los diferentes momentos del día. Una fiesta que se diferencia de la inmersión cotidiana de la creencia en Liniers, sólo por su espectacularidad y su exuberancia. El alcohol y las formas de tomar están ajustados a dicho registro, encontrando personas jóvenes, mayoritariamente mujeres, tomando grandes tragos de colores, mientras se sacan fotos, para subir a las redes sociales hasta las personas que están prestas a realizar los rituales para el *Ekeko*. A simple vista se puede fácilmente comprender que Celina es un espacio de no prohibición, donde cada persona toma alcohol con sus vecinos/as, con el *yatiri* que los ha visitado para la ocasión, en un bar abierto al espacio de la Fiesta, con amigos que dicen festejar el encuentro.

Hacia el interior de la Fiesta no hay discurso moralizador, en ella conviven diferentes formas de vivirla, la creencia actúa aquí como un encuentro entre diferentes generaciones. Lo moralizante viene desde el exterior, es decir, desde los espacios virtuales que ven la trasmisión de la Fiesta y demuestran su descontento por una actividad que aún se halla

prohibida debido a la COVID. Como ya se ha detallado en el capítulo 1, personas de origen boliviano consideran que los argentinos los van a criticar, por llevar adelante estas actividades y es esto último, lo que constituye su mayor preocupación. El discurso moralizador aquí, advierte sobre formas disidentes de bolivianidad y, como la represión a la embriaguez, pretende instaurar un control social (Salazar- Soler, 1993), sobre formas comunitarias de festejo y encuentro para beber. La oportunidad para beber en la Fiesta, debe reconsiderar el refuerzo de una identidad colectiva (Castro Olañeta, 2008) amparada en la creencia. La bebida circula como una experiencia identificadora con los/as otros/as que participan de los mismos actos de *fe*.

Mientras que para Harvey (1993), la bebida es una de las pocas continuidades culturales a través del tiempo/espacio en las fiestas comunales con creencias andinas, el trabajo comparativo realizado para esta investigación ha observado a la bebida como un tema de disputa entre los/as creyentes. Es lo único verbalizado como prohibido en *Alasitas* PI. Es, además, el motivo del enfrentamientos con otros espacios cuando, como se ha analizado, el restaurante nombra su prohibición y lo incorpora a la ritualidad de *Alasitas* como un elemento indispensable.

En la discusión sobre la prohibición del alcohol para los colectivos de creyentes de matriz andina, se puede entender la experiencia de la colonización (Saignes, 1992) y la formación de otredades de nuestras ciudades. La idea del indio borracho como una otredad rememorativa de nuestro pasado "salvaje" ha devenido en estereotipos atribuidos a los/as migrantes andinos/as y a sus prácticas ritualísticas. La conformación de muestras de ritualidad folclórica y/o turística ha intentado reacomodar estas cuestiones, mayormente sin éxito, de acuerdo a lo observado e investigado en este trabajo. La prohibición del alcohol y las formas de tomarlo son las que, en el campo estudiado, han reavivado debates sobre la experiencia de la creencia en el contexto de la migración y las formas en que lo foráneo actúa sobre los colectivos de creyentes. La rebeldía frente a la prohibición desmiente, además, las conclusiones que avalan formas acomodaticias atribuidas a los/as creyentes andinos/as y evidencia la importancia de la práctica religiosa como creadora de socialidad.

Conclusión

Este trabajo ha intentado visibilizar características asociadas a un tipo de socialidad religiosa que, concentrada en las fiestas anuales de *Alasitas*, en diferentes zonas de la Ciudad de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense, conforma cosmopráxis entre los/as creyentes andinos/as que habitan en dichos lugares. En esta colectividad, el/la *yatiri* es el/la que lleva a cabo los rituales y las prácticas necesarias para sustentar las formas de vida de los/as creyentes y la suya propia. Actualiza las renovaciones con el *Ekeko* y apuntala las nociones nativas de *fe*. Mientras que algunos/as *yatiris* arriban desde Bolivia para la fiesta de *Alasitas*, otros/as conviven con la colectividad y son parte de ella, ejerciendo su sapiencia y gestionando la ritualidad día a día. Las prácticas ritualísticas no sólo acontecen en las fiestas sino que, además, están involucradas en la vida cotidiana de dichas personas. Estos modos de incluir la ritualidad en la cotidianeidad, se corresponde con un universo específico que involucra una noción de persona diferenciada del individualismo occidental y que considera al espacio viviente como creador de lazos interconectados entre personas, objetos, entidades y espacialidades. Las características constitutivas de la persona andina dan forma a organizaciones entre las familias que se han podido ver tanto en las fiestas como en la feria de Liniers y que involucran nociones de comensalidad y de parentesco, como el madrinazgo observado en el PI. Las organizaciones cotidianas y los arreglos económicos solventan las prácticas ritualísticas que, además, y como se ha analizado en esta tesina, poseen una impronta obligatoria y determinante para la salud general de la familia y de la colectividad de creyentes.

Los modelos tradicionales de análisis, ya sea los referidos a las nociones de sincretismo como los que consideran las adaptaciones de la ritualidad, en las ciudades o en los contextos de migración, como espurios o proclives a la mercantilización, puestos en los espacios estudiados, han demostrado no ser válidos para dar cuenta de la racionalidad inherente a la colectividad de creyentes.

El trabajo comparativo realizado permitió comprender disputas vívidas en las formas de la creencia que explica, sin dudas, la importancia de la misma en el colectivo de creyentes. Incluso, éstas se han encontrado en los que no se reconocen como practicantes, pero comprenden la relación entre un ejercicio de la religiosidad, en los términos consensuados por *yatiris* y creyentes y las percepciones estigmatizantes que como sujetos/as migrantes deben afrontar. Esta cuestión fue develada cuando se pusieron en juego las discusiones sobre la

prohibición del alcohol y las causas de la misma, La construcción de una otredad posada en el colectivo de creyentes andinos, los intentos por delinear la ritualidad hacia formas turísticas o ajustadas hacia los deseos de intermediarios institucionales da cuenta, a fin de cuentas, de una interculturalidad fraudulenta.

De este modo, hablar de socialidad religiosa de matriz andina en Buenos Aires es comprender estrategias existenciales, que se construyen en la vivencia de un cosmos abarcativo creador de una praxis. Las mismas deben ser analizadas en sus propios términos, descartando análisis que anquilosen prácticas fundamentales para un importante grupo de creyentes de nuestra ciudad.

Esta investigación ha pretendido mostrar la presencia de las ontologías andinas en la ciudad. Las características de dichos modos de estar y existir son aquí los que determinan las formas de la vida de los/as andinos/as en Buenos Aires. La mirada sobre la religiosidad andina planteada en este trabajo es original ya que, a pesar de los estudios realizados sobre dicho tema en la Ciudad de Buenos Aires, los mismos no han profundizado en las implicancias existenciales de la creencia.

La universalización de un habitar citadino, centrado en modos occidentales normalizados y hegemónicos, desdibuja existencias que, consideradas marginales o afectadas por el fenómeno de la migración, no han permitido comprender habitares vitales que acontecen en nuestras ciudades. En este sentido, la investigación aquí realizada ha intentado abrir las puertas hacia futuros estudios, aún más específicos, que den cuenta de socialidades religiosas convivientes y comprendidas en sus propios términos.

Bibliografía

Absi, Pascale. 2009. Los ministros del diablo, El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí, La Paz. Bolivia.

Acevedo, Verónica. Espinoza, Ana. López, Mariel. Mancini, Clara. 2009. La Feria de las Alasitas de Parque Avellaneda, Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones con la tradición andina de miniaturas. Capítulo 4. Temas de patrimonio cultural Nº 24: Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria. - 1a ed. - Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Ameigeiras, Aldo, (coordinador), 2022, Religión, migración e interculturalidad. Perspectivas desde el Gran Buenos Aires, Ediciones de la Universidad nacional de Gral Sarmiento

Belting, Hans. 2012. Imagen y Culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte, Akal, arte y estética.

Bindi, Serena. 2018. Fantasmas e inflamaciones: reflexiones sobre las interpelaciones Terapéuticas a la religión en India. Salud Colectiva 14: 179-192.

Bovisio, María Alba. Representaciones y "presentificaciones": funciones de la imagen plástica en el mundo andino prehispánico. UBA. UNSAM.

Boyer, Isabel Neira. 2006. El samay, el susto y el concepto de persona en Ayacucho, Perú.

Bugallo, Lucía. 2015. Wak´as en la puna jujeña, Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. En: Wak´as, diablos y muertos: alteridades significantes del mundo andino. Lucía Bugallo. Mario Vilca, compiladores.

Bugallo, Lucía. Pachamama y Coquena, seres poderosos en los andes del sur, en: Ensayos de etnografía teórica, Nola editores.

Burman, Anders. 2013. Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación. Nuevo mundo. Mundos nuevos, debates.

Caggiano, Sergio. 2005. Lo que no entra en el crisol, Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios. Buenos Aires. Prometeo Libros.

Canelo, Brenda. 2016. Migración, Estado y espacio urbano, dirigentes bolivianos y agentes estatales de la ciudad de Buenos Aires ante disputas por usos de los espacios públicos. Tesis doctoral UBA.

Cantón, Manuela. 2009. La razón hechizada, Teorías antropológicas de la religión, España, Ariel Antropología.

Cárdenas, Luis Alberto. 2020. Los curanderos andinos de la pequeña Bolivia, Liniers, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Castillo Guzmán, Gerardo. 2001. Fiesta y embriaguez en comunidades andinas del sur del Perú, Identidades representadas: perfomance, experiencias y memoria en Los Andes, Lima: PUCP. 437-456, publicado en Gisela Cánepa ed.

Castro Olañeta, Isabel. 2008. Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial, El pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII, Alción editora.

Circosta, Carina. 2009. Miniaturas, wakas e identidad en el festejo de Alasitas: análisis de un caso en la Ciudad de Buenos Aires, Capítulo 4. Temas de patrimonio cultural Nº 24: Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria. - 1a ed. - Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Circosta, Carolina. 2015. Miniaturas y cosmovisión en el mundo andino: forma, función y agencia, Facultad de filosofía y letras, UBA.

Choque Mariño, Carlos. 2012. Fortunato Manzano, El último yatiri, Vida, ritualidad, enseñanzas y religiosidad en Arica y Parinacota, Chile, CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena).

Devoto, Fernando. 2003. Historia de la Inmigración en la Argentina, Editorial Sudamericana.

Durkheim, Émile, [1912], 2014, Las formas elementales de la vida religiosa, alianza editorial.

Giorgis, Marta. 2004. La virgen prestamista, La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el Boliviano Gran Córdoba. Buenos Aires: Antropofagia.

Grimson, Alejandro. [1999] 2011. Relatos de la diferencia y la desigualdad, Los bolivianos en Buenos Aires, Buenos Aires, Editorial EUDEBA.

Gruzinski, Serge. 2007. El pensamiento mestizo, cultura amerindia y civilización del Renacimiento, Paidós.

Gutiérrez Estévez, Manuel. 2014. Otra vez sobre sincretismo, Éndoxa: Series Filosóficas, n° 33, 119-141, UNED, Madrid.

Fernández Juárez. 2004. Yatiris y Ch´amakanis del altiplano aymara, Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales, Editorial Abya Yala, Ecuador.

Flores, Eugenia. 2016. Las artes de leer e interpretar las hojas de coca. Artigos | PROA: revista de antropología e arte, Campinas, n. 06, p. 141 – 160.

Flores, María Eugenia. 2017. La coca y los modos de hacer: una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta. Tesis doctoral, UBA.

Gavazzo, Natalia. 2002. La Diablada de Oruro en Buenos Aires, Cultura, Identidad e Integración en la inmigración boliviana, tesis de licenciatura.

Gavazzo, Natalia, (2012). Hijos de bolivianos y paraguayos en el área metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación, entre la discriminación y el reconocimiento. Tesis doctoral, Antropología Sociocultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Gavazzo, Natalia y Nejamkis, Lucila (2017). "Una visión socio-antropológica de las migraciones". Etnografías Contemporáneas, vol. 3, nº 5.

Gell, Alfred, 2016. Arte y Agencia. Una teoría antropológica, SB editorial.

Goldman, Marcio. 1996. Una categoría del pensamiento antropológico, la noción de persona, Revista de Antropologia.39, n.1, pág. 83-109.

Harvey, Penelope. 1993. Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú, en: Borrachera y memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes, Lima, Perú, La paz, Bolivia, Hisbol/ IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

Hernández, Graciela. 2010. Relatos de vida y religiosidad popular. Origen y sentido de la fiesta de la Virgen de Urkupiña en Bahía Blanca.

Lanza, María Alejandra. 2020. Wakas y cruces cristianas en Jujuy colonial y contemporáneo.

Mannheim, Bruce. 2020. Relatividad ontológica restringida. En: Ensayos de etnografía teórica, Nola editores.

Mauss, Marcel y Henri Hubert. [1903] 1971. Esbozo de una teoría general de la magia. En: M. Mauss, Sociología y Antropología, Madrid: Tecnos.

Mauss Marcel. (1971[1938]). Una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo.

Palma, Néstor Homero. 1978. La medicina popular en el noroeste argentino. Temas de antropología, editorial Huemul SA.

Quirós, Julieta. 2014. Etnografiar mundos vividos, Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. Publicar, Año XII, N 13.

Randall, Robert. 1993. Los dos vasos, Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia, en: Borrachera y memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes, Lima, Perú, La paz, Bolivia, Hisbol/ IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

Rösing, Ina. 1994. La deuda de ofrenda: un concepto central de la región andina, revista Andina, año 12.

Saignes, Thierry.1993. Estar en otra cabeza: Tomar en Los Andes, en: Borrachera y memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes, Lima, Perú, La paz, Bolivia, Hisbol/ IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

Segato, Rita. 2007. Cambio religioso y desetnicización, En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. En: La nación y sus otros, pp. 203-242; pp. 71-97, Buenos Aires, Prometeo

Viotti, Nicolás. 2014. La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en Los Andes. Cuadernos de campo. San Pablo. N 23.

ANEXO 1

Ficha etnográfica-Relevamiento y Registro Etnográfico

Fiesta de *Alasitas*, enero de 2020, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) y conurbano bonaerense**:** Parque Indoamericano- Restaurante: El Palacio del Arte- Barrio de Liniers- Villa Celina

VARIABLES	Fiesta de *Alasitas* Parque Indoamericano	Fiesta de *Alasitas* Barrio de Liniers	Fiesta de *Alasitas* Restaurante: El Palacio del Arte	Fiesta de *Alasitas* Villa Celina
Tipo de relevamiento	Presencial	Presencial	Virtual/ video /Facebook	Virtual/ Canal Video/Tebeo/ Facebook
Fecha y Hora de la Fiesta	24 de enero- 12 horas a 19 horas	24 de enero-12 horas hasta el cierre de locales comerciales	24 de enero- 12 horas en el restaurante. El video se encuentra en los archivos de Facebook de la página oficial del restaurante	24 de enero- 12 horas
Periodicidad de la Fiesta	Anual	Anual	Anual	Anual
Localización	Avenida Santiago de Compostela y Mozart- Villa Soldati- CABA	José León Suárez al 200. Liniers- CABA	Avenida Rivadavia 7750- Floresta- CABA	Av. Roosevelt y Olavarría. Ciudad Evita. Villa Celina
Descripción del lugar	El Parque Indoamericano es un espacio abierto de 120 hectáreas. El espacio de la Fiesta se ubica sobre las calles Castañares y Mozart. La Fiesta se organiza sobre un plano rectangular que se halla arbolado en sus laterales. En las cabeceras del mismo se encuentra la	La zona donde se encuentra la celebración, en el barrio de Liniers, corresponde al sector comercial ubicado sobre la calle José León Suárez y sus alrededores. Es además una zona transitada por una gran cantidad de personas, ya que se encuentra en	El Palacio del Arte es un restaurante a 5 cuadras de la estación Floresta del Ferrocarril Sarmiento. El lugar es espacioso y tiene grandes paredes blancas donde se muestran piezas de arte y artesanía en tejido, telar y	La Fiesta está ubicada sobre las veredas y las calles del barrio. Organizada en forma de pasillos estrechos y atiborrados de mesas pequeñas con *yatiris* o mesas largas grandes realizadas con tablones revestidos de

	entrada y el escenario (este último sobre la calle Mozart). Perpendicularmente al escenario, el espacio se divide en dos partes simétricas y enfrentadas. Una pequeña arboleda forma un boulevard que organiza esta división. En la misma y hacia el escenario se observa una *waka* construida para la ocasión. En uno de estos lados, se ubican las carpas de seis *yatiris*. A su lado y hacia la salida, se encuentran los puestos de comidas. A 10 metros de las mismas hacia el escenario se ubica un puesto de Western Union. Una carpa pequeña alberga al cuerpo de baile de caporales: Realeza Argentina. En los dos laterales de las carpas de los/as *yatiris* y aprovechando las grandes arboledas, las familias descansan y comen mientras los/as niños/as juegan al carnaval con espuma y utilizan los juegos de la	el límite entre CABA y el Conurbano Bonaerense, en su zona oeste. Aquí se halla la estación Liniers del Ferrocarril Sarmiento que trae y lleva pasajeros/as desde Moreno hasta Once. Posee además una gran cantidad de paradas de colectivos que se desplazan hacia el centro de la ciudad como hacia el conurbano. El centro comercial es un espacio con negocios dedicados a la venta de ropa, artesanías, comidas y especias, elementos específicos para los rituales andinos y miniaturas para la Fiesta de *Alasitas.* Estos negocios conviven con verdulerías, locutorios, dentistas, estudios jurídicos, loterías, galerías con ofertas de ropa, zapatos, fotografía y	tallas en madera. Además es un espacio para la presentación de los cuerpos profesionales de baile, los grupos musicales y los concursos de baile para toda la comunidad. Estas actividades se transmiten en vivo en Facebook. Las limitaciones de la observación en el campo están determinadas por una cámara móvil que construye el relato de la Fiesta. El recorrido comienza en un patio de comidas; una parte se encuentra techada y la otra está cubierta por una tela media sombra. Aquí se ubican mesas para comer y beber. En el patio hay seis puestos. El primero corresponde al Banco Ciudad.	telas de colores y aguayos. Las mesas tienen sahumador, enseres y objetos religiosos, mayormente en las más grandes. Los puestos se han armado con aguayos colgados en los costados, lonas de colores y telas con estampados. También están los que se han improvisado con bolsas negras de nylon. Por los pasillos circulan personas interesadas en comprar y challar.. En Alasitas Villa Celina, los/as jóvenes se reúnen, se sacan fotos y beben tragos de colores en grandes vasos de plástico transparente. Hay sonido de campanitas Hay jóvenes bebiendo cerveza en bares de los alrededores.

	plaza. En su parte opuesta se encuentran los puestos de ventas de miniaturas. En el mismo lateral y hacia la salida se halla el Centro de Información al Migrante del GCBA. Al lado del mismo hay camionetas y móviles de la Policía Metropolitana.	juguetes. En el área también se encuentra un shopping con patio de comidas, juegos y cine. Las ceremonias para el ritual se pueden observar en los locales de venta de miniaturas y accesorios para el mismo. Aquí se ha observado la presencia de una mujer *yatiri ch´allando* y sahumando las ofrendas. Siendo un día laborable, esta actividad se ve interactuando con las demás actividades del espacio comercial.	Hay dos puestos de venta de miniaturas, dos puestos de venta de comida y un puesto de venta de bebidas. Contiguamente y en el espacio descubierto se halla un patio donde está ubicado un *yatiri* con una *w´aka.* Subiendo una escalera se accede a un patio techado con juegos de metegol y, bajando una escalera, a una parte del salón central. Aquí se observan mesas preparadas para comer y beber. Bajando nuevamente una escalera se hallan los puestos de venta de miniaturas. El recorrido de la cámara no nos permite saber cuántos puestos son en realidad. El lugar posee aire acondicionado	

Relación del lugar con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Organizaciones Gubernamentales	El Parque Indoamericano es cedido por CABA para la Fiesta en el marco del programa "Buenos Aires celebra", En la misma interviene la Subsecretaria de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de CABA, quien coordina el programa, el Centro de Información y Orientación al Migrante de CABA y la Policía Metropolitana, patrullando las instalaciones.	En la zona descripta, los comercios están regidos por el área de Habilitaciones y Permisos de CABA. Las ordenanzas correspondientes rigen de acuerdo al fin percibido para el local correspondiente y su extensión en metros cuadrados. La no habilitación y trámites en tiempo y forma dan lugar a multas y cierre del lugar. En CABA está prohibida la venta ambulante y el ejercicio del "curanderismo" está prohibido por el artículo 208 del Código Penal nacional. La Policía Metropolitana de tránsito está presente en el lugar.	Regido por el área de Habilitaciones y Permisos de CABA. No hay presencia policial en el lugar.	Regido por las normativas correspondientes a la Municipalidad de La Matanza. Provincia de Buenos Aires. No se ha observado presencia policial especial para la fiesta. Presencia publicitaria de la Municipalidad de La Matanza
Organizaciones no gubernamentales participantes	Centro Cultural *Wayna Marka*, coordinador de las diferentes actividades de la Fiesta Dirección General de Colectividades y Asociación de Artesanos Indoamericanos Western Union, publicitando	No se observan	Banco Ciudad, publicitando servicios y productos de la empresa. Iglesia Católica	Asociación civil 18 de diciembre por el migrante figura como asociación convocante.

	servicios y productos de la empresa. Iglesia Católica			
Clasificación de la Fiesta	Fiesta- Feria con espacios recreativo y venta de comidas y bebidas Ritual- Presencia de *yatiris* Local Abierta al público en general Gratuita	Realización del Ritual conmemorativo en los negocios correspondientes de venta de miniaturas y con presencia de un/una *yatiri* Local Abierta al público en general	Feria con presencia de *yatiri* Venta de miniaturas dentro del restaurante Local Abierta a los clientes habituales del negocio que consumen comidas y bebidas en el mismo	Fiesta- Feria con venta de bebidas y comida Ritual- presencia de *yatiris* Local Abierta al público en general Gratuita
Oradores/as	Representantes del Centro Cultural *Wayna Marka*	No se observan	Locutor a cargo del video en el restaurante	No se observan
Presencia de Símbolos representativos de nacionalidades y/o Instituciones	Bandera Argentina Bandera Boliviana Wiphala	Se observan pequeñas banderas argentinas y bolivianas en los locales de la zona de Liniers	No se observan banderas nacionales	Bandera Argentina Bandera Boliviana Wiphala
Características de los/as participantes	Familias numerosas, compuestas de personas de variadas edades: matrimonios jóvenes, de mediana edad; ancianos y ancianas, niños y niñas, grupos de adolescentes. Su vestimenta era acorde a la ciudad en verano: calzas, vestidos livianos, pantalones cortos,	Personas de mediana edad, mayormente mujeres. Parejas jóvenes, parejas de mujeres de diferentes edades. La vestimenta utilizada era la habitual para la ciudad en verano: calzas, sandalias, remeras, pantalones cortos, gorras	Matrimonios con hijos/as adolescentes. Matrimonios con bebés y niños/as pequeños/as. Vestidos/as de manera formal, con pantalón y saco, remeras o camisas. Las mujeres estaban con vestidos livianos y	Familias jóvenes con cochecitos de bebés, niños y niñas con espuma de carnaval en sus ropas; grupos de jóvenes y adolescentes que recorren el lugar. Las personas de mediana edad visten ropa doméstica; calzan ojotas o

	remeras, ojotas y zapatillas. Gorros con visera y sombreros de alas anchas y colores brillantes. Los mismos se vendían en la puerta de entrada al predio. Las familias se protegían del sol con sombrillas. Los niños y las niñas jugaban al carnaval con espuma. Las familias portaban grandes heladeras de picnic con bebidas gaseosas, latas y botellas de cerveza. Compraban comida típica de las diferentes zonas de Bolivia, en los puestos del lugar. Compraban "marcianitos", un tipo de licuado de frutas helado en forma de tubo. Tenían aguayos, lonas y reposeras para pernoctar en los lugares de descanso. En los locales de venta de miniaturas había "mujeres de pollera" jóvenes y de mediana edad. En el predio también se observaban turistas que eran traídos por guías para sacarse fotos con las "mujeres de	con visera. La mayoría de ellas/os estaban realizando compras en variados locales. Se acercaban a una *yatiri* mujer que estaba en la puerta de un local de venta de miniaturas y objetos para los rituales y los hacían *ch´allar.* Terminado el ritual se retiraban del lugar	sandalias. Cada familia se ubicaba en una mesa y comían y bebían mientras disfrutaban de la Fiesta que era transmitida por televisores gigantes ubicados en diferentes lugares del salón. Las personas que vendían las miniaturas estaban vestidas de manera más informal. Con calzas y pantalones livianos, zapatillas y remera. Había mozos que se encargaban de la venta de las comidas y bebidas.	zapatillas, calzas, vestidos livianos y los hombres están mayormente con pantalones cortos y gorras con visera

	pollera" y conocer la Fiesta. Había, además, antropólogos/as y comunicadores/as sociales realizando tareas de relevamiento del lugar y prensa de la Fiesta. El grupo de Caporales estaba vestido con las ropas típicas de su agrupación. Los grupos musicales se presentaban en el escenario.			
Presencia de *yatiris* , ayudantes y sacerdotes católicos	Había seis carpas con 3 *yatiris* hombres y 3 *yatiris* mujeres. Estaban vestidos/as con ropas que referenciaban su status ritual: cinturón faja de aguayo o chaleco, sombrero, pollera para las mujeres, delantal y cabello trenzado. En una de las carpas, el *yatiri* tenía dos ayudantes, el hombre estaba vestido igual que el *yatiri* y la mujer estaba vestida con un pantalón ajustado y una remera musculosa. Su cabello era muy largo y rubio, lo llevaba peinado con una cola de caballo.	Se observó una mujer *yatiri* en la puerta de un local de aproximadamente 60 años, con pollera larga y el cabello trenzado. Un niño pequeño la acompañaba vestido de Ekeko. No se observó presencia de cura católico.	Se observó un hombre *yatiri* de mediana edad que estaba vestido con una camisa blanca y pantalón de vestir negro, llevaba sombrero. Había un cura católico que acompañaba al locutor, era pelado y robusto pero joven. Vestía una camisa blanca con cuello clerical	

	Había un sacerdote católico en el predio que bendecía miniaturas, después de haber sido *challadas* por los/as *yatiris*. Tenía horarios fijos para realizar esta actividad y la misma era realizada desde el escenario.			
Actividades en torno a la *waka*	Señalización de un montículo de piedras con una inscripción	No se observó presencia que referencie una *waka*	Señalización de una piedra con un cartel	No se observó presencia que referencie una *waka*
Prohibiciones	Prohibición de la venta y consumo de alcohol en el predio Prohibición de venta ambulante de productos	No se observó	No se observó	No se observó

ANEXO 2: Relevamiento fotográfico

1-*Alasitas* Parque Indoamericano 2019. (Fotografía de la autora)

2-*Yatiri* con joven pareja y madrina (Fotografía de la autora)

3-Idem 2 (Fotografía de la autora)

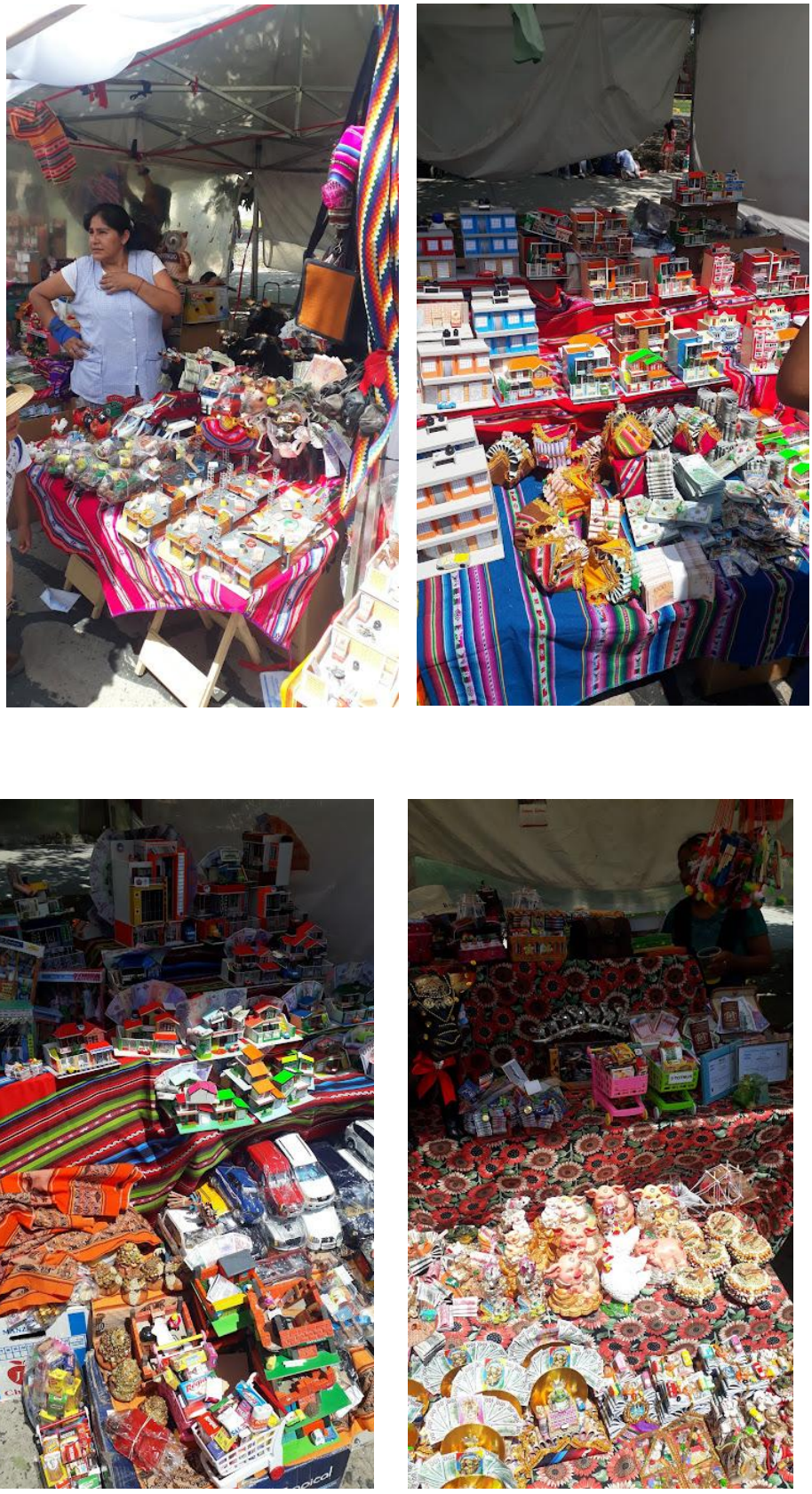
4-Cerveza en la Fiesta (Fotografía de la autora)

5-Alasitas 2020 en el Parque Indoamericano (Fotografías de la autora)

6-Mujeres en los puestos de miniaturas (Fotografía de la autora)

7- Toros y familias (Fotografia de la autora)

8-Cholita en el puesto (Fotografía de la autora)



9- Miniaturas en *Alasitas* Parque Indoamericano (Fotografía de la autora)

10-Turistas fotografiándose con “cholas” en la fiesta de *Alasitas* del Parque Indoamericano (Fotografía de la autora)

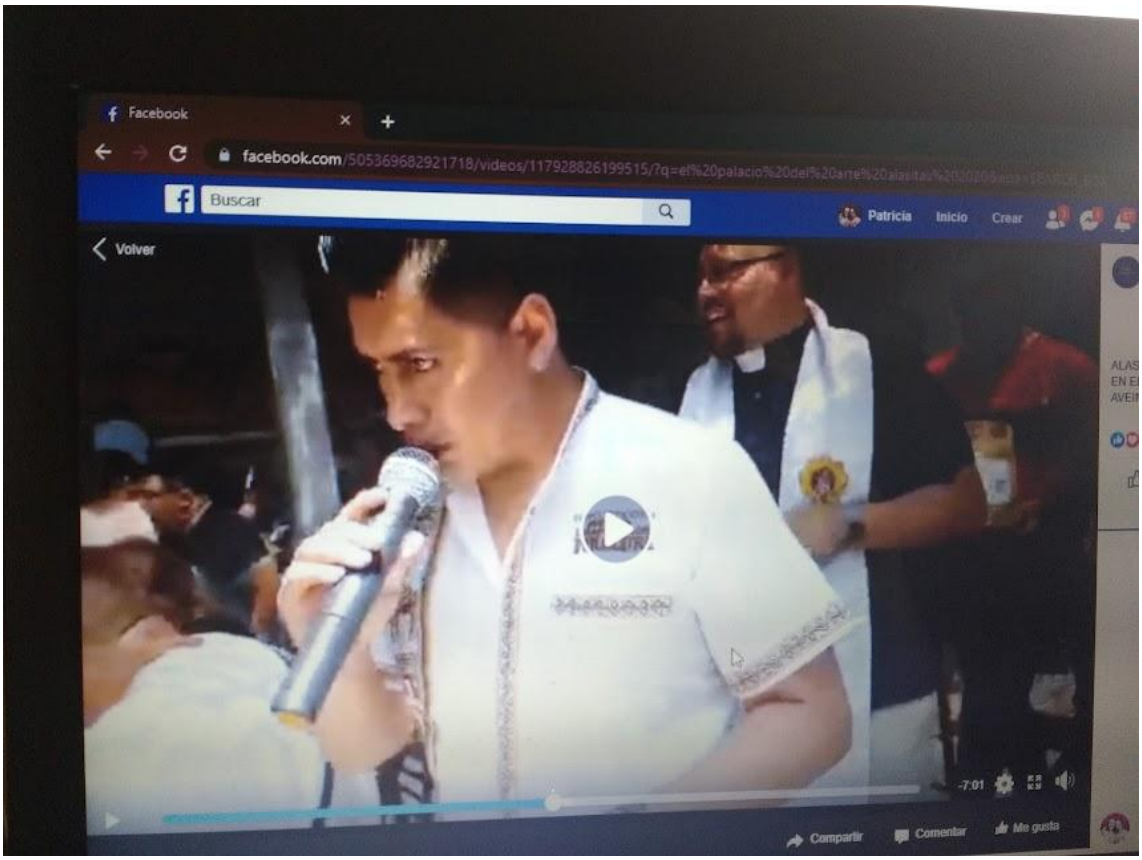
11-Miniaturas de gallitos y gallinas para conseguir pareja (Fotografía de la autora)

12-El *yatiri* más solicitado de *Alasitas* Parque Indoamericano (Fotografía de la autora)

13-Idem 12 (Fotografía de la autora)

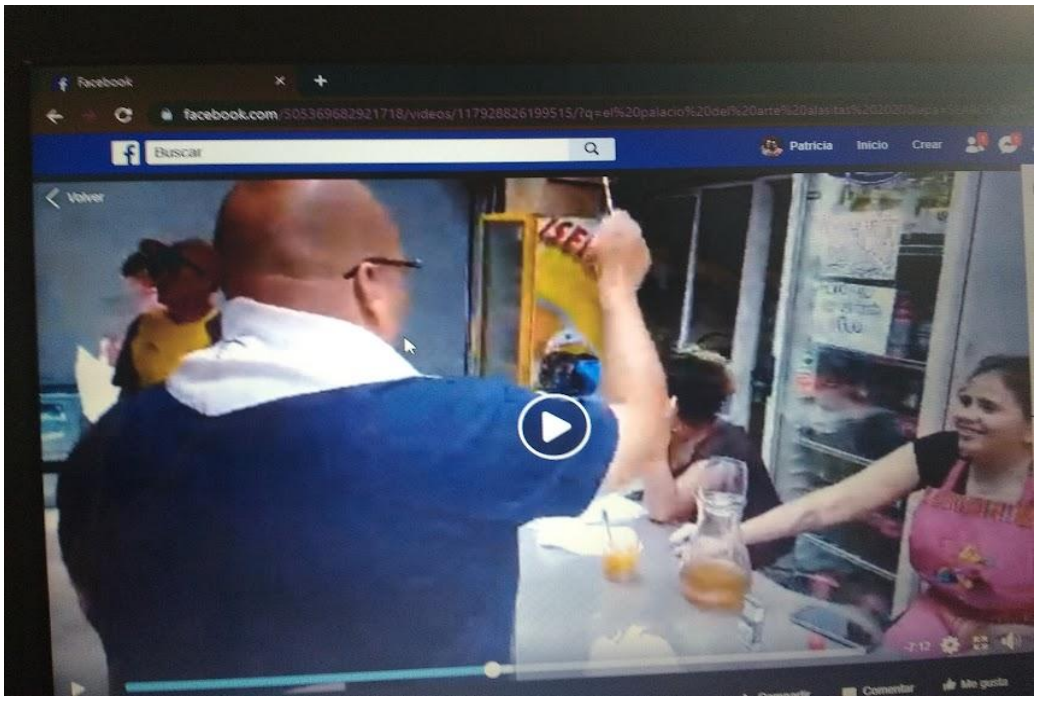
14-Idem 12 (Fotografía de la autora)

15-Panteón del *yatiri* en el Parque Indoamericano (fotografía de la autora)

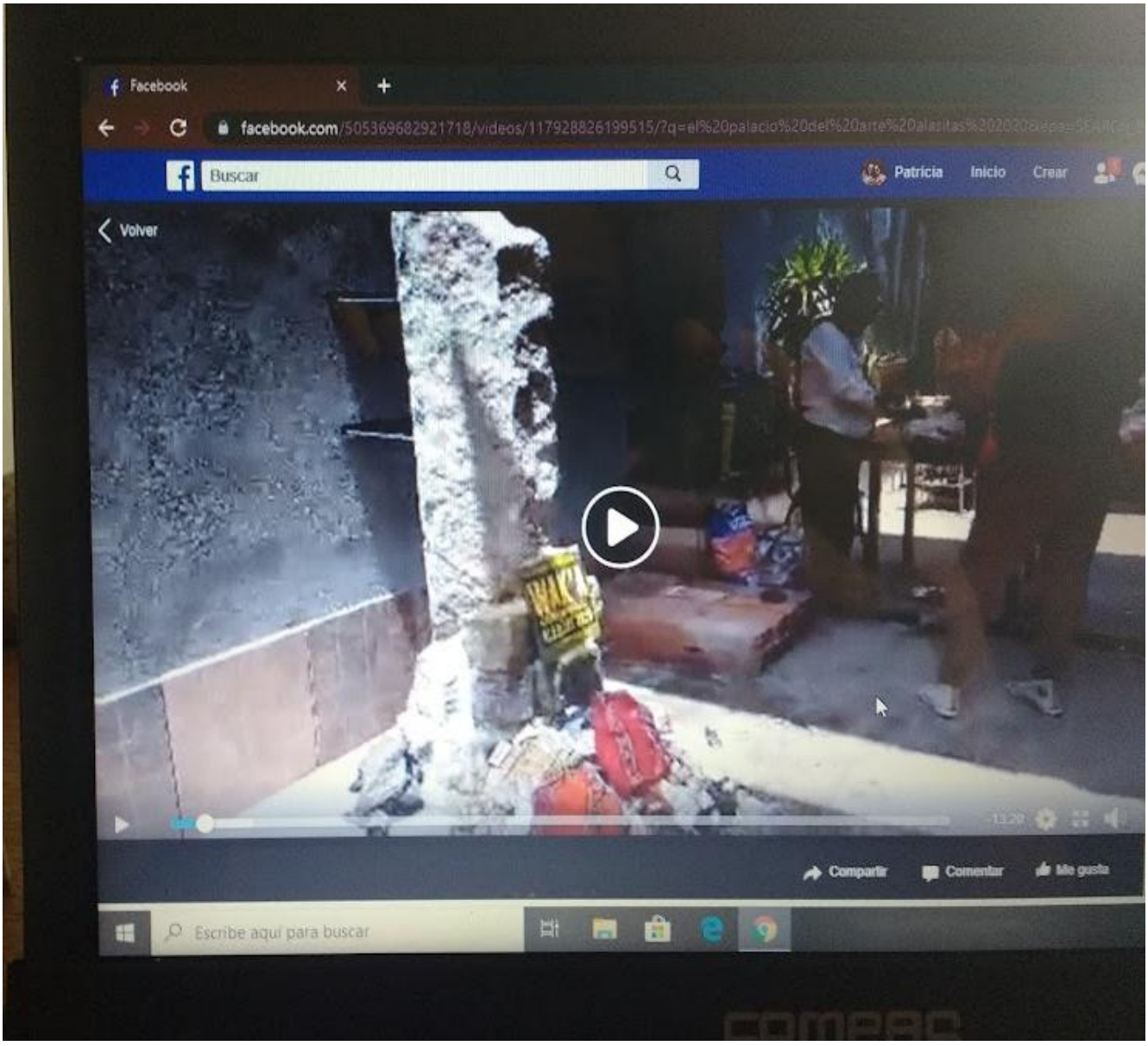


16-Restaurante El palacio del Arte. Locutor (captura de pantalla del video)

17-Cura del restaurante (captura de pantalla del video)



18-*WAKA* del restaurante (captura de pantalla)



19- Volante entregado en mano en el barrio de Liniers

20-Volante entregado en mano en el barrio de Liniers

21,22- Cura en Alasitas 2020 (fotografía de la autora)