

AMALIA VARGAS

**RITOS Y CEREMONIAS ANDINAS
EN TORNO A LA VIDA Y LA MUERTE
EN EL NOROESTE ARGENTINO**



Editorial Biblos

RITOS Y CEREMONIAS ANDINAS EN TORNO A LA VIDA Y LA MUERTE EN EL NOROESTE ARGENTINO

Con notable precisión etnográfica y fidelidad a mandatos ancestrales, Amalia Vargas describe y analiza los rituales mortuorios andinos en el noroeste argentino que forman parte de su propia cultura. Vargas ofrece no solo una aproximación a las creencias sobre la muerte, sino también, y fundamentalmente, al sentido que una comunidad da a la vida. Este sentido se teje a partir de la celebración del culto que las personas dan a sus ancestros que las precedieron, la continuidad de la tradición y de la vida, que encierra una particular visión del mundo. Tal particularidad da a esta y otras comunidades andinas un aliento universal que se asocia con una preocupación compartida por los seres humanos de todos los tiempos y lugares.

Del prólogo de María Inés Palleiro

Amalia Vargas Licenciada en Culturas Tradicionales y en Artes Visuales (UNA), magíster en Cultura y Sociedad (CAEA-

UNA-Conicet) y profesora en Danzas Tradicionales Argentinas y en Artes Visuales (UNA). Investigadora de costumbres, ceremonias y rituales del noroeste argentino, con énfasis en la temática de la muerte, medicina tradicional y chamanismo.

AMALIA VARGAS

RITOS Y CEREMONIAS
ANDINAS EN TORNO A LA
VIDA Y LA MUERTE EN EL
NOROESTE ARGENTINO

Editorial Biblos

Índice

Cubierta

Acerca de este libro

Portada

Prólogo. María Inés Palleiro

Nota preliminar

Introducción

Capítulo 1. El significado de la muerte

La muerte en el mundo andino

La división de los planos en el mundo andino

El principio de reciprocidad y cumplimiento de funciones desde la antigüedad

Incumplimiento de funciones

Concepción del espíritu y el alma

Los espíritus, sombra en el mundo andino

Perder el espíritu, el ánimo

Cómo se produce la muerte

Los anuncios de muerte

Capítulo 2. La muerte y los pasos rituales

El velatorio del cuerpo

Concepción de cuerpo y tratamiento del cuerpo

Purificación del cuerpo

Velorio en Sumaj Pacha

El velorio

Despedida del cuerpo simbólico del difunto

Capítulo 3. El luto y el duelo

Cabo de año

Capítulo 4. Río de purificación

Preparación del ajuar mortuario

Tratamiento de las pertenencias del muerto: ajuar mortuario

Capítulo 5. Ritos de despedida de las almas

La transmisión del rito

Capítulo 6. El cuerpo, el altar y su valor simbólico

Armado del altar del difunto

Capítulo 7. Construcción de imágenes del muerto

La sanación espiritual

Los sueños como medio de comunicación con los ancestros o seres espirituales

Los sueños y el otro mundo

El “espíritu” en los sueños

La sombra del muerto en el sueño

Capítulo 8. En ritualidad constante

Aya marq'ay killa: mes en que se levantan los muertos

La llegada, vuelta al principio

Seguir el camino espiritual cíclico

Los orígenes de la chicha

Elaboración de la chicha tradicional con *muk'u*

La preparación en la voz de las chicheras

Los altares: la mesa está servida, oler, comer y beber

La estética de los altares

Las ofrendas de pan, flores y cadenas

Rincón de los difuntos

Despedida en el *ayapanpa* (cementerio)

Despacho del alma, levantamiento de la mesa

Capítulo 9. El compadrazgo del Día de los Difuntos

Ychi ullus kanku: bautismo de las *tantawawas*

Consideraciones finales

Agradecimientos

Bibliografía

Créditos

Prólogo

María Inés Palleiro

Saludo con sumo placer la aparición de esta obra de Amalia Vargas que, con notable precisión etnográfica y fidelidad a mandatos ancestrales, describe y analiza los rituales mortuorios andinos en el noroeste argentino que forman parte de su propia cultura. Además de reflejar los resultados de sus tesis de licenciatura y maestría en Cultura y Sociedad de la Universidad Nacional de las Artes, la obra da cuenta de un legado cultural de sus ancestros, que la autora da a conocer con claridad descriptiva, complementada por agudas observaciones que forman parte de su experiencia personal.

El espacio y el tiempo liminares entre la vida y la muerte son objeto de una preocupación universal, para la que cada comunidad esboza su propio conjunto de respuestas, las cuales, como afirma el destacado estudioso contemporáneo Ülo Valk al referirse al folclore de la muerte en la cultura estonia, dicen mucho del mundo de los vivos. Al referirse a las prácticas mortuorias de una de las culturas andinas de nuestro país, Vargas ofrece no solo una aproximación a las

creencias sobre la muerte, sino también, y fundamentalmente, al sentido que una comunidad da a la vida. Este sentido se teje a partir de la celebración del culto que las personas dan a sus ancestros que las precedieron, la continuidad de la tradición y de la vida, que encierra una particular visión del mundo. Tal particularidad da a esta y otras comunidades andinas un aliento universal que se asocia con una preocupación compartida por los seres humanos de todos los tiempos y lugares.

Desde la perspectiva de la semiótica y la ciencia del discurso, las creencias son definidas como enunciados en los cuales el valor de verdad depende de un acuerdo colectivo. Este acuerdo colectivo sobre el valor de los rituales mortuorios es el que da a la comunidad en la que Vargas se inscribe y a la cual se refiere en este libro una cohesión cultural que otorga a sus miembros un sentido de pertenencia y un sesgo distintivo, configurador de identidades. El estudio de expresiones estéticas de identidades sociales es, precisamente, el objeto de la ciencia folclórica, que fue uno de los caminos transitados por Vargas en su trayectoria académica. Esta trayectoria se vio enriquecida por estudios de artes visuales, y profundizada en una instancia de maestría en Cultura y Sociedad, realizada en el Centro Argentino de Etnología Americana.

A propósito de esta maestría, quisiera cerrar estas palabras con un reconocimiento a su creadora, la doctora Anatile Idoyaga Molina, exdirectora del Centro Argentino

de Etnología Americana, quien hace poco tiempo ha emprendido el viaje final que tan bien describe aquí Vargas. Su inspiración está viva y presente en esta obra, que confirma los dichos de Valk acerca de que el folclore de la muerte se vincula de modo estrecho con el mundo de los vivos, al que ordena y da sentido. Un concepto similar expresa el poeta Wallace Stevens al afirmar que “la muerte es la madre de la belleza, mística”. Cierro este prólogo con mi traducción libre del texto original de Stevens, que muestra que el problema del que se ocupa Vargas es al mismo tiempo común a todas las culturas y una expresión particularísima de la identidad de cada una.

Buenos Aires, octubre de 2020.

Nota preliminar

Este libro se inscribe dentro de una línea de investigación por el 2007 en el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA) dedicada a indagar en el fenómeno relativo a las distintas prácticas mortuorias en el noroeste argentino, siempre desde una heterogeneidad de perspectivas teóricas de las ciencias sociales y etnográficas.

Este trabajo pude realizarlo gracias a un proyecto de investigación de la Universidad Nacional de las Artes (UNA), y es el resultado de una tesis de Maestría en Cultura y Sociedad (UNA) dirigida por Anatile Idoyaga Molina y María Inés Palleiro. Agradezco a ambas las observaciones y señalamientos conceptuales y metodológicos, que fueron un gran aporte para este libro.

Esta versión sufrió modificaciones y recortes menores en función de agilizar y optimizar la lectura. La tesis original puede ser consultada en la biblioteca de la UNA o en el CAEA.

Este libro me hizo ver y comprender la riqueza de los relatos de mi propia cultura, los cuales no me habían enseñado en la escuela. Lo más rico está en las vivencias

de los relatos, aquellos que rescatan las experiencias de las costumbres y recuerdos de las personas. En la medida en que iba investigando, parte de mi familia iba muriendo en el noroeste argentino. Las familias son muy extensas, por lo tanto, tuve que pasar por ritos incluso de familiares directos, en los que, mientras filmaba, también lloraba. A veces pienso qué difícil es escribir desde donde uno vive estas costumbres, y desde un idioma que no es nuestra lengua materna. Cuando empecé a investigar parecía tan fácil, pero cuando murieron mis abuelos tuve que atravesarlo y sufrirlo en carne propia, como partícipe involuntaria de un proceso que hasta el momento no había vivido tan profundamente, y comprender el valor del espíritu, el alma, la fuerza o *qamasa*, la sombra de todas esas entidades que se van presentando, en cada uno de los rituales, en sueños y en lugares con signos y símbolos que hay que saber interpretar.

Mis abuelos fueron cuidados por mis tíos, que iban de casa en casa cada mes, en sus últimos años de vida, porque no está considerado ni tampoco bien visto llevar al ser querido a un hogar de ancianos. Sus últimos meses, mi abuelo los pasó con mis padres, y antes de morir se despidió de su hijo y decidió morir en la madrugada de un lunes. Mi abuela murió con 106 años y tuvo visiones de hormigas, las cuales te avisan cuando estas por morir, a pesar de su edad avanzada y sin poder caminar ni ver; aun así nunca dejó de *akullicar* o masticar sus hojas de coca. Se los cuidó a ambos hasta su último aliento final. Y aún hoy

se los sigue cuidando en el cementerio, se les conversa y cuenta lo que va pasando en la familia y se los espera cada 1 y 2 de noviembre para volver a revivir el momento familiar, donde todos se reencuentran, tanto vivos como muertos, en un momento en el que el tiempo pierde su linealidad y entra en la circularidad, se detiene, en el que los espacios, los umbrales están abiertos y es posible escuchar todo, percibir, sentir y soñar, en el que se abren los ojos del alma y el cuerpo está receptivo a todo tipo de señal para poder conectar con el ser querido, con el ser ancestral.

Finalmente, quiero agradecer y recordar a los que me apoyaron en este trabajo y hoy ya no están en este plano. Agradezco a Anatilde Idoyaga Molina por todo su apoyo incondicional; a Carlos Martínez Sarasola, compañero de trabajo y ceremonias; a Ponciano C. Cárdenas, maestro y guía andino durante más de veinte años. Dedico este libro a mis padres, hermanos, familiares y amigos, que continúan realizando sus ceremonias de vida y muerte.

Introducción

Las personas, a lo largo del tiempo, han buscado entender la muerte, comprender qué sucede cuando partimos de este plano; han buscado en las religiones una conexión con la espiritualidad para encontrar una salvación después de la muerte. Se cree que no hay vida después de la muerte, pero en la creencia de los pueblos originarios, los hijos de la tierra, la muerte no existe.

Esta investigación fue producto de varios años de compartir conocimientos a través de diferentes narraciones y con actores de distintos lugares y tiempos. Antes de adentrarnos sobre la región investigada, daré un breve panorama general sobre la evangelización y la extirpación de idolatría que hubo en los primeros momentos en América del Sur, en relación con el mundo andino.

Es de común conocimiento que la tarea que tuvo la evangelización cristiana del siglo XVII en el Nuevo Mundo fue dominante y la carencia documental antes de 1532 nos obliga a ser reflexivos en la interpretación de la religión de la sociedad prehispánica. Sin embargo, pese a las medidas de control ideológico y social de la Iglesia, no lograron

erradicar el universo mítico y la forma de relacionarse con su entorno ecológico y el uso de los recursos, por lo que permanecen hasta nuestros días aspectos filosóficos ajenos a la religión católica y que conviven con ella y se manifiestan en sus ritos y ceremonias.

Ello nos llevó a pensar que la religión andina contemporánea ha introducido en sus ceremonias conceptos cristianos, como los de Dios, santos, vírgenes, ángeles, demonio, alma, castigo, pecado, infierno, paraíso, y muchos otros. Una manifestación de ello es la presencia de vírgenes, santos y patronos conferidos de funciones que se deben cumplir para cada circunstancia de la vida. Esto se define como sincretismo, que es cuando ciertos elementos se identifican con sus similares, otros desaparecen por completo, otros permanecen tal y como están y otros se reinterpretan, cambiando su significado propio o añadiendo otros (Marzal, 1996). Algunos conceptos básicos de la religiosidad católica, como *devoto*, *santo*, *milagro*, *promesa*, *fiesta* y *peregrinación*, son resignificados por el pueblo y se convierten en mediación cultural para su misma percepción de Cristo y de Dios. En la práctica religiosa, encontramos una combinación compleja de sustitución de nombres. La Iglesia ha asignado nombres católicos a lugares sagrados andinos, donde ya había una imagen, estos espacios eran llamados “huacas” (lugares sagrados). Por ejemplo, vemos a lo largo del norte argentino iglesias ubicadas sobre estos lugares, donde anteriormente había altares andinos. Pero aun así, se

mantienen las funciones atribuidas desde la espiritualidad andina tradicional, como la danza con corderos frente a los santos.

Por esta razón, fueron el centro de mi interés los expedientes de la extirpación de idólatras del siglo XVII, en Cajatambo, Perú, publicados por Huertas (1969), Duviols (1986) y otros. Es necesario conocer la historia que hay detrás de lo que aún hoy pervive en las ceremonias con algunos cambios. Es innegable que estas prácticas religiosas son muy diferentes a la fastuosidad, especialmente los ritos funerarios de la alta elite de la sociedad inca del siglo XVI, descritos por los cronistas Acosta (1952), Avendaño (1649), Arriaga (1968), Betanzos (1999), Cieza de León (1984), Cobo (1964). No obstante, los documentos de extirpación de idolatrías contienen información sobre las prácticas mortuorias ajenas a la religión católica; a pesar de haber sido registradas después de más de un siglo de evangelización y de una constante agresión y destrucción de las prácticas espirituales prehispánicas, estas persisten en el imaginario y acción social colectiva. El sincretismo religioso de la religión católica y la cosmovisión andina lo podemos incluso vivir en nuestra época.

Es indudable, como lo señalan varios investigadores,¹ que la información registrada en los procesos y visitas de idólatras y hechiceras de los siglos XVI y XVII son relatos fragmentados por la forma inquisitorial en que se realizaron, y la información procede de la mirada de los

evangelizadores, que no admitía ninguna otra forma de culto que contradijera al cristianismo.

Al respecto, tenemos algunas opiniones, como la de Kaulicke (1997). La fascinación que nos incita este hecho no corresponde al tipo de curiosidad del hombre renacentista, quien se ve obligado a recurrir a comparaciones sea con su propia cultura, sea con la del mundo mediterráneo, de su tiempo o del pasado. Estas comparaciones también evalúan, definen, la lateralidad como conjunto de desvíos de anormalidades cuya sola mención puede herir las susceptibilidades del lector europeo, razón por la cual se recurre con frecuencia a omitir este tipo de información o se limita a resumirla sucintamente. No solamente la omisión de información fue voluntaria, sino que también se puede observar el desprecio para utilizar correctamente los vocablos quechuas, lo cual nos dificulta su cabal traducción y comprensión.

Un tema de suma importancia para los evangelizadores y para las antiguas personas andinas fue el alma y su destino final. Veremos que la religión católica y la andina perciben la muerte con dimensiones propias. Para la religión católica el cadáver es un elemento u objeto necesario para la resurrección, al final de los siglos, por lo que se hace necesaria su conservación y la identidad del individuo mediante una lápida. Para la espiritualidad andina era un derecho de todos los individuos la transformación del cuerpo en momia en el caso de los personajes principales,

mallqi (ancestro), y en el caso de las personas comunes, se tenía el derecho de ser conservado en las tumbas o *samana huasi* (casa del eterno descanso) para seguir manteniendo comunicación y cumplir las funciones que les pertenecían. Por lo tanto, la presencia física del cadáver era un aspecto importante para ambas religiones, pero con construcciones y funciones muy diferentes.

La información etnohistórica y etnográfica refleja de algún modo que para los antiguos andinos el hombre era poseedor de una entidad vital o símil llamada *camaqen*. Por otro lado, tenían a *upani*, *llanthu* (sombra), *samy* o *samay* (aliento), o en otras regiones *ajayus* (espíritus), *ch'iwi* (sombra), *qamasa* (fuerza). Estos conceptos fueron cristianizados, colonizados muy rápidamente y traducidos como "alma", y así fueron registrados en los diccionarios quechua y aymara. Más aún, los manuales de instrucción doctrinal explicaban el concepto de alma inmortal, merecedora de la recompensa o sufrimiento en la otra vida. Resultó muy importante la creencia de los indígenas en una vida de ultratumba, lo que facilitó la explicación del alma inmortal y permitió establecer un enlace entre los conceptos de *alma* y *camaqen* como una entidad que trasciende al cuerpo físico.

Encontramos en los documentos, así como en los relatos etnográficos, que las personas y todos los elementos de la naturaleza presentaban un cuerpo físico y una imagen etérea, similar a la sombra y dotada de facultades humanas como aspectos fisiológicos y psicológicos. Por ello, el

hombre andino se ve como un par frente a los animales, vegetales y minerales; hay un respeto frente al mundo animal, vegetal y mineral. Tenemos que tener en cuenta que el pensamiento occidental piensa lo contrario: se ve superior a los animales, vegetales y minerales, tiene una mirada antropocéntrica según la cual primero está el hombre, luego los animales, luego los vegetales y por último los minerales. En cambio, el hombre andino entiende su mundo desde una forma horizontal y una forma circular. ¿Por qué circular? Porque la cosmovisión andina tiene el principio del *ayni* (reciprocidad, compartir), por el cual todo lo que se hace regresa. Esto significa que hay una geometría sagrada llamada *muyu* (circular). Por ello, para la cosmovisión andina todo está en la misma línea: las plantas, los animales y los minerales poseen espíritu, por ende están vivos.²

Resulta interesante el pensamiento religioso cristiano de la época que, según Huizinga (1982), conocía solamente los dos extremos: la lamentación por la pérdida del poder, la gloria del placer, la ruina de la belleza y el final de la vida, el júbilo por el alma salvada en la bienaventuranza. Esta visión resulta ser opuesta a la de los antiguos peruanos, para quienes la momia o ancestro³ no era un ser muerto ni repugnante, sino que era un ser querido, respetado, que seguía ejerciendo sus deberes y derechos en el mundo de los vivos gracias a las facultades atribuidas al *camagen*. Podemos decir que a lo largo del *qollasuyo* (región del sur) aún hoy podemos ver en Bolivia a hombres y mujeres que

llevan al cementerio los cráneos, llamados *ñatitas*, adornados con flores y velas, y les hacen sus plegarias.

Es una constante de todas las culturas observar la elaboración del ser humano para transformar las inseguridades y peligros de su existencia y las de su prójimo para dar tranquilidad a sus integrantes frente a la muerte o pérdida de uno de sus miembros. Dicha intencionalidad se expresa en una serie de acciones. Para no alejarse de sus muertos, se construye la creencia de que los muertos necesitan del apoyo y la solidaridad de los familiares vivos y, de esta manera, se constituye un conjunto de ritos, ceremonias y actos sagrados que se prolongan en el tiempo. Esta intencionalidad funeraria, expresada de diferentes maneras, nos confirma la necesidad de darle al fenómeno de la muerte una vinculación perenne con los vivos; más aún, de asignarles o encomendarles funciones específicas y poner en marcha una serie de principios básicos de la organización de la sociedad, como la reciprocidad, que integra el accionar mítico de los muertos con la dinámica de los vivos.

Podemos observar en las evidencias funerarias expresadas en la arquitectura antigua el uso y disposición espacial: había un espacio específico para el cuerpo de un adulto y otro para un niño, y una orientación diferente según la región. Esto expresa la organización sociopolítica, las ceremonias, la economía y la concepción escatológica de los grupos humanos.

¿Qué ha quedado de ello hoy? ¿Podemos encontrar alguna reminiscencia en la Argentina? Iremos respondiendo estas preguntas a lo largo del libro, con diferentes hechos, narraciones e imágenes recopiladas de los propios participantes del noroeste argentino.

Los humanos, a lo largo del tiempo, han buscado entender la muerte, comprender qué sucede cuando partimos de este plano, han buscado en las religiones una conexión con la espiritualidad para encontrar una salvación después de la muerte. Se cree que no hay vida después de esta, pero en la creencia de los pueblos originarios, los hijos de la Tierra, la muerte no existe. Por ello, realizan una multiplicidad de ceremonias para que el espíritu esté en armonía y equilibrio, y de esta manera pueda encontrar el otro mundo, llamado *hanan pacha*,⁴ donde seguirá compartiendo los mismos trabajos con su comunidad y seres queridos. Por eso, las prácticas ceremoniales o rituales son de suma importancia para llegar al otro plano, el caminar del hombre andino es solo hacer, es respetar la palabra, caminar su propia palabra porque ahí está la energía de las cosas, las palabras son sagradas, construyen su mundo.

Para el mundo andino, los rituales y su vínculo con la muerte incluyen comportamientos y significados muy profundos que tienen que ver con una relación con el más allá y con la vida actual. Estos aspectos se hallan íntimamente relacionados con las concepciones sobre la vida y la muerte, el cuidado del cuerpo y las entidades que

integran la persona (como el cuerpo, el alma, ánima, sombra y otros espíritus) en relación con la *Pachamama* o Madre Tierra.

Los ritos mortuorios a los que nos referiremos son varios: el lavatorio o purificación del cuerpo del difunto y de las pertenencias del muerto, el velorio, la quema del cuerpo simbólico del difunto, una escultura de llama o caballo para que lo acompañe en su viaje, las plegarias, la realización de novenas, misas, el despacho del alma y la celebración del día de los difuntos, entre otros. Estos ritos expresan la relación entre los vivos y los muertos. Analizaremos, entonces, las concepciones sobre la muerte y las nociones cosmovisionales que esta supone, así como su contexto ritual actual, relevado en diferentes departamentos y subregiones de las provincias de Jujuy y Salta en el noroeste argentino (NOA). Dentro de la provincia de San Salvador de Jujuy: La Quiaca, Humahuaca, Tilcara, Purmamarca, Santa Catalina y Yavi. Dentro de la provincia de Salta, el departamento de Metán. Nos planteamos, de este modo, una aproximación a dicho fenómeno cultural, incluyendo sus dimensiones religiosas, sociales, económicas, simbólicas y estéticas.

El estudio de la cultura tradicional de la población del NOA cuenta con investigaciones iniciadas a fines del siglo XIX, proseguidas sin interrupción hasta la actualidad. No obstante, la calidad de los aportes realizados es muy desigual. Muchos de los trabajos más antiguos, al referirse sobre el sistema de creencias, nos hablan de supersticiones

y animismo, mostrando un enfoque evolucionista-positivista de los fenómenos culturales (Ambrosetti, 1912; Boman, 1908; Latcham, 1915, entre muchos otros), alejados de toda posición hermenéutica y de respeto intercultural, que es el soporte de nuestro enfoque. En las últimas décadas, la producción científica ha alcanzado un mayor nivel, especialmente en el ámbito de la antropología médica, temática que incluye en algunos de sus análisis el estudio de los rituales terapéuticos y la relación de los vivos con los muertos (Bianchetti, 1996; Crivos, 1998; Crivos, Martínez, Pchettino *et al.*, 2007; Idoyaga Molina, 2000, 2002a, 2002b; Palma, 1978; Pelegrín, 1998; Pérez di Nucci, 1989; Luxardo, 2010; Torres y Aprea, 1995, entre otros). En lo relativo al sistema de creencias, abundan los trabajos sobre la Pachamama, Coquena, el Diablo y otros personajes (Balzano, 1985; Colatarci, 1994; Forgione, 1994, 1996, 1997; Sanguinetti y Mariscotti, 1958; Sturzenegger, 1994) y los rituales relativos al carnaval (Cortázar, 1949).

Sin embargo, el estudio sistemático de los rituales relacionados con la muerte situados en el contexto cosmovisional del grupo aún no han sido abordados, es decir que se ha observado una carencia cognitiva que pretendemos subsanar. Por ello, elegimos la zona de investigación de puna y quebrada, lugar donde coexisten intercambios económicos y culturales entre los migrantes bolivianos instalados en el noroeste argentino.

El estudio de los rituales mortuorios es recurrente a lo largo del tiempo en diferentes culturas: uno de los

primeros que lo aborda es el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala en 1615, quien describe los rituales mortuorios de las comunidades incas, tradición que se remonta a épocas precolombinas, como lo demuestran los hallazgos arqueológicos.

Existen creencias vinculadas con ritos andinos, como el pintar con carbón a un niño antes de ir a un velorio, tejer frente al cajón el cinturón de la mortaja con lana negra y blanca, que hoy se están perdiendo en algunas zonas, tal como lo reflejan los rituales relacionados con la muerte practicados en Salta y Jujuy. La conquista española no solo trajo consigo un nuevo ordenamiento económico, social y político, sino también una concepción distinta de la religión, acompañada de una visión extraña de divinidad -el monoteísmo- y una forma de culto diferente.

El llamado encuentro de civilizaciones fue una imposición forzada de las creencias y costumbres del grupo vencedor sobre las nativas.⁵ De este modo, en el contexto de las concepciones impuestas sobrevivieron algunas tradiciones indígenas, por lo general asiladas y refiguradas en términos de la cosmovisión hispana. No obstante, en las últimas décadas se registra un fuerte proceso de reetnización que pretende recuperar la cosmovisión y la identidad de los diferentes grupos que habitaban en el noroeste argentino y Bolivia. En este contexto aparece la figura de la Pachamama, redefinida como una deidad protectora, ordenadora del equilibrio entre el hombre y la naturaleza, así como la alimentación adecuada, la medicina natural, la

espiritualidad andina y la idea de que, a pesar de todas las estrategias de evangelización utilizadas, existe una cultura andina que mantiene y guarda parte de la creencia ancestral (Idoyaga Molina, 2010).

La expansión de las ideas *new age* y la ecologización de las conciencias no solo borraron las diferencias que existieron entre las sociedades del área andina, sino también las diferencias culturales existentes entre todos los grupos originarios que fueron conquistados y colonizados hace más de quinientos años, lo que generó una macroidentidad (Idoyaga Molina, 2013). De acuerdo con Idoyaga Molina (2013), dicho proceso implica la penetración cultural de los indígenas y mestizos por parte de las potencias imperiales como estrategia de dominación de los países iberoamericanos a través de la balcanización por la emergencia y multiplicación de las identidades nativas y, a la vez, por la imposición de un ideario ecologista *new age* -vendido como la cultura tradicional indígena- que se opone al desarrollo económico de las sociedades en cuestión, a través de la defensa de la naturaleza, defensa del *allin kawsay* (vivir bien en quechua), *suma qamaña* (buen vivir en aymara),⁶ el cambio climático, que hoy está cambiando la vida en el planeta, tanto de plantas como de animales.

De acuerdo con Ricardo Latchman (1915), quien hace más de un siglo estudió la región que nos ocupa, las tradiciones de los rituales mortuorios fueron transmitidas por los antepasados a su gente a lo largo de los siglos y así

lograron preservar su cultura (De Feo, Fernández y Raviña, 2007; Ambrosetti, 1912; Boman, 1908, 1918; Hanke, 1939; Lehmann-Nitsche, 1919; Vignati, 1930).

Desde una perspectiva teórica, el rito ha sido enfocado por antropólogos, sociólogos e historiadores de las religiones. Para el folclorista francés Arnold van Gennep (1909), los ritos son “actos sociales de carácter formal y convencional, repetitivos y estereotipados que incluyen lo que se ha denominado órdenes litúrgicos, es decir, secuencia de palabras y acciones inventadas antes de la representación ritual, que suelen ser lugares y contextos concretos, generalmente sagrados y con normas que son conocidas por el grupo que realiza el ritual”. En su análisis de los ritos destaca el carácter de segregación, liminalidad y agregación que suponen los ritos de pasaje, conceptos que resultan de interés en nuestro trabajo. Victor Turner (1981) retoma estas nociones aunque enmarcándolas en la perspectiva psicoanalítica; en este sentido, hace hincapié en el comportamiento formal prescrito en ocasiones que escapan al control de la rutina técnica y que guarda relación con creencias en poderes y seres místicos. Los ritos tienen papel político de integración y se erigen como drama social -puesta en escena de las sociedades complejas-, como una expresión del fracaso de los procedimientos y mecanismos normales de resolución de los conflictos sociales y emergen como alternativa institucionalizada para lograr la solidaridad. Los símbolos rituales dominantes o focales son los que establecen la

tradición y son eminentemente de condensación. Turner define el rito de paso como la transición entre dos estados fijos con una fase liminal a la que considera una situación interestructural. Además, considera los dos estados como condiciones relativamente fijas y estables, lo que lo lleva a definir la estructura social como estática e inamovible y al propio ritual como un proceso dinámico y creativo.

Entendemos el rito como un fenómeno que implica la manipulación de lo sagrado, que instala un tiempo y un espacio especiales o calificados que facilitan transformaciones y operaciones simbólicas y como acción caracterizada por la repetición secuencial de acciones con un impacto social, económico, político y sagrado.

Otra línea de pensamiento ha acentuado la relación entre mito y rito (Bórmida, 1970; Eliade, 1972; Gusdorf, 1969; Jensen, 1966; Leenhardt, 1961) y considera al último como el mito puesto en acción, aunque no exista un relato que sirva de guía (Eliade, 1972). Marcel Mauss (1972) se interesa especialmente en profundizar el sentido del sacrificio. Para Jean Cazeneuve (1967), desde una perspectiva teórica, la finalidad y el sentido de los ritos consiste unas veces en eliminar la impureza, otras en manejar la fuerza o poder -en términos de *mana* (prestigio espiritual)-, en otros casos de colocar al hombre en relación con un principio sagrado que lo trascienda. El rito es un fenómeno que implica la manipulación de lo sagrado e instala un tiempo y espacio especiales o calificados que

facilitan transformaciones y operaciones simbólicas (Eliade, 1972; Van Gennep, 1909).

Definimos los rituales mortuorios como ritos de pasaje en los que son recurrentes las acciones purificadoras e incluso sacrificiales; son a la vez un modo de contacto entre los vivos y los muertos. Por influencia del catolicismo, advertimos que las creencias de esta zona poseen una síntesis cultural, es decir que estas regiones realizan sus ritos prehispánicos y se encuentran ligadas a la adhesión trascendental constitutiva de la fe. Estos enunciados están relacionados con la intervención sobrenatural en el mundo natural ordinario.

Los principales contenidos rituales que analizaremos y compartiremos en este libro son los siguientes:

- *Velorio*. Generalmente al difunto se lo vela por dos días, en la casa donde él vivía; se reza y coquea toda la noche, mientras se cuentan historias de otros difuntos y algunos cuentos de almas en pena.
- *Despedida del difunto*. La despedida se va concretando desde el primer día de la muerte del familiar hasta el último día de la novena, y dentro de estos días se realizan además diferentes ritos, oraciones y plegarias, siempre con la compañía de varios amigos y familiares.
- *Lavatorio*. Este rito se realiza luego del deceso del familiar, generalmente al tercer día. Una vez enterrado el cuerpo, se lavan todas las pertenencias del difunto, tanto objetos como prendas, las cuales son purificadas con agua (si existe un río en las cercanías, este se

convierte en el lugar propicio para llevar adelante la práctica).

- *La construcción del altar.* Este espacio es consagrado por la familia. El altar se construye con maderas, con la forma de una escalera por donde subirá el alma o ánima del difunto. El altar tendrá su imagen, agua bendita, flores y velas, y frente a este se rezará durante nueve días consecutivos por las noches.
- *La construcción del cuerpo simbólico y la quema.* Se realiza luego del lavatorio. Con las prendas purificadas se arma una estructura de madera, se construye una réplica idéntica del difunto y un caballo, para que lo lleve al *hanan pacha* (al tiempo, cosmos que está arriba), ambos de 1 metro de altura, luego se quema en el monte a las 0 horas el último día de la novena. Como cierre definitivo del velorio, desde el primer día de su muerte hasta este último día, la duración de este rito es de doce a trece días.
- *Levantamiento de luto.* Esta ceremonia se realiza al año de la muerte del familiar. Consiste en una misa, una cena y un baile, en donde se cambiará la ropa negra utilizada durante el año de luto por prendas de colores vivos.
- *Día de los Muertos (ayaq marq'an killa).* Este rito se realiza el 1 y 2 de noviembre de cada año; se espera a las almas con ofrendas y todo tipo de alimentos que le gustaban al ser querido.

- *Bautismo de tantawawa o bautismo de los niños de pan.* Se realiza al finalizar el día de las almas el 2 de noviembre. En este rito se bautiza a los panes con formas de niños o niñas, se les inventa un nombre gracioso y se les imparte el bautismo. De este rito nace una nueva unión de padrinos y madrinas, que luego se llamarán entre ellos compadre y comadre.

El “lavatorio y despedida” es parte de una creencia tradicional de los qollas y es uno de los ritos que aún perdura, en la puna, quebrada y también en zonas urbanas, como Perico del Carmen. En estos ritos intervienen elementos de índole económico, musical, lúdico, performático y estético. Desde una perspectiva antropológica, cabe señalar el trabajo de disertación doctoral de Nicholas Cook (2004) vinculado con los problemas de legitimación y autoría del discurso científico en su dimensión narrativa, como un aporte para la reflexión sobre el discurso de creencias. En este sentido, tenemos en cuenta también los aportes de María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas (2007), Pablo Wright (2008) y otros, relacionados con los rituales, la actuación, la tradición y las creencias en cuanto discursos sociales.

A lo largo de nuestro trabajo abordaremos conceptos de algunos autores para entender las formas de ver el mundo desde lo occidental y desde lo andino. Tomaremos el concepto de “actuación de la tradición” de Charles Briggs y Richard Bauman (1996), que consiste en “la puesta en acto de una situación dada, en un contexto significativo o

simbólico”. Podemos decir que esto aparece como un acto relevante en la performance que se reproduce en cada ritual; en tal sentido, Gary Fine (1989) afirma que “la tradición va a depender de la necesidad de algunos de los miembros de la sociedad que deseen poner en práctica estos rituales o performance”. De esta forma, a partir de la elaboración social de mecanismos retóricos y simbólicos que reflejan, en el mundo ficcional propuesto por la performance, la tradición, y a la vez sostenida intersubjetivamente mediante la circulación en una red de relaciones sociales, tiene lugar la construcción de identidades sociales, vinculadas con el universo de creencias de cada grupo, en este caso la comunidad periqueña. Todos estos aportes contribuyen al estudio de la construcción discursiva de las creencias sobre los rituales mortuorios en las localidades de la provincia de Jujuy, a la que nos referiremos más adelante.

Debemos decir que los rituales mortuorios son celebraciones plenamente vigentes en la ciudad de Perico en Jujuy, así como en muchas otras regiones andinas. En este tipo de celebraciones la gente siente que se confirma como individuo dentro de su grupo social de pertenencia. El pasado y la creencia se reivindicán en este tributo a los antepasados, que guían aún hoy el camino que han forjado la historia y la cultura que detenta el grupo. Así, una celebración particular adquiere trascendencia y brinda satisfacción, tranquilidad en los seres queridos que quedaron en esta tierra.