



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Expresiones simbólicas cristianas en los relatos de la tradición oral del noroeste argentino (siglo xx)

Autor:  
Costilla, Julia

Tutor:  
Wright, Pablo

2007

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

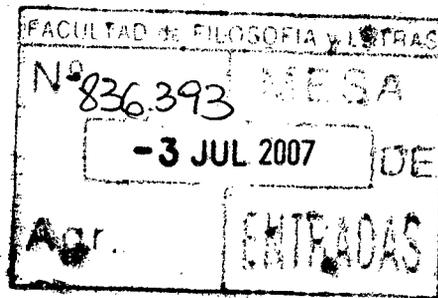
Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis  
5-5-14



TESIS 5-5-14

*Universidad de Buenos Aires*  
*Facultad de Filosofía y Letras*  
*Departamento de Ciencias Antropológicas*

Tesis de Licenciatura  
en Ciencias Antropológicas

*“Expresiones simbólicas cristianas en los relatos de la  
tradición oral del noroeste argentino  
(siglo xx)”*

Autor: Julia Costilla  
LU: 29462167  
Director: Dr. Pablo Wright  
Co-director: Dr. Carlos Zanolli  
Junio 2007

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Direccion de Bibliotecas

# Índice



<b>Introducción</b> .....	5
Los relatos orales como fuentes.....	6
 <b>Capítulo I</b>	
<b>Consideraciones preliminares</b> .....	17
Símbolo y simbología religiosa.....	17
El noroeste argentino y su historia.....	22
Algunos aspectos metodológicos y epistemológicos del trabajo con narrativas.....	31
 <b>Capítulo II</b>	
<b>Expresiones simbólicas cristianas en los relatos</b> .....	33
<b>Descripción, contextos y significados</b> .....	33
Seres.....	34
Elementos materiales.....	54
Lugares o espacios.....	58
Prácticas rituales.....	61
 <b>Capítulo III</b>	
<b>Cosmovisión local en los relatos: entidades simbólicas locales no cristianas</b> .....	69
<b>Descripción, contextos, significados</b> .....	69
Seres.....	70
Elementos.....	79
Lugares o espacios.....	81
Prácticas rituales.....	83

## Capítulo IV

### Relaciones entre expresiones simbólicas cristianas y cosmovisión

local.....	87
<b>IV. 1- Procesos de resignificación y resimbolización</b> .....	87
Resignificación de la relación deidades-humanos.....	88
Resignificación de las relaciones entre personajes simbólicos.....	92
Resignificaciones por vinculación entre personajes cristianos y locales .....	92
Resignificación de la imagen de seres y personajes simbólicos.....	95
Resignificaciones etiológicas .....	96
Demonizaciones .....	97
Resignificación de personajes cristianos por vinculación con elementos del contexto local .....	98
Resimbolización de significados locales .....	99
Resignificación de prácticas .....	100
Resignificación de elementos .....	102
Resignificación de lugares simbólicos y sagrados .....	104
Resimbolización de significados cristianos .....	106
<b>IV. 2- Distintos enfoques, distintas nociones: conceptualización de las relaciones entre expresiones simbólicas cristianas y cosmovisión local</b> .....	107

↓ ≠ Tipo de alteración  
sincretismo  
mujales

## Capítulo V

### Religiosidad y sociedad: del mundo del relato al mundo de la vida.....

<b>V. 1- La población local y sus símbolos</b> .....	113
a) Actitudes y reacciones sociales.....	114
b) Regulaciones y normatividad.....	116
<b>V. 2- Implicancias y consecuencias</b> .....	118
a) En las relaciones sociales.....	119
b) En la dimensión socioeconómica.....	121
c) En el orden cósmico .....	126

<b>Consideraciones finales</b> .....	130
<b>Bibliografía y Fuentes</b> .....	134
<b>Anexo</b> .....	144



## Introducción

Es sabido que las poblaciones del noroeste argentino recibieron, a partir de la colonización española, una fuerte influencia del cristianismo y sus principales elementos simbólicos; influencia que puede entenderse en términos de apropiación, consciente y/o inconsciente, de ciertos símbolos y prácticas característicos de esta religión. Tal apropiación, sin embargo, no implicó un simple pasaje de símbolos -y/o prácticas- de un grupo social a otro, dado que simultáneamente a esta transmisión se desarrollaron procesos de resignificación y reelaboración a partir de los elementos propios de la cosmovisión local. A su vez, estas entidades simbólicas cristianas ya resignificadas aparecen de manera cristalizada en los relatos orales que circulan en la población del noroeste. Pero, dadas las múltiples resignificaciones que atravesaron a estas entidades simbólicas cristalizadas en los relatos, se vuelve inapropiado seguir tratándolas como símbolos *cristianos*. Sólo la forma de expresión es cristiana, y sólo en base a ella es posible identificar esos símbolos como cristianos. Pero en su contenido, en sus significados, ya son algo distinto; son símbolos locales que se presentan con una imagen o "cara" cristiana. Es por eso que el tema de este trabajo ha sido definido en términos de *expresiones simbólicas cristianas en relatos orales del noroeste argentino*.

Ahora bien, antes de pasar a plantear cuales son mis objetivos, es necesario que introduzca una distinción metodológica clave que los recorre, y que desarrollaré mejor en los siguientes capítulos. Me refiero a la distinción entre *cristianismo* y *cosmovisión local*, dos universos simbólicos que, si bien ya están fusionados en la cosmovisión de las actuales poblaciones del noroeste, pueden ser asociados cada uno a un corpus de símbolos particular. Entiendo por *cristianismo* un horizonte simbólico-religioso ligado a la figura, a la persona y a la historia de Jesucristo. Cuando hablo de *cosmovisión local* estoy refiriéndome a aquellos seres, lugares, elementos y prácticas que arraigan en las formas de religiosidad previas a la evangelización; aunque también definiré como *locales* a aquellas entidades simbólicas que aparecen en los relatos y que no están ligadas al cristianismo. Teniendo en cuenta esto, el primer objetivo de esta tesis es analizar, a partir de un corpus de cuentos y leyendas previamente seleccionado, los significados asociados al horizonte simbólico-religioso que estos relatos despliegan, para luego poder inferir procesos de resignificación y resimbolización, conceptos que definiremos en el primer capítulo. ①

Por otra parte, considerando que es siempre posible, y necesario, considerar la presencia de un símbolo en términos de efectos o consecuencias concretas en la sociedad, el segundo objetivo es establecer, a partir de las situaciones que presentan las narraciones locales señaladas, de qué manera operan en la vida material y cotidiana de las personas los elementos simbólicos analizados. ②

Siguiendo estos dos objetivos generales, el trabajo ha sido dividido en cinco capítulos. En el primero se establecen una serie de definiciones que dan forma al marco teórico y metodológico de la tesis. Ante todo, se desarrollan algunos lineamientos teóricos sobre el símbolo y la simbología religiosa, y a continuación se explicitan los recortes metodológicos, espaciales y temporales, que subyacen al tema de este trabajo: el noroeste argentino como región y el siglo XX como lapso temporal en que fueron recogidos los relatos. Asimismo, se considera otra cuestión metodológica y epistemológica importante, que es la articulación entre el análisis de los relatos y el aporte bibliográfico de quienes han realizado trabajos de campo en el noroeste. El segundo capítulo consiste en una descripción analítica de las distintas entidades simbólicas de carácter cristiano que aparecen en los relatos. De la misma manera, el tercer capítulo presenta una descripción analítica de los símbolos locales no cristianos a los que refieren los relatos. El cuarto, ha sido dividido en dos partes: la primera aborda, desde otro nivel, el análisis de los procesos de resignificación y resimbolización que pueden inferirse a partir del horizonte simbólico-religioso que despliega la narrativa oral; en la segunda se revisan y definen los distintos conceptos teóricos esgrimidos para el análisis de la cuestión del cambio cultural. En el quinto y último capítulo se presentan y analizan una serie de situaciones y tópicos que evocan los relatos y que conducen, por distintas vías de aproximación, al tema de las relaciones entre simbología religiosa y sociedad.



Metodológico  
↓  
① Análisis de fuentes  
② Trabajos etnográficos  
Presente de la unidad de análisis  
NOA/SX

### Los relatos orales como fuentes

Para obtener las referencias y datos que me permitieron desarrollar analíticamente los objetivos expuestos, he recurrido fundamentalmente al trabajo con fuentes: en este caso, recopilaciones de relatos orales realizadas en nuestro país desde principios del siglo pasado, todas ya editadas. Las he considerado como fuentes de primera mano en la medida en que, salvo algunas excepciones, constituyen verdaderos documentos sobre la narrativa oral de las poblaciones del noroeste. No obstante, si tenemos en cuenta que han sido elaboradas por otros investigadores, debemos calificarlas como fuentes de segunda mano. De todas formas, antes de comenzar a describir cada una de las compilaciones que he utilizado, debo detenerme primero en el tema de la narrativa oral, para introducir y dejar sentadas las distintas definiciones e ideas que orientaron esta investigación.

En principio, aclararé que dentro del vasto campo de aquello que se conoce como tradición oral, me he enfocado únicamente en dos especies narrativas: cuentos, particularmente folklóricos, y leyendas. Se entiende por leyenda una narración tradicional anónima de acontecimientos considerados verdaderos por los sujetos y de intenciones generalmente didácticas (Franco 1944, Coluccio 1964, Chertrudi 1975). Por su parte, el cuento folklórico es definido como obra literaria tradicional, también anónima y de extensión relativamente breve, que narra sucesos ficticios (Chertrudi 1982). Ambos géneros se incluyen en lo que algunos autores denominan *folklore*



*literario*, que a diferencia de la *literatura folklórica* -creación literaria de autor identificable- es anónimo y de transmisión oral (Coluccio *op. cit.*).

Es evidente entonces que la cuestión de lo ficticio aparece como aquello que distingue el cuento de la leyenda. La trama de ésta, aunque fabulosa, tendría un punto de partida en un hecho real, por lo cual se la considera realmente acontecida. Sin embargo, muchos autores señalan que el tipo de relatos<sup>1</sup> clasificados como *cuentos* -en la acepción tradicional del término, no folklórica-, y concebidos a priori como acontecimientos ficticios, son tales sólo para el investigador. Para los narradores, en cambio, constituyen hechos históricos con una precisa orientación geográfica y temporal, sucesos verdaderos efectivamente ocurridos que configuran una particular concepción del mundo. Por esta razón, se vuelve imprescindible considerar el criterio de verdad propio de los nativos, ya que es el único que nos permite comprender en profundidad la cosmovisión del grupo al que pertenecen (Cipoletti 1977, 1983, Schelotto 1987). En este sentido, más allá de que una leyenda pueda ser cierta y contener elementos fácticos, lo importante ya no sería la veracidad (o no) de los sucesos narrados, sino si la gente cree en ellos; antes que relatar acontecimientos, el relato mítico<sup>2</sup> narra *significados* (Krause Yornet 1996). Es interesante, por esta razón, atender a cómo es percibido un episodio y a las consecuencias de que la gente crea que es verdadero. De esta manera, si algo es definido como real o verdadero en un plano espiritual, será real en sus efectos más allá de su sentido histórico (Chapp 1991, Eliade 1991, Alver 1995). Para el caso de la narrativa difundida en la zona andina argentina, no obstante una parte ingresó en calidad de *cuento* (ficticio) luego de la conquista, sus habitantes han considerado -y aún consideran- verdaderos<sup>3</sup> los acontecimientos relatados, aunque los desplazaron cronológicamente como sucedidos en un pasado remoto y cualitativamente distinto del presente (Cipoletti 1987, Schelotto *op. cit.*).

En relación con las varias clasificaciones que existen para los cuentos y leyendas (Franco 1944, Coluccio 1964, entre otras), una de las más difundidas es la descrita por Susana Chetrudi (1975), quien organiza el heterogéneo panorama argentino de las leyendas en “etiológicas y escatológicas”, “históricas e histórico-culturales”, de “seres y fuerzas sobrenaturales -leyendas míticas-” y “religiosas -mitos de dioses y héroes-”<sup>3</sup>. Más recientemente, se presentó otra categorización que considero más específica y pertinente para la narrativa oral argentina. La misma divide a los relatos míticos -aquellos que pertenecen a un tiempo primordial cualitativamente distinto al presente- en “etiológicos”, “ejemplares”, “de reelaboración del texto bíblico”, “del ciclo del Rey Inka”, “de Pedro Urdimal” y “otros relatos” (Morgante 2000, 2001). Si

Definición de géneros discursivos  
↓  
tipología motivada  
↓  
para rasgos distinguen la mitología  
↓  
+ ello del contenido, los géneros son función de presencia el contexto.  
↓  
importancia de lo espacial

<sup>1</sup> Entendiendo por relato cualquier tipo de enunciado narrativo portador de significados y de coherencia interna.  
<sup>2</sup> Aunque este concepto es ampliamente utilizado, algunos autores prefieren evitarlo dado que no habría acuerdo sobre qué material incluir y sólo tendría sentido en países donde existe conexión entre la mitología antigua y el folklore moderno (Chetrudi 1975). No obstante, en este trabajo el término *mítico* se utilizará para hacer referencia a cuestiones propias de los relatos y de la historia oral, cuyas coordenadas de tiempo y espacio son generalmente, aunque no siempre, indefinidas, y cuyos personajes suelen ser divinos.  
<sup>3</sup> Clasificación propuesta en Budapest, en octubre de 1963, por la comisión de leyendas convocada por la *International Society for Folk-Narrative Research*.



se consideran, por otra parte, las categorizaciones que establecen los mismos narradores (por ejemplo los puneños) se puede establecer una gran división entre “cuentos antiguos” -los relatos míticos propiamente dichos, recién clasificados- y “cuentos de estos años”, divisibles a su vez en relatos de sueños y visiones, de encuentros diabólicos y otros (Schelotto 1987, Morgante 2001). De todas formas, dado el carácter flexible de la narrativa oral, que se resiste a toda esquematización clasificatoria (Palleiro 2005), cualquier categorización que pueda hacerse será siempre provisional y no excluyente.

En general, quienes han trabajado con relatos (Arguedas 1961, Blache 1982, Chertrudi 1982, Fleming de Cornejo 1988, García 1996, García y Rolandi 2000, Gutmann 1993, Morgante 2001, Schelotto 1987, Terrón de Bellono 1995, Vega-Centeno 1993, Villagra 2001, entre otros) no dejan de señalar que constituyen un material fundamental para acceder a la cosmovisión de un grupo - conceptos de espacio y tiempo, maneras de interpretar la historia (Hill 1988), por ejemplo- y comprender su universo de significación propio. Uno de los objetivos, entonces, desde los cuales puede abordarse un relato, es revelar aquellos significados que se encuentran ocultos tras los símbolos e imágenes que presenta (Chertrudi *op. cit.*); para poder, por ejemplo, establecer conclusiones con respecto a procesos de mestizaje a partir de la identificación de elementos y creencias de distintas religiones (Arguedas *op. cit.*). Los relatos de carácter religioso, en este sentido, nos permiten ver cómo fueron resignificados los personajes sagrados y acciones introducidos por el cristianismo europeo y acceder, de esta forma, a las huellas de un largo proceso de extirpación, represión y recreación religiosa (Vega-Centeno *op.cit.*: 323).<sup>4</sup> Por otro lado, una de las causas por las cuales resultaría más fructífero para algunos investigadores el trabajo con cuentos y leyendas, aparece ligada a su condición de ser más accesibles que otras formas literarias (como la poesía, por ejemplo), por su forma de expresión menos especializada y menos sometida a normas y técnicas complejas (Arguedas *op.cit.*: 211). A su vez, dentro del campo de la narrativa folklórica hay autores que diferencian el cuento de la leyenda señalando que el primero es más estructurado y menos variable que la segunda; refleja menos los cambios sociales pero expresa mejor los valores colectivos (García 1996). En definitiva, es indiscutible que los relatos orales tradicionales poseen una alta significación en las sociedades actuales, razón por la cual podemos acceder a través de ellos a los valores culturales de una comunidad, a sus actitudes hacia los códigos y transgresiones sociales -qué comportamientos, y de qué manera, son reprobados- y a sus reacciones ante los cambios y las presiones institucionales. También, en la medida en que

---

<sup>4</sup> Algunos autores destacan la plasticidad e iniciativa creadora de las culturas andinas, en tanto pudieron adoptar elementos ajenos sin perder su identidad (Cipoletti 1983, Fourtané 1993, Gruzinski 1995, entre otros). No obstante se incorporaron nuevos personajes sagrados, las relaciones de reciprocidad que ya existían entre las deidades locales y los hombres, se siguieron respetando. De esta manera, por ejemplo, la aparición de *penados* y del Diablo, y los accidentes asociados a su figura, advertirían sobre los riesgos de violar dichas relaciones (Mariscotti de Gorlitz 1978, Bianchetti 1982, Morgante 2001). Los relatos clasificados como históricos, por su parte, pueden testimoniar el valor asignado por los sujetos a la herencia indígena e hispánica (Blache 1982:171).

muestran la integración del ser humano en el contexto socio-ambiental y las relaciones ser humano-deidades, nos pueden expresar temores e inquietudes de los sujetos con relación a los peligros atribuidos a ciertos elementos de su entorno y a sus concepciones religiosas (Blache *op.cit.*, Gutmann *op. cit.*).

Esto último nos acerca a la cuestión de la función/significación social de estas narraciones, ligada principalmente a intenciones socializadoras, y no meramente recreativas. A través de ellas los sujetos reflexionan sobre sí mismos y estructuran su entorno social y natural. Desde algunas posturas, pueden cubrir también necesidades comunitarias de seguridad y control, de soluciones y respuestas no brindadas por el sistema cultural, por ejemplo, integración y mediatización de las contradicciones y desigualdades sociales (Blache 1982, Vega-Centeno 1993). También se habla de una función de control social, en la medida en que infunden temor entre los interlocutores mostrando las consecuencias de las transgresiones a las normas e imprudencias humanas (Arguedas 1961: 209-210). Otros relatos servirían para otorgar ejemplaridad al presente, en lo relativo a, por ejemplo, normas morales o de interrelación social, dado que fundan las situaciones actuales en hechos pasados (Franco 1944, Cipoletti 1983). Por otra parte, de alguna manera esta literatura oral contribuye a la reafirmación de identidades grupales, dado que el narrador actual reproduce a través de ella prácticas y significados de su pasado histórico y cultural, a la vez que incorpora aquellos que resultaron de experiencias de contacto (García y Rolandi 2000: 8)<sup>5</sup>. Desde una visión más general, es posible afirmar que la tradición, entendida como construcción simbólica que se materializa -entre otras cosas- en relatos, brinda a los sujetos los elementos para elaborar e interpretar las fuentes del miedo y la ansiedad (Alver 1995: 13).

Desarrolladas estas ideas y definiciones preliminares, volveré a la descripción de mis fuentes. Ante todo, para delimitar un corpus realmente abarcable he necesitado efectuar una selección teniendo en cuenta distintas cuestiones. En primer lugar, sólo he trabajado con aquellas recopilaciones de cuentos y leyendas que considero más completas y confiables, en tanto incluyen datos sobre el contexto espacio-temporal en que fueron recogidos los relatos y sobre la persona que los narró. También tuve en cuenta que se hayan respetado y reproducido los términos y expresiones del narrador; que las versiones estén redactadas tal como fueron anotadas por el recolector y relatadas por aquel. Dentro del corpus seleccionado, me detuve exclusivamente, dadas las necesidades de acotar un espacio geográfico, en aquellos relatos que fueron obtenidos en las provincias correspondientes a la región del NOA, aún sabiendo que su difusión, como la de

Selección  
del  
Corpus

<sup>5</sup> Teniendo en cuenta el contexto histórico particular americano, algunos autores plantean que el *discurso popular andino contemporáneo*, producto de una asimétrica relación entre la tradición oral andina post-colonización y los actuales sistemas de dominación (cargado además con los valores y contravalores de la confrontación desigual de sistemas simbólicos disímiles y de una experiencia histórica colonial) produce una tradición oral ambigua y ambivalente. En ésta, a su vez, perviven sistemas de protección y ocultamiento, con lo cual se llega a *no-decir-diciendo* o a *callar-hablando* (características de refugio ligadas a su origen defensivo) y, por otra parte, podemos encontrar combinaciones de significación no-dichas -y no-conscientes-, que resultan de la incidencia de una construcción simbólica socialmente producida sobre la acción de los sujetos (Vega-Centeno 1993: 307-309).



cualquier otra expresión cultural, no está limitada por las fronteras políticas. En cuanto a las narraciones publicadas como cuentos y leyendas pero que no constituyen versiones documentales, sino reelaboraciones “literarias” de autores carentes de formación científica en antropología o en folklore (Chertrudi 1975)<sup>6</sup>, si bien no las he incluido dentro de mis fuentes, no las deseché por completo en la medida en que constituyen una vía de aproximación a la cosmovisión de los habitantes del noroeste.

Una vez realizadas las búsquedas y consultas necesarias dentro de las bibliotecas y hemerotecas de diferentes instituciones académicas<sup>7</sup>, he seleccionado seis trabajos que a continuación describiré.

El primero, *Leyendas del Tucumán* del poeta Alberto Franco (1944), es una antología de leyendas tomadas de las producciones de los primeros folkloristas que trabajaron en nuestro país: entre otros, Adán Quiroga (1923, 1925, 1939), Ricardo Rojas (1925), Juan Alfonso Carrizo (1926, 1933, 1935, 1937, 1942), Bernardo Canal Feijoó (1937), Rafael Cano (1938), F. Molina-Téllez (1939), Dragui Lucero (1940), y Orestes Di Lullo (1943). La razón por la cual he considerado y utilizado estos relatos es porque creo que nos permiten acceder, aunque muy indirectamente, a la narrativa oral del contexto temporal en el cual trabajaron los llamados pioneros del folklore: últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Pero, teniendo en cuenta las sucesivas reapropiaciones y reformulaciones por las que atravesaron tales leyendas, no he considerado este libro como fuente *en sí mismo*, sino sólo -como *complemento*- en el marco del corpus general de narrativas.

El segundo trabajo, *Cuentos folklóricos de la Argentina* (primera y segunda serie) de la investigadora y folklorista Susana Chertrudi (1960 y 1964) consiste en dos compilaciones de cuentos realizadas bajo el paradigma del Folklore de la época, centrado más en el ajuste a los parámetros generales de clasificación internacional (*Índices de Tipos y Motivos Narrativos*) que en las características particulares de los relatos. Muchos de estos cuentos son reescrituras textuales de la *Encuesta de 1921*, cuyo material ha sido reordenado de acuerdo a instrumentos de clasificación precisos; otros, provienen de recopilaciones inéditas efectuadas por distintos investigadores del Instituto Nacional de Antropología entre 1944 y 1964: Augusto Raúl Cortazar, Santiago Alberto Bilbao, Jorge Aníbal Bracco y Miguel Hángel González. Siguiendo a M. Inés Palleiro (2005), quien realizó un examen crítico muy interesante sobre distintos archivos de narrativa tradicional, en las dos series que integran esta obra de Chertrudi, los registros orales han sido corregidos, normalizados y regularizados -en principio por los recolectores y luego por la misma Chertrudi- con atención a la coherencia textual. Esto instaura una distancia entre la oralidad y la escritura que

<sup>6</sup> Esto es lo que sucede con la Encuesta (o Colección) de Folklore de 1921: colección manuscrita inédita de narraciones folklóricas recopiladas directamente por maestros de todo el país, y considerada por la mayoría de los investigadores como muestra heterogénea y poco confiable en cuanto a la obtención de sus materiales.

<sup>7</sup> Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Academia Nacional de la Historia, Facultad de Filosofía y Letras, entre otras.



sólo es atenuada por la incorporación de algunos vocablos locales. A su vez, la localización contextual de los cuentos está dada por la incorporación de algunos fenómenos fonéticos y morfosintácticos del habla regional y por la mención del lugar de procedencia de las versiones bajo la forma de paratextos. En la segunda serie, sostiene Palleiro, se advierte una brecha con respecto a la primera, vinculada a una mayor preocupación por el contexto local que a su vez es indicio de un quiebre del paradigma del Folklore ajustado a la identificación de regularidades transnacionales. La propia Chertrudi manifiesta en esta segunda serie una apertura del concepto de “cultura Folk” -considerada en la *Encuesta* como patrimonio de los “ámbitos rurales”- hacia contextos urbanos; una orientación hacia las “Nuevas Perspectivas del Folklore”, que asignan relevancia especial a la actuación o *performance* -elaboración de un mensaje para una audiencia- (Bauman 1974 en Palleiro *op. cit.*)<sup>8</sup>. Destaca, además, que todas las versiones de los cuentos han sido publicadas “tal como fueron anotadas por sus recolectores, sin enmiendas ni arreglos de ninguna clase” (Chertrudi *op. cit.*).

La tercer obra, *Cuentos y leyendas populares de la Argentina* de la doctora en Filosofía y Humanidades e investigadora Berta E. Vidal de Battini (1980-1995), es el archivo más voluminoso de narrativa tradicional de Argentina, ya que reúne en diez tomos versiones de todo el país compiladas por la misma autora en distintas provincias argentinas. También recurre a las categorías temáticas de los índices universales para clasificar los cuentos, pero como incluye la especie narrativa *leyendas*, adopta una modalidad de clasificación de su autoría de acuerdo a rasgos distintivos del corpus argentino (incluyendo remisión a criterios de la Clasificación Internacional de Budapest). Por otra parte, al tratar esta autora de dar cuenta de los rasgos dialectales, sociolectales e idiolectales de los relatos, se puede apreciar un mayor interés por minimizar la distancia con la oralidad y un alejamiento con respecto al canon escriturario. La localización contextual la otorgan los paratextos al pie donde se indica lugar de procedencia de cada versión, junto con datos de los “informantes”: nombre, edad, localidad, fecha de recolección y grado de instrucción, junto con la adición de observaciones esporádicas sobre particularidades de estilo de algún relato o sobre el talento de determinado narrador para la *performance* (actuación) artística. Aunque la colección pone mayor énfasis en el ajuste a los modelos generales que en la variación contextual, incluye observaciones sobre particularidades contextuales y la alusión a creencias locales, lo cual demuestra una mayor apertura del paradigma del Folklore hacia el estudio de la variación (Palleiro 2005).

Las tres últimas fuentes que describiré, al estar cada una de ellas vinculada a una provincia y/o localidad en particular, manifiestan una mayor atención al contexto local y proporcionan información adicional sobre el mismo. El trabajo de la profesora en Letras e investigadora

---

<sup>8</sup> Para una descripción mas detallada de éste y de otros archivos, como el de Vidal de Battini (1980-1995) y el de García y Rolandi (2000), ver Palleiro 2005.



Margarita Fleming de Cornejo (1998) *Relatos folklóricos salteños*, consta de cuatro tomos, de los cuales sólo utilicé los dos últimos. La autora explica, en el tomo IV, que en la primera parte de su investigación, promovida por una beca del Fondo Nacional de las Artes, las versiones narrativas fueron fielmente transcritas de las grabaciones obtenidas, en forma directa, de los informantes. También en la segunda parte, constituida por versiones relevadas anteriormente pero que no habían sido publicadas, la transcripción de los relatos fue fiel a las grabaciones realizadas para su recolección. De esta manera, al respetarse el lenguaje y las expresiones de los informantes o *performers*, este trabajo se inscribe dentro de esta línea de autores que intentan lograr un mayor acercamiento entre la oralidad y la escritura. Como anticipé anteriormente, la localización contextual de este archivo es mucho más fuerte, debido a que está centrado en la provincia de Salta. En este sentido, el tomo III contiene dos relatos bastante extensos de un informante nativo “calificado” que caracteriza ciertos aspectos del contexto local: uno de ellos describe y explica las diferencias raciales y culturales entre el gaucho y el colla, y el otro (“*Códigos no escritos del pastor de altura*”), trata sobre el hurto, las reglas y el control social; a ninguno de éstos los he utilizado, porque no los considero narrativa oral tradicional. El tomo IV, por su parte, presenta primero una descripción de la autora acerca del contexto de los relatos sobre el Inca. Asimismo, en ambos tomos, gran parte de los relatos ofrecidos son precedidos por paratextos en donde se indican nombre del narrador, edad y procedencia; aquellos en donde no se aclaran estos datos contextuales, como los de la tercer parte del tomo IV -según la autora, *casos* protagonizados por los mismos narradores o contados por terceros-, no los incluí dentro del corpus. Cabe destacar también, por un lado, que algunos relatos contienen muchas intervenciones de la autora, lo cual los vuelve más dinámicos y dialógicos, y por el otro, que el Tomo III incluye una serie de reflexiones metatextuales sobre la narrativa folklórica, su función social y su utilidad para el investigador.

El libro *Cuentos de las tres abuelas* de la antropóloga e investigadora Silvia García y la doctora en Antropología Diana Rolandi (2000) presenta relatos que corresponden a una serie de narraciones sobre la vida cotidiana de tres mujeres de la comunidad de Antofagasta de la Sierra, y el material procede de una investigación de campo realizada por las autoras en dicha localidad catamarqueña. El corpus principal del libro, según las mismas autoras, es un relato dividido en capítulos en los cuales diversos personajes ficticios, afincados en Antofagasta, narran cuentos. Estos han sido transcritos tal como les fueron relatados; únicamente les eliminaron repeticiones y frases ininteligibles, pero se respetaron las pronunciaciones propias de esta zona. Cada capítulo ubica a los personajes en periodos claves del año: día de la Pachamama, día de los Fieles Difuntos, la señalada, Carnaval, etc; y se incluyeron, además de cuentos, anécdotas personales, tradiciones históricas y relatos cercanos a los mitos. La lista con el nombre de los narradores se presenta al comienzo del libro, sus edades y los años en que las historias fueron recolectadas se aclaran en la introducción, pero dada la forma particular en la cual los relatos son presentados, no se puede



saber a qué narrador corresponde cada uno de ellos. Cuando describen las autoras el contexto narrativo, señalan que en su mayoría los cuentos fueron relatados en situaciones donde intervenían los presentes en una especie de contrapunto, razón por la cual muchas historias se van constituyendo a partir de diálogos y conversaciones entre dos o más personas, algo similar a lo que sucede en el trabajo de Fleming de Cornejo.

La doctora María Gabriela Morgante presenta en su libro *La Narrativa Puneña* (2001) un conjunto de relatos orales recogidos por ella misma en la localidad de Coranzulí (Jujuy), compilados a partir de una serie de entrevistas realizadas en el año 1982. En términos de la autora, “la exposición de esta narrativa ha intentado conservar hasta el límite de lo posible las expresiones regionales y la transcripción textual del relato, introduciendo algunas aclaraciones sólo en aquellos casos en los cuales resultase absolutamente necesario para la comprensión del hilo conductor de lo narrado” (Morgante *op. cit.*: 8). Señala también que las palabras o frases no comprendidas han sido reemplazadas por el símbolo “(?)”, y que sus aclaraciones fueron incorporadas entre corchetes. Los títulos, indica, son ajenos a la autoría de los informantes, pero procuró conservar en su formulación la referencia que éstos realizan para demarcar el inicio de cada uno (que generalmente incluye a los personajes involucrados); la secuencia de presentación, por su parte, intenta respetar la concepción temporal nativa. Para organizar el corpus, la antropóloga escogió dos categorías básicas siguiendo las divisiones que los propios informantes hacen de los relatos: aquellos pertenecientes al tiempo mítico, *narrativa mítica*, y aquellos de una temporalidad más reciente, *narrativa presente*, protagonizados por el propio narrador o por alguien contemporáneo a él. En ambos casos, cada uno de los relatos es precedido por un paratexto donde se aclara el nombre del narrador. Por otra parte, es muy enriquecedor el aporte también paratextual de las notas al pie, en donde se explican muchos conceptos locales y se describen distintos elementos contextuales que facilitan la comprensión de esta narrativa puneña.

Con la descripción de cada una de estas recopilaciones en el orden en que han sido elaboradas y editadas, se ha podido apreciar aquello que Palleiro (2005) sostiene en su artículo sobre narrativa tradicional: en el estudio diacrónico de los archivos puede advertirse una progresiva aproximación y apertura hacia el registro de la oralidad. Al mismo tiempo, es interesante vincular, al igual que esta autora lo hace, las características de estos archivos con los cambios en el paradigma del Folklore; de esta forma, estos seis trabajos utilizados como fuentes revelan una preocupación cada vez mayor por las particularidades del contexto local donde esos relatos circulan y menor por el ajuste de la narrativa a parámetros -clasificaciones, por ejemplo- internacionales.

En este sentido, respecto del lugar desde donde he abordado estas fuentes, considero que mi enfoque se ubica entre dos campos disciplinares: el Folklore y la Antropología Histórica. En relación con el Folklore en Argentina, cabe señalar que en sus comienzos, para la segunda mitad



del siglo XIX, se forjó en un contexto en el cual los intelectuales y dirigentes de nuestro país buscaban delinear un perfil cultural para la identidad nacional que se intentaba construir. En función de estos intereses, la tarea de los llamados pioneros del Folklore consistía en “rescatar” el patrimonio cultural y las tradiciones de los grupos campesinos “amenazados” por el “avance de la modernidad”. Por esta herencia, muchos autores, como Adolfo Colombres (1992), han criticado fuertemente al Folklore en tanto ciencia manejada por -y al servicio de- los sectores dominantes de la sociedad y sólo interesada en las manifestaciones que no cuestionan el orden imperante para rescatarlas en calidad de símbolos de la identidad nacional. Este autor, al igual que otros como Nestor García Canclini (1984 en Blache 1988), prefiere hablar de *cultura popular* porque apunta a una “cultura controlada por sus creadores y participantes y al servicio de su liberación y desarrollo evolutivo”, una cultura dinámica y no estática, entendida como acto vivo y no como pieza de museo (Blache *op. cit.*, Colombres *op. cit.*). Más allá de estas críticas, es importante reconocer que es sólo a partir de los trabajos de aquellos pioneros del Folklore -Adán Quiroga, Samuel Lafone Quevedo, y Juan B. Ambrosetti, entre otros- que la narrativa y las concepciones religiosas de los nativos de muchas zonas de nuestro país, entre ellas el noroeste, comenzaron a adquirir cierta trascendencia (Cipoletti 1983, Blache 1991). Por otro lado, hay autores, como Marta Blache (1988), que proponen acercar estos dos campos -Folklore y Cultura Popular- para establecer un diálogo fecundo entre ellos, considerando que, más allá de sus inicios no coetáneos, ambos centraron su atención en sectores sociales que escapaban al interés académico. Además, como veíamos en la descripción de las fuentes, el paradigma del Folklore ha ido modificándose durante las últimas décadas del siglo XX. El nuevo enfoque que comenzó a afianzarse, más centrado en la potencia creativa de los grupos humanos, plantea una visión pragmática de los comportamientos folklóricos en tanto mensajes: circulan (a través de un soporte material y dentro de un determinado grupo), proponen significados (presentan o representan y/o interpretan algo), utilizan códigos vigentes, y están afectados por el problema de la generación de consenso y de la eficacia de la significación que proponen (Bauman y Paredes (eds.) 1972, Blache y Magariños de Morentín 1987, 1992). Asimismo, esta visión se halla estrechamente ligada a los planteos de la Sociolingüística y de la Etnografía del Habla<sup>9</sup>, que básicamente analizan las relaciones entre lenguaje -lengua y habla- y cultura, y entre lenguaje y sociedad. De esta forma, el texto deja de ser la fuente esencial para volverse un elemento necesario pero no suficiente en la tarea de discernir el proceso de comunicación que el folklore produce: el énfasis antes puesto en él, se extiende hasta abarcar su contexto de producción y significación (Blache 1988).

✓ Del texto  
al discurso

<sup>9</sup> Ver: Hymes, Dell. 1976. La Sociolingüística y la etnografía del habla. En Ardener, Edwin. *Antropología social y lenguaje*. Buenos Aires, Paidós; Bauman, Richard y Joel Sherzer. 1975. The Ethnography of Speaking. *Annual Review of Anthropology* 4: 95-119.

Claridad para exponer  
objetivos teóricos y metodológicos

Volviendo al manejo de las fuentes y al enfoque con el cual las abordé en este trabajo, debo señalar que mis objetivos apuntan más a un análisis interpretativo<sup>10</sup> de los contenidos simbólicos presentes en la dimensión *textual* del relato, más allá de las características contextuales y pragmáticas de su producción y enunciación. Por este motivo, no he aplicado los lineamientos metodológicos que propone el enfoque pragmático de la narrativa desarrollado en los últimos años (Blache y Magariños de Morentín 1987). Además, para poder apreciar la actitud del grupo frente a lo narrado y la relación que existe entre el mensaje verbal y la realidad sociocultural, tal como plantea dicho enfoque, es necesario que el relato esté acompañado de descripciones proxémicas, kinésicas, paralingüísticas e interaccionales, cosa que no suele ocurrir en las recopilaciones existentes (Chertrudi 1975).

Por otra parte, teniendo en cuenta la interesante diferenciación planteada entre *texto folklórico*, inseparable de la oralidad y su contexto, y *texto testimonialmente folklórico*, relato autonomizado y reproducido en una circulación secundaria -libros y publicaciones- para fines académicos (Longo 2001), mi análisis se circunscribió a este último tipo de textos, con lo cual se plantea el problema de la *descontextualización*. En el presente trabajo nos enfrentamos a por lo menos dos *descontextualizaciones*: la primera, subyace a las propias fuentes, dado que la instancia de recopilación y compilación de relatos orales ya supone *sacar de contexto a la narrativa folklórica* para cristalizarla en un *texto testimonialmente folklórico*; la segunda, deriva de la posterior instancia analítica, del momento en el cual se conforma un corpus con fuentes producidas y editadas en diferentes épocas y correspondientes a distintos contextos espaciales. Contemplando esto, para el desarrollo del primer objetivo general de esta tesis, el análisis ha intentado abstraerse de estas diferencias espaciales y temporales en cuanto a la procedencia de los relatos, para *profundizar en la dimensión narrativa*. En cambio, para llevar a cabo el segundo objetivo, orientado a la relación entre simbología religiosa y sociedad, ha sido necesario atender a estas *variaciones contextuales* y, en la medida de lo posible, dar cuenta de ellas cuando la situación lo exigió.

Una última cuestión que considero importante aclarar es que no estuvo dentro de mis intereses rastrear y elucidar el *origen* de los cuentos y leyendas considerados, ni mucho menos hacer un análisis de *tipos* y *motivos*<sup>11</sup> a la manera de los estudios estructurales de narraciones folklóricas (entre otros, Morote Best 1958, Arguedas 1961, Propp 1972). No obstante, tengo presente y he podido apreciar las estrechas relaciones entre la narrativa folklórica europea (ibérica particularmente) y los relatos orales del noroeste argentino (Urbano 1993), si bien escapa a mis objetivos problematizarlas. Hechas estas precisiones, me quedaría por agregar que la posición disciplinar desde la cual he encarado este trabajo, como indiqué anteriormente, se acerca más a una

<sup>10</sup> A la manera de la *antropología interpretativa*, o simbólica, desarrollada por autores como Turner y Geertz, entre otros.

<sup>11</sup> Un *motivo* puede definirse como la unidad temática mínima de un cuento o relato, identificable en múltiples manifestaciones narrativas; un *tipo*, es una combinación relativamente estable de motivos (Palleiro 2005).

Recursos  
metodológicos

Los tipos  
de documentos  
1  
2



Antropología Histórica y Simbólica que al Folklore: en parte porque los relatos orales no han sido el objeto del análisis sino las fuentes sobre las cuales se ha desarrollado, pero también porque la mirada ha estado orientada a analizar procesos simbólicos, históricos y sociales desde una perspectiva antropológica.

→ On un material qui puede enmarcarse en el plano del Folklore/...

→ Define de manera clara la orientación disciplinaria de la investigación.

→ Causa, no obstante, las perspectivas de otras disciplinas sobre el Folklore.

→ Aporte

Tardío / fuentes



## Capítulo I

### Consideraciones preliminares

El presente capítulo, como adelanté en la introducción, tiene por objetivo establecer las definiciones y explicaciones que constituyen <sup>el</sup> al marco teórico y metodológico de la tesis. En principio, se desarrollarán los lineamientos teóricos sobre el símbolo y la simbología religiosa a partir de los cuales se desplegará el análisis de la narrativa oral del NOA. A continuación, se explicitarán y describirán los principales recortes metodológicos espaciales y temporales: el noroeste argentino como región y el siglo XX como lapso temporal que comprenden los relatos. Por último, se atenderá a otra cuestión metodológica y epistemológica importante: cómo se articularán, en los siguientes capítulos, el análisis de estos relatos con el aporte bibliográfico de quienes han realizado trabajos de campo en el noroeste argentino.

#### Símbolo y simbología religiosa

Comenzaré, entonces, remitiéndome a las definiciones sobre el símbolo<sup>1</sup>, y sobre la simbología religiosa o sagrada, que guiaron mi trabajo. Con respecto al símbolo en general, se vuelven insoslayables los fundamentales aportes de autores como Claude Lévi-Strauss, Víctor Turner, Clifford Geertz, Mircea Eliade y Paul Ricoeur, entre otros. Consideraré, entonces, al símbolo en tanto elemento que permite la representación de ciertos significados -contenido del símbolo- a través de un significante material -forma de expresión- sea éste una imagen, un objeto o una práctica<sup>2</sup>. Estas dos dimensiones, a su vez, pueden estar ligadas por convención o porque la figura que actúa como significante condiciona el contenido del símbolo (Urbano 1993: 34). Por otra parte, dichos significados pueden escindirse en una significación manifiesta -dimensión material concreta, inmediatamente relacionada con el significante- y otra oculta, que lo vuelve enigmático y polémico en su interpretación (Ricoeur 1976, Eliade 1983). Esta última vendría a ser aquella que se encuentra ligada directamente a la cosmovisión portadora del símbolo. Vemos, de esta manera, cómo el símbolo constituye ante todo un vehículo de significados, y digo significados porque justamente una de sus propiedades es la polisemia: condensación y unificación de múltiples, diferentes y hasta dispares significaciones bajo una misma forma de expresión o significante (Turner 1980, Geertz 1987, Gruzinski 1991). De cualquier manera, es importante tener

<sup>1</sup> No trataré aquí el enfoque psicológico sobre el símbolo, me centraré exclusivamente en sus aspectos antropológicos y semióticos.

<sup>2</sup> No obstante esta distinción (significante/significado), entiendo que la complejidad y potencialidad del símbolo no puede abordarse desde una visión dualista y reductora (Gruzinski 1995).



presente que los conceptos *significado*, *significación* y *sentido*, aunque en general son utilizados como sinónimos, no aluden exactamente a una misma idea. Siguiendo a Urbano, todas las teorías que tratan el tema del simbolismo suponen alguna relación entre dos universos: el del sentido, los sentimientos que nos transportan más allá pero que nacen de nuestras convicciones, y el de las significaciones, las estructuras en que se esconden el sentido y las pasiones que lo animan (Urbano 1993). De esta manera, podemos afirmar que los significados que condensa un símbolo bajo su forma de expresión, se constituyen a partir de una dialéctica entre estos dos mundos.

Así como consideramos la función social de los relatos, es dable analizar cuál es la fuerza o eficacia del símbolo<sup>3</sup> en relación con sus efectos sociales. Ante todo, es interesante pensar que la función básica de un símbolo es la de proyectarnos más allá de sí mismo para “revelar una realidad total, inaccesible a los demás medios de conocimiento” (Urbano 1993: 34, Eliade 1983: 190). Por otro lado, por su capacidad para abarcar distintos sentidos, permite a los sujetos interpretar y ordenar significativamente su experiencia, a la vez que contribuye a la organización de la conducta individual y a la regulación de las fricciones del sistema social. Esta fuerza del símbolo para dirigir, imponer y exigir, más allá de su dimensión cognitiva, estaría basada en otra de sus propiedades: la polarización de sentido, una especie de dialéctica entre un polo sensorial - vinculado a lo material, corporal y natural- y otro ideológico -ligado al orden social-. De esta forma, al estar en contacto las normas (morales, jurídicas, etc.) con lo emocional, el mantenimiento de la cohesión social resultaría beneficiado a partir de una transformación de lo obligatorio en deseable (Turner 1980); transformación que, a su vez, resultaría posible en virtud de las propiedades inductoras que ciertas estructuras formalmente homólogas poseen en sus relaciones recíprocas (Lévi-Strauss 1984).

En relación con el campo de la simbología religiosa en particular, y entendiendo por religión un *sistema de símbolos sagrados*, es pertinente señalar la existencia de dos líneas teóricas principales. Una de ellas, de tendencia más totalizante (Durkheim, Geertz, entre otros), enfatiza la homogeneidad de las comunidades en cuanto a una unívoca aprehensión de una simbología estable. Siguiendo a estos dos autores, la religión puede ser definida como un sistema de símbolos que obra para establecer estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que aquellos parezcan reales (Geertz 1987: 89). En este sentido, una religión no debe ser considerada como *falsa* conciencia -tal como se plantea desde el marxismo- sino como una forma particular de conciencia y de conocimiento (Segato 1991). Es también, siguiendo a

---

<sup>3</sup> Especialmente del símbolo sagrado y/o ritual.



Emile Durkheim (1968), un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas<sup>4</sup>.

La otra línea teórica (Turner, por ejemplo), centrada más en la disparidad/polaridad del símbolo, refiere a procesos más complejos y diferenciales de interpretación para el mismo conjunto de símbolos, a partir de una pluralidad de identificaciones individuales y grupales dentro de la misma población. Se habla, por tanto, de una doble pertenencia del símbolo: a una esfera colectiva y a otra individual que conlleva una negociación personal (idiosincrásica) con la simbología colectiva (Carvalho 2000).

Para esta última línea, que subraya la inestabilidad del símbolo, se plantea, por ejemplo, el problema de la *materialidad* del símbolo religioso, de la imagen simbólica como representación inevitable y necesaria -aunque imposible- de lo sagrado -e invisible-, y al mismo tiempo como algo sagrado en sí mismo. Desde el punto de vista individual, la inestabilidad aparece en la medida en que la imagen construida por el sujeto para representarse lo sagrado *es*, en cierta forma (de ahí la potencia de la imagen como tal), y *no es*, simultáneamente, aquello que está representando (Bianchetti 1982, Forgione 1982, Gruzinski 1995, Carvalho 2000).

De cualquier manera, es importante tener en cuenta que el campo simbólico religioso constituye una realidad situada siempre en un contexto humano específico: en un espacio geográfico, en un momento histórico particular y en una estructura social concreta. Por tanto, al estar ligado al resto de las instituciones y esferas (políticas, económicas, ideológicas) en un proceso de mutuo condicionamiento, la actualización de un símbolo estará siempre relacionada con las tensiones y alternativas de la vida social (Eliade 1983, Chapp *et al.* 1991, Carvalho 2000). Asimismo, podemos acceder a la forma que asumen las relaciones sociales y las interacciones hombre-naturaleza, al estar éstas expresadas y cristalizadas en el universo simbólico religioso (Segato 1991).

Si consideramos, en este sentido, los innumerables trabajos que han analizado procesos de cambio simbólico-religioso a partir de la influencia del cristianismo, especialmente en América, se nos aparecen distintas cuestiones a tener en cuenta. En principio, más allá de los distintos enfoques y conceptos utilizados -*aculturación, sincretismo, desetnificación*<sup>5</sup>, *occidentalización, síntesis andino-católica*, por indicar algunos-, es compartida la idea de que los grupos aborígenes que recibieron la doctrina cristiana encontraron siempre la forma de mantener sus prácticas simbólicas y ritos tradicionales, con sus imágenes y representaciones derivadas, así como también de integrar la nueva simbología<sup>6</sup> en sus propios términos y marcos cosmovisionales (Arguedas 1961, Foster

<sup>4</sup> Separadas, interdictas, insólitas, extraordinarias, rituales. Para un desarrollo más amplio del significado de esta noción, ver Durkheim (1968) y Eliade (1954).

<sup>5</sup> Entendida como neutralización de las marcas étnicas, en la medida en que las relaciones y concepciones sociales dejan de expresarse en los términos asociados al simbolismo local tradicional (Segato 1991).

<sup>6</sup> Aunque no todos los autores hablan de símbolos, considero que los términos *imagen, icono, representación* (y otros afines) aluden a básicamente al mismo fenómeno de significación.



1962, Kusch 1970, Mariscotti de Gorlitz 1978, Bianchetti 1982, Forgione 1982, Coluccio 1986, Segato 1991, Colombres 1991, 1992, Marzal (coord.) 1992, Rostworowski 1992, Gruzinski 1991, 1995, Lupo 1996, Celestino 1998, entre otros tantos). Cómo lo hicieron y en qué condiciones, depende del contexto social e histórico particular. En general, son fundamentalmente dos los procesos que se observan en relación con la adopción de símbolos ajenos -procesos que pueden responder a estrategias de adaptación y resistencia-. Uno de ellos es el de re-semantización, que implica revestir con nuevos contenidos, vinculados a los significados del cristianismo, el corpus de símbolos de la localidad receptora. El de re-simbolización, a la inversa, conlleva un cambio en la representación de significados tradicionales bajo nuevas formas simbólicas de expresión o significantes propios del cristianismo (Gruzinski 1991, Segato *op. cit.*).

re-semantización

re-simbolización

En algunos casos se plantea el problema de la similitud -a nivel significante- entre ciertos símbolos o imágenes derivados de distintos sistemas simbólico-religiosos, que puede suscitar una confusión con respecto al verdadero origen de los mismos. Esto es lo que se señala, por ejemplo, para el símbolo americano de la cruz y para los simbolismos locales de la ascensión celeste, de la “bajada a los Infiernos” y de las deidades creadoras, considerados erróneamente como de origen cristiano pero pertenecientes a tradiciones nativas muy anteriores al cristianismo y a la llegada de los europeos. Tales significantes fueron revestidos posteriormente con significados propios de la cosmovisión cristiana, adquiriendo así una apariencia que los distanció de sus raíces locales<sup>7</sup> (Quiroga 1977, Eliade 1983, Cipoletti 1987, Urbano 1988). Incluso, si compartimos la idea de que existen simbolismos universales, podríamos afirmar que toda re-valorización siempre estará condicionada, y posibilitada, por la estructura misma de la imagen -por el significante material-. Y en este sentido también se puede sostener que los símbolos e imágenes constituyen aperturas hacia una comunicación entre estructuras -culturales- e historias diversas (Eliade *op. cit.*).

Otra cuestión interesante son las implicancias de las construcciones dualistas propias del cristianismo. En términos de puro/impuro (oposición maníquea entre el *Bien* y el *Mal*), este último excluyó del área de lo sagrado manifestaciones simbólicas fundamentales para las religiones no cristianas estigmatizadas como demoníacas e idólatras. Por el contrario, la participación de la impureza dentro de la simbología sagrada y la menos tajante separación entre el *Bien* y el *Mal*<sup>8</sup>, comportan una mayor tolerancia y disposición a la convivencia inter-religiosa, tal como sucedió entre los nativos americanos (Urbano 1988, Carvalho 2000, Santillán Güemes 2004).

En definitiva, debemos tener en cuenta las dificultades, confusiones y contradicciones que generan los procesos de intercambio entre matrices simbólicas distintas. Ante todo, es importante saber distinguir que el aprendizaje de prácticas y la asimilación de imágenes no involucra

<sup>7</sup> Es ilustrativo el caso del ascenso al cielo, dado que para los americanos pasó, de ser algo posible mientras la persona está viva, a ser algo que sólo puede darse después de la muerte (según la concepción cristiana) (Cipoletti 1987).

<sup>8</sup> Al enfrentarse al problema de las “malas costumbres”, la Iglesia católica necesitó establecer y transmitir a los nativos orientaciones sobre lo “bueno” y lo “malo” (Rösing 1988).



inmediatamente una interiorización de otra forma de aprehender la realidad. Esto último requiere no solamente de un acostumbamiento progresivo a los símbolos e imágenes (cristianos) para poder descifrar sus sentidos ocultos, sino también de una experiencia subjetiva transformada que, desde un nuevo lugar, puede sentir las como sagradas (Gruzinski 1991, 1995, Colombres 1992).

Ahora bien, creo que es necesario que aclare y defina con precisión cuáles son los elementos de la simbología cristiana que consideraré a lo largo de mi trabajo. No sólo la cruz puede ser entendida como un símbolo cristiano, existen otros elementos y prácticas que pueden entenderse como símbolos, en la medida en que condensan múltiples y hasta dispares significados *de segundo orden*, es decir, no directamente ligados a la forma material que los reúne y al significado *literal* o *manifiesto* que ésta posee. Este último, por ende, alude por analogía -siguiendo a autores como Ricoeur- a tales significados ocultos o de segundo orden (Ricoeur 1976, Turner 1980). Cualquier entidad -sea un objeto, una práctica, un hecho, un ser o una expresión- que vehiculice una concepción particular -significado- que trascienda a su sentido más inmediato y concreto, puede ser entendida como símbolo<sup>9</sup> (Geertz 1987).

Simbol  
cristiano  
↓  
cruz

“...son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias” (*Ibidem*: 90).

A su vez, estas entidades y prácticas simbólicas se relacionan entre sí dentro de un sistema religioso sumamente complejo, abierto y dinámico. Es por eso que, al ser diferencial y variable la aprehensión de este sistema, tanto temporal como espacialmente -según el lugar o la comunidad particular-, son muy heterogéneos los significados que dichos elementos simbólicos pueden encerrar (Geertz *op. cit.*, Carvalho 2000).

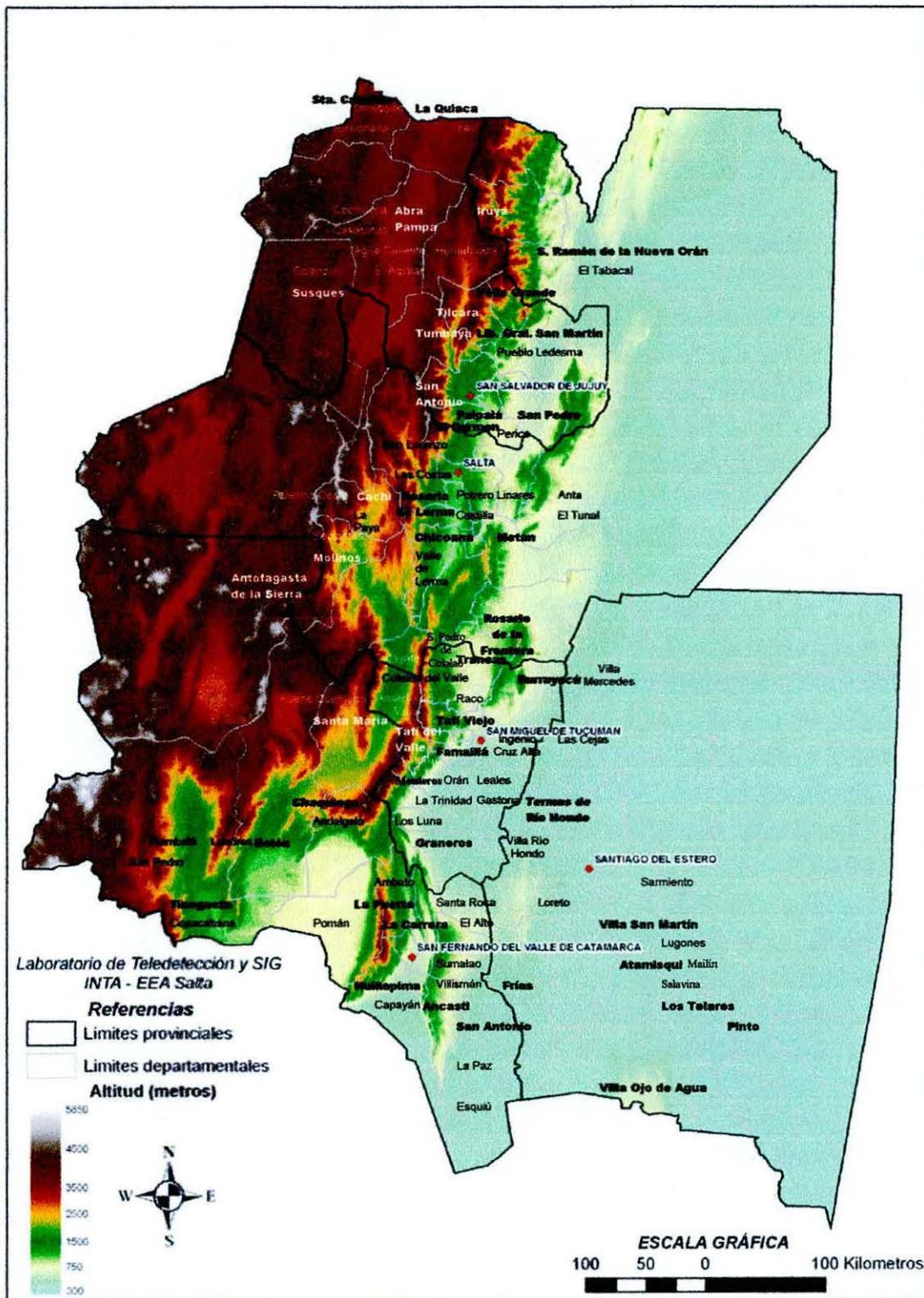
Cuando trabajamos con relatos, por otra parte, debemos tener en cuenta además que, tanto en el interior de éstos como en la *intertextualidad*, los símbolos se (sobre) cargan con significados ligados al contexto espacial y temporal de la narración y a los personajes que intervienen. Por lo tanto, es sólo en esta intertextualidad, en el conjunto de relatos, que puede ser comprendido e interpretado con mayor profundidad un cuento o leyenda particular. Todo esto nos lleva a concluir que el análisis de los símbolos debe siempre considerar las relaciones entre ellos no sólo dentro del sistema al cual pertenecen sino también en el contexto de los relatos en donde aparecen. Hacia el final de este capítulo retomaremos algunas de estas cuestiones desde una perspectiva más metodológica.

<sup>9</sup> Ciertos autores plantean la necesidad de ir más allá de los símbolos visibles en la medida en que existen revelaciones que no es posible individualizar y materializar en un símbolo (Agüero Vera 1972).



**El noroeste argentino y su historia**

Mapa 1- Localidades donde fueron recopilados los relatos utilizados<sup>10</sup>



<sup>10</sup> Modelo digital de elevación del noroeste argentino. Imagen SRTM (Shuttle Radar Topography Mission). Resolución espacial 90 m. Laboratorio de Teledetección y SIG. INTA- EEA. Salta. [Las localidades indicadas fueron agregadas por la autora para el presente trabajo].



Se denomina noroeste argentino a la región que comprende a las provincias de Jujuy, Tucumán, Catamarca, centro y oeste de Salta y gran parte de Santiago del Estero -el noroeste de esta provincia se acerca más a la región chaqueña- (algunos autores incluyen también a La Rioja; pero como en general suele ser considerada como parte de la región cuyana no voy a incluirla en mi análisis). Básicamente se la delimita como región en función de sus características ambientales y socioculturales, pero es importante contemplar siempre que estas fronteras nunca coinciden con las jurídico-políticas. Asimismo, debo aclarar que tampoco se está pensando en términos de población=cosmovisión, dado que es imposible homogeneizar en este sentido -negando las variaciones provinciales y locales- y demarcar fronteras culturales cuando éstas son absolutamente difusas y permeables. No obstante, se han tenido en cuenta los límites provinciales de esta vasta región para poder definir el corpus narrativo, partiendo de la hipótesis de que se comparten ciertos rasgos cosmovisionales en razón de una historia sociocultural común. Esta historia, por su parte, está ligada de alguna manera a la integración del NOA dentro del contexto mayor del área andina americana, un espacio que se extiende desde Ecuador hasta el noroeste de Argentina y que se mantuvo interrelacionado por varios siglos, sobretudo a partir de la expansión incaica. Debido a esto, ciertas características cosmovisionales de esta región argentina forman parte de un horizonte sociocultural más amplio que comprende a otros pueblos originarios, y que valoriza ciertos principios e ideales como el parentesco, la reciprocidad, la cooperación, el sentido de comunidad y la autosuficiencia económica.

Aunque mi interés se centre en el aspecto religioso de las poblaciones de esta región, es fundamental tener en cuenta, porque están absolutamente vinculadas, las cuestiones económicas y políticas. Por este motivo, describiré someramente las transformaciones socioeconómicas que se han producido en estas provincias durante los siglos posteriores a la conquista, atendiendo especialmente a las décadas del siglo XX en las cuales se recopilaron los relatos del corpus seleccionado (entre 1920 y 1999). Por otra parte, huelga señalar que mi enfoque va a estar más orientado a la población rural, especialmente indígena, porque es allí donde más circulan estos relatos orales y donde suelen encontrarse más elementos culturales no cristianos; sin embargo, (como podrá apreciarse en el anexo, donde detallaré la información que sobre los narradores ofrecen las fuentes utilizadas) los cuentos y leyendas tradicionales pueden ser también relatados por habitantes de zonas urbanas y por no indígenas. Existe también, sumado a esto, la posibilidad de que algunos narradores puedan estar contando historias sobre seres en los cuales no necesariamente creen, lo cual nos obliga a ser aún más cautelosos en estas cuestiones.

Ahora bien, para la época en la cual comenzaron a llegar al NOA los primeros interesados en conocer y registrar la cosmovisión de sus habitantes, fines del siglo XIX y principios del XX,



era posible percibir entre las poblaciones originarias<sup>11</sup> de esta región la existencia de una religión definible como cristianismo indígena<sup>12</sup>, anclada a su vez en un particular contexto histórico político, económico y social. En principio, la situación del NOA representaba el resultado de un particular devenir histórico de dominación, expropiación y explotación iniciado con la llegada de los primeros colonizadores. Este hecho inicial desestabilizó la organización de la producción existente, mediante el sometimiento de la población originaria (encomiendas) y su utilización como mano de obra para el centro minero de Potosí. Al mismo tiempo, durante este período colonial se reorganizó el espacio de acuerdo a los intereses económicos y políticos de los colonizadores, quienes progresivamente fueron apropiándose (De Estrada 2005). Y aunque durante el siglo XVII se establecieron disposiciones para que se respetaran las tierras de las comunidades -de carácter colectivo- y disminuyera la explotación desenfrenada del trabajo indígena, estas condiciones persistieron durante siglos (Madrado 1981). No obstante, la situación general del NOA durante la época colonial fue de relativa prosperidad, ya que sus economías regionales de subsistencia fueron -por su cercanía a Potosí- las de mayor importancia relativa dentro del territorio argentino: la producción de tejidos de algodón, por ejemplo, fue uno de los factores que dieron origen al comercio internacional argentino (Dargoltz 2003).

A principios del siglo XIX, con la apertura del puerto de Buenos Aires y el paso del control gubernativo a manos del grupo comercial porteño, las provincias argentinas, diezgadas además por las guerras de la independencia, comenzaron a empobrecerse. En este contexto, sin embargo, algunas provincias como Santiago del Estero, con sus molinos harineros, lograron adaptarse a las nuevas condiciones a través de sus incipientes industrias y la exportación de sus productos a otras zonas del país (Dargoltz 2003). Al mismo tiempo, durante esta etapa de independización americana, con el cese de la Legislación de Indias y la afirmación de la legislación liberal, se establecieron disposiciones para abolir los cacicazgos y comunidades que tradicionalmente organizaban la vida en esta región. Posteriormente, se ordenó la distribución de las tierras comunales, que fueron consideradas propiedad del fisco y adjudicadas en enfiteusis por pago de un canon anual; de esta manera, se eliminaba también la propiedad comunitaria (Madrado 1981, Segato 1991, Morgante 2000). Esta situación acrecentó el despojo y la explotación, ya que terratenientes y hacendados exigieron a los indígenas un pago por sus tierras de comunidad y se volvieron los propietarios de facto. Ya para mediados del siglo XIX, la sociedad y la producción indígena comunal se habían desarticulado casi totalmente en el NOA, aunque los nativos

<sup>11</sup> El significado de la denominación *originario*, aunque aquí utilizada para referir a la población nativa de la región, puede ser eventualmente manipulado desde distintas instancias sociales que intentan adjudicarse ciertos derechos y prerrogativas; de todas formas, no es éste el lugar apropiado para adentrarse en este tema (ver Karasik, G. A. 1994. Plaza grande y plaza chica: etnicidad y poder en la quebrada de Humahuaca. En Karasik, Gabriela A. comp. *Cultura e identidad en el noroeste argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina).

<sup>12</sup> Un cristianismo reinterpretado e interiorizado, que progresivamente fue alcanzando el arraigo y la inmediatez que le permiten explicar todo (Gruzinski 1991: 224).



mantuvieron su forma de producción campesina -no capitalista- ligada ahora a las condiciones del arriendo y de las nuevas exigencias fiscales (Madrazo *op. cit.*). Para 1870, en distintas zonas del noroeste se repetía el cuadro de terratenientes y comerciantes -criollos, mestizos y españoles- que constituían el sector minoritario en el medio rural pero el de mayor gravitación económica e influencia política local<sup>13</sup>: monopolizaba la mayor -y mejor- parte de las tierras, la actividad comercial, el prestigio social y el poder político (un cuadro que logró mantenerse durante todo el siglo XX) (Madrazo *op. cit.*, Bazán 1992). En Jujuy, por ejemplo, había tres competidores en la pugna territorial: Campero, un poderoso terrateniente que se apoyaba en cédulas reales coloniales, el Estado, que alegaba que las tierras eran fiscales porque antes habían sido del rey, y los indígenas, quienes dejaron de lado paulatinamente el fundamento de que habían sido bienes de comunidad para apoyarse en la postura estatal en la espera de que, una vez fiscalizadas, las tierras les serían vendidas (cosa que no sucedió, a pesar de la resolución a favor de la provincia) (Madrazo *op. cit.*).

A partir de 1870, con la llegada del ferrocarril al noroeste, comenzó a perfilarse un crecimiento desigual entre sus provincias que anticipaba cual sería el panorama del siglo XX: los polos agroindustriales de Tucumán, Salta y Jujuy (dinamizados por el sector azucarero, sobre todo en Tucumán) se contrapondrían a las poblaciones empobrecidas de Santiago del Estero y Catamarca (Bazán 1992, Ibáñez 2003). La desintegración interprovincial que ocasionó el ferrocarril, creó desventajas para los centros productores cuya vinculación seguía dependiendo de carros y mulas. Fue así como en Catamarca, por ejemplo, la prosperidad económica de la industria minera y el comercio de los años 70 fue reemplazada por el aislamiento, la crisis de la minería, el colapso económico, y el éxodo de gran parte de su población, principalmente hacia los ingenios tucumanos (aquellos obreros que se quedaron fueron absorbidos por el Estado) (Bazán 1972, Ibáñez *op. cit.*). Algo similar sucedió en Santiago del Estero, donde muchos trabajadores también se trasladaron a Tucumán luego de verse afectados por el ocaso de la embrionaria industria azucarera santiagueña que no pudo competir con la producción de los ingenios tucumanos. Quienes se quedaban, fueron atraídos por los obrajes forestales, una industria que comenzaba a crecer y que convirtió a esta provincia en la principal proveedora de maderas duras (Bazán 1992, Dargoltz 2003). Todo esto provocó una persistente y continua caída demográfica, que no pudo ser atenuada por el posterior proceso inmigratorio europeo; un desequilibrio interregional del cual el NOA no pudo recuperarse y una decadencia generalizada que fue arruinando el aparato productivo que cubría el consumo local y sostenía el comercio interregional de esta región (Bazán 1992, Ibáñez *op. cit.*).

---

<sup>13</sup> En sus manos, la función pública llegó a constituir un bien familiar casi hereditario que consolidó su dominio sobre los campesinos indígenas (por ejemplo, los Saravia) (Madrazo 1981).



Al mismo tiempo, durante las últimas décadas del siglo XIX, en el medio rural se produjo una reorganización de las haciendas de arrenderos (donde cambiaron muchos propietarios pero no el régimen inmobiliario). Con la ley de enajenación de 1891 se reavivó el proceso latifundista, al permitirse la venta en grandes rodeos de las tierras declaradas fiscales (Madrazo 1981). De esta forma, para la explotación del quebracho colorado, en Santiago del Estero se llevó a cabo entre 1898 y 1904 una gran privatización y entrega de las tierras fiscales del este y noroeste, donde se encontraban las mayores reservas forestales (así, grandes latifundios fueron comprados por las principales familias de la oligarquía porteña) (Dargoltz 2003). El auge de esta industria forestal, que atrajo grupos migratorios de distintos lugares de la región y sostuvo a la economía provincial durante el primer tercio del siglo XX, se apoyaba en una depredación tanto ecológica como humana, ligada a la casi total ausencia de control legal y estatal. En las explotaciones campesinas, muchas de las cuales resultaron aisladas con el trazado del ferrocarril, la mano de obra familiar debía combinar sus actividades de subsistencia con la venta de su fuerza de trabajo a las empresas quebracheras. Estos trabajadores o hacheros, junto a su grupo familiar, se veían compelidos a una continua transhumancia y a un trabajo casi esclavo: debían seguir al obraje una vez agotados los recursos forestales, y recibían un exiguo pago con especies, vales o notas de créditos sólo canjeables en las proveedurías del obraje (Bazán 1992, Dargoltz *op. cit.*, De Estrada 2005).

La situación de desempleo y progresivo empobrecimiento, sobre todo de la población rural, y la expulsión de mano de obra hacia centros industriales y urbanos, afectaron tanto a Santiago como a Catamarca. En esta última, la crisis demográfica provocó el abandono de vastas áreas de cultivo y producción, especialmente en aquellos departamentos periféricos más cercanos a los centros agroindustriales -y receptores de mano de obra- de Tucumán, Salta y Jujuy. La economía de las zonas rurales, carentes de servicios básicos, giraba alrededor de actividades agrícolas, artesanales y ganaderas que estaban sujetas a los ciclos naturales y que no recibieron ayuda sistemática por parte de los gobiernos. En este sentido, las elites políticas locales mantuvieron su posición de privilegio dentro de la estructura socioeconómica, generando una situación de inestabilidad institucional que agudizó el proceso de estancamiento demográfico e industrial por el que atravesaba gran parte del NOA (Bazán 1992, Ibáñez 2003). La excepción a esta situación estaba en los ingenios y agroindustrias de Salta, Jujuy y principalmente Tucumán, que se expandía económica y demográficamente con el aumento del cultivo de la caña de azúcar, el desarrollo de la industria azucarera y los flujos migratorios de Santiago y Catamarca (Bazan *op. cit.*).

Fue recién a partir de 1946, con el peronismo, que se crearon ciertas condiciones para la reactivación socio-económica del NOA: para la organización de los trabajadores, ciertas mejoras sociales y el desarrollo de las industrias provinciales. Aparecieron, entonces, las primeras políticas oficiales indigenistas, orientadas a la entrega y confirmación de títulos de propiedad de la tierra y a la incorporación política de los dirigentes indígenas (Serbín 1981, Bazán 1992). Con el propósito



de solucionar el problema indígena de la región, fue dispuesta por decreto en 1949 la expropiación de los latifundios, y en 1959 la Nación transfirió las tierras expropiadas a Jujuy. Esto permitió que los sectores rurales tradicionales comenzaran a liberarse de su situación de relegamiento dentro del contexto provincial y nacional, en una etapa en la cual se desarrollaron en el altiplano jujeño importantes emprendimientos mineros -uno de los grandes polos económicos del noroeste- y se producía en Santiago del Estero un proceso de "recampesinización" a raíz del cierre de las fábricas de extracto de tanino<sup>14</sup> instaladas en los 40. Sin embargo, nunca se dio el paso definitivo para concretar la ejecución de estas disposiciones legales (Madrazo 1981, Dargoltz 2003, De Estrada 2005).

Bajo la estrategia desarrollista del gobierno de Frondizi, iniciado en 1958, se reestructuró esta política indigenista nacional al crearse la División de Asuntos Indígenas; pero su hincapié en la problemática laboral y la postergación de la cuestión de las tierras, sumado a la incapacidad del organismo de frenar la explotación de la mano de obra indígena en los obrajes e ingenios, provocó varias sublevaciones aborígenes en Salta. Y aunque el organismo reorientó su acción hacia la entrega de títulos de propiedad y derechos de usufructo, esta política indigenista nacional entraba en contradicción con los intereses de los grupos de poder provinciales, quienes obstaculizaron las medidas oficiales reiteradamente. Con el posterior gobierno militar de 1966, y sus intentos por incorporar a los dirigentes indígenas en las Direcciones de Asuntos Indígenas, se fueron creando las condiciones para una redefinición de la situación política de las comunidades y para el surgimiento de las primeras formas de organización y movilización aborígen (Serbín 1981).

En este contexto sociopolítico, la situación socioeconómica de la provincia de Salta, por ejemplo, presentaba los siguientes rasgos. Mientras que en la zona de puna y en los Valles Calchaquíes era más viable el pastoreo de camélidos que la agricultura, por la escasez de aguas, en el Valle de Lerma y en las sierras subandinas (Anta, Metán, Rosario de la Frontera) se desarrollaban tanto actividades agrícolas como ganaderas. Recursos mineros sólo se obtenían en las caleras del Valle de Lerma (zona donde además se obtenía una importante producción tabacalera), mientras que la riqueza minera de los Valles Calchaquíes permanecía sin explotar. Algunos departamentos de las sierras subandinas (Anta, Orán) aprovechaban sus recursos madereros, y otros desarrollaron sus actividades industriales en los ingenios azucareros que ya funcionaban desde principios del siglo XX (y cuyas poblaciones recibían, como la del Ingenio San Martín de Tabacal, habitantes transitorios durante la época de cosechas). Otras localidades, como Cafayate y Cachi (en los Valles Calchaquíes) encontraron en el turismo una importante fuente de ingresos. Las zonas más marginales y relegadas socioeconómicamente, por las distancias, la orografía y la falta de servicios y medios de comunicación, se hallaban en la puna y en algunos departamentos y localidades de los Valles Calchaquíes y las sierras subandinas: como Orán, Iruya,

<sup>14</sup> Insumo básico para el curtido e impermeabilización del cuero que se extrae del quebracho (De Estrada 2005).



Santa Victoria y Anta (incluso en el Valle de Lerma, zona más rica que las anteriores, el punto débil eran las viviendas de los peones rurales). La población de la puna, por ejemplo, se componía mayormente por familias extendidas ligadas por lazos de parentesco y compadrazgo; y los hitos más destacados de su vida socioeconómica eran las *señaladas* (colectivas, intercomunitarias) y *marcadas* (familiares). Aunque la economía de estas comunidades se apoyaba más en la reciprocidad que en el mercado, obtenían dinero de trabajos en la administración pública, en las explotaciones mineras y de la zafra. También en las zonas más pobres de los Valles Calchaquíes sus habitantes migraban por falta de trabajo, y quienes quedaban, además de atender sus economías de subsistencia, eran explotados por terratenientes, comerciantes y contratistas. En algunas localidades de las sierras subandinas (Iruya por ejemplo) se realizaban migraciones colectivas desde “el alto” (pre-puna) hasta “el monte”, donde se radicaban desde mayo hasta fines de septiembre y donde cada familia tenía su casa rodeada por pequeños cultivos y ganado. Luego de efectuada la siembra en forma colectiva, partían hacia “el alto” -en donde también tenían su casa y su predio con frutas y ganado- porque en octubre debían estar en el pueblo de Iruya para las fiestas patronales; sólo los hombres volvían para febrero a controlar sus sembrados. También en el departamento de La Capital había puestos familiares en los cerros con pequeños sembrados y corrales (AA. VV. 1981).

Volviendo al marco sociopolítico del NOA, ya en los años 70, con la creación de la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Argentina (CCIIRA), se revitalizaron las denuncias contra la explotación de la mano de obra indígena en estancias e ingenios, contra la usurpación de las tierras comunales, la manipulación política que se ejercía con algunos dirigentes comunales y el carácter paternalista y discriminatorio de la política indigenista oficial. A fines de 1973 se constituyó la Federación Indígena de Tucumán, a partir de la revitalización de formas tradicionales de organización comunal de grupos campesinos y trabajadores rurales de los Valles Calchaquíes. La misma desplegó a nivel regional una serie de movilizaciones, en demanda de la recuperación de las tierras comunales, que fueron reprimidas debido a su abierto enfrentamiento con las autoridades provinciales. A fines de 1974, con el incremento de la violenta represión de las organizaciones populares, se produjo un repliegue general del movimiento indígena debido a las persecuciones y desmantelamientos que sufrieron sus federaciones (Serbín 1981).

En Santiago del Estero, por ejemplo, se agudizó durante los 70 la concentración de la tierra en manos de empresas foráneas que contaron con el capital suficiente para hacerse cargo de la exportación de nuevos cultivos (porotos y soja), desarrollados con la expansión de la frontera agropecuaria pampeana. De esta manera, se inició durante la última dictadura militar, gracias al alto nivel de represión y a la falta de organización de los pequeños productores santiagueños, un proceso de "exclusión silenciosa". Ciertas empresas se presentaban -con escrituras avaladas desde Buenos Aires o Santa Fe- como dueñas de las tierras ocupadas por campesinos; y éstos, que si bien



no poseían título de propiedad llevaban generaciones trabajando esas tierras, eran desalojados por la fuerza pública y las topadoras (De Estrada 2005). Respecto de la depredación forestal -y humana- irracional, aunque a principios de los 80 estuvo más vigilada a partir del fortalecimiento de los Distritos Forestales -cooperativas orientadas a la reforestación y protección del medio ambiente-, a mediados de los 80 la provincia retornaba a la vieja política de destrucción forestal sin control, en tanto las empresas de construcción contratistas del Estado, y apoyadas por organismos provinciales, intentaron acabar con la competencia de estas cooperativas forestales (Dargoltz 2003). Al mismo tiempo, el patrón político local clientelista que volvía a consolidarse en esta nueva etapa democrática, perpetuó el modelo de pobreza, indigencia y marginalidad que le permitía reproducirse; y las topadoras siguieron pasando. Recién en 1986 se produjo un quiebre con la movilización de 1.500 campesinos; y en 1990 se constituyó formalmente el Movimiento de Campesinos de Santiago del Estero (Mocase): orientado principalmente a la lucha por la tenencia de la tierra -en una etapa en la cual se recrudecía la lucha por el espacio- y al mejoramiento de las condiciones de vida de las familias campesinas. No obstante, la misma lógica seguía reproduciéndose: un pequeño sector, ligado al poder provincial o de otras regiones, que buscaba imponer un modelo basado en grandes explotaciones vinculadas al mercado externo, y los campesinos, mayormente con producciones de subsistencia y una organización del espacio basada en el uso comunitario del territorio (De Estrada *op. cit.*). El resultado de estas marchas y contramarchas fue una provincia estancada y destruida, con uno de los mayores índices de pobreza y una alta erosión migratoria (Dargoltz *op. cit.*).

En Catamarca, la situación de la población rural para los años 90 era bastante similar. En la localidad de Antofagasta de la Sierra, donde se obtuvieron los relatos catamarqueños que comprenden esta última década del siglo XX, los ingresos de las comunidades provenían principalmente de la cría de llamas, ganado ovino y caprino, la venta de carne, lana y subproductos elaborados, los empleos estatales y los trabajos como jornaleros en emprendimientos mineros u obreros de la construcción; y cada persona realizaba diversas actividades (García y Rolandi 2000).

En definitiva, la falta de políticas estatales de desarrollo para el pequeño productor y los sectores campesinos (especialmente indígenas), sumado al deterioro de sus condiciones productivas de subsistencia, generaron -y generan- una situación de desempleo, estancamiento y falta de alternativas en el medio rural del NOA. En este contexto, el turismo -incrementado a fines de los años noventa- se ha vuelto una actividad incipiente para muchas comunidades rurales e indígenas, afectadas por la grave crisis de las economías regionales e industrias tradicionales (Madrazo 1981, Dimitriu 2001, Impemba y Maragliano 2003, Elías 2004). Demográficamente, como vimos, la región ha perdido muchos habitantes. Su baja densidad asociada con sus altos saldos emigratorios no son favorables para el desarrollo regional, y expresan la impotencia de la organización del territorio, de los sistemas de circulación, de las formas de uso y reparto de los



recursos, del subdesarrollo tecnológico y de la incapacidad de la dirigencia regional para diseñar y dirigir procesos más ricos en resultados sociales y demográficos. El analfabetismo -con valores más altos en el área puneña- y la pobreza, son problemas habituales, y aunque la pobreza estructural disminuyó entre los años 80 y 91, la situación del NOA sigue siendo crítica: en 1997, por ejemplo, residían allí el 20% de los pobres estructurales de la Argentina (y sólo el 10% de la población total del país). Es decir que la evolución social y demográfica del NOA en el siglo XX presenta un balance más bien negativo, con grandes retrasos y desequilibrios (Bolsi 1997).

En resumen, la reproducción del sistema económico campesino de tipo pastoril que caracterizaba a gran parte de las poblaciones nativas de esta región, comenzó a verse amenazada progresivamente con la irrupción de un nuevo modo de producción, capitalista, y sus altos requerimientos de mano de obra barata -esto es, reproducida al interior del ámbito rural-; situación que se vio agravada durante las primeras décadas del siglo XX, con la instalación y el avance de los ingenios. Por consiguiente, al genocidio que caracterizó a esta época, ligado a los intereses de un “Estado-Nación” en formación, se le sumaron, contradictoriamente, las necesidades de mantener reservas indígenas para su incorporación como mano de obra sobreexplotada (Serbín 1981). Con las migraciones temporarias, para trabajar en los ingenios azucareros, y permanentes, para sumarse al sector de subempleados que rodea las grandes ciudades, quedaron muchas comunidades subordinadas a un sistema de patronazgo que, además de inhibir la autosuficiencia económica, anula sus posibilidades de autodeterminación política (Bartolomé 1985)<sup>15</sup>.

Desde otro lugar, es interesante considerar los planteos de quienes analizaron los significados con que el modo de producción capitalista fue (re)interpretado por las comunidades originarias. Éstas, definidas en términos de culturas *dominadas por* el mercado, y no *organizadas como éste*, conceptualizaron las relaciones y contradicciones capitalistas a partir de un marco cosmovisional tradicional -no capitalista-. Es por esto que muchos autores insisten en que, no obstante esta progresiva integración del indígena a sistemas económicos, políticos y culturales “occidentales”, sus formas particulares de interpretar y aprehender la realidad no fueron totalmente erradicadas ni sustituidas (Kusch 1970, Taussig 1993, Trincheró 2000). De esta forma, encontramos que ciertos principios o valores socioculturales como el parentesco, la reciprocidad, la cooperación, el sentido de comunidad y el ideal de autosuficiencia económica, se mantuvieron presentes a lo largo del siglo XX en distintos elementos de la cosmovisión del área andina en general y aun hoy siguen siendo revalorizados en el discurso indígena.

Por otra parte, algunos autores señalan que, en comparación con otras regiones, en el NOA la incorporación de población indígena, en tanto semiproletariado rural y proletariado minero, fue

<sup>15</sup> De esta manera, los nativos de esta región quedaron “atrapados en las redes de una agricultura minifundista de equipamiento paleotécnico y de muy bajo rendimiento, que los obliga a la migración estacionaria a pesar de los fuertes lazos que aún los unen a la vida comunitaria” (Bartolomé 1985:45).



menos brusca. Sin embargo, el proceso de *aculturación* habría sido más eficaz, en la medida en que se observa un alto grado de mestizaje cultural y la pérdida de muchas lenguas indígenas. De esta forma, el panorama étnico resulta mucho más complejo, ya que los campesinos -hablantes o no de lenguas indígenas- comparten similares patrones culturales y formas de organización comunitaria. (Serbín 1981, Bartolomé 1985). De cualquier manera, los referidos procesos de expropiación y explotación pueden ser caracterizados a la luz del concepto de *desandinización*: una desarticulación -cuando no destrucción- de las estructuras tradicionales de carácter andino que organizaban las relaciones sociales y económicas del NOA. En este sentido, fueron las particulares características del proyecto de nación argentino, con sus estrategias homogeneizadoras y centralizadoras, las que en definitiva buscaron -y en algunos casos lograron- alejar al NOA de su horizonte sociocultural originario (Iñigo Carrera 1983, Rabey y Merlino 1984 en Segato 1991).

### **Algunos aspectos metodológicos y epistemológicos del trabajo con narrativas**

Ante todo, dado que cuando se está trabajando con relatos la referencia al contexto humano es indispensable, debo señalar que durante el desarrollo de la instancia analítica, la lectura crítica de bibliografía sobre el marco sociocultural del NOA constituyó un recurso permanente. He necesitado, entonces, complementar el proceso de obtención de datos a partir de las fuentes con un proceso paralelo de búsqueda bibliográfica que pudiera proporcionar información sobre la cosmovisión de los nativos de esta región. De esta manera, a partir de una relación dialéctica entre bibliografía y fuentes, la interpretación de los datos resulta enriquecida con conceptos y categorías analíticas que permiten comprender mejor el significado de los elementos simbólicos presentes en los relatos. No obstante, este aporte bibliográfico de quienes han realizado trabajos de campo en poblaciones del NOA, fue utilizado sólo en calidad de *complemento*. Todas las afirmaciones y apreciaciones de otros autores que se incluyan en los próximos dos capítulos -aquellos que están dedicados a la descripción y análisis de la simbología religiosa- corresponden a situaciones que se observan o desprenden de los relatos considerados.

En este punto, creo que es interesante detenerse en ciertas cuestiones metodológicas que marcan dos autores que han trabajado con estas temáticas desde distintos lugares y perspectivas. Uno de ellos, Víctor Turner, menciona tres campos de significación para el análisis de los símbolos: el *endógeno* -revelado por los propios nativos cuando explican sus símbolos-, el *operacional* -inducido del empleo de un símbolo y de aquello que éste expresa- y el *posicional* -aquel que define las relaciones estructurales que los símbolos mantienen entre sí- (Turner 1967 en Urbano 1993). Estos tres campos dan lugar, en el plano metodológico, a tres maneras de acceder a los símbolos rituales: la vía exegetica, ligada a la interpretación del indígena, la vía observacional, vinculada a las características observables de la acción simbólica, y la vía interpretativa, es decir la reconstrucción por parte del investigador del comportamiento contextual de los símbolos a partir

de un análisis previo de la sociedad en cuestión (Turner 1980). Teniendo en cuenta esto, cuando se trabaja con narrativas, el análisis se ubica en este último nivel, ya que sólo puede accederse a los símbolos a través de una interpretación de su comportamiento contextual, y de las relaciones que los unen, dentro de la dimensión narrativa. Sólo indirectamente, y a través de una investigación bibliográfica sobre el contexto sociocultural local, puede obtenerse un conocimiento acerca de la propia interpretación de los nativos y de las características observables de la acción simbólica.

Desde otro lugar, y atendiendo justamente al plano narrativo, Paul Ricoeur (1985: 81) sostiene que “lo que se debe comprender<sup>16</sup> en un relato no es, primeramente, al que habla detrás del texto, sino aquello de lo cual se habla, *la cosa del texto*, a saber, la especie de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto”. Asimismo, afirma que no existe corto circuito brutal entre el análisis totalmente objetivo de las estructuras del relato y la apropiación del sentido por determinados sujetos, es decir la comprensión de ese relato; entre ambos se despliega el mundo del texto, el significado de la obra (Ricoeur *op. cit.*).

Siguiendo estas ideas, y contemplando aquello que señala Turner, los próximos dos capítulos estarán orientados a describir analíticamente aquello que sucede en la dimensión narrativa para poder ofrecer una idea aproximada de cómo es este “mundo de los relatos”, en donde el arco de lo posible es mucho más amplio y donde, *en principio*, todo puede pasar. Enfatizo este *en principio* porque, al mismo tiempo, este mundo de los relatos de alguna manera se vincula con el mundo humano de la acción -en términos de Ricoeur- rehaciéndolo. Para explicar tal vinculación, este autor se remite a Aristóteles, quien dio una clave válida para todo relato: el poeta ofrece una mimesis, una imitación creadora de los hombres actuantes (Ricoeur 1985: 81). En este sentido, el mundo del texto es el mundo de los trayectos posibles de la acción real (Ricoeur *op. cit.*), y nos presenta situaciones casi siempre inspiradas en el contexto histórico, económico y sociocultural de las poblaciones donde esos textos circulan.

Finalmente, quisiera agregar un último planteo, formulado para el campo particular de los mitos pero extensible a otras especies narrativas en donde lo relatado es considerado algo realmente acontecido (lo que suele suceder, como vimos en la introducción, con las leyendas y cuentos folklóricos del NOA). Partiendo de una concepción operativa de los mitos en tanto elaboraciones críticas de la experiencia, Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1988) destacan que es interesante tratar de ver en qué medida, en la confrontación entre “fantasía” y “realidad” que entablan los mitos con sus contextos referenciales, subyace una confrontación imaginaria de los hechos reales con sucesivos modelos virtuales de la sociedad.

<sup>16</sup> Haciendo un paralelismo entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia, este autor plantea el problema de la exclusión mutua entre *explicar* y *comprender*: por un lado, en nombre de la objetividad del texto se eliminaría toda relación subjetiva e intersubjetiva mediante la explicación; por el otro, en nombre de la subjetividad de la apropiación del mensaje se declararía que todo análisis objetivante es extraño a la comprensión. Propone, entonces, una concepción más dialéctica, una interpenetración entre comprensión y explicación desde el momento en que ambas se necesitan y reclaman mutuamente (Ricoeur 1985).



## Capítulo II

### Expresiones simbólicas cristianas en los relatos

#### Descripción, contextos y significados

“Un solo Dios tenemos en el cielo. No tenemos más. El padre y el hijo del Espíritu Santo. Solo un Dios verdadero. Así es. No ay más, no tenemos más”.<sup>1</sup>

En este segundo capítulo se describirán los contextos o situaciones narrativas en donde aparecen las distintas entidades y prácticas simbólicas, ligadas al cristianismo, identificadas en el corpus de relatos analizado. Al mismo tiempo, se explicitará cuáles son los significados asociados a la presencia de cada una de ellas. Para ello, ha sido necesario complementar el análisis de los contextos narrativos con el aporte de aquellos autores que han contribuido, con sus observaciones, apreciaciones y conceptualizaciones, a la comprensión de estos símbolos desde una perspectiva interna a la propia sociedad que los (re)produce. Además, siguiendo a Turner, se contemplarán -según los casos- las distintas dimensiones del trabajo de exégesis de la significación: la *nominal*, que depende de las asociaciones producidas por el nombre del símbolo, la *sustancial*, producida por las propiedades naturales y materiales de los objetos empleados como símbolos, la *tecnológica*, para el caso de los símbolos fabricados (Turner 1967 en Urbano 1993); pudiendo agregarse también una dimensión *actitudinal*, ligada a la actitud y características de los seres y personajes simbólicos, y una *comportamental*, vinculada al comportamiento de los símbolos en acción y al sentido que envuelve a ciertas prácticas.

Dichas expresiones simbólicas cristianas han sido agrupadas en cuatro categorías: seres, elementos materiales, lugares o espacios, y prácticas rituales<sup>2</sup>. A su vez, para ordenar el análisis, los elementos que integran cada una de estas categorías han sido considerados por separado, aunque en los relatos aparecen estrechamente ligados; de más está decir, la selección ha sido absolutamente operativa y metodológica. Para evitar una extensión excesiva de este capítulo, se ha incluido en el anexo de este trabajo una descripción más detallada de las situaciones específicas en que aparecen dichos elementos simbólicos.

<sup>1</sup> Tomado del relato “La víbora, Adán y Eva” narrado por Nicolás Llampa (Coranzulí, Jujuy, 1982); en Morgante 2001: 130.

<sup>2</sup> Entiendo por ritual una conducta simbólica formal, regulada y prescripta, cuya eficacia es en gran parte *extraempírica* y a través de la cual una creencia y un grupo social se reafirman periódicamente (Durkheim 1968, Cazeneuve 1972, Turner 1980).



Como se esbozó en la Introducción, es importante definir previamente con qué criterios se ha efectuado la identificación de un elemento simbólico como *cristiano*. Básicamente, entiendo por cristianismo un horizonte simbólico-religioso ligado a la figura, a la persona y a la historia de Jesucristo. En este sentido, una definición enciclopédica nos señala que el término *cristiano* alude a lo perteneciente a la religión de Cristo; a los objetos, personajes y actitudes que en función de Cristo -en su perspectiva- han sido sacralizados<sup>3</sup>. En general, la mayoría de los personajes a los que se considera *cristianos*, intervienen en los acontecimientos e historias de la Biblia, libro medular de la religión cristiana; y los distintos elementos, lugares y prácticas que a ellos se vinculan, son también entendidos como cristianos. Como podrá apreciarse en este capítulo, he extendido los límites de este horizonte simbólico-religioso para incluir a todos aquellos seres, lugares, elementos y prácticas que pueden de alguna manera ser asociados a los personajes centrales de la Biblia, a saber: Dios, Jesús, la Virgen María, los ángeles y el Diablo. A medida que vayan siendo presentadas, y en aquellos casos donde considere que se vuelva necesario, aclararé los motivos para la inclusión de ciertas entidades simbólicas que a simple vista no parecen poder recibir el calificativo de *cristianas*.

### Seres

A continuación, se presentará y describirá, siguiendo a los relatos, a los distintos personajes del cristianismo que intervienen o son nombrados en los cuentos y leyendas utilizados: *Dios, los ángeles, Jesús, la Virgen, los santos, el Diablo, almas y espíritus, duendes y otros personajes bíblicos*. Como se trata de seres simbólicos, nos centraremos en la dimensión *actitudinal* de éstos, como símbolos, para poder elucidar los significados que condensan.

### *Dios*

La figura de *Dios* (“*Tata Dios*”, “*Nuestro Señor*”, “*Nuestro Criador*”) se confunde muchas veces con la de su hijo *Jesucristo*, ya que éste es también denominado *Nuestro Señor* -o incluso *Dios*- y resulta muy difícil distinguirlos a menos que se haga referencia específica a la vida de Cristo en particular. Algunos relatos lo describen como un ser que “tiene milagro” y un poder inmenso, que nunca nació y nunca morirá; que creó todo lo que hay en la Tierra de la nada, que sabe todo y que todo está en sus manos.<sup>4</sup> En ciertas circunstancias, muchas de las cuales tienen que ver con la creación y primeros tiempos del mundo, se lo muestra con capacidad para intervenir y decidir sobre ciertos eventos climáticos y sobre la creación de plantas y animales<sup>5</sup>; en otros relatos

<sup>3</sup> 1989. *Salvat Universal Diccionario Enciclopédico*. Barcelona, Salvat Editores.

<sup>4</sup> Fleming de Cornejo 1998 (III): 35; García y Rolandi 2000: 105; Morgante 2001: 21, 121, 122. [Aclaremos aquí, que cada vez que un relato sea citado, se hará colocando el número de la página donde estos comienzan].

<sup>5</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (III) 639; (VII): 429, 432, 436; (VIII): 38, 793; (IX): 340, 341; Morgante 2001: 128.



se hace referencia a las órdenes que da y a las cosas que hace, decide, o manda que se hagan<sup>6</sup>, y sólo en unos pocos casos simplemente es nombrado por los personajes<sup>7</sup>.

En muchos relatos es posible interpretar que su morada es efectivamente el plano celestial: cuando manda de regreso a la Tierra a determinados seres por distintas razones, envía a diablos y ángeles al infierno para tareas específicas o celebra una fiesta en el cielo invitando a las aves<sup>8</sup>. Se ha observado también que su accionar y su voluntad, en general, se manifiestan desde las consecuencias y resultados concretos en la esfera terrenal, y no desde su intervención efectiva en dicha esfera como un personaje definido y corporizado<sup>9</sup>. No obstante, es participe en muchos cuentos y leyendas, de los acontecimientos desarrollados en el plano terrenal. Es decir que, si bien la morada de Dios es sin duda el plano celestial, esto no impide que en determinadas circunstancias -y al menos en la dimensión narrativa- este ser trascendental y omnipresente pueda tomar forma humana e interactuar con los mortales. Respecto de las formas en que aparece cuando interviene en el plano terrenal, su apariencia es casi siempre la de una persona muy pobre, sucia y vulnerable, muchas veces un anciano; dándonos una imagen contradictoria, o al menos muy contrastante, con su omnipotencia.<sup>10</sup>

Por otra parte, es posible percibir, desde algunas situaciones particulares en las que se hace referencia a Él, que los moradores de la Tierra tienen presente su voluntad y su bondad, en la medida en que atribuyen a su ayuda ciertas cosas buenas recibidas y le rezan -entre ruegos y súplicas- para pedirle ayuda o perdón, o frente a alguna situación que genera temor.<sup>11</sup> En este sentido, en una gran cantidad de narraciones encontramos casos en donde Dios, tanto en el *cielo*

<sup>6</sup> Franco 1944: 66; Chertrudi 1960: 80, 155, 161; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 87, 435; (VII): 147, 207, 209, 212, 217, 256; (IX): 393, 575, 935; (X): 159, 476; García y Rolandi 2000: 119, 149.

<sup>7</sup> Chertrudi 1964: 142; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 181; (VI): 627; (VIII): 53; (IX): 95 [en este relato, un joven (el "sabio") interpreta en términos religiosos las señas que otro (el "tonto") le hace: un dedo, un solo Dios verdadero; tres dedos, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo; el puño cerrado, tres en un solo Dios verdadero; una uva, el vino que es la sangre de Dios; un pan, el cuerpo del Señor], 263, 852.

<sup>8</sup> Chertrudi 1960: 80, 119, 161; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 573; (VII): 744; (X): 159; García y Rolandi 2000: 119, 149.

<sup>9</sup> A modo de ejemplo, Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 256, 429, 464; (VIII): 793; (IX): 340; Morgante 2001: 128.

<sup>10</sup> Chertrudi 1960: 119, 138, 155; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 177, 186, 343, 587; (VI): 221; (VII): 207, 209, 212, 215, 217, 223, 234, 237, 241, 243, 245, 248, 250, 253; (VIII): 38; (IX): 331, 341; García y Rolandi 2000: 150. Todos estos relatos en donde Dios interviene en el plano terrenal suponen un acercamiento entre el Creador y lo creado que matiza la idea propuesta por Morgante para la narrativa puneña. Según ella, los habitantes locales conciben a Dios como un ser trascendental cuya morada, la bóveda celestial, comenzó a distanciarse de la esfera terrestre desde el momento de la creación del mundo (Morgante 2000). También Eliade (1954, 1961) describe al Dios creador omnisciente y todopoderoso, a estos Seres Supremos que todas las religiones reconocen, desde su alejamiento, pasividad, indiferencia y desinterés: aunque ellos crearon el mundo, la vida y el hombre, fueron abandonando su creación en la Tierra para retirarse a lo más alto del cielo, perdiendo actualidad religiosa y quedando desprovistos de culto (sólo recordados e implorados en última instancia).

<sup>11</sup> Franco 1944: 37, 66; Chertrudi 1960: 155; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 551; (V): 39, 284; (VI): 147, 221, 329, 512; (VII): 56, 614; (VIII): 280, 700, 847; (IX): 95, 115, 263, 393, 451, 575, 852, 935; (X): 11; Fleming de Cornejo 1998 (III): 126; (IV): 4. Entre estos relatos pueden encontrarse estas situaciones: dos hombres piensan que Dios les había enviado un ángel de la guarda para que los atendiera; un hombre pobre, cuando *coquena* le hizo tener más plata, le dice a otro rico que de Dios venía la ayuda; dos viejitos pensaron que Dios los había ayudado cuando encontraron un cajoncito en el agua mientras pescaban; un hombre pobre piensa que era Dios quien le había hecho hallar un cerro lleno de vacas; un hombre piensa que nunca le había pasado nada gracias a que tenía el favor de Él.



como en la Tierra, ayuda, salva y otorga virtudes a determinadas personas.<sup>12</sup> Aunque en algunos casos esta ayuda provenga simplemente de su *misericordia*, por lo general beneficia a aquellos que se lo piden rezándole por algo en particular o a quienes son muy pobres y/o desdichados: por no poder tener hijos o por haber tenido que sufrir los maltratos de algún pariente -marido, padres, padrastros, etc.-. También recompensa o premia, ayudando, salvando o concediendo virtudes, a quienes manifiestan cualidades como desinterés, nobleza, bondad, caridad, humildad y sinceridad; muchas veces en circunstancias donde Él mismo, humanizado e interactuando con el resto de los personajes, es receptor de la ayuda de otros: lo hospedan, lo socorren, le convidan agua, lo alimentan, lo lavan y remiendan -incluso le da una virtud a un hombre mezquino y avaro que le convida pan-. De hecho, puede perdonar y salvar a aquellos que se arrepienten sinceramente de sus malos actos -pidiéndole perdón- aun en el último momento de sus vidas. El sacrificio y la inocencia son premiados particularmente, por eso a las almas inocentes de quienes mueren en sacrificio les da el don o la virtud de poder cumplir lo que les piden<sup>13</sup>.

“Y también es milagrosa esa alma porque murió así, sacrificada. Muchos le hacen promesas y el alma de este soldado Guanuco le cumple los pedidos. Dios le da este don a esa alma sacrificada” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 227).

“Porque ha muerto así, muchas veces le hacen alguna promesa y él la cumple. Dicen que Dios da esa virtud a las almas que mueren en sacrificio” (*Ibid.*: 234).

Teniendo en cuenta esto, resulta difícil pensar que este Dios pueda ser concebido como un ser desinteresado, alejado y poco atento a la realidad del hombre (Eliade 1961, Bianchetti 1982). De alguna manera, estas afirmaciones se alejan de la imagen de Dios que puede desprenderse de los relatos anteriormente considerados. No obstante, es interesante pensar que aun con su bondad, misericordia y compasión, este ser puede no llegar a cubrir las necesidades de atención e interés -de las deidades hacia los humanos- que la población local entiende como suficientes.

Las maneras en que ayuda o salva a las personas pueden darnos una idea de cuáles son sus capacidades y poderes.<sup>14</sup> Como se señaló al comienzo, algo que caracteriza a Dios es, además de su inmenso poder, su capacidad para realizar milagros, y a través de éstos es que logra en muchos casos favorecer a los humanos. También puede ayudar y proteger a determinadas personas a través del envío de ángeles y almas a la Tierra. Y más allá de las situaciones concretas en donde aparece

<sup>12</sup> Chertrudi 1960: 114, 119, 138, 155 ; 1964: 133; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 125; (V): 177, 181, 186, 311, 343, 587, 642, 653; (VI): 28, 147, 221, 329, 331, 509, 515; (VII): 55, 56, 207, 209, 215, 217, 223, 231, 234, 237, 241, 243, 245, 248, 250, 253, 717; (VIII): 227, 234 ; (IX): 331, 342; (X): 162 ; Fleming de Cornjejo 1998 (III): 85 ; García y Rolandi 2000: 150.

<sup>13</sup> Esto se afirma explícitamente en dos relatos sobre almas milagrosas, uno de Jujuy (1968) y uno de Tucumán (1970): Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 227, 234.

<sup>14</sup> Por ejemplo, Chertrudi 1960: 155; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 186, 311, 587; (VI): 329; (VII): 147; (IX): 393; (X): 476.



en términos de salvador, puede encontrárselo luchando con el Diablo -y venciénolo- para proteger una criatura, enviando a un “indio Inga”<sup>15</sup> a custodiar los tesoros de los indios y llamando a distintos animales y fenómenos atmosféricos. Por ende, la impresión que queda con respecto a Dios es la de un ser que posee autoridad sobre los distintos elementos y seres que conforman el mundo.

Otra de las formas en que este personaje sagrado interviene en la vida y el destino de los seres humanos y no humanos, aunque no siempre explícitamente, es castigándolos, retándolos y juzgándolos por sus actos.<sup>16</sup> De esta manera, la voluntad y acción de Dios se hace sentir sobre aquellos que violan sus deberes más elementales -siendo incrédulos a sus leyes y no atendiendo sus advertencias- y olvidan la solidaridad que deben a sus semejantes (Coluccio 1963). Castiga el egoísmo, el crimen, la envidia, la pereza, la haraganería, la desprolijidad, la desobediencia, la impiedad, la maldad, la codicia, el robo, el vicio, la profanación, la crueldad, la vanidad, el orgullo, la falta de caridad, el desamor, la corrupción, la rebeldía, la soberbia, la mentira, el desprecio, las “malas costumbres” y la borrachera. Particularmente, en dos casos castiga la falta de respeto hacia Él, cuando un joven dice “quiera Dios o no quiera” en lugar de “si Dios quiere”, y hacia su Hijo, por no haber ido el chanco a adorarlo como el resto de los animales. En las leyendas sobre el origen de algunos animales, su castigo implica la transformación de personas en pájaros, reptiles y plantas. Asimismo, otra manera de castigar a los humanos es impidiéndoles su entrada en el *cielo* y enviándolos de regreso a la Tierra, puesto que para poder entrar en su morada se necesita cumplir ciertos requisitos: entre otros, no haber dejado deudas sin pagar, no haber hecho tratos con el Diablo o haberle enseñado a rezar a los hijos. Esta expulsión puede llegar a ser irreversible, dado que si la persona no logra resolver sus asuntos pendientes, puede permanecer vagando por la Tierra eternamente.

En definitiva, esta deidad central del cristianismo manifiesta una considerable presencia en la dimensión narrativa; por ello, tanto para los personajes como para los narradores, muchos males, enfermedades, accidentes y muertes son entendidos como señales de su desaprobación<sup>17</sup>.

Respecto de su relación con el Diablo, en algunos casos son presentados como primos hermanos, creándose una idea de parentesco entre ambos seres. Pero más allá de esto, lo

Dios  
Diablo  
↓  
Primos  
hermanos

<sup>15</sup> En estos términos se expresa el narrador, muy probablemente refiriéndose a un inca (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 147).

<sup>16</sup> Franco 1944: 22, 37, 40, 41, 42; Chertrudi 1960: 80, 119, 161; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 338, 343; (VI): 83, 147, 331, 465, 469, 512, 573; (VII): 79, 217, 219, 221, 223, 231, 237, 241, 243, 248, 250, 253, 256, 257, 264, 563, 585, 593, 604, 615, 618, 621, 623, 680, 684, 744, 769, 771, 783; (VIII): 53, 791, 798, 799; (IX): 335, 342, 525; (X): 155, 156, 159; Fleming de cornejo 1998 (III): 85; García y Rolandi 2000: 110, 119, 150; Morgante 2001: 124, 130. A un joven al que le había ofrecido trabajo le dice que nunca hiciera lo que él hacía, porque no sabía quién era él, y luego que no toque cosas ajenas sin permiso (cuando pasan por una casa con higos y éste quiere tomar uno) (Chertrudi 1960: 155). A otro joven le marca en su brazo una cruz de pelo para que fuera correcto y justo en la vida (y éste, ya casado, se la mostró a un hombre que le pidió que se casara con su hija) (Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 435).

<sup>17</sup> Forgione 1982. Esta misma afirmación se desprende de los siguientes relatos: Fleming de Cornejo 1998 (IV): 4; García y Rolandi 2000: 100; Morgante 2001: 235 [en este, la causa por la cual se considera que ocurre un accidente en una mina, es haber estado trabajando un día domingo (día de descanso para los cristianos)].

Dios → Poder + milagro  
 Diabolo → milagro

interesante es ver la conceptualización de Dios en referencia al Diabolo: mientras este último sólo tiene poder, el primero, además de poder, “tiene milagro”. Asimismo, la separación que se establece entre creación divina y creación diabólica, en cuanto al origen de los animales y la forma en que fueron bendecidos -los unos con la mano derecha de Dios y los otros con su mano izquierda-, puede corresponderse con la categorización que, al menos en la Puna, divide a los animales en domésticos y silvestres o dañinos<sup>18</sup>. También en la narrativa sobre *salamancas* y *huancas*<sup>19</sup> se percibe una clara contraposición e incompatibilidad entre Dios y Diabolo, en la medida en que una de las condiciones ineludibles para poder entrar en estos sitios, donde reside el Diabolo, es negar a Dios: algo que sólo se logra -y representa- escupiendo, pisoteando o cacheteando su imagen<sup>20</sup>.

Categoriza animales

### Los ángeles

mano derecha → Dios  
 mano izquierda → Diabolo

Más allá de la omnipotencia de Dios, en un relato jujeño -de 1982- se señala que una de las primeras cosas que hizo cuando creó el mundo fue a los ángeles -inteligentes-, para que lo ayuden porque solo no podía (Morgante 2001: 122). De hecho, la función básica de estos seres es la de cumplir con las tareas que Dios les encomienda, no sólo en el *cielo*, donde aparentemente moran, sino también en la Tierra y hasta en el *infierno*: vigilar que las órdenes de Dios se cumplan, llevar personas al *cielo* y recibir a quienes llegan, cantar, y principalmente ayudar y salvar a determinadas personas. Para esta última tarea, que los vuelve ángeles de la guarda, suelen bajar al plano terrenal con distintas apariencias -humana, animal u otra- para interactuar con la persona a quien deben salvar: mayormente, quienes han sido desdichados y maltratados en su vida y/o están en peligro de muerte. De cualquier manera, al ser enviados por Dios, no parecen ser ellos mismos los que deciden a quien salvar; quizás sea por eso que la gente no se dirige a ellos cuando reza sino a Dios o a su Hijo. Además, las personas suelen no enterarse de que están siendo ayudadas por un ángel, a menos que alguien se los diga, cosa que no siempre ocurre.<sup>21</sup>

El término angelito es utilizado también para referirse a los niños que mueren y se van al *cielo* -más adelante veremos cuál es la importancia del bautismo en estas situaciones-. Por eso, cuando una criatura muere, la forma correcta o al menos tradicional de despedirla es a través de una celebración con bailes y libaciones para festejar su entrada en el *cielo*.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Esta idea la plantea Morgante (2000) basándose en uno de los relatos por ella recopilados (2001: 21).

<sup>19</sup> Estos dos ámbitos simbólicos, generalmente asociados a la figura del Diabolo, serán descriptos y analizados más adelante.

<sup>20</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 267, 289.

<sup>21</sup> Chertrudi 1960: 132, 161; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 551; (V): 39, 177, 181, 186, 338, 587; (VI): 331, 573; (IX): 393, 437; (X): 157, 159; Fleming de Cornejo 1998 (III): 102; García y Rolandi 2000: 119; Morgante 2001: 122.

<sup>22</sup> Franco 1944: 72; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 620; (VIII): 369, 385; García y Rolandi 2000: 35.



## Jesús

Aunque el término *Señor* hace referencia tanto al *Hijo* como al *Padre*, existen contextos en donde encontramos a Jesús diferenciado como *Hijo* de Dios,<sup>23</sup> principalmente cuando se refiere a su historia personal.

“Y por eso mejor Dios ha mandado, por la gracia del Espíritu Santo y de Nuestro Señor Jesucristo ha venido a crecer en el vientre de la humanidad, para, para nacer de la vientre de la Virgen María, para salvador del mundo entero. Es así. Así ha sido nuestro salvador. Ese nos ha salvado, nos ha salvado, entregándose hasta la muerte. Aunque lo han muerto, lo han muerto, lo han crucificado. Sí. [...] Pero por salvarnos, por salvarnos él se ha entregado hasta la muerte. A morir por amor de nosotros, para salvarnos. Después nos ha lavado con su sangre que derramó él, nos ha lavado todos, todos los pecados. Nos ha transformado para servirle a él. Servirle a él, a nuestro Señor Jesucristo” (Morgante 2001: 132)

Se plantea, entonces, que Dios lo ha mandado para que, por la gracia del Espíritu Santo, nazca del vientre de la Virgen María para ser el salvador del mundo entero. Al haberse entregado hasta la muerte por amor hacia la humanidad, y al haberla salvado lavando sus pecados con la sangre que derramó, su figura adquiere connotaciones más ligadas a la generosidad, la entrega y la compasión. Además, se dice que este Hijo divino transformó a la humanidad para que ésta lo sirva; de manera que la veneración de la gente hacia él deja de ser voluntaria para volverse algo más de carácter obligatorio, como si la humanidad estuviese en *deuda* con este personaje por el simple hecho de ser *humana*.

Su historia personal adquiere una presencia considerable en la narrativa en función de estar ligada a las características actuales de ciertos animales -gallo, golondrina, chanco, mula-<sup>24</sup> y elementos celestes y celestiales -el lucero, las Tres Marías, la Vía Láctea, el río de sangre y el río blanco del *camino del cielo*-. Respecto de los animales, quienes lo ayudaron o hicieron algo en su honor recibieron algún don o bendición, y los demás fueron castigados. Por otra parte, la imagen de Cristo como Señor -de Sumalao (Salta), del Horcón (Catamarca), de Mailín (Santiago del Estero)- aparece en algunos relatos manifestando su voluntad y providencia de la misma manera que ciertos santos, como ya veremos.<sup>25</sup> Su capacidad de producir milagros puede desprenderse de una leyenda santiagueña en donde se cuenta que un niño leproso se sanó cuando fue bañado en el lavatorio donde el Niño Jesús había sido lavado por la Virgen.

<sup>23</sup> Franco 1944: 48; Chertrudi 1964: 106; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 177; (VI): 331; (VII): 23, 212, 515, 563, 811, 816; (VIII): 44; (IX): 451; Fleming de Cornejo 1998 (III): 87; Morgante 2001: 130,133.

<sup>24</sup> Ya veremos que algunos de los animales señalados, como el chanco, el gallo y la mula, aparecen también ligados a la figura del Diablo; dos de ellos, el chanco y la mula, castigados por no favorecer a Cristo.

<sup>25</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 128, 135, 137, 149. Al haber sido este personaje un ser humano terrenal, suele ser ubicado junto a los santos, en algunos casos como uno más de ellos, quedando su figura reemplazada por distintos señores. En este sentido, puede adquirir, como los señores-santos, el carácter de protector de las personas, con capacidad para comprender los vicios humanos (Forgione 1982)



Aunque su representación sea la del Cristo crucificado (Forgione 1982), y como tal se le rece, puede al igual que su Padre intervenir con el aspecto de un anciano y/o mendigo, aspecto que en estos casos le permite, además de ocultar su identidad, poner a prueba en cierta forma la caridad de las personas con las que interactúa. De esta manera, salva y bendice especialmente a quienes se apiadan de él y maldice a quienes no lo ayudan, de la misma manera que con los animales.

### *La Virgen*

La Virgen María, con sus distintas denominaciones, puede aparecer como imagen o como un personaje más de los cuentos y leyendas, generalmente disimulando su identidad con un aspecto más humano.<sup>26</sup> En algunos casos son vírgenes locales, mayormente cuando se alude a la aparición o veneración de sus imágenes, y en otros se habla de *la Virgen* como entidad única. En este sentido, algunos relatos aluden a su historia personal en tanto madre de Jesucristo, y en otros se señala cómo ciertos momentos de su vida pueden ser percibidos desde las huellas que quedaron en ciertos elementos celestes y celestiales.

La mayoría de sus intervenciones son para ayudar, conceder virtud, bendecir y salvar a las personas, incluso de la muerte.<sup>27</sup> Por esta razón, quienes creen en la Virgen y en sus milagros suelen acudir a ella cuando necesitan ayuda o para pedirle perdón, en la medida en que el sólo hecho de rezarle conllevaría la obtención de su compasión. A su vez, quienes reciben su ayuda suelen ser personas desdichadas o que anteriormente hicieron algo por ella, como salvarla de algo o demostrarle devoción. En el cuento tucumano *El Familiar y la Virgen del Rosario*, un hombre rico (accionista de cinco ingenios), incluso habiendo hecho un trato con el Diablo, se salva aparentemente por haber sido su finca de la Virgen del Rosario (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 807).

También hemos visto que en varias leyendas trata a determinados animales, plantas y árboles en función de lo que hicieron antes con ella: si la ayudaron los bendice, y si la golpearon o hicieron caer los maldice y castiga.<sup>28</sup> En la leyenda salteña de *La urraca*, es una costurera la que resulta convertida en urraca como castigo por haber sido ladrona. Esto nos está mostrando una faceta diferente de la Madre de Dios, ya que, además de ser bondadosa e inclinada a perdonar, puede castigar y comportarse de manera vengativa. En un cuento catamarqueño llega incluso a decirle a

<sup>26</sup> Franco 1944: 40, 48, 66; Chertrudi 1964: 62, 95, 106, 107, 162; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 556; (V): 177, 181; (VI): 327, 331, 473, 518; (VII): 258, 266, 441, 448, 449, 450, 455, 456, 458, 459, 461, 462, 465, 483, 493, 524, 564, 567, 568, 571, 573, 574, 597, 811, 813, 815, 816, 817, 818, 825, 827; (VIII): 13, 16, 19, 21, 44, 105, 110, 112, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 124, 132, 133, 134, 139, 142, 147, 148, 150, 807; (IX): 115; Fleming de Cornejo 1998 (III): 37, 75; (IV): 4; García y Rolandi 2000: 41, 154.

<sup>27</sup> Siguiendo a Ana María Lorandi, la Virgen en tanto símbolo de una sociedad patrilineal ha sido caracterizada con los atributos arquetípicos de lo femenino: compasión, ternura, sensibilidad al sufrimiento e inclinación a perdonar (Turner y Turner 1978 en Lorandi 1990: 185).

<sup>28</sup> La comunicación entre la Virgen y los humanos adquiere la misma forma que las otras relaciones humano-deidad: la de pacto recíproco (Morgante 2003).

un joven cómo hacer para matar a sus hermanos -quienes hacían lo posible por fundirlo y hacerlo fracasar-; así, volvemos a encontrarnos con una Virgen ya no tan tierna y compasiva, que alienta a una persona a cometer un acto tan "condenable" -desde una perspectiva cristiana- como matar. En este sentido, algunos autores han destacado que la Virgen puede comportarse de manera caprichosa, causar enfermedades, presentar características humanas como ira, indiferencia y enojo, y hacérselas sentir a las personas generándoles temor (Bianchetti 1982).

Las pocas situaciones en las que su imagen asusta o paraliza se enmarcan en tres contextos históricos concretos de amenaza, en tanto la Virgen interviene para salvar de sus *enemigos* a los lugareños de determinados sitios: Yavi, Paipaya y la ciudad de Jujuy -enemigos identificados como los "Inga", los "Varela"<sup>29</sup>, los "indios" invasores de la ciudad de Jujuy y los "indios paipayas". Si tenemos en cuenta la reacción de estos "indios" frente a la imagen de la Virgen, podemos pensar que eran los pobladores originarios del lugar y, por ende, no cristianizados aun.<sup>30</sup>

En cuanto a las maneras en que ayuda y salva a las personas, en algunas situaciones lo hace a través de la realización de ciertos milagros: como ofrecerle a un joven un cordero y un pan que nunca se acababan y según Dios le durarían toda la vida, y apagar el fuego que incendiaba un pueblo cuando la arrojan en él. Otra situación milagrosa se produce, según una leyenda santiagueña, en el momento en que las espinas de la planta llamada *palo ángel* desaparecen cuando la Virgen tiende en ella unos pañales, y cuando éstos, en ese mismo momento, se transforman en flores blancas.<sup>31</sup> Asimismo, en algunas de las narraciones que dan cuenta de la aparición de la Virgen, se señala que primero era una piedrita y luego iba creciendo en tamaño.<sup>32</sup>

Además de estos milagros concretos, en los relatos que describen cómo ciertas imágenes locales son veneradas, celebradas y llevadas en procesión, suele indicarse que tales demostraciones de fe están vinculadas a los milagros de cada una de estas imágenes. Este tema de las advocaciones locales de la Virgen también lo encontramos ligado a la *voluntad* de tales imágenes de quedarse en un lugar: manifestada, por ejemplo, cuando el vehículo en el cual es transportada se detiene sin poder volver a avanzar o cuando, a pesar de ser llevada a otros sitios, siempre se las vuelve a encontrar en su lugar original de aparición. A través de este retorno, la imagen revela, según la perspectiva de los narradores, sus intenciones de convertirse en patrona comunitaria<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> En *Viaje de un Maturrango y otros relatos folklóricos* se hace referencia a la invasión de Felipe Varela, un caudillo catamarqueño que actuó bajo las órdenes del general Ángel Vicente Peñaloza contra la política centralista de Buenos Aires, ocupando los valles Calchaquíes y las ciudades de Salta y Jujuy en 1867 y 1868 (Ambrosetti 1963). En un relato de Humahuaca (Jujuy) se señala que "los Varela" invadían y asaltaban en Puna y Quebrada de Humahuaca (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 54). Para más información, ver García *et. al.* (2000) y García y Rolandi (2000).

<sup>30</sup> Ver Rolandi (1990), donde se analizan los milagros de la Virgen del Valle en relación con los ataques indígenas a las ciudades coloniales.

<sup>31</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 483. *Palo ángel* es el nombre que recibe esta leyenda y la planta a la que hace referencia, cuyas espinas se vuelven flores blancas.

<sup>32</sup> Este crecimiento ha sido considerado como la representación simbólica de la progresiva afirmación del reconocimiento a la Virgen como un ser sagrado local, es decir que la piedra crece conforme aumenta la fe de las personas (Morgante 2003).

<sup>33</sup> Como plantea también Morgante (2003).



Virgen

↓  
caprichosa  
puede  
causar  
male

Virgen  
obstruye  
los caminos

Virgen

↓  
herfología  
de plantas

patrona  
comunitaria



Ahondando un poco en el análisis de esta variedad de vírgenes, la identificación de cada comunidad o región con una advocación particular<sup>34</sup> podría comportar una diferenciación progresiva de cada imagen respecto del resto; hasta llegar, incluso, a plantear una separación entre la Virgen y sus manifestaciones locales, diluyendo gradualmente su carácter universal de *Madre de la humanidad* (Lorandi 1990: 186). Por otro lado, se ha afirmado que existe una tendencia popular a percibir el poder milagroso de la Virgen como inicialmente vinculado con una imagen particular, y no a ver a la imagen como símbolo de tal poder (Turner y Turner 1978 en Lorandi *op. cit*). Si bien en la narrativa es posible apreciar esta relación estrecha entre imagen hallada y poder milagroso, en la medida en que cada lugar reconoce como propia a una determinada Virgen, y aunque cada una de ellas esté ligada a los sucesos y milagros particulares de su lugar, esto no excluye que, además, cada una de estas imágenes actúe como símbolo -y como transmisora- del poder milagroso de la Virgen María como entidad única y abarcadora.

### Santos

Pueden aparecer como *santos* en general o con sus denominaciones locales, y de la misma manera que otros personajes sagrados, pueden intervenir como seres humanos o como imágenes.<sup>35</sup> Algunos cuentos y leyendas narran sucesos vinculados a sus historias particulares -San Bartolo, San José, San Juan, San Francisco Solano, Santa Ana, San Santiago, San Isidro-, dado que fueron personas de la esfera terrenal que ayudando desinteresadamente y haciendo milagros se volvieron discípulos de Dios, junto a quien habitan en el *cielo*.<sup>36</sup> Muchas veces, los milagros que realizaron durante su vida se manifiestan en ciertos elementos presentes: por ejemplo, el nombre de la ciudad de Río Hondo, que se originó en la exclamación irónica de San Francisco Solano luego de abrir las crecidas aguas del río Dulce -“*ahí tienen el río hondo*”-<sup>37</sup>, y el agua milagrosa y curativa de la vertiente del llamado pozo de San Francisco, que brotó milagrosamente gracias a este santo y por la cual vienen enfermos desde lejos. Esta ayuda desinteresada también la brindan una vez que ya son santos, interactuando -humanizados o no- con algunos personajes, habitantes de la esfera terrenal, de quienes se compadecen y a quienes salvan cuando están en peligro.

<sup>34</sup> Tanto locales (del Valle -de Catamarca, de Famaillá, de Reducción-, de Copacabana -de Punta Corral-, de Paipaya y Río Blanco, de Loreto, de Andacollo) como tradicionales europeas (del Rosario, de la Candelaria, del Pilar, por ejemplo).

<sup>35</sup> Franco 1944: 67, 68; Chertrudi 1960: 212; 1964: 153; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 17, 215, 222, 238, 264, 329, 811; (VIII): 38, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 75, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 101, 105, 107, 126, 130, 135, 137, 141, 143, 144, 149, 151, 810; (IX): 115, 337, 339, 341, 459, 575; (X): 153, 162, 530; García y Rolandi 2000: 152; Morgante 2001: 21, 39, 41, 43, 122, 133.

<sup>36</sup> Fleming de Cornejo 1998 (III): 35. Se presentan, entonces, como la imagen celeste -dado que su morada actual es el *cielo*- de personas que han llevado una vida terrenal bondadosa (Morgante 2000). San Francisco Solano, por ejemplo, era un misionero que vino desde el Perú para evangelizar a la población colla del noroeste argentino (Franco 1944: 68, Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 50, 52, 53).

<sup>37</sup> Franco 1944: 6. A esta leyenda corresponde la frase citada; pero la historia en la cual San Francisco Solano abre las aguas del río Dulce, a la que hace referencia Chertrudi (1975), se describe en otras leyendas: Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 61, 63, 64, 66, 68, 70, 72, 75, 78, 82.



Por otra parte, manifiestan, al igual que las vírgenes, características humanas como ira, enojo, indiferencia, bondad, etc.; pudiendo las personas -o los animales- sentir temor cuando reciben sus maldiciones y castigos, y descargar su ira sobre ellos cuando no cumplen o los perjudican.<sup>38</sup> A su vez, sus castigos suelen condenar la incredulidad y el ateísmo, la falta de caridad y generosidad, la crueldad, el robo, la indecencia, el orgullo, la vanidad, la soberbia y la lujuria.

Siguiendo el análisis de algunos autores, la interacción entre los santos y los hombres puede entenderse en términos de un convenio *veneración-por-protección* (Morgante 2000). En los relatos, la denominación de los santos como *señores* -sinónimo de *protectores*<sup>39</sup> según Claudia Forgione (1982)- puede estar ligada a la consideración de estos personajes como espíritus guardianes y defensores de los pueblos; protección que, en algunos casos, se vincula a situaciones donde la imagen de algún santo o señor particular “decide”, por su propia voluntad, quedarse en un determinado lugar. Como se ha visto para el caso de las vírgenes, esta voluntad de quedarse en un lugar estaría manifestando la intención del santo de convertirse en el patrón de su comunidad.<sup>40</sup>



“Y entonces, que los arrieros han venío y han hecho noche en este lugar, en Sumalao. Y al otro día que han hecho las cargas y han querío seguir viaje. Y que las mulas han seguío. Entonces, claro, la mula que venía con el cuadro [del Señor de Sumalao] se tiraba al suelo, que a azotes le esigían a caminar. Y que no quería, fijesé, seguir el animal. Y que al fin ha seguío, pero que cuando han querío ver, en un descuido, se ha vuelto. Y los arrieros la han buscao y la han encontrao aquí. Y entonces de ver que el animal se quería quedar acá, la han dejao. Y ya han visto que la Providencia de nuestro Señor era de quedarse” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 128).

Independientemente de su rol de patrones comunitarios, muchos santos son caracterizados por los narradores desde determinadas atribuciones que les competen en tanto protectores. Santa Ana, la madre de la Virgen, es la patrona de las amas de casa, por eso las niñas le piden la gracia

<sup>38</sup> Aunque esta reflexión la realiza Bianchetti (1982), describe una situación que también es observable en la narrativa considerada: por ejemplo, cuando en un cuento de Catamarca una vieja, que había ido a suplicarle a san Cristóbal para que le consiga novio a su hija, va a quejarse con este santo luego de que su hija consiguiera un novio que la maltrataba (Chertrudi 1960: 212).

<sup>39</sup> Señala Forgione que en la cosmovisión andina los santos asumieron el rol de protectores de distintos animales, en especial domésticos -y en algunos casos creados por ellos mismos-: San Juan, patrono de las ovejas; San Marcos, de bueyes y vacunos; San Ramón, de los asnos; San Santiago, de caballos, mulas y llamas; San Isidro, de vacunos y sementeras; y San Roque, el santo del perro (esto se señala en el relato de Fleming de Cornejo 1998 (IV): 150). Sin embargo, San Bartolo aparece en algunos relatos apropiándose de las cabras: animal silvestre creado por el Diablo -su dueño- (Morgante 2001: 39, 41, 43).

<sup>40</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 105 [San Francisco Solano, de Yavi, Jujuy], 128 [Señor de Sumalao, Salta], 135, 137 [Señor de los Milagros de Mailín, Santiago del Estero] 151, 154, [San Pedro de plaza San Pedro, Catamarca]; Fleming de Cornejo 1998 (III): 41 [Señor de Sumalao, Salta]. También encontramos esta idea en Morgante (2003). Cada localidad y cada capilla familiar le rinde culto a un determinado santo (Bianchetti 1982), o a varios, pero no suelen ser los mismos de un lugar a otro. Desde la perspectiva de un autor como Gruzinski, y para el área de América Central, la elección de los santos como patronos de determinados lugares, si bien responde a razones muy diversas y difíciles de precisar, está ligada a atributos relacionados con las raíces prehispánicas de la sociedad, razón por la cual sus celebraciones, por ejemplo, suelen corresponder a momentos privilegiados del calendario nativo (Gruzinski 1995).



de que las haga buenas en este aspecto. San Santiago es el patrono de todas las cosas del campo, a quien le piden bendición para el trabajo y las cosechas: para que se críen bien los corderos y estén sanos los caballos, para la hacienda y las sementeras.<sup>41</sup> San Isidro es también definido como el patrono de los trabajadores del campo: de la agricultura y la crianza de animales -al menos según un relato de Santiago del Estero-<sup>42</sup>. San Bartolo es el patrón de los tesoros ocultos o *tapados*, y en su día, al igual que en los de otros santos como San Lorenzo y San Juan, pueden verse luces que indican la presencia de estos tesoros, organizándose correrías en donde se sospechan apariciones raras<sup>43</sup>. San Juan, identificado como aquel que bautizó al Señor en el río Jordán,<sup>44</sup> es reconocido también porque en su noche pueden oírse campanas y puede verse fuego, o una gran luz, donde hay plata enterrada.

En razón de esta dialéctica *protección-veneración* de la cual se habló -ligada a esa idea de reciprocidad tan fuerte en la cosmovisión de las poblaciones andinas- para poder recibir la protección, los milagros y las bendiciones de estos humanos-santificados, es condición necesaria brindarles respeto, veneración y devoción: a través de oraciones, promesas, ofrendas, procesiones, fiestas, o haciéndoles una capilla o iglesia. Como en general suelen ser sus imágenes, o los elementos que la representan, como ciertas piedras, las que hacen milagros y salvan, el culto a los santos pareciera estar dirigiéndose a la *imagen* y no a la *persona* del santo. No obstante, como planteamos en el Capítulo I cuando nos referimos al problema de la *materialidad* del símbolo religioso, la imagen del santo *es* la persona del santo para quienes la veneran, *es* en sí misma esa sacralidad que está representando. Aunque para algunos autores con esto los santos puedan adquirir el carácter de *ídolos* (Bianchetti 1982), siguiendo el concepto de *hierofanía* (Eliade 1954, 1961), entendida como manifestación de lo sagrado a través de una realidad sensible, encontramos una concepción más dialéctica de la imagen religiosa. Así, la *imagen* del santo en tanto símbolo sagrado no resulta venerada y adorada *en sí misma*, como *imagen* material, sino por ser ella misma hierofanía, por estar mostrando, y al mismo tiempo actuando como, *algo distinto* a una mera imagen: lo sagrado, en este caso la persona del santo.

San Pedro, si bien es también un santo, posee una función que lo distingue del resto de los santos: es el portero del *cielo*, o sea, quien custodia sus puertas de entrada evitando que ingresen aquellos que no están autorizados a hacerlo. No obstante, al igual que los ángeles, este personaje *celestes* también recibe órdenes de Dios; pero, a diferencia de aquellos, puede también darlas tanto

<sup>41</sup> También se lo ha definido como el señor del rayo y de la lluvia, protector de las cosechas y de curanderos y hechiceros. Es la personificación o el símbolo del dios del trueno -*Apu-Illapu*- que además de curar y castigar, señala con el rayo (su símbolo) a los elegidos para las artes curativas (Bianchetti 1982).

<sup>42</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 38 [en este relato se cuenta porqué quedó en las estampitas con sus bueyes y arado de palo], 141.

<sup>43</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 327. Respecto de los *tapados*, los relatos indican que también en la víspera del día de San Bartolomé se ven arder llamas blancas en donde está el *tapado* de los *Varela* (ver nota 26); y el día de San Lorenzo pueden verse los *tapados* por las luces que aparecen (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 317, 329, 333).

<sup>44</sup> También es definido como el dios de la lluvia, con propiedades relacionadas al culto del agua y prácticas de propiciación (Bianchetti 1982).



a ángeles como a otros personajes: santos, por ejemplo. Parecería entonces que, a pesar de estar de alguna forma subordinado a Dios, posee cierta autoridad sobre otros seres, tanto celestes como terrestres, quedando así con un rol de intermediario entre Dios y el resto de los seres -sagrados o no-. A su vez, y a pesar de que su morada sea el *cielo*, puede aparecer en la Tierra e interactuar con otros personajes, como tal o como viejito pobre.<sup>45</sup>

## El Diablo

*o heteromorfos*

La figura del Diablo, con sus distintas denominaciones: *Demonio, Satanás, Malo, Mandinga, Familiar o Tío*<sup>46</sup>, ha sido amplia y profundamente analizada<sup>47</sup>, sobre todo por su vinculación e identificación con la noción de *Zupay*. De todas formas, siguiendo a las narrativas intentaré sintetizar las ideas principales que se desarrollaron en torno a este controvertido personaje.

Respecto de las maneras en que aparece, casi todos los relatos y autores coinciden en subrayar que no posee una figura propia, sino que goza de una morfología variable que le permite manifestarse bajo muy diversas formas: animal -vibora, gallo, gato, perro, chanco, caballo, mula, toro, serpiente u otro animal, ya sea silvestre o doméstico- humana -generalmente de gaucho en un caballo o mula enchapada de plata- o indefinida (Jijena Sánchez 1952, Coluccio 1963, Chertrudi 1975, Bianchetti 1982, Colombres 1992, Morgante 2000, entre otros).<sup>48</sup> Por eso se afirma que es un “espíritu malo”, porque se transforma para poder actuar con mayor impunidad. De cualquier manera, existen ciertos indicadores que permiten reconocer su presencia: los ojos rojos, las patas de gallo o una oreja de chanco, incluso por ser hueco atrás. Aunque puede aparecer en cualquier momento, existen determinadas horas del día que resultan más propicias: el medio día, la media tarde o siesta, el anochecer y la medianoche -básicamente aquellos momentos del día que pueden ser entendidos como liminales (parafraseando a Marc Augé, como *no-momentos*) y aquellos que marcan un clímax (el medio día y la media noche)-. En general se lo asocia a los espacios oscuros y subterráneos, como por ejemplo las minas, pero también puede aparecer en estrechos o

<sup>45</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 380; (VII): 225, 435; (IX): 285, 342; (X): 155, 157, 159, 168; García y Rolandi 2000: 119; Morgante 2001: 159. Según Bianchetti (1982), San Pedro y San Pablo son quienes poseen la llave de los *cielos* y los encargados de abrir los “recipientes de lluvia”.

<sup>46</sup> Término utilizado por temor a nombrarlo (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 338).

<sup>47</sup> Por citar sólo algunos trabajos: Jijena Sánchez, Rafael 1952. *El Perro Negro en el Folklore. El Lobisón, el Familiar y Otras Supersticiones*. Buenos Aires, Dolmen; Duviols, Pierre 1977. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México; Silverblatt, Irene 1982. *Dioses y Diablos: idolatría y evangelización. Allpanchis* 19. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina; Ortiz Rescarniere, Alejandro 1986. *Imperfecciones, Demonios y héroes andinos. Antropológica*, año IV, 4:191-224. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Santillán Guemes, Ricardo 2004. *Imaginario del Diablo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

<sup>48</sup> Franco 1944: 77, 78, 80, 81; Chertrudi 1960: 119, 207; 1964: 162, 167; Vidal de Battini 1980-1995 (III): 639; (IV): 231, 631; (V): 284; (VI): 221, 327, 329, 331, 509, 573; (VII): 17, 333, 440, 835; (VIII): 265, 267, 269, 271, 275, 279, 282, 283, 286, 290, 292, 335, 338, 339, 340, 342, 343, 395, 465, 481, 485, 803, 805, 807, 809, 810; (IX): 403, 451; Fleming de Cornejo 1998 (III): 59, 67, 103, 112, 188, 190; (IV): 55, 75; García y Rolandi 2000: 50, 73, 107 [Aunque al Diablo no se lo nombra directamente en el cuento, el título *La cueva del Diablo* sugiere su participación], 108; Morgante 2001: 21, 41, 43, 163, 208, 211, 213, 218, 220, 222, 225, 227, 230, 233.



*angostos*<sup>49</sup>, en lugares solitarios y lejos de las viviendas -espacios cuyos significados parecen derivar de la no presencia humana y de la ausencia de luz-.<sup>50</sup>

A todo esto se suma que su figura ha sido siempre asociada al *mal*, a la sombra y a la oscuridad, como encarnación de *lo malo* es un personaje que ha luchado siempre para destruir el *bien*, que es la luz y Dios mismo.<sup>51</sup> No obstante, presenta un carácter ambivalente en relación con los humanos, dado que si bien es esencialmente un ser maligno, cuya intención negativa hacia las personas se traduce en robarles el alma, tentarlas, enloquecerlas, *llevarlas* y/o causarles la muerte u otro tipo de desgracias, también puede favorecer y proteger a quienes pactan con él, otorgándoles suerte y riquezas circunstanciales. Las razones por las cuales puede *llevarse* o castigar a las personas son muy diversas, incluso a veces no se explicita el porqué, pero puede ser tanto por haber hecho un trato con él como por hacer travesuras, intentar robar o matar una llama ajena o ser avaro y, por ejemplo, no perdonar una deuda aun teniendo riquezas. Por el contrario, su capacidad para beneficiar a los humanos, principalmente en lo económico, está ligada a una transmisión de conocimientos y poderes a quienes así lo deseen y estén dispuestos a entregar su alma o la de alguien cercano a ellos.<sup>52</sup> También puede pedir a cambio otras cosas para alimentarse, como un gallo o un peón por año, por mes o por semana, de manera que cuanto más alimentado está mayor será la fortuna de aquel que lo alimenta. En algunas circunstancias es definido como el dueño y guardián de los yacimientos minerales, especialmente los de oro; por eso se dice que los mineros, aunque le temen, hacen amistad con él. En razón de estos contratos entre el Diabolo y los humanos, mayormente ligados a los dueños o patrones de ingenios, minas y otras propiedades, suele establecerse una relación casi directa entre este ser y la riqueza. Asimismo, la explicación que se da ante los accidentes y muertes de ciertos obreros, tiene que ver con sus necesidades de alimentarse de los peones de aquellos a quienes enriquece con sus pactos.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Accidente natural del paisaje que delimita un paso estrecho entre los cerros; también se denomina así a los senderos poco frecuentados y malos de transitar (Morgante 2001).

<sup>50</sup> Bianchetti (1982) y Morgante (2000), entre otros autores, también dan cuenta de estas características del diablo observadas en la narrativa.

<sup>51</sup> El caso de la higuera es ilustrativo, porque se afirma que por refugiarse el Diabolo en ella esta planta está maldita y su sombra puede enfermar (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 440). También se dice que, como el resto de los espíritus malos, no se acerca a los lugares luminosos (Fleming de Cornejo 1998 (III): 67). Dice Colombres (1992: 10), [Aunque el bien y el mal no siempre estén ontológicamente separados] "...el espíritu humano no ha podido prescindir todavía de un sistema dualista. [...] De ahí que los Demonios, con sus mil formas y genealogías, muestren su faz atroz en la casi totalidad de las culturas, como símbolos de las repulsiones, ansiedades y deseos inconfesables de un pueblo". También Coluccio (1963) y Santillán Güemes (2004) hacen referencia a estas connotaciones del Diabolo.

<sup>52</sup> Chertrudi 1960: 119; 1964: 162; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 221, 327, 329, 331; (VII): 17; (VIII): 275, 282, 286, 290, 292; 803, 805, 807, 809, 810; XIX 403, 451; Morgante 2000: 208, 211: Puede transferirle a los humanos sus poderes adquiridos para curar, cantar, tocar, etc. (Bianchetti 1982, Morgante 2000).

<sup>53</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 283, 338, 339, 803, 805, 807, 809, 810; García y Rolandi 2000: 73; Morgante 2001: 205, 220, 222, 225, 227, 233. Como muchos autores sostienen, la figura del *Familiar* -denominación utilizada para referirse al Diabolo en estas situaciones -presenta especial vigencia en las plantaciones, minas e ingenios del NOA (Jijena Sánchez 1952, Chertrudi 1975, Colombres 1992, Trincherro 2000, Santillán Güemes 2004). En estos ámbitos, a su vez, subyace una relación necesaria y casi automática entre la riqueza y Satanás, fundada en la idea de un protector de los ricos propietarios que interviene en contextos de explotación del habitante local. De esta forma, aunque por los accidentes y muertes se responsabilice al mismo trabajador damnificado, el daño está dirigido al patrón o responsable del emprendimiento de extracción de riquezas (Morgante 2000: 131).



Su relación con Dios y otros personajes cristianos se fundamenta en la idea del *Diablo* como un espíritu o ángel que se rebeló contra Dios, su creador, para ser mejor que él, intentando imitarlo creando también sus propias criaturas -por eso los animales silvestres son de su propiedad-<sup>54</sup>. Sin embargo, al haber tenido que pedirle a Dios que le eche bendición a sus animales, se entiende que no pudo desligarse de Él totalmente; además, a diferencia de éste, el Diablo tiene poder pero no capacidad de hacer milagros. En otro relato aparece como alguien contemporáneo al surgimiento de los primeros hombres, como la víbora que incita a Adán y Eva a comer la manzana del árbol del *mal* porque al hacerlo se volverían dioses.<sup>55</sup>

Más allá de haber sido creado por Él, el Diablo representa, como vimos, todo aquello a lo que la imagen de Dios se opone: por eso ambos dominios resultan incompatibles.<sup>56</sup> Desde una dimensión nominal (Turner 1967 en Urbano 1993), el término *diablo* es utilizado para hacer referencia a personas malintencionadas, rebeldes, sinvergüenzas y embusteras, y para asustar a otros; así como también, en algunas situaciones particulares, pueden volverse demonios ciertas personas o animales por haber pecado demasiado o por haber recibido un mal trato, por ejemplo.<sup>57</sup>

En algunos casos, también se lo responsabiliza por ciertos eventos climáticos, como fuertes vientos y tormentas. Sin embargo, a pesar de su inmenso poder y de ser considerado el principal responsable de la mayoría de las desgracias y males que sobrevienen a los humanos, existen ciertas excepciones. Muchos relatos, en este sentido, describen cómo el Diablo es engañado o aventajado -incluso superado en ingenio- por otros personajes, y por ende, obligado a darse por vencido y/o entregar sus riquezas.<sup>58</sup> A su vez, suelen presentar situaciones en donde el Diablo acepta, o propone, desafíos y apuestas, debido a su condición de ser un apostador empedernido. Por otra parte, y teniendo en cuenta la ambigüedad de su imagen, puede intervenir sin que su presencia implique daño alguno en aquellos con quienes interactúa, por el contrario, muchas veces hasta puede ayudar.

*Diablo  
burlado*

Al mismo tiempo, no obstante la carga de maldad que (re)presenta el Diablo, sus parientes -su mujer o su hija- participan en ciertas circunstancias para ayudar a otras personas, incluso para salvarlas de él. Con esto, su figura se vuelve aun más ambivalente y controvertida, dado que

<sup>54</sup> Morgante 2001: 41, 43. Esta idea también está presente en Coluccio (1963) y Morgante (2000), quien además sostiene que Dios creó al Diablo para poner a prueba el desempeño de los hombres en la vida terrena (del cual depende que su morada final sea o no el infierno).

<sup>55</sup> Morgante 2001: 130. También se ha señalado que corporiza el mito de la *tentación* y manifiesta ciertos rasgos propios de los habitantes actuales, y característicos de sus predecesores: la ausencia de pudor, la picardía y la pereza (Colombes 1992, Morgante 2000).

<sup>56</sup> Por eso, un hombre que había pactado con él, antes de morir le pide a su familia que lo entierren en la iglesia porque en el cementerio podía llevárselo (Morgante 2001: 211); quienes entran al cerro para hacer tratos con él deben renunciar a la religión, y escupir o pisotear a Nuestro Señor o a un crucifijo; y el agua bendita sirve para ahuyentarlo (Franco 1944: 77, Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 267, 269, Fleming de Cormejo 1998 (III): 59).

<sup>57</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 237; (VI): 331; (IX): 393, 521; Morgante 2001: 116, 163.

<sup>58</sup> Chertrudi 1964: 167, 168; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 231; (VI): 327, 377; (IX): 403, 406, 434, 437. En términos de Hugo Trincheró, el diablo tiende a suavizarse en los cuentos populares; al ser asumido en forma burlesca o satírica, antes que como un ser temible y pavoroso, no llega a ser el "demonio maléfico" que describe la teología cristiana (Trincheró 2000).



manifiesta características muy dispares: desde humanas -como tener una familia, aparecer con el aspecto de un hombre y poder ser vencido en apuestas y desafíos- hasta monstruosas -por alguna de las formas en que se manifiesta su presencia y por su capacidad para aterrorizar, enloquecer, devorar y robarles el alma a los humanos y otros seres. Esta ambivalencia, vista desde la descripción de lo *numinoso* que ofrece Rudolf Otto, no se percibe como contradictoria, en tanto la condensación de rasgos contrastantes y ambivalentes es algo que caracteriza a casi todas las hierofanías y entidades sagradas (Otto 1925, Eliade 1954).

Respecto de su lugar de residencia, más allá de que en algunos relatos se sugiere que vive en el infierno, cuando se trata de describir dónde habita este personaje se habla de ciudades ocultas en los cerros o huancares, y en las cuevas de la salamanca. Desde estos sitios cuida las riquezas de los cerros y quienes llegan, a su vez, suelen perder el coraje<sup>59</sup> o enloquecer. En las salamancas particularmente se dice que habita con sus diablos y que preside las reuniones llevadas a cabo para enseñarles a los aprendices del *mal* a renegar de la cruz, hacer brujerías y desarrollarse en distintas artes.<sup>60</sup> Estos espacios también se asocian a una de las celebraciones más destacadas en el NOA: el carnaval. De acuerdo a la narrativa, todos los años para estas fechas las comparsas hacen una fiesta campestre cerca del *huancar*; además, pueden verse y oírse personas a caballo que bajan cantando con cajas, y al Diablo que sale con sus aprendices y brujas también con cajas y canto. Varios autores han hecho referencia a la vinculación entre carnaval y Diablo: entre una época del año cualitativamente distinta<sup>61</sup> en la cual lo cotidiano "se da vuelta" vinculada a la fertilidad agrícola-ganadera, y un Diablo festivo<sup>62</sup> ligado al derroche, a la alegría y a la ausencia de limitaciones (Agüero Vera 1972, Morgante 2000, Santillán Güemes 2004).

Diablo /  
Carnaval  
↓  
Lo  
cotidiano  
se da  
vuelta

En relación con *los diablos* en plural, debemos aclarar que se trata de personajes distintos al *Diablo* en singular. Aparentemente son seres que viven con *el* Diablo, tanto en el infierno como en los cerros y cuevas del espacio terrenal -como profesores de las *salamancas*, por ejemplo-. En el infierno, son quienes lo atienden, reciben -y pueden devorar- a los que llegan, y llevan hasta allí a quienes han cometido algún pecado o vendieron su alma -incluso se plantea que son ellos los

<sup>59</sup> Es interesante indicar aquí que el término *coraje* designa en aymara a una de las cinco almas que el hombre posee, aquella que lo ayuda a enfrentar el temor (Carter y Mamani 1982 en Fernández Juárez, Gerardo. 2001. Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungará (Arica)* 33 (2): 201-219. ISSN 0717-7356. [Online]<[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=s0717-73562001000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0717-73562001000200005&lng=en&nrm=iso)>

<sup>60</sup> (*Huancar* es la denominación local para ciertos cerros; más adelante se definirá y describirá a estos y a la *salamancas*). Franco 1944: 77; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 19, 75, 84, 143; (VIII): 265, 267, 269, 271, 279, 280, 282, 284, 286, 287, 290, 292; Fleming de Cornejo 1998 (IV): 4; García y Rolandi 2000: 107 [en este relato no se nombra directamente al Diablo; pero el título *La cueva del Diablo* sugiere su participación]. También encontramos estas descripciones en trabajos como los de Coluccio (1963), Bianchetti (1982) y Colombres (1992).

<sup>61</sup> Entre diciembre y abril, la época del ciclo anual más favorable climáticamente, caracterizada por su mayor profanidad y propensión al canto, al baile y a la embriaguez, en relación con el lapso siguiente -de abril a noviembre- (Morgante 2000).

<sup>62</sup> "...el asunto es comprender que estamos [...] frente a otro tipo de Diablo que se caracteriza por desatar la alegría y, por lo tanto, nada tiene que ver con el Satán Medieval y mucho menos con *El Familiar* [...] u otras manifestaciones análogas por lo general tenebrosas y antipopulares" (Santillán Güemes 2004: 158).



que realizan los contratos con los humanos.<sup>63</sup> En este contexto, aparecen recibiendo órdenes tanto del jefe de los demonios<sup>64</sup> como de Dios. Aparentemente, su poder no es tan fuerte como el del *Diablo* y manifiestan una fuerte debilidad ante las cosas vinculadas a Dios. No obstante, es curioso que en uno de los cuentos *Pedro Urdemales*<sup>65</sup> ponga cruces en el infierno y les enseñe a los diablos a dibujarlas y a rezar. Aunque esto resulta contradictorio con aquellos relatos en donde los diablos expresan su rechazo hacia las cosas vinculadas a Dios, se comprende si consideramos que el personaje de Pedro Urdemales se caracteriza por poner a prueba a los seres poderosos. En el plano terrenal, suelen ser encontrados en el camino por los protagonistas de los cuentos, cantando, jugando o conversando, y según cual sea el comportamiento de quienes los encuentran, pueden favorecerlos con sus riquezas, o ayudarlos a conseguirlas, o castigarlos por mezquinos y envidiosos, golpeándolos y devorándoselos.

### *Almas y espíritus*

Los muertos, afirma Ma. Susana Cipoletti (1977), son una presencia constante para el poblador del noroeste argentino, y en la narrativa, donde esta afirmación se refleja claramente, aparecen manifestando una actitud ambigua y extraña. En principio, se percibe la convicción de que con la muerte el alma o espíritu de las personas<sup>66</sup> alcanza la esfera celeste en donde habita de ahí en más: ya sea en el *cielo*, estando más cerca de Dios, o en el infierno.<sup>67</sup>

Aunque existe un momento propicio para el regreso de las almas de los muertos, a partir de un itinerario periódico que las reconecta con la vida terrenal<sup>68</sup> -el día de *todos santos* y el día de las almas-, pueden hacerse presentes en la Tierra por otras razones que a continuación consideraremos. Asimismo, aunque se crea que sólo los niños -y ciertos animales, como la mula y

<sup>63</sup> Chertrudi 1960: 119, 161 [llevan al infierno a un hombre que no supo perdonar y fue avaro]; 1964: 190; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 147, 151, 331, 400 [en este llevan al infierno a una mujer muy curiosa], 469, 496; (VIII): 288, 289; (X): 155, 159; García y Rolandi 2000: 119.

<sup>64</sup> Un *Diablo cojo*, señala uno de los relatos (Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 331).

<sup>65</sup> Este personaje tan presente en la narrativa local (también llamado Pedro Urdimal o Urdemales), es descrito como una figura mítica y poderosa con connotaciones negativas: es transgresor y embustero, cualidades de las cuales deriva su apellido, por tramar o tejer (urdir) engaños. Interactúa con diversos seres poderosos poniendo a prueba su poder y engañándolos; pero es más débil frente al poder de los santos (Morgante 2000, 2001). En algunas religiones se denomina *wickster* al antihéroe o ser divino subordinado y opuesto al Dios creador, que introduce el mal en el mundo con sus bufonadas, bromas y picardías (*Salvat Universal Diccionario Enciclopédico op. cit.*). Para el caso del cristianismo nativo del NOA, encontramos distintos personajes que pueden ser identificados bajo estas características: no sólo Pedro Urdemales, sino también el *Diablo* y, como veremos más adelante, el duende.

<sup>66</sup> De los pobladores recientes, indica Morgante, puesto que son producto de la aceptación del tratamiento cristiano sobre la persona muerta: el alma se disocia del cuerpo que permanece en la esfera terrenal. El alma de los antiguos, en cambio, permanece en la tierra (Morgante 2000: 120).

<sup>67</sup> Chertrudi 1960: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 181; (X): 155, 159, 168; Fleming de Cornejo 1998 (III): 35. Aunque en los relatos aparecen como sinónimos, según ciertos autores existe una diferenciación entre alma y espíritu, puesto que mientras la primera se desprende con la muerte, el segundo puede sustraerse momentáneamente del cuerpo causando, por susto o por *pilladura*, enfermedades a quienes lo ven, generalmente como venganza o por violación de normas relacionadas con la atención a las divinidades (Bianchetti 1982). En este sentido, la muerte es concebida como *proceso*, desde el momento en que puede haber "despegues" momentáneos del alma antes de separarse definitivamente del cuerpo y que anuncian esta separación (Cipoletti 1977).

<sup>68</sup> Cipoletti 1977, Morgante 2000. Ver *Rituales del día de todos santos y del día de las almas*, en el apartado *Prácticas rituales* del presente capítulo.



el perro<sup>69</sup> (Cipoletti 1977)- tienen la capacidad de ver a las almas, en las situaciones donde intervienen son vistas por aquellos a quienes ayudan o asustan.<sup>70</sup> En algunos casos, las almas bajan del *cielo* para llevarse a ciertas personas y darles una lección<sup>71</sup>; en otros, por el contrario, intervienen en calidad de *almas buenas* para ayudar a determinados personajes, generalmente cuando éstos les rezan o demuestran generosidad y otras virtudes, luego de lo cual se hacen palomas y vuelven al *cielo*.<sup>72</sup> Teniendo en cuenta esto, se comprende por qué la actitud de las almas hacia los hombres puede resultar ambigua.

Para completar esta noción de ambivalencia, nos quedaría por considerar dos *categorías* de almas absolutamente contrapuestas y disímiles: las almas condenadas y las almas milagrosas. El *condenado* o *alma en pena*, en muchos casos de figura aterradora, es presentado como un alma errante que vaga por el mundo buscando a los responsables de su condena. Esta, a su vez, es el resultado de haber cometido perversidades a partir de la violación de ciertos tabúes como el incesto, y graves pecados: codicia, avaricia, envidia, etc.; por esta razón, Dios castiga a la persona y no admite su alma en el *cielo*, quedando ésta abandonada y propensa a ser tomada por el Demonio.<sup>73</sup> Aunque sus formas y rasgos bestiales son diversos, predomina su apariencia humana como un espíritu que se desplaza en su totalidad corpórea, aullando y devorando personas hasta que alguna intervención lo salva. Para esto es necesario que muera -por segunda vez si se lo considera *ya* un muerto- y concrete su separación del plano terrenal y de la sociedad humana.<sup>74</sup> Aunque en algunos cuentos y leyendas la figura del alma en pena no aparece como un ser temible

<sup>69</sup> Esta capacidad especial de los animales para ver ciertas cosas también la señala un cuento de Salta, donde se afirma que "...los perros ven el Diablo cuando nohotros no lo podemos ver..." (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 700).

<sup>70</sup> Franco 1944: 33; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 391 [El narrador de este relato aclara que solo los niños inocentes ven las almas en sus días; pero este hombre las pudo ver como un castigo]; (VIII): 101, 283; (X): 576. Especialmente cuando asustan, el encuentro con las almas puede ser indicado por la sangre que brota del rostro de quien las ve (Bianchetti 1982).

<sup>71</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 395; García y Rolandi 2000: 35.

<sup>72</sup> Chertrudi 1960: 134 [en este cuento no se hace referencia al alma del muerto, pero es un muerto que interviene para ayudar], 143; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 297, 311.

<sup>73</sup> Según Arguedas, los conceptos católicos de *pecado* e *infierno*, y la noción hispánica de las *almas en pena*, fueron los materiales para la aparición y el desarrollo del mundo social punitivo de los condenados (Arguedas 1961). Otros autores que han descrito a estos seres son Cipoletti (1977), Bianchetti (1982) y Fourtané (1993).

<sup>74</sup> Chertrudi 1960: 210 [en este relato un hombre es confundido con un condenado porque se despertó cuando lo sepultaban diciendo que iba "a comer tres"]; 1964: 164; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 389; (VI): 177, 435, 469, 509; (VII): 744; (VIII): 481, 829; (IX): 398, 521 [en este relato al ver al Diablo en un velorio piensan que el muerto era un alma condenada]; (X): 575; García y Rolandi 2000: 73; Morgante 2001: 201. Un caso particular de condenado es el del *alma mula*: mujer de vida incestuosa que se transforma en mula sin haber muerto (Franco 1944: 29; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 843, 844, 846, 847; Fleming de Cornejo 1998 (III): 146; (IV): 86). Algunos relatos señalan que pueden volverse almas en pena quienes toman parte en las salamanca, donde andan como animales y aparecen reunidas por el Diablo; y en uno en particular una mujer que entra aparentemente en una de estas, al salir enloquece y se transforma en mula (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 284; García y Rolandi 2000: 107). También aparecen siendo repartidas por unos Diablos (Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 496). Según Cipoletti (1977), el concepto de muerto *condenado* se opone totalmente al de muerto querido y añorado por sus deudos, que puede volver por los lazos que lo mantienen. Este podría ser el caso de unos muertos buenos y sin culpas que salen de noche a clamar asustando a quienes los ven en el cementerio, justamente por el hecho de haber sido buenos y sin culpas (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 101).



y devorador, no deja por ello de ser un alma condenada por Dios a volver al mundo para, por ejemplo, pagar una deuda pendiente hasta que alguien la salva y puede volver al *cielo*.<sup>75</sup>

Algunos autores señalan que la actitud imprudente de los vivos de encontrarlos o espiarlos es castigada con la muerte. Si el perseguido es culpable por la condena del alma, será devorado inevitablemente, y si es inocente, o si es perseguido por curiosidad, puede salvarse si se resguarda con la presencia de niños o ancianos (Bianchetti 1982). En los relatos se advierte una situación un tanto más compleja, dado que en situaciones donde el perseguido es culpable, a pesar de ello, logra salvarse y evitar ser devorado o llevado. Son entonces dos las respuestas posibles ante la presencia de un *condenado*: o se lo evita, tratando de detenerlo a través de distintos medios -rezar, colocarle una cruz por delante, cargar una criatura, cruzar un río-, o se lo enfrenta para salvarlo -quemándolo o peleando con él-.<sup>76</sup>

Hay quienes afirman que el *condenado* puede considerarse como una tentativa de superación de la disyuntiva *cielo-infierno* propuesta por el catolicismo, puesto que es un muerto-vivo que instaura el desorden y el caos invirtiendo las normas fundamentales que hacen posible la vida social e, incluso, representando una amenaza para el orden cosmogónico. Según esta postura, la narrativa andina remite al combate fundamental entre las fuerzas de vida y las potencias de muerte y expresa la intensidad del drama que comporta el ingreso del *condenado* en la esfera de los vivos, sobre todo cuando éstos no han cometido ninguna transgresión y no han tenido relaciones con aquel. El *condenado*, entonces, es definido como un símbolo del *mal*, del caos que amenaza la vida social organizada, cuyo triunfo se encuentra supeditado a la intervención de ciertos ritos (Fourtané 1993). Como vimos, estos ritos pueden ser religiosos o no, pero en ambos casos comportan el mismo efecto: restablecer, con la *eficacia simbólica*<sup>77</sup> que los envuelve, el orden cósmico alterado por la presencia de estos muertos-vivos.

Por su parte, las almas de los muertos milagrosos, aunque no aparecen interviniendo en la vida de las personas con una apariencia corpórea, son muy veneradas justamente por los milagros que realizan. En la bibliografía se las define como personajes canonizados por el pueblo sin intervención de la Iglesia oficial, a quienes se les rinde un culto semejante al de los santos. Aunque son numerosos y variados, en los relatos se los muestra con ciertas características que los asemejan ligadas a las circunstancias de su muerte: siendo inocentes, y en general habiendo sido solidarios en vida, no sólo han muerto de manera violenta y sacrificada sino también aislados, en lugares

<sup>75</sup> Franco 1944: 43; Chertrudi 1960: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 573; (IX): 335, 944 [en este relato la protagonista hace pasar a su amante por el alma en pena de su hermano muerto].

<sup>76</sup> Franco 1944: 29; Chertrudi 1964: 135; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 391, 448; (VI): 177, 395, 398, 469; (IX): 333. Arguedas (1961) y Cipoletti (1977) dan cuenta de estas distintas maneras de comportarse frente a ellos.

<sup>77</sup> Levi-Strauss, Claude 1984. *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA.



inhóspitos, sin el auxilio de la familia y sin velatorio, por eso su alma queda vagando entre cielo y la tierra.<sup>78</sup>

Algunos autores que analizan este tipo de cultos populares subrayan que a través del *crimen*, elemento central y común a la mayoría de estos muertos milagrosos, se convierte la realidad social de la dominación de Dios en una realidad simbólica del nuevo poder del antiguo dominado. Por el *sacrificio* los humanos victimados se hacen potentes, y su poder sobre los débiles -los devotos-, legitimado en el *don*, reproduce y corrige el paradigma anterior en un sentido benéfico, es decir *lo convierte* (no *lo invierte*, de manera subversiva) (Chapp *et al.* 1991: 51). Otros aducen que el culto o devoción a las ánimas, expresión en este caso social, aunque puede ser también familiar, de un gran *complejo simbólico-religioso*, se exterioriza en forma paralela a la esfera de la religión oficial, siendo su elemento fundante el poder mediador de las ánimas con lo divino. En este sentido, se indica que están rodeadas de una ambigüedad peculiar: son *humanas* y a la vez *sobrehumanas*, al mantener un contacto con el poder divino; son *poseedoras* del don o virtud de hacer milagros, recibido de Dios por ser almas sacrificadas, y *carenciadas*, en relación con su vida y su muerte. En ciertos casos presentan cualidades morales opuestas, como haber sido ladrones o maleantes que robaban a los ricos para darle a los pobres. El centro del culto a estas almas es el santuario o capilla que se levanta en el lugar exacto donde la persona murió, y adonde van los devotos a rezarle, prenderle velas y dejarle flores u otros elementos. Esta devoción se debe, en parte, al hecho de que estos difuntos suelen ser, además de muy milagrosos, muy cobradores, por lo cual el *pago* de la promesa se vuelve obligatorio una vez realizado el milagro o cumplido el pedido.<sup>79</sup>

### **Duendes**

El duende es un personaje muy presente y descrito en la narrativa, y aunque no forme parte de la simbología cristiana es un ser que pertenece a la cosmovisión popular -pagana- y a las narrativas tradicionales de otras regiones del planeta, mayormente europeas, con lo cual es válido pensar que ingresó al imaginario de estas poblaciones con la colonización<sup>80</sup>. Además, en su caracterización intervienen elementos vinculados al cristianismo, como el bautismo y el Diablo. Son pequeños, morenos y cabezones, con ropa overa, un sombrero grande, una mano de hierro con un cuchillo y otra de lana o de humano. Suelen perseguir a las niñas para tirarles del pelo o morderlas, o aparecer llamando la atención de los niños tirándoles piedras o invitándolos a jugar,

<sup>78</sup> Franco 1944: 71, 72; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 54; (VIII): 223, 224, 225, 227, 228, 234, 240, 247. En Chertrudi (1975) y en Krause Yornet (1996) se hace referencia a estas características compartidas.

<sup>79</sup> Krause Yornet *op. cit.*; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 227, 228, 234, 235, 240, 242, 247, 248, 250.

<sup>80</sup> Santillán Güemes (2004). Esto no excluye que pudieran haber existido seres similares en la cosmovisión local. Según la concepción popular europea y la literatura clásica española, son como espíritus o demonios domésticos, de figura humana y pequeña, generalmente nocturnos, traviosos, burlones, inquietos y maliciosos. También allí se caracterizan por su especial interés por los niños y las mujeres, por tener una mano de estopa y otra de hierro, por tirar piedritas para llamar la atención y asustar a quienes duermen. En algunas regiones, pueden ser confundidos o identificados con el Diablo y con las almas en pena (Carreras y Candi 1931, Caro Baroja 1941).



luego de lo cual los llevan consigo para matarlos o comerlos. También suelen preguntar con qué mano se quiere que peguen, aunque siempre pegan con la de hierro, y las madres asustan a los niños hablándoles de ellos porque hace desaparecer sobre todo a los que son traviosos.

*Asustan*

Son seres demoníacos -muchas veces identificados con el Diabolo o *Supay*- que manifiestan cualidades agresivas y canibáticas en tanto puede matar y devorar a los humanos, en especial niños. También son presentados como aliados del Demonio, algo que se comprende mejor si se tiene en cuenta que surgen de criaturas que mueren sin bautizar, o sea, sin la "gracia de Dios" - algunos, al haber sido abortados-; por eso permanecen en la Tierra y su presencia, como la del Diabolo, está asociada a determinadas horas del día: la siesta y la noche.<sup>81</sup> Los medios utilizados para detenerlos y salvarlos son, al igual que ocurre con los *condenados*, tanto religiosos -echarles agua bendita y sal, darles un nombre, ponerles un crucifijo por delante- como no religiosos: se detienen ante los ríos o acequias con agua y le temen al lazo y al espejo.<sup>82</sup>

### **Otros personajes bíblicos**

El personaje de Noé es definido como un hombre justo que conversaba mucho con Dios, quien lo favorece permitiendo que se salve junto con su familia, en un arca que debía construir, del diluvio que acabó con la población anterior.<sup>83</sup> Este tema del *diluvio* merece un tratamiento especial, y lo describiré en este punto porque corresponde a una historia bíblica estrechamente ligada a Noé, aunque luego será retomado cuando se refiera a los *antiguos* en el próximo capítulo. En algunas leyendas se habla de un viento que dejó a toda la "gente vieja" enterrada, menos a una familia a partir de la cual creció la "gente nueva"; en otros se refiere a un diluvio -de fuego, en uno de los casos- enviado por Dios, o el *creador*, como castigo sobre los habitantes de ese momento.<sup>84</sup> De esta manera, al estar ligado a la idea de *fin del mundo*, el *diluvio* determina una escisión en la población del NOA entre los habitantes pre-diluvianos o *antiguos* y la población actual post-diluviana. Como señala Eliade, los simbolismos acuáticos, en los cuales se inscribe esta noción bíblica, implican tanto muerte como renacimiento, puesto que el contacto con el agua lleva implícita una regeneración y una purificación: el nacimiento de algo nuevo (Eliade 1954, 1983). De todas formas, aunque a veces se hable de un viento o de un "diluvio de fuego" en lugar de

<sup>81</sup> A estos rasgos también hacen referencia Bianchetti (1982), Cipoletti (1983), Colombres (1992) y Santillán Güemes (2004).

<sup>82</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (V): 181 [en este cuento están representados por unos pájaros que molestaban y comían a unas vacas overas con agujeros grandes en el lomo -simbolizando a las madres que no bautizaron a sus hijos-]; (VII): 440 [aquí se indica que la higuera está maldita (y que su sombra enferma) porque él se refugia en ella]; (VIII): 363, 364, 365 [aquí no aparece como *duende*, pero se hace clara referencia a él], 368, 369, 370, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 395; Fleming de Cornejo 1998 (III): 48, 53 [aquí es definido como una cosa peluda y espinuda que aparecía cerca del cementerio], 59, 150, 155, 157 [en este relato aparece como un viejito a caballo, con colmillos que asustaron a un niño], 159, 162; García y Rolandi 2000: 149.

<sup>83</sup> Morgante 2001: 124, 128.

<sup>84</sup> Cuando se habla de "cosas antediluvianas", tesoros por ejemplo, se está haciendo referencia a elementos que pueden hallarse enterrados en determinados sitios. Franco 1944: 19; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 76, 338; (VIII): 789, 791, 797, 798, 799; García y Rolandi 2000: 105.



agua, se mantiene la misma idea de un castigo divino plasmado en la destrucción de una humanidad “pecadora” y no cristiana, actualmente enterrada en los *antigales*. Este fundamental tema, como ya anticipé, será retomado en los próximos capítulos.

Adán y Eva, los primeros humanos creados por Dios, fueron desobedientes a las órdenes de su creador, y tentados por el Diablo -una víbora- cometieron un pecado que los condenó para siempre, a ellos y a su descendencia -los habitantes actuales del NOA-: fueron expulsados y obligados a tener que vivir y comer con el sudor de su frente, trabajando día y noche. El hecho de haber sido creados ciegos adquiere un nuevo sentido en este contexto: esta ceguera fue la que les impidió distinguir entre el *bien* y el pecado y, por ende, los llevó a pecar. Una vez cometido el acto pecaminoso, recibieron la posibilidad de ver y, con ella, la de comprender dicha distinción: ya conscientes de las implicancias de su acción, sintieron la necesidad de taparse y esconderse de Dios cuando éste los busca.<sup>85</sup>

El personaje de Judas sólo aparece nombrado por el protagonista de uno de los cuentos para referirse a un hombre que agradecía en la mesa poniendo las manos juntas para abajo en lugar de para arriba, como se acostumbra, quedando su figura asociada a aquello que se opone a *lo* cristiano.<sup>86</sup> Por su parte, los apóstoles son identificados con las *cabrillas* (pléyades), estrellas que pueden verse en el cielo y cuya aparición está ligada al tiempo en que las cabras tienen crías.<sup>87</sup> Elías, el profeta, aparece como San Elías, enviado al plano terrenal por San Pedro para comprobar la maldad de una población que termina sufriendo un temblor como castigo. Ocupa entonces el mismo lugar que Dios y San Francisco Solano en otros relatos similares.<sup>88</sup>

El término *cristiano*, por otra parte, es utilizado como sinónimo de *humano* en distintas ocasiones: para hacer referencia a seres que parecen o se vuelven “cristianos”, que poseen alguna parte del cuerpo como “cristianos”, o directamente que ellos mismos son “cristianos”.<sup>89</sup>

## Elementos materiales

En este punto se describirá en qué contexto, y bajo qué significados aparecen en los relatos algunos elementos materiales vinculados, no siempre exclusivamente, a la religión cristiana: *cruces, crucifijos, rosarios, agua bendita, flores, velas, imágenes, estampitas, medallas y campanas*. Algunas veces los significados que se asocian a estos elementos, como veremos para el caso del agua bendita, las velas y las flores, se acercan a su dimensión más *sustancial*, a las

<sup>85</sup> Morgante 2000, 2001: 130. Otra consecuencia que se le imputa al pecado de Eva es que la higuera dejó de florecer desde ese momento (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 441).

<sup>86</sup> García y Rolandi 2000: 66.

<sup>87</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 811, 813. En otros relatos los apóstoles sólo son nombrados: Vidal de Battini 1980-1995 (IX): 451, 459.

<sup>88</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 225.

<sup>89</sup> Chertrudi 1960: 89; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 686; (VI): 395, 400; (VII): 680; (VIII): 475, 889; (X): 620; Fleming de Cornejo 1998 (III): 140; García y Rolandi 2000: 132.



propiedades naturales y materiales de los objetos empleados como símbolos (Turner 1967). En otros casos, en cambio, esta dimensión sustancial no interviene en la definición de los significados del símbolo; éstos, igualmente, son también advertidos a partir de la manera en la cual se emplea y describe el elemento en cuestión.

Como al manifestarse e incorporarse en algo distinto lo sagrado se *limita* y deja de ser absoluto, estos elementos materiales en tanto símbolos sagrados, y en tanto hierofanías, deben resolver la tensión entre mantener su dimensión significativa y trascendente e impedir la sacralización del signo hierofánico en sí mismo, a través de un proceso dialéctico constante entre *manifestación* y *limitación* (Eliade 1954, 1961).

### ***Cruces, crucifijos y rosarios***

La cruz y el crucifijo constituyen una suerte de escudos protectores frente a todo aquello que genera temor e implica peligro: sobre todo el Diablo y sus elementos asociados (la noche, el duende, el *Familiar*), porque su presencia, al simbolizar a Dios, de alguna manera *debilita* el poder del Diablo permitiendo que las personas se defiendan de los seres ligados a su figura. Por su parte, la cruz como *forma* simbólica presenta, además de esta capacidad de conjurar lo dañino y peligroso, propiedades milagrosas y curativas.<sup>90</sup> El rosario, además de servir para rezar, también es un objeto utilizado para defensa y protección frente a seres peligrosos o a la posibilidad de ellos.<sup>91</sup>

Al ser símbolos de la presencia de Dios, como Hijo y como Padre, las cruces son hechas y colocadas por la gente en los lugares donde se venera a las almas milagrosas, como una manera de representar el vínculo que une a las mismas con la divinidad.<sup>92</sup>

### ***Agua bendita***

Este elemento, además de servir también para ahuyentar al Demonio y a todo aquello que resulte peligroso o temible, manifiesta algunas propiedades curativas y milagrosas al igual que las cruces. Cuando se la utiliza para salvar a un duende, rociándolo con ella, se está aludiendo al momento del bautismo, por cuya falta se supone las criaturas se vuelven duendes; de manera que

<sup>90</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 317, 440; (VIII): 96, 803, 829, 844, 867; (IX): 393; Fleming de Cornejo 1998 (III): 159; García y Rolandi 2000: 149. Al entrar en una salamanca se debe escupir y negar un crucifijo, y los Demonios afirman que no pueden ir a un lugar en donde hay muchos de estos elementos (Franco 1944: 77; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 469). Los niños enterrados sin una cruz, por su parte, son seres propensos a volverse duendes, ya que quedan en cierta forma indefensos ante dicha posibilidad (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 393). No obstante, como vimos cuando se habló del Diablo, en uno de los cuentos Pedro Urdemales coloca cruces en el infierno y les enseña a los Demonios a dibujarlas (García y Rolandi 2000: 119). En otros relatos la cruz aparece en tanto *imagen* de Jesucristo, y como tal es utilizada para rezarle a este personaje: Chertrudi 1960: 159; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 135; (IX): 451. Jijena Sánchez (1986) también destaca las propiedades defensivas del crucifijo.

<sup>91</sup> Chertrudi 1964: 167; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 398; (VIII): 265, 803; Fleming de Cornejo 1998 (III): 31, 159, 185; (IV): 79.

<sup>92</sup> Franco 1944: 71; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 227, 228, 234, 235, 240, 247, 248.



echándole agua bendita la criatura se convierte en ángel y puede entrar al cielo. Otra forma en que se la utiliza es colocándola sobre la mesa para recibir a las almas el día de *todos santos*, como parte de las ofrendas preparadas para los familiares ya fallecidos.<sup>93</sup>

### ***Flores y velas***

Estos dos elementos son prácticamente infaltables en cualquier contexto ligado a la veneración de algún alma, santo o virgen, como así también a los rituales vinculados con la muerte.<sup>94</sup> Algunos autores afirman que las velas encendidas son el símbolo de la vida, y al colocárselas a los difuntos y almas milagrosas se les está dando la posibilidad de reinsertarse simbólicamente en la vida social (Krause Yornet 1996). También han sido definidas como símbolos de la presencia de Dios (Chapp *et al.* 1991), con lo cual toman un sentido más similar al de la cruz. En los contextos señalados, materializan y simbolizan la “luz” divina, la sacralidad que adquieren los difuntos por estar más cerca de Dios y, cuando se trata de almas milagrosas, por haber recibido el don de hacer milagros. Las flores, por su parte, pueden ser vistas como un símbolo de resurrección (Chapp *et al. op. cit.*), de refloreamiento, dándoles a estos personajes el papel de coadyuvantes en el establecimiento de un lazo entre Dios y los humanos, a partir de su presencia *viva* en el plano terrenal.

Las velas también aparecen como símbolos de la vida humana en algunos cuentos no vinculados a dichos contextos de veneración y ritualidad, representando con su tamaño la longitud de la vida de aquel a quien le correspondía esa vela.<sup>95</sup>

### ***Imágenes, estampitas y medallas***

Son veneradas y usadas tanto para rezar como para recibir ayuda y milagros.<sup>96</sup> Como indicamos para el caso de los santos, esta veneración dirigida a las imágenes se debe a que simbolizan la benevolencia y el poder de aquellos seres a quienes representan. En este sentido, una imagen es un signo visible que materializa lo invisible, lo divino, lo sagrado; materialización inevitable y necesaria aunque imposible, porque *es y no es*, al mismo tiempo, el propio ser que representa.<sup>97</sup> El hecho de que en uno de los relatos se mate a unos “indios” que querían romper las

<sup>93</sup> Franco 1944: 81; Chertrudi 1960: 210; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 391; (VIII): 56, 57, 95, 96; (IX): 393, 398; Fleming de Cornejo 1998 (III): 59, 67, 157, 159, 162, 185; García y Rolandi 2000: 119, 149.

<sup>94</sup> Franco 1944: 71, 72; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 188, 391; (VII): 54; (VIII): 64, 120, 135, 137, 228, 234, 235, 240, 247, 248, 250; (IX): 521; Fleming de Cornejo 1998 (III): 31, 185.

<sup>95</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (X): 155, 187.

<sup>96</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 89, 110, 120, 124, 141, 265; (IX): 115; Fleming de Cornejo 1998 (III): 185. El tema de las imágenes ha sido ampliamente considerado y analizado por diversos autores: entre ellos, Gisbert (1980), Eliade (1983), Gruzinski (1995).

<sup>97</sup> Gruzinski (1991, 1995). Es interesante la referencia que hace este autor a la *triple naturaleza* de la imagen: en tanto objeto, en tanto representación, y en tanto potencia en acción (Gruzinski 1995); por eso, al ser potente de por sí, el hombre asume una actitud precautoria frente a ella (Forgione 1982).



imágenes de una iglesia, nos da una idea no sólo de la sacralidad de las mismas sino de la identificación entre la divinidad y su representación material.

Otra cuestión que destacan ciertos autores y que puede advertirse en la manera en que estas son empleadas en los relatos, es que, aun siendo piadosas, pueden ser objeto de extorsiones, exigencias, amenazas y malos tratos. Actúan entonces, como hemos señalado para el caso de las vírgenes y santos a quienes representan, como interlocutoras, como potencias con la cuales se negocia y regatea, y sobre la cuales se ejercen pasiones y presiones: veneración y espera de una respuesta.<sup>98</sup>

### **Campanas**

Este elemento concreto, y clave en las iglesias, catedrales y capillas, representa el llamado de Dios; por eso cuando las personas las oyen entienden que su sonido es una invitación a la casa de Dios. En otros contextos, este mismo sonido puede adquirir también un sentido más tenebroso cuando se lo asocia a determinadas noches, como la de San Juan o la del sábado de carnaval, proviene de ciertos *antigales* -como el del Pucará (de Tilcara)-, de iglesias que ya no están, o se las oye en lugares encantados y misteriosos, como ciertos cerros -en el caso del cerro *Limitayoc*, a las 12 del día-.<sup>99</sup>

### Lugares o espacios

Bajo este título se incluirá una descripción de los distintos lugares o espacios simbólicos a los que se hace referencia en la narrativa local, tanto físicos como cósmicos: los pertenecientes al plano terrenal, como salamancas, capillas y oratorios, y los correspondientes a los planos de ultratumba, el cielo, el infierno, el purgatorio y el limbo.

#### Lugares del plano terrenal

##### **Salamancas**<sup>100</sup>

*Residencia del diablo*

Este lugar, residencia del Diablo, es definido como un espacio de reunión de brujos y aprendices dedicado al culto del Demonio. Es un sitio cargado de potencias ocultas, principalmente

<sup>98</sup> Gruzinski (1995: 164). Aunque no se haga referencia explícita a su imagen, en uno de los relatos se muestra como un santo recibe las quejas de una mujer (Chertrudi 1960: 212).

<sup>99</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 139 [en este relato se dice que todos pueden oír las que suenan a las 12 del día en el cerro Limitayoc], 329, 811; (VIII): 791, 795; (IX): 257.

<sup>100</sup> Este elemento, en principio, no forma parte de la simbología cristiana, pero en muchos lugares aparece estrechamente ligado a la figura del Diablo (razón por la cual lo he considerado en este capítulo).



asociado a los cerros o *huancas* y a las cuevas.<sup>101</sup> Es el lugar por excelencia para establecer contratos con el *Supay*, y revela una dialéctica permanente entre atracción y repulsión: mientras resulta atrayente por su música, sus ruidos de baile y fiesta y por la posibilidad de aprender lo que uno desea y recibir importantes beneficios -económicos, amorosos, entre otros-, genera temor y rechazo en las personas debido a las difíciles pruebas que deben superarse, a la presencia del Diabolo, de brujas, espíritus del mal y almas condenadas, y a la posibilidad de salir dañado, tanto física como mentalmente.<sup>102</sup> Estos rasgos de la salamanca reflejan muy claramente aquello que Eliade (1954: 360) plantea como la “paradójica dialéctica del espacio sagrado”: que atrae y repele, que confiere tanto la inmortalidad como la muerte, que es accesible e inaccesible, útil y peligroso (muchas veces guardado por monstruos). También Otto (1925), como vimos, describe este movimiento atrayente y retrayente que lo *numinoso* provoca; conjugándose el misterio de lo oculto y secreto, como algo tremendo, pavoroso y espantable al ánimo, que detiene, distancia y aleja con su majestad -relacionado con la ira divina y lo demoníaco-, con el aspecto fascinante que atrae, seduce, capta, hechiza, embarga y embriaga. Es de este último aspecto que nace el impulso de unirse a lo *numinoso* y apropiárselo de alguna manera, impulso vinculado a los ritos y acciones con las que el hombre pretende entrar en contacto y posesión de las fuerzas sagradas.

### Capillas y oratorios

Estos lugares, al ser construidos generalmente para la imagen de alguna virgen o santo en donde aparecieron por primera vez, materializan y refuerzan el carácter sagrado que adquieren determinados espacios a partir de la presencia original de una imagen divina. También pueden ser levantadas en otros sitios para la veneración de ciertos santos, vírgenes y almas milagrosas, pero siempre manifiestan su sacralidad y comportan la conversión de un espacio profano, que podría ser marginal, en un ámbito ritual y socialmente central.<sup>103</sup>

Esta noción de espacio central también la encontramos en Eliade (1954), quien utiliza el concepto de “Centro” para aludir a los espacios consagrados, santificados, a todos aquellos espacios en los cuales pueden tener lugar las hierofanías y teofanías, donde puede darse una ruptura de nivel entre el *cielo* y la Tierra. Al mismo tiempo, para este tipo de lugares, la *paradójica dialéctica* del espacio sagrado se evidencia en que son únicos y trascendentes por un

<sup>101</sup> Como veremos más adelante, los cerros también son portadores de significados ocultos ligados a su figura imponente, inmensa y agresiva (Celestino 1998). Coluccio (1963), Chertrudi (1975) y Santillán Güemes (2004), son algunos de los autores que nos describen estas salamancas.

<sup>102</sup> Franco 1944: 77, 88; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 78; (VIII): 265, 271, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 294; Fleming de Cornejo 1998 (IV): 4.

<sup>103</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 154 [en esta leyenda un Padre maldice a quienes habían quemado una capilla (con los santos y todo adentro)]; (VIII): 55, 89, 112, 114, 120, 123, 124, 132, 134, 135, 139, 142, 148, 247, 807. Morgante (2003) hace referencia a esta transformación del espacio a partir de la elevación de una capilla.



lado y repetibles a voluntad por otro.<sup>104</sup> En este sentido, afirma este autor que la construcción de los espacios sagrados se funda en una revelación primordial por la cual el hombre descubre el arquetipo del espacio sagrado, que luego se copia y repite en la erección de cada nuevo templo o santuario.

### Lugares cósmicos [planos de ultratumba]

#### *El cielo*

El plano celeste es presentado como el lugar de residencia de Dios, los santos, los ángeles y las almas. También es un lugar adonde ciertas personas aun vivas ascienden para determinados objetivos y luego regresan a la Tierra. Según Eliade, las regiones superiores e inaccesibles al hombre suelen ser la morada de los dioses, a donde ascienden las almas de los muertos y pueden llegar algunos privilegiados por los ritos de ascensión celeste. A su vez, en muchas religiones existe la idea de un tiempo mítico y primordial en donde los humanos podían ascender a este plano y comunicarse directamente con los dioses celestes quienes, a su vez, podían bajar regularmente para *mezclarse* con los humanos. Luego, como consecuencia de un suceso mítico determinado, se rompe esta comunicación entre *cielo* y Tierra y el Dios celeste se retira (1983: 180).<sup>105</sup> Más allá de que esta ruptura pueda haberse dado en la cosmovisión de la población nativa del NOA, en la dimensión narrativa, al menos, dicha comunicación sigue efectuándose.

Por otra parte, hemos visto que para poder entrar al cielo definitivamente es necesario haber sido una persona “cristiana” y no haber cometido ninguna falta en relación con los mandamientos de Dios, por eso en algunos casos se indica porqué a ciertas personas no se les permite la entrada y a otras sí. De esta manera, quienes a partir del comportamiento manifestado durante la vida terrenal logran entrar en el *cielo*, adquieren la posibilidad de estar con Dios y disfrutar de su “reino”, un lugar “hermoso” y “lleno de riquezas”.<sup>106</sup>

<sup>104</sup> Sostiene Eliade (1954) que la noción de espacio sagrado implica la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagró aquel espacio transfigurándolo, singularizándolo, aislándolo del espacio profano circundante. Así, por ejemplo, los lugares asociados a la vida de un santo quedan santificados y separados del espacio profano circundante.

<sup>105</sup> El simbolismo de la ascensión celeste, que involucra la elevación del alma humana y la unión con Dios, está presente en diversas religiones, en tanto la idea de *trascendencia* se expresa universalmente mediante la imagen de la *elevación* (Eliade 1985). En este sentido, este autor intenta desentrañar la significación religiosa del cielo *en sí mismo*, que en tanto bóveda sideral y región atmosférica es rico en valores mítico-religiosos. Al revelarse tal como es en realidad, infinito y trascendente, el cielo revela y simboliza directamente -por su simple existencia y con anterioridad a toda valorización religiosa- su trascendencia, su fuerza, su inmutabilidad y su sacralidad. La bóveda celeste es por excelencia “lo otro” frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan; y el simbolismo de su trascendencia se deduce de la simple consideración de su altura infinita (lo alto, lo elevado, el espacio infinito, se asimilan a lo sobrehumano en tanto hierofanías de lo trascendente y sagrado) (Eliade 1954).

<sup>106</sup> Franco 1944: 37 [aunque en esta leyenda no se afirma explícitamente que Dios reside en el cielo, es lo que se da a entender]; Chertrudi 1964: 106, 107; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 551; (V): 181, 186; (VI): 28, 147; (VII): 620; (IX): 115, 285, 937, 939; (X): 153, 155; 157, 159; Fleming de Comejo 1998 (III): 35; Morgante 2001: 159. También los animales reciben la posibilidad de ser invitados al *cielo* por Dios (Chertrudi 1960: 80). No pueden entrar quienes no le enseñaron a rezar a los hijos, quienes manifiestan flojera o pereza, y quienes le vendieron el alma al Diablo (Chertrudi 1960: 119; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 744; (IX): 335). Pueden entrar quienes demuestran caridad, fueron



El *cielo* también es concebido como un relicario hecho por Dios para que los humanos puedan verlo. El llamado *camino del cielo*, por cuya senda deben transitar quienes se dirigen a este plano superior (tanto en vida como después de morir), se encuentra atravesado por una serie de ríos y elementos simbólicos que representan distintas cosas, a veces ligadas al cristianismo: por ejemplo, la sangre de Cristo, representada por un río colorado o de sangre, la leche materna de la Virgen, simbolizada por un río de leche, y las lágrimas de la Virgen o de *Nuestro Señor*, por un río blanco.<sup>107</sup>

### ***El infierno***

Es la morada de los demonios, y el lugar adonde Dios envía a las almas de aquellos que no han sido bautizados o que no respetan sus mandamientos.<sup>108</sup> También el Diablo puede decidir a quienes llevarse consigo al infierno, cuando desea castigar a aquellos que se aprovechan de sus beneficios. Cuando en un cuento de Catamarca un cura intenta con la expresión “echemos el alma al infierno” proponerle a una mujer engañar a su marido con él, se está haciendo alusión a este destino infernal de las almas pecadoras.<sup>109</sup>

Otros elementos y situaciones que caracterizan a este plano son la existencia de un *jefe* de los diablos con capacidad para dar órdenes e imponer castigos sobre el resto, de unos hornos y fondos de plomo adonde este jefe enviaba a un demonio que le desobedecía. En otro cuento catamarqueño se señala que, como nadie llegaba a este lugar, el fuego se estaba agotando y los diablos no tenían trabajo, pero cuando el Señor empieza a mandar gente, como Pedro Urdemales les había dado a los diablos otras tareas, ésta debe quedarse haciendo cola porque nadie los atendía. En este relato aparece una imagen del infierno muy poco terrible y bastante “humanizada”, podría decirse, en la medida en que manifiesta desorganización y vulnerabilidad.<sup>110</sup>

---

bautizados, pagaron sus deudas pendientes, o se arrepintieron sinceramente de una mala conducta (Chertrudi 1960: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 331, 573).

<sup>107</sup> Chertrudi 1964: 106, 107; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 181, 186; (VII): 811, 813; (X): 159. También los demonios que voltean las almas son representados por un árbol al que bambolean para voltearlo; las madres que no bautizaron a su hijos, por unas vacas overas con agujeros grandes en el lomo, y los ángeles que mueren sin bautizar -o duendes que las molestan- por unos pájaros que las comían; las almas que están en el infierno, son un alfalfar florido con vacas secas y flacas; y las almas que gozan de la gracia de Dios, unas vacas gordas en unos *peladares*.

<sup>108</sup> Chertrudi 1960: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (IV): 631; (V): 181; (VI): 331; (VIII): 789, 791, 797, 798, 799; (X): 155, 157, 159; Fleming de Cornejo 1998 (IV): 29; García y Rolandi 2000: 119; Morgante 2001: 159. En términos de Pierre Duviols, la imagen del infierno que los evangelizadores ofrecieron a los indígenas americanos es *horrorosa*. Se caracteriza por tener un gran fuego en el cual se queman las almas de quienes son enviados a permanecer eternamente allí, puesto que la voluntad de Dios es que padezcan por siempre por sus pecados. Este tema del castigo divino en algunos lugares fue transferido incluso a los antepasados de los indígenas, quienes por no haber recibido el bautismo ahora están en el infierno con el resto de las almas pecadoras (Duviols 1977). No obstante, en la narrativa del NOA se señala que el alma de los *antiguos* -a diferencia de la de los habitantes más recientes, ya cristianizados (Morgante 2000)- permanece en la tierra, luego de que ellos mismos se enterraran para esconderse de la luz o del diluvio enviado por Dios.

<sup>109</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (IX): 263.

<sup>110</sup> García y Rolandi 2000: 119. Frente a esta imagen pueden resonar bastante las palabras de Mijail Bajtín, cuando sostiene que la cultura popular organiza a su manera la imagen del infierno esforzándose en vencer su seriedad lúgubre, inspirada por el temor y la intimidación (Bajtín 1987: 356).



### ***Purgatorio***

Según la bibliografía, a este lugar llegan para instalarse temporariamente las almas de quienes han cometido pecados veniales y que, por ende, deben rendir cuentas pagando por tales pecados antes de ingresar al *cielo* (Santillán Güemes 2004).<sup>111</sup> En uno de los relatos es descrito como un pozo lleno de agua<sup>112</sup>, trayendo a cuenta nuevamente el tema de los simbolismos acuáticos: el purgatorio, entonces, es el lugar en el cual los muertos se regeneran, se purifican y "lavan" sus pecados para poder entrar al *cielo*.

Limbo

→ agua = purificación

Es un lugar oscuro adonde van los niños que no fueron bautizados y que, por este motivo, no recibieron la gracia Dios, donde además se pierden.<sup>113</sup> Como no es ni el purgatorio, ni el *cielo*, ni el infierno, este lugar representa un espacio distinto y reservado para estas almas que, aunque inocentes en principio, reciben una condena por una irresponsabilidad o pecado de sus padres.

### **Prácticas rituales**

A este grupo le aplicaré una clasificación -meramente operativa y analítica- para distinguir entre tres tipos de prácticas. Por un lado las que podríamos considerar como prácticas *primarias*, en la medida en que son aquellos ritos básicos, generalmente personales, que aparecen en el resto de las prácticas: *rezos, promesas y milagros*<sup>114</sup>. Por otro lado, las prácticas *colectivas*, aquellas donde intervienen varias personas, desde el grupo familiar hasta la comunidad en su conjunto: *fiestas patronales, procesiones y peregrinaciones, velorios y rituales del día de todos santos y del día de las almas*. Y las prácticas *eclesiásticas*, cuya condición indispensable, en principio, es la presencia de una autoridad religiosa -cura o sacerdote-: *bautismo, matrimonio y confesión*. Al igual que en los anteriores puntos, describiré dichas prácticas haciendo referencia a la situación y a la manera en la que se efectúan, considerando además los significados que despliegan dentro del contexto narrativo.

<sup>111</sup> Chertrudi 1960: 119.

<sup>112</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (V): 181.

<sup>113</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 365, 384.

<sup>114</sup> El *milagro*, a pesar de no ser un acto o rito personal, quedará incluido aquí porque es un hecho casi inseparable de la promesa.



## Prácticas primarias

### *Rezos*

Rezar es uno de los ritos más frecuentes y presentes en los relatos<sup>115</sup>, ya que para hacerlo no es indispensable la presencia de la imagen o alguna representación material del ser sagrado a quien se le brinda la oración. Basta con que la persona, en muchos casos arrodillándose, desee dirigirse a Dios o a algún santo, virgen, alma u otro personaje divino. Es, entonces, el medio por excelencia para comunicarse con las divinidades, ya sea para pedirles perdón, para hacerles algún pedido particular o para agradecerles. También se ha visto que las personas rezan frente a determinadas situaciones que generan temor o preocupación, dándole al rezo un sentido más ligado a la obtención de seguridad y tranquilidad en momentos de peligro. Otras veces, el rezo aparece en ciertos contextos que implican un contacto con lo sagrado: al pasar por una iglesia, al ver una procesión o en los rituales funerarios, por ejemplo. Por otra parte, como nos muestra una de las leyendas, las consecuencias de no transmitir esta práctica a las futuras generaciones pueden ser irreversibles, ya que al ser algo condenado por Dios acarrea la imposibilidad de ingresar al *cielo*.<sup>116</sup>

### *Promesas y milagros*

El acto de hacer una promesa, fundamentalmente personal, es uno de los más frecuentes en relación con la veneración de los santos, vírgenes y almas milagrosas. Todos estos seres sagrados manifiestan capacidades para sanar, favorecer, ayudar, proteger y, en definitiva, cumplir con las necesidades y pedidos de sus devotos. Es por eso que la obligación de quienes desean obtener su favor, y de quienes ya han recibido su ayuda, es corresponderles con una promesa, que en general supone rezos y ofrendas. La promesa se realiza al momento de pedir y se cumple o se *paga* una vez que estos personajes divinos responden los pedidos, generalmente, cuando se trata de vírgenes o santos, se aprovecha la ocasión de las fiestas patronales. En el caso del alma milagrosa conocida como *la Telesita*, por ejemplo, aquel que debe pagarle una promesa lo hace bailando siete danzas -chacarera o gato- y bebiendo siete tragos o copas de alcohol puro o caña, dos cosas que esta mujer disfrutaba hacer en vida.<sup>117</sup>

La capacidad de hacer milagros, por su parte, corresponde no sólo a los santos, vírgenes y almas, sino también a Dios y a Jesucristo.<sup>118</sup> No obstante, estos últimos no reciben promesas; aun cuando podría pensarse que los santos, vírgenes y almas actúan como intermediarios entre Dios y

<sup>115</sup> Franco 1944: 54, 67; Chertrudi 1960: 134, 155; 1964: 133, 161; Vidal de Battini 1980-1995 (V): 297; (VII): 17; (VIII): 105, 240, 248, 723, 766, 847; (IX): 451, 521, 575, 944; (X): 530; Fleming de Cornejo 1998 (III): 31, 59, 185; (IV): 4. En uno de los cuentos Pedro les enseña a rezar a los Diablos (García y Rolandi 2000: 119).

<sup>116</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 744.

<sup>117</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 17; (VIII): 135, 141, 150, 154, 224, 225, 227, 234, 240, 242, 247, 248, 250.

<sup>118</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 55, 98, 105, 114, 120, 122, 132, 134, 137, 141, 144, 148, 151, 223, 224, 225, 227, 228, 235, 240, 242, 247, 248, 250, 807; Morgante 2001: 21.



los humanos, en tanto receptores y transmisores del poder milagroso del primero y de la veneración de los segundos, las situaciones que rodean la realización de promesas no involucran a Dios explícitamente dentro del vínculo directo *devoto-personaje milagroso*.

Para aquellos autores que han analizado estos fenómenos, un milagro puede ser entendido como un *signo*, como una prueba de la presencia -y existencia- de Dios y como expresión de la *eficacia* de la imagen (Lorandí 1990, Gruzinski 1995). Por eso, es a través de ellos que se mantiene viva la devoción como fenómeno colectivo y personal (Celestino 1998); devoción que, a su vez, sostiene y reproduce la sacralidad de tales imágenes y de los seres sagrados en general. Sin milagro no hay devoción, y sin devoción no hay imagen ni personaje sagrado. En este sentido, algunos autores sostienen que en el área andina es necesario resituar el milagro y la promesa en la dinámica de la *reciprocidad*: ya que cumplir una promesa es *dar-para-recibir*, y recibir un milagro es saber que en el futuro habrá que retribuir de alguna manera (Celestino *op. cit.*).

## Prácticas colectivas

### *Fiestas patronales*

Estas fiestas religiosas son realizadas en honor a algún santo o virgen, muchas veces al patrono o patrona del lugar en donde se lleva a cabo. En general son celebraciones prolongadas, de varios días, y con un alto poder de convocatoria. Aunque se ha señalado que el primer contrato a respetar en estas fiestas es la obligación con la Iglesia<sup>119</sup>, en los relatos la relación que se enfatiza no parece ser la que existe entre autoridades religiosas y comunidades sino el vínculo *devoto-santo/devoto-virgen*. Es por esto que se hace referencia a las ofrendas y a las promesas que los creyentes le entregan en estas celebraciones a cada uno de sus santos o señores protectores: San Santiago, San Gil, San Isidro, Señor de Sumalao, Señor de los Milagros, por ejemplo; no sólo para pedirles sino, principalmente, para agradecerles por sus milagros.<sup>120</sup> Por otra parte, el intercambio religioso con el santo puede aparecer acompañado de intercambios económicos y ferias especiales que pueden cargar con otros significados a estas celebraciones. Para la fiesta de Santa Ana, por ejemplo, el día 26 de julio (según un relato de Humahuaca, Jujuy), se preparan las “*alasitas*” - miniaturas que representan distintos bienes que la gente desea adquirir- y unos papelititos, sellados con la imagen de esta santa, que representan dinero para comprarlas.<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Las fiestas patronales suelen ser ocasiones esperadas para cumplir con los sacramentos aprovechando la llegada del sacerdote o párroco, quien realiza misas, bautismos, matrimonios, confesiones, comuniones, bendiciones, etc. (Celestino 1998, Morgante 2003).

<sup>120</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 64, 107, 112, 120, 124, 126, 128, 130, 133, 135, 137, 141, 142, 143, 148. Se ha señalado que los días dedicados a la celebración de tales fiestas patronales constituyen un momento sagrado de interrupción de la vida cotidiana, que carga de significado al resto del año (Morgante 2003). La fiesta que realizan en Tilcara para la Virgen de Punta Corral, por ejemplo, se lleva a cabo en *semana santa*, una de las fechas más significativas del calendario cristiano, (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 112, 114, 116, 117, 119, 120).

<sup>121</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 126. Es a través de esta feria que se recuerda y festeja a esta santa, la madre de la Virgen (Forgione 1982, Celestino 1998).



En la bibliografía se caracteriza a estas fiestas patronales desde el lugar central que ocupan en la vida socioreligiosa de las poblaciones andinas. Aunque en el último capítulo habrá oportunidad de ahondar más en estas cuestiones se puede agregar aquí que durante el desarrollo de estos rituales colectivos, la virgen o el santo venerado, además de patrono y protector oficial, se vuelve el símbolo del propio pueblo<sup>122</sup>. Y de esta manera, a través de la *eficacia simbólica* de sus imágenes y símbolos, la fiesta contribuye al establecimiento de nuevas interrelaciones, a la reunión e integración de los distintos grupos sociales y familiares que participan, por encima de sus diferencias socioeconómicas, y a la reafirmación periódica de la pertenencia comunitaria (Celestino 1998, Morgante 2003).

### ***Procesiones y peregrinaciones***

Aparecen mayormente ligadas a estas fiestas patronales, aunque puede hacerse referencia a ellas en otros contextos. En general, suelen realizarse para trasladar a algún santo o virgen desde su capilla o iglesia local hasta alguna catedral o iglesia cercana.<sup>123</sup>

Según la descripción que ofrece Olinda Celestino (1998), son ceremonias rituales masivas y a la vez actos de intercambio económico ritualizado, dado que en el *centro sagrado* de la misma se encuentra trasladado el mercado, la comida compartida de quienes van, orquestas musicales, grupos de danza, etc.. Asimismo, se constituyen como espacios de participación y expresión popular, donde se canaliza la autonomía creativa indígena que no puede desarrollarse en las ceremonias dentro de la iglesia. Las diferencias fundamentales entre una peregrinación y una fiesta patronal están ligadas al hecho de que, en la primera, la masa de peregrinos se constituye a partir de una confluencia de motivaciones particulares -problemas, necesidades y gratitudes- que buscan una solución a sus peticiones; mientras que en la segunda existe una relación más estrecha entre el pueblo o territorio, la comunidad y el patrón titular, que se convierte en símbolo de una *conciencia colectiva*.<sup>124</sup> No obstante, esta distinción es muy sutil, ya que las procesiones también presentan su dimensión comunitaria, por ejemplo, en los grupos musicales que pueden participar representando a los distintos pueblos o comunidades de alguna localidad, como las bandas de *sicuris* que tocan en la peregrinación para la Virgen de Copacabana de Punta Corral<sup>125</sup>.

<sup>122</sup> Aunque para un contexto muy alejado -siglo XVII en México-, Gruzinski (1991: 240) sostiene algo que describe bastante bien esta cuestión identitaria: "...los santos patronos fueron percibidos como una dimensión esencial de la identidad de pueblo, tanto de su realidad como de su suprarealidad".

<sup>123</sup> Chertrudi 1964: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 398, 400; (VIII): 105,112, 120, 123, 124, 143.

<sup>124</sup> En la procesión los participantes se reconocen como unidos únicamente por el lazo de la devoción, pero no unidos *entre sí*; sin embargo, son los grupos familiares que participan en ellas, física o simbólicamente -cuando son representados por sus parientes que sí están presentes- los que crean la dimensión comunitaria (Celestino 1998).

<sup>125</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 120. Estas bandas poseen un protagonismo especial en las fiestas patronales: ejecutan las melodías que acompañan los bailes, encabezan la procesión y cortejan a la Virgen hasta su altar, entre otras funciones (Morgante 2003).



### **Velorios**

Esta práctica aparece descripta someramente en dos cuentos (uno de Catamarca y otro de Salta) y en una leyenda santiagueña en donde se lleva a cabo el velorio de un *angelito*; en otros casos sólo se hace referencia a ella, como así también al ritual del *lavatorio* asociado a la misma (que describiremos en el Capítulo IV).

Algunos investigadores sostienen que el objetivo esencial de los rituales del velatorio es favorecer y asegurar la escisión entre el cuerpo y el alma del difunto, permitiendo que el destino humano se cumpla: el cuerpo va al sepulcro y el alma a la esfera celestial. De esta manera, el quiebre de la integridad humana implica un reconocimiento y una aceptación de la discontinuidad en la vida social (Krause Yornet 1996).

Además del rezo, práctica muy presente en estos rituales, un elemento simbólico que es central y prácticamente indispensable en cualquiera de los ritos asociados a la muerte de una persona es la vela. Si se la entiende como símbolo de la vida, entonces, en lugar de una aceptación de la discontinuidad en la vida social su presencia estaría sugiriendo un deseo de continuidad, la reintegración simbólica de la "vida" del difunto en el plano terrenal.<sup>126</sup>

El velorio de un *angelito* -un niño- adquiere un carácter más festivo según lo que describe la narrativa; dado que cuando un niño pequeño muere, siempre y cuando haya sido bautizado, se convierte en ángel, sus parientes acostumbran despedirlo con festejos para celebrar su entrada en el *cielo*.<sup>127</sup>

### **Rituales del Día de Todos Santos y del Día de las Almas**

La noche del día de *Todos Santos* -1 de noviembre- bajan las almas a visitar a su familia, como personas vivientes que conversan, rezan y comen lo que sus parientes les prepararon. También se señala que algunas ánimas vagan por el campo, silbando o cantando, en la víspera del día de los muertos o del despacho de las almas -2 de noviembre-. Además, para estas fechas las personas suelen ir a colocarle flores y prenderle velas a las almas milagrosas. Para el día de *todos santos* se preparan ofrendas -chicha, vino, guisos, asado- que, a las doce, se colocan -junto con flores, agua bendita y una estampita- sobre la mesa para cuando lleguen las almas. Al día siguiente, cuando éstas vuelven al *cielo*, se va al cementerio y se les entierra toda la comida.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> Franco 1944: 72, 78; Chertrudi 1960: 210; Vidal de Battini 1980-1995 (IX): 167, 437, 521; Fleming de Cornejo 1998 (III): 31).

<sup>127</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 620. Con bailes y libaciones agrega Cortazar (1947-48).

<sup>128</sup> Franco 1944: 43; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 391; (VII): 54, 616, 617, 618; (X): 159, 576; Fleming de Cornejo 1998 (III): 185. También Jijena Sánchez (1952) describe el culto a los muertos en el altiplano jujeño. Para otros pueblos, como los nahuas de México, estas fechas son las más propicias para ofrecerle lo mejor a los difuntos, en una transacción simbólica que aunque en apariencia voluntaria resulta en realidad obligatoria, ya que su no cumplimiento implica una ofensa a aquellos (Baez 1996).



Como señalan algunos autores, estos rituales dan cuenta de la atención y el respeto que se les dispensa a los muertos, y las actitudes de miedo y veneración que generan en las personas, algo que se ha podido observar en varios de los relatos sobre almas y espíritus. Por otra parte, se ha dicho también que materializan y manifiestan una percepción particular de la muerte: la convicción de que los muertos se trasladan a otros lugares -valles y quebradas por ejemplo- permaneciendo activamente en el plano de los vivos (Cortazar 1947-48, Jijena Sánchez 1952, Falcón y Falcón 2003). Por lo que se acaba de ver, aunque la permanencia activa de éstos en el plano de los vivos sea algo posible en la dimensión narrativa, la idea de que las almas *bajan* para luego *volver al cielo* está indicando que su morada es el plano celestial, no el terrenal.

## Prácticas eclesióásticas

### **Bautismo**

Como hemos visto cuando se describió al duende, si un niño que no ha sido bautizado muere, no puede ser recibido por Dios y se convierte en un ser errante que perturba y puede dañar a quienes se lo encuentran.<sup>129</sup> De esta manera, el bautismo se impone como un ritual necesario.

Teniendo en cuenta que el agua es el elemento central de esta práctica, es interesante para poder develar los significados que a ella subyacen recordar el análisis que hace Eliade (1954, 1983) sobre los simbolismos acuáticos. Desde una perspectiva ecuménica<sup>130</sup>, señala entonces este autor, las aguas simbolizan la *regeneración o purificación*, la *disolución y desintegración* seguida de un *nuevo nacimiento*. Por ello, agrega que en el plano cósmico el bautismo equivale al *diluvio*, de la misma manera que equivale a la muerte en el plano humano; es la abolición de toda historia y la desaparición de toda existencia. En algunos cuentos en donde se hace referencia a este momento bisagra en la historia de la humanidad, se advierte una cierta identificación entre bautismo y *diluvio*, ligada al hecho de que los *antiguos* no estaban bautizados.<sup>131</sup>

Al mismo tiempo, el bautismo constituye un rito sacramental fundamental, puesto que a través de él se establece el *parentesco espiritual o compadrazgo*.<sup>132</sup> Esta institución comporta una serie de obligaciones y compromisos bastante importantes para las personas, en tanto implica no

<sup>129</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 363, 364, 365, 369, 373, 375, 377, 384, 385, 392; Fleming de Cornejo 1998 (III): 59, 150, 155; García y Rolandi 2000 149; Morgante 2001: 116. Algunos autores subrayan la importancia del bautismo en tanto primera obligación absoluta a la que se somete la sociedad andina; ya que con su incumplimiento, el futuro tanto del individuo y su familia como de la comunidad se pone en riesgo. Además, ser bautizado significa recibir un nombre y estar registrado oficialmente en los libros parroquiales de la Iglesia (Celestino 1998). Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 331 [en este relato sólo se indica que un niño es bautizado después de nacer]; (VII): 811 [en este se hace referencia al bautismo de Jesús].

<sup>130</sup> El hecho de que las hierofanías sean siempre históricas no invalida forzosamente su ecumenicidad. Hay hierofanías que tienen un destino local y otras que tienen o adquieren valencias universales, que llegan a ser multivalentes o universalistas, como en este caso el agua (Eliade 1954).

<sup>131</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 76; (VIII): 789, 791, 797, 798, 799. Se describirá a los *antiguos* en el siguiente capítulo.

<sup>132</sup> Chertrudi 1960: 161; Morgante 2001: 254



sólo el hacerse cargo de un ahijado si mueren sus padres sino también relaciones de reciprocidad entre los compadres. En uno de los cuentos se describe una situación muy interesante respecto del compadrazgo, cuando dos amigos que desean hacerse compadres “simulan”, desde nuestra perspectiva, un bautismo con un muñeco de masa y sin la presencia de un cura, pero utilizando agua -bendita- y rezando “con todo respeto”. Esto nos está mostrando al menos dos cosas a tener en cuenta: por un lado, la importancia del compadrazgo, en tanto las personas pueden buscar establecer una relación de este tipo más allá de la existencia de un hijo a quien bautizar; por el otro, el respeto por -y la *eficacia simbólica* de- las *formas* del catolicismo ya que, a pesar de la ausencia de un cura, se necesitó reproducir este rito de la manera más fiel posible, no pudiendo faltar ni la criatura, ni el agua, ni los rezos.

Finalmente, puede encontrarse la expresión “como bautizado”, utilizada en un cuento de Santiago del Estero sobre el *uturunco* en el cual se quiere señalar que San Francisco Solano logró amansar a este agresivo ser.<sup>133</sup> En este caso, el significado que transmite la noción *bautizado* es mansedumbre, docilidad y obediencia.

### ***Casamiento o matrimonio***

Esta práctica ritual no aparece muy descripta en los relatos, pero sí se hace referencia al casamiento entre determinados personajes. En general, aparece como la recompensa obligada que ciertos seres le brindan a aquellos de quienes recibieron alguna ayuda, dándoles la posibilidad de contraer matrimonio con algún hijo.<sup>134</sup>

### ***Confesión***

El acto de confesarse, en general, se realiza para pedir perdón por los pecados cometidos o luego de haber presenciado cosas extrañas o temibles. Aunque requiere la presencia de un cura, adquiere significados similares a los del rezo, sobretodo en relación con los motivos por los cuales se realiza. De esta manera, no sólo permite que la persona se desprenda de la carga que le representa el haber pecado contra Dios, sino también encontrarle explicación a aquello que resulta difícil de comprender, para poder conjurarlo y protegerse de un posible daño.<sup>135</sup>



<sup>133</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 98.

<sup>134</sup> Chertrudi 1964: 91, 95, 133. También se hace referencia a casamientos con fiesta entre animales (Vidal de Battini 1980-1995 (X): 594; Fleming de Cornejo 1998 (III): 18).

<sup>135</sup> Chertrudi 1964: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 398; (IX): 199, 285, 398; García y Rolandi 35.



Todas estas entidades y prácticas simbólicas han sido descritas a partir de la manera en que aparecen en la narrativa local, complementando en algunos casos, como se planteó al comienzo de este capítulo, con el aporte teórico y conceptual de quienes han analizado estos mismos seres, elementos, lugares y prácticas. Dicho aporte bibliográfico ha sido utilizado principalmente para la elucidación y el análisis de los significados asociados a la presencia de cada una de las expresiones simbólicas cristianas encontradas. Significados que, como vimos, pueden estar más o menos explícitos en el contexto y el discurso narrativo, o ser sugeridos a partir de distintas dimensiones significantes: el nombre del símbolo, sus propiedades materiales, el comportamiento de los seres simbólicos, las características de los lugares y espacios donde éstos intervienen, y el contexto ritual donde las prácticas simbólicas se efectúan. En el Capítulo IV, cuando se analicen los procesos de resignificación y resimbolización que pueden inferirse a partir del horizonte simbólico-religioso que ofrece la narrativa oral, se retomarán las descripciones y análisis que aquí se acaban de exponer.



## Capítulo III

### Cosmovisión local en los relatos: entidades simbólicas locales no cristianas

#### Descripción, contextos, significados

“La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. Se trata de que el cerro imponente sea el hermano y lo sea el río y la tierra y también el cielo con sus relámpagos y sus truenos. Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege” (Kusch 1986: 39).

El presente capítulo se abocará a la descripción analítica de la cosmovisión indígena, de los contextos narrativos en que aparecen los distintos elementos de la simbología local no cristiana y de los significados asociados a tales elementos dentro de esos contextos.

Ante todo, y dado el objetivo de este capítulo, es necesario retomar lo apuntado en la Introducción respecto de qué se entiende por *cosmovisión local* y por *entidades simbólicas locales no cristianas*. Básicamente, ambas nociones refieren a aquellos seres, lugares, elementos y prácticas que *arraigan* en las formas de religiosidad locales previas a la evangelización, o que se constituyeron a partir de concepciones y formas derivadas de la cosmovisión indígena. También se definirá como *locales* a aquellas entidades simbólicas que aparecen en los relatos y que no están ligadas al cristianismo. Por otra parte, es importante detenerse a reflexionar sobre la variedad de términos que se utilizan para denominar lo *no cristiano*: “pagano”, “indígena”, “aborigen”, “nativo”, “originario”, entre otros. Aunque no es éste el lugar indicado para tratar en profundidad estas cuestiones conceptuales, simplemente se explicitará en qué sentido se utilizarán -y han sido utilizadas- en el presente trabajo. El término *pagano* es el más general y abarcador, en tanto puede ser utilizado para designar a todo aquello que no es cristiano (aunque su significado haya estado vinculado originalmente a las religiones politeístas e idólatras de la antigüedad). De esta manera, cuando se afirma que algo es pagano sólo se está haciendo referencia a su carácter no-cristiano, pero bajo esta denominación pueden encontrarse elementos indígenas, populares no indígenas, locales y europeos; es decir, se define como negación de otra cosa y sólo en relación a ella. Por su parte, los conceptos *indígena*, *nativo*, *originario* y *aborigen*, admiten ser asociados a un mismo y único significado: propio u oriundo del lugar, y es en estos términos que será esgrimido; no



obstante, las connotaciones que pueden adquirir son múltiples y variadas, tanto positivas como negativas.

También para este capítulo se ha establecido una agrupación en las mismas categorías señaladas anteriormente: *seres, elementos materiales, lugares o espacios sagrados, prácticas rituales*; y las mismas aclaraciones hechas en el primer capítulo, respecto del tratamiento separado y acotado de cada una de las entidades consideradas, valen para el presente. Con relación al criterio utilizado para identificar en los relatos a los distintos seres, elementos, lugares y prácticas, vale aclarar que ha estado orientado por la bibliografía concerniente a los aspectos religiosos y cosmovisionales de las poblaciones del NOA. A su vez, esta misma bibliografía ha sido la que, en calidad de complemento, acompañó el análisis de los contextos narrativos y la elucidación de los significados asociados a cada uno de los símbolos considerados. Por otra parte, también se contemplarán en esta sección las distintas dimensiones del trabajo de exégesis de la significación (Turner 1967 en Urbano 1993): *nominal, sustancial, tecnológica, actitudinal y comportamental*.

### Seres

En este primer grupo se presentará y describirá a los distintos seres locales<sup>1</sup> no-humanos encontrados en los relatos: la *Pachamama*, el o la *Coquena*, el *Yastay*, los *dueños o madres*, el *ucumar*, el *uturrunco*, los *antiguos*, el *ukako*, la *luz mala* y el *gallo*.

### *Pachamama*

Aunque algunos narradores afirman que nadie sabe cómo es porque nadie la vio, la “santa tierra” aparece en algunos relatos con el aspecto de una mujer o viejita con un vestido de lana -de vicuña- o de picote largo, viniendo de los cerros, donde reside, o con una gran *chuspa* de coca en la mano. En muchas situaciones castiga, advierte, y/o es la responsable de la muerte o las desgracias de quienes le desobedecen, cazan en exceso o extraen riquezas de los cerros sin permiso. Para evitar que se enoje y obtener su favor, las personas le rezan, pidiéndole que aumente el *multiplico* de la hacienda, haya buenas cosechas o ayude en los viajes, por ejemplo, y le dejan o entierran ofrendas -chicha, alcohol, vino, un *aculllico*<sup>2</sup> de coca, cigarros, flores, bicarbonato y comidas- en las *apachetas* o en potreros, ciénegos y aguadas. De esta manera, ayuda a ciertas personas, generalmente a los pobres y necesitados, dándoles permiso para matar sólo algunos animales o favoreciéndolos con plata.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> En principio, no he considerado relevante o indispensable, dados los objetivos de este capítulo, atender a las disquisiciones acerca del origen geográfico de estos personajes.

<sup>2</sup> Bolo de coca masticada.

<sup>3</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 507, 512; (VII): 57, 322; (VIII): 738, 741, 766, 767, 772 [en este relato le aparece al protagonista la hija de *Pachamama* -una vicuña-], 775, 777, 779, 781, 782; Fleming de Cornejo 1998 (III): 126, 178, 192; García y Rolandi 2000: 35 [en la conversación posterior a este relato se explica que los que cazan mucho son



En principio, la palabra *Pachamama* alude básicamente a dos sentidos: uno ligado al término *pacha*, que en quechua significa *la tierra, el mundo, el tiempo* y en aymara *todo*; otro al vocablo *mama*, que en ambos idiomas es *madre*.<sup>4</sup> Como vimos, esta deidad íntimamente ligada al paisaje, más allá de ser definida como incorpórea e invisible, puede aparecer personificada como mujer, corporizando de esta manera sus características asociadas a lo femenino: a la fertilidad y fecundidad, vinculadas a su vez a lo telúrico y al ritual agrícola. Aunque sea definida como *la tierra*, se la suele individualizar y ubicar en ciertos lugares a través de los cuales las personas dialogan y entran en contacto con ella: *ojos de agua*, cerros -donde reside según los relatos en donde es una mujer-, *apachetas*, *mojones*.<sup>5</sup>

Es la dueña y madre de la hacienda, de los guanacos, vicuñas, venados y demás animales del cerro y del monte, quien los cuida y multiplica. Pero su dominio y facultades tutelares también se extienden a la totalidad de lo creado: es la dueña y madre de *todo*, conoce todas las vidas, y es quien le da todo a los seres vivientes, lo que comen y tienen (comida, animales, salud, etc.).<sup>6</sup> Queda así con una imagen mucho más omnipresente y omnisciente, que desborda a su mera función de protectora de los animales.

Respecto de su relación con los humanos, manifiesta una actitud un poco más ambigua: si bien presenta un aspecto maternal y protector, en tanto asegura la reproducción de la vida -humana, animal y vegetal- favoreciendo la fecundidad y fertilidad, como vimos, puede enojarse y castigar severamente a quienes no cumplen con las obligaciones de darle, a cambio, parte de lo recibido en términos de reciprocidad. Es por eso que en los relatos recompensa a quienes le ofrendan o contribuyen en cierta forma a la preservación de los recursos naturales, y castiga, con accidentes y dolencias que pueden causar la muerte, a aquellos que no la respetan, aun por escepticismo. El “boleado de la tierra” es un mal que puede contraerse cuando se entra en contacto con un espacio peligroso, que adquiere este carácter y la capacidad de enfermar a partir de la falta

---

castigados por ella (por eso no se debe hilar mucho, porque la vicuña, con la que se hace la lana, es su hacienda)], 54, 55, 110, 143, 144; Morgante 2001: 235.

<sup>4</sup> Lara 1978.

<sup>5</sup> A los relatos ya citados podemos agregar Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 144; (VIII): 771. Algunos autores sostienen que no está localizada porque es *la tierra* en un sentido amplio y metafísico, y no el suelo o la tierra geológica (Rabey y Merlino 1983). “La tierra es el aspecto físico [...] de una subjetividad metafísica con la que es posible entrar en comunicación...” (Segato 1991: 162). Agüero Vera (1972), Mariscotti de Gorlitz (1982), Colombres (1992), Morgante (2000) y García *et al.* (2003), son otros de los autores que han caracterizado a la pachamama con rasgos similares a aquellos que describen los relatos.

<sup>6</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 507; (VIII): 765, 772, 775, 777, 779, 781; Fleming de Cornejo 1998 (IV): 20. En relación con su calificación como ser *creador* no existe un consenso entre los autores, puesto que algunos indican que no es una deidad *creadora* sino *protectora*. Es la dueña y madre de la humanidad, de las industrias tradicionales, de los vegetales y animales, de los elementos del paisaje, de las casas y corrales; incluso ella misma tiende a ser *todo*, y quien concentra en sí misma todas las fuerzas creadoras, como un ser primordial (Santander 1962, Forgione 1982, Mariscotti de Gorlitz 1982, Rabey y Merlino 1983, Morgante 2000). Otros autores señalan que este aspecto de la *Pachamama*, como dueña de los animales silvestres y de las riquezas minerales, en otras áreas de los Andes está reservado a nùmenes sin vinculación con el ganado doméstico o con la fertilidad vegetal (García *et al.* 2003). Volveremos sobre esta cuestión más adelante.



de consideración a la *pacha*; por eso esta deidad puede “pillar” o “agarrar” en lagunas, ríos, cerros, *ojos de agua* y *antigales* -cementeros prehispánicos, actuales sitios arqueológicos-.<sup>7</sup>

[unos hombres que trabajan todo el día en la peña de un cerro] “...dicen que son unos gringos mineros que los ha castigau la Pachamama porque le sacaban sin permiso la riqueza de las minas” (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 57.)

Algunos autores señalan que es una deidad inmediata y cotidiana, con la cual se dialoga permanentemente de la misma manera que con otros personajes sagrados locales. Más adelante habrá oportunidad de considerar mejor la relación entre esta deidad y el ambiente ecológico, pero cabe agregar, siguiendo a otros investigadores, que además de controlar e intervenir en todo el ciclo vital y en las actividades económicas, tiene influencia en gran parte de las fiestas y prácticas mortuorias. Por otra parte, se ha dicho que nunca se le pide más de lo que puede dar el ambiente ya que, a diferencia de otros seres sagrados, no realiza milagros (Santander 1962, Rabey y Merlino 1983).

Si consideramos su lugar dentro del conjunto de deidades, con las descripciones subsiguientes tendremos oportunidad de ver que muchas de sus atribuciones son compartidas por otros seres ligados al paisaje y a los animales (*Coquena*, *Yastay*, distintos *dueños* y *madres*). No obstante, algunos autores han propuesto que se ubica en una jerarquía suprema, que sus funciones no son delegadas en nadie y que tiende a sustituir a las demás figuras religiosas, catalogadas a veces como númenes subordinados (Forgione 1982, Mariscotti de Gorlitz 1982, Colombres 1992).<sup>8</sup>

Aunque su día es el primero de agosto, también todo agosto en su totalidad es un mes sagrado y de celebración. En general, su día es una ocasión propicia para hacerle regalos y pedirle, porque señala el momento en que comienza el ciclo agrícola; pero también puede resultar algo ambiguo si tenemos en cuenta que, particularmente en la provincia de Jujuy, hay quienes lo describen como un día “malo” en el cual la *pacha* puede pillar y enfermar a las personas.<sup>9</sup> Al respecto, algunos autores indican que en estas fechas se encuentran abiertos los “camino del mal”, porque la tierra está viva y hambrienta y la *Pachamama* enojada (Mariscotti de Gorlitz 1982).

<sup>7</sup> García y Rolandi 2000: 35 [en la conversación posterior a este relato se explica que los que cazan mucho son castigados por ella (por eso no se debe hilar mucho, porque la vicuña, con la que se hace la lana, es su hacienda)], 54, 55, 110, 143, 144; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 507, 512; (VII): 57, 144, 322; (VIII): 738, 741, 766, 767, 771, 772 [en este relato le aparece al protagonista la hija de *Pachamama* –una vicuña–], 775, 777, 779, 781, 782; Fleming de Cornejo 1998 (III): 126, 178, 192; Morgante 2001: 235. Hay quienes sostienen que es celosa, rencorosa y vengativa; incluso que presenta rasgos demoniacos (Aguero Vera 1972, Mariscotti de Gorlitz 1982, Rabey y Merlino 1983, Colombres 1992, Morgante 2000, García *et al.* 2003).

<sup>8</sup> Sólo ocupa una posición inferior con respecto a los dioses creadores, a quienes está ligada por lazos de parentesco de la misma manera que a otros seres y *dueños* -como cónyuge o como hermana- (Mariscotti de Gorlitz 1982). Por ejemplo, en un relato se la presenta como mujer del *Yastay* (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 741).

<sup>9</sup> Ver *Rituales del día de la Pachamama* dentro de las *Prácticas* de este capítulo. Chertrudi 1964: 190; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 765, 781.



### **Coquena**

Es el dueño y protector de la fauna silvestre, especialmente de las vicuñas, y de las minas, minerales y *tapados*. Su figura es bastante variable y ambigua, en principio, porque aunque es algunas veces definido como un espíritu invisible a la gente, es protagonista en varios relatos donde interviene en forma corpórea. Pero también porque, cuando aparece, puede vérselo - generalmente de noche- con aspecto humano -hombre o mujer, generalmente chiquito con sombrero grande, ropa de lana de vicuña o *barracán* y ojotas chiquitas- animal, o mitad humano y mitad animal, arriando sus tropas de guanacos o vicuñas cargadas con plata para esconderlas. Algunos dicen que vive en los cerros -donde tiene su riqueza de plata- o debajo de la tierra, que suele llevar una víbora cruzada para usar como lazo y que hay que tenerle miedo porque es como un espíritu malo, con mucho poder y mucha fuerza. Está íntimamente ligado a la *Pachamama*, con quien comparte características físicas y sagradas, de tal manera que en algunas circunstancias resulta difícil distinguir a cuál de ellos se hace mención.<sup>10</sup> Se lo asocia al cerro y a las minas porque es el dueño y protector de las riquezas minerales y *tapados*, y su poder y fuerza extraordinarios lo convierten en un ser muy peligroso.<sup>11</sup>

A su vez, la actitud que manifiesta hacia los humanos también es variable: es una entidad dadivosa que puede favorecer a la gente humilde o a quienes demuestran respeto por su hacienda, pero también se encarga de vigilar sus dominios y de asustar y castigar, hasta con la muerte, a quienes cazan en exceso, con armas de fuego, sin *challar* o por codicia.<sup>12</sup> De esta manera su función principal es la de defender dichos dominios de la acción predatoria humana, actuando como regulador de la caza y de la extracción de riquezas minerales. Debido a esto, hay autores que han planteado que el culto a *Coquena* lleva implícito el respeto por ciertas normas, reconocidas como dictadas por esta deidad, que coadyuvan a disminuir el peligro de extinción de las especies silvestres (Rabey y Merlino 1983).

<sup>10</sup> Fleming de Cornejo 1998 (III): 178, 192 [en este relato aparece identificado con la *Pachamama*]. La caracterización que hacen algunas leyendas sobre la *pacha*, como la que presentan varios autores, coincide con la de *Coquena*, aunque ésta suele ser definida como una entidad más particularizada dentro de la omnipresencia de la *pacha* (Chertrudi 1975, Cipoletti 1983, Rabey y Merlino 1983, Colombres 1992, Morgante 2000, García *et al.* 2003).

<sup>11</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 85; (VIII): 695, 698, 699, 703, 710 [en este relato se dice que siempre anda con su huso hilando, porque cambia su poncho para carnaval], 711, 716, 717 [con barba y cara blanca], 720, 721, 722, 723, 724; Fleming de Cornejo 1998 (III): 178; (IV): 20 [en este aparece montado en un burro], 83; Morgante 2001: 45, 113. Hay relatos que señalan que todos los animales tienen su *Coquena* que los cuida y defiende (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 719). También encontramos una descripción de este personaje en Cipoletti (1983), Colombres (1992), y Morgante (2000).

<sup>12</sup> Puede favorecer con plata, alimentos, animales, o dando permiso para cazar sólo una pequeña cantidad. Algunos dicen que hay que hacerse su amigo, no tenerle miedo y no rezar. También puede hacer extraviar, atar, aporrear y dejar morir a los cazadores, como así también arriar y esconder a los animales cuando los quieren pillar, hacer descomponer el tiempo para que no puedan llevárselos, hacer desaparecer las vetas de las minas o cargar y llevarse, para esconder, los minerales de los cerros (Además de los relatos ya citados: Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 700, 706, 712, 719; Fleming de Cornejo 1998 (III): 126, 192). También Morgante (2000) y Cipoletti (1983) hacen referencia a este comportamiento de *Coquena*.



### *Yastay*

También lo presentan como dueño de la fauna silvestre del cerro y del campo, a quien cuida y defiende, como así también a los entierros; un espíritu malo que vive en el cerro y al cual le tienen miedo. Al igual que *Coquena*, puede presentarse como animal o como humano para enfrentar, advertir y castigar, incluso con la muerte, a quienes cazan sus animales por gusto o sin necesidad, pero también para ayudar a los cazadores pobres y a quienes le llevan coca o aguardiente.<sup>13</sup>

Como vemos, su descripción coincide casi totalmente con la de *Coquena*, con lo cual es dable pensar que se trata de la misma deidad con denominaciones diferentes según el área: norte de la puna, *Coquena*; valles interandinos, al sur y al este de la puna, *Yastay*.<sup>14</sup> No obstante, a diferencia de *Coquena*, este personaje es muchas veces identificado con el Diabolo<sup>15</sup>, algo que le confiere una imagen diferente más ligada a lo *maligno*. A la vez, su relación con los humanos puede ser planteada en términos contractuales, debido a que existe la posibilidad, aunque riesgosa, de hacer tratos con él para enriquecerse.

### *Dueños o Madres*

En algunos relatos se hace referencia a seres similares a *Coquena* o *Yastay*, pero que aparecen sólo en términos de “dueños” de los animales: se señala que todos los animales tienen uno que los protege y aparece cuando los cazan, para evitar que lo hagan en exceso.<sup>16</sup> En algunas leyendas es la *madre de la tierra o pampáyoj* la que cuida y defiende del hombre a los animales de la tierra, apareciéndoseles con aspecto variable, humano o animal, a quienes cazan solo por gusto para castigarlos.<sup>17</sup> El *sachayoj* (del quechua *sach'a*, que es *árbol*, y *yuj*, preposición usada para denotar pertenencia) es el dueño del monte, del campo y del bosque: aquel que defiende y protege a sus árboles de los meleros y hacheros y a sus animales de los cazadores, gritándoles, asustándolos con su apariencia (grandote, bajito y barbudo) y haciéndolos perder.<sup>18</sup> El *toro astas de oro / toro illa* (*illa* es relámpago en quechua) es definido como el *dueño* y defensor de la hacienda: vive en el cerro y aparece para castigar a quienes no saben cuidar sus animales ni

<sup>13</sup> Franco 1944: 84; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 730, 731, 732, 734, 735, 736, 738 [este relato lo presenta como hijo de la *Pachamama*]. Agüero Vera (1972) también describe a este personaje.

<sup>14</sup> (Cipoletti 1983, Colombres 1992). En la narrativa, sin embargo, no se percibe tan marcadamente esta localización sino otra: mayormente, los relatos sobre *Coquena* corresponden a Jujuy y Salta, y los de *Yastay* a Tucumán y Catamarca. Más allá de esta distinción, Agüero Vera (1972) destaca su vigencia sólo en las altiplanicies.

<sup>15</sup> Especialmente en Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 730, 734, 735, 736 [en este relato se dice que puede aparecer montado en caballo blanco, algo característico del Diabolo].

<sup>16</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 887, 897. También está la *madre de la hacienda*, una vaca pequeña que cuida y protege el ganado, apareciendo para castigar alguna falta (a veces, cumpliendo castigos que manda Dios) (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 895).

<sup>17</sup> Franco 1944: 82.

<sup>18</sup> Franco 1944: 83; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 388, 889.



ocuparse de sus estancias o la gente con intenciones de robarse algún animal. También es descrito como un ser malo, de otro mundo, que asusta y agrede a la gente, pero aunque las personas le temen también puede traerle suerte a quien lo ve, haciendo que se multiplique su hacienda.<sup>19</sup> En otras leyendas se habla de la *madre del cerro/ orko maman*: una sirena que se enoja cuando tocan los cerros sin invocar su protección.<sup>20</sup>

La *madre del río* -o del agua-, *mayu maman/ yacumama*, (en quechua, *mayu* es río, y *yaku*, agua) es generalmente descrita como una mujer-pezo "sirena" hermosa, de cabello largo y rubio, que se peina -con peine de oro o con el espinazo de un pescado-, canta y atrae a los hombres para llevárselos a su morada bajo el agua de algún río, arroyo, laguna o *bañado*. Por eso, por ser peligrosa, le temen y la observan de lejos, aunque algunas veces se sostenga que quienes la ven, si no avisan a nadie, pueden volverse ricos. Otras de las funciones que se le adjudican son favorables a los humanos: cuida y defiende los tesoros que se ocultan bajo las aguas y anuncia con su aparición las primeras crecientes del río y las inundaciones o *bañados*.<sup>21</sup> El caso de esta antigua deidad diaguita (Agüero Vera 1972, Colombres 1992) resulta interesante justamente por el hecho de ser descrita como una *sirena*: mitad mujer, mitad pez. Algunos autores postulan que la interpretación indígena de esta mujer-pezo como símbolo del pecado sensual coincide con la interpretación cristiana, o mejor dicho con la cristianización del mito greco-romano<sup>22</sup>, en tanto se la describe como un ser peligroso que encanta y atrae a los hombres para llevárselos para siempre.<sup>23</sup> De esta manera, su figura se vuelve símbolo de la tentación, del pecado carnal, incitado por una imagen atrayente que al mismo tiempo ejecuta el castigo divino que debe recaer sobre aquel que no resiste dicha tentación sensual.

La existencia de estos dueños o madres de los animales y otros elementos del paisaje es una característica de muchas cosmovisiones indígenas, cuya concepción del plano terrestre envuelve la creencia en distintos espíritus protectores y defensores frente a la intervención y depredación humana (Colombres 1992). En general estos seres manifiestan, como vimos para otros casos, una actitud ambivalente de atracción/repulsión (Otto 1925, Eliade 1954): asustan con su apariencia,

<sup>19</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 23 [en esta leyenda, se le llama *toroyaco* (*yaco*=agua) a una fuente, porque de su interior salía este toro con cuernos de oro]; (VIII): 891, 893, 894; (IX): 339.

<sup>20</sup> Franco 1944: 82, 86.

<sup>21</sup> Franco 1944: 87; Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 413, 414, 416, 417, 419 [este relato agrega que solo es visible de noche, porque brilla], 420, 421, 422, 423 [en este relato se afirma que sale de un pozo profundo en la juntura de dos ríos, primero como vapor y después como mujer], 424, 425. Agüero Vera (1972) presenta una descripción y un análisis bastante completo de esta *madre del agua*.

<sup>22</sup> Sin embargo, hay quienes testimonian la existencia de sirenas andinas precolombinas (localizadas en el lago Titicaca), luego identificadas con la imagen greco-romana (Ver Gisbert 1980). Respecto de esta imagen, es muy interesante considerar las descripciones que se realizan en los trabajos sobre folklore y mitología europea: por ejemplo, Carreras y Candi (1931) señalan que la sirena es la diosa de la mar, bella, de buena voz pero de mala intención (debido a la trágica historia por la cual se convirtió en mitad pez- mitad mujer); por eso persigue, encanta y atrae a los hombres navegantes para luego hundirlos.

<sup>23</sup> La *yacumama* también ha sido vinculada a los cultos acuáticos analizados por otros autores (Adán Quiroga 1977), indicando que debió haber sido en principio un animal real, como una víbora, luego mitificado y estilizado en la dimensión narrativa (Agüero Vera 1972). El simbolismo de la víbora o serpiente ha sido tratado y desarrollado por Ambrosetti en su trabajo *Viaje de un murrango y otros relatos folklóricos* (1963).



muchas veces monstruosa, agreden y castigan a las personas, pero, al mismo tiempo, pueden resultar atrayentes y el mero contacto visual con éstos puede traer consigo la posibilidad de enriquecimiento.

### ***Ucumar***

Es un hombre-oso dotado de una fuerza extraordinaria, en tanto puede matar fácilmente; es petiso, grande, peludo y oscuro, con ojos chiquitos pero vivos y con los pies al revés para que su rastro desoriente. Vive en las cuevas del monte y deja rastros cuando va a tomar agua. La gente le teme porque puede llevarse a las personas que andan por el monte realizando alguna tarea, robándose especialmente a las mujeres para que vivan con él y le den hijos -si son hombres, son *ucumaris*-; sólo algunas logran escapar. Él mismo es hijo de una mujer cazadora atrapada por un animal horrible parecido a un oso.<sup>24</sup> Este “hijo del oso” ha sido definido, desde autores que trabajaron con narrativas andinas de otros lugares, simultáneamente como una amenaza y como un héroe popular. Por un lado, su naturaleza *extra-humana*, debida a su ascendencia paterna animal, es entendida como un riesgo para la comunidad, volviéndose él mismo un símbolo de la fuerza sobrehumana, y al poder devorar a las personas resulta un personaje temible y canibólico (Arguedas 1961, Cipoletti 1983). Por el otro, como muestran algunos de los relatos citados, esa misma fuerza extraordinaria puede ser utilizada en beneficio de los humanos: por ejemplo, cuando salva a un pueblo de tres *condenados* que se comían a la gente. Su presencia, como vimos, implica un riesgo principalmente para las mujeres, en tanto es a éstas a quienes intenta raptar para hacerlas suyas y poder con ellas reproducir su especie.

### ***Uturrunco o Runaturrunco***

Es un hombre -pocas veces una mujer- que recibe, según algunos relatos por haber entablado relaciones con el Diablo, el “arte” de transformarse en tigre revolcándose sobre el cuero de este animal. Asusta a las personas haciéndoles perder todo lo que llevan y a veces hasta puede comerlas, también puede robar o matar a los animales. Vuelto hombre suele no ser dañino; incluso cuando se hace tigre puede no comer a las personas.<sup>25</sup> La solución para que sus daños terminen

<sup>24</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 177; (VIII): 823, 824, 826, 827, 828, 829 [En este relato se afirma que si huele humanos quiere comerles el corazón]; Fleming de Cornejo 1998 (III): 140. En otros relatos su intervención no ocasiona ningún daño a los personajes con quienes interactúa (Fleming de Cornejo 1998 (III): 138, 144). En un artículo sobre el “Hijo del Oso”, del *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* sobre tradición oral y mitologías andinas, se señala que este cuento sigue un esquema de base que corresponde al modelo europeo clásico (Itier 1997).

<sup>25</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 465, 466, 468, 470, 472, 475, 478 [en este relato se sostiene que si anda con los tigres y tiene relaciones con una tigra ya no puede volver a hacerse hombre], 480, 481, 485, 487, 488, 491, 492, 494. En Colombres (1992) también se lo describe. Creo que son muy sugerentes las vinculaciones que pueden establecerse entre el *uturrunco* que presenta la narrativa del NOA y el culto prehispánico del *otorongo*, o jaguar, que describe Bouysse-Cassagne (2005). Siguiendo a esta autora, el *otorongo*, que quiere decir *tigre fuerte*, era la divinidad de la montaña, del piedemonte de los Andes orientales, y también la divinidad más importante de las minas situadas en esta región. Respecto de la difusión de este culto, en distintas zonas de los Andes meridionales el *otorongo* constituye una de las



puede ser matarlo, como muestran varios cuentos, pero también si se logra quitarle el cuero y quemárselo se le acaba el poder y se salva, puesto que en algunos casos es definido como un *condenado* o como alguien de “mal vivir”. En este sentido, el *runauturrunco* u hombre-tigre es un personaje que se halla íntimamente ligado al Diablo, de quien recibe la capacidad, o la desgracia, de convertirse en tigre. Digo *desgracia* porque en algunos casos, como vimos, es comparado con un *condenado*, con lo cual dicho poder para transformarse, simbolizado por el cuero de tigre utilizado para tal efecto, adquiere una connotación negativa en términos de condena divina. Como todo *condenado*, este ser puede ser salvado si alguien lo mata o le elimina la fuente de su poder, en este caso el cuero.

### **Antiguos**

Con este término se denomina a la “gente de antes”, a los antiguos habitantes del NOA sobre quienes Dios envió un diluvio como castigo por sus “malas costumbres”: “corrupción, rebeldía y borrachera”. Son caracterizados esencialmente como “pecadores”, como personas “malas” y no bautizadas. En muchas ocasiones se afirma que vivían en la oscuridad, o en la noche, y que murieron cuando apareció la luz, quedando tapados por el agua luego de refugiarse asustados y esconderse bajo tierra junto a sus pertenencias (ollas, cántaros, tinajas, jarros, platos). Ahora sus huesos están en las tumbas o *chulpas*, en los *antigales* o pueblos de *antiguos*, y como pueden “pillar” o agarrar a la gente y enfermarla, se le debe dejar ofrendas a la tierra cuando se los encuentra.<sup>26</sup>

“Dicen qui en los tiempos di antes, cuando vivían los antiguos, la gente era muy mala y muy pecadora, por eso Dios, nuestro Señor, decidió mandar el diluvio...” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 798).

“Como antes eran raza de indios, dizque vivían en la oscuridá. Cuando Dios había dicho que iba a dar luz, la gente había tenido miedo.” (*Ibid.*: 793).

“Nu ha habió luz del diya, entonces. Los antiguos vivían con la luz de la luna no más. Y con la luz de la luna andaban por el campo pastoriando los animalitos, y iban a las fiestas. Dizque que cuando ha veniu la luz del diya si han asustao, po, y si han querio escuenderse” (*Ibid.*: 789).

“Dizque los antiguos no eran bautizados y cuando si ha dicho que iban a bautizar, si han puesto bajo tierra. Y ái han quedáu muertos, nai, con todas las cosas que tenían ellos en sus casas, pues. Esu ha síu cuando Dios ha mandáu el diluvio” (*Ibid.*: 799).

---

figuras representativas ligadas a la parafernalia del consumo de alucinógenos y a los cultos chamánicos (*Ibid.*). De alguna manera, este *tigre fuerte* al que refieren las fuentes etnohistóricas y la figura del jaguar que aparece en el registro arqueológico, deben tocarse en algún punto con este personaje aún presente en la narrativa oral del NOA; pero elucidar esta relación excede los objetivos de este trabajo.

<sup>26</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 76, 79; (VIII): 789, 791, 795, 796, 797, 798, 799 [este relato sostiene que como no estaban bautizados, cuando se les dijo que iban a bautizar se pusieron bajo tierra]; Fleming de Cornejo 1998 (III): 178; (IV): 29 Morgante 2001: 124, 244, 245. Actualmente lo que se conoce como *antigales* son los cementerios de pueblos antiguos, lugares asociados a yacimientos arqueológicos (Chertrudi 1975).



Es muy significativo el hecho de que la muerte de estas personas haya provenido de una necesidad de refugiarse bajo tierra ante el advenimiento de un *diluvio* y la aparición de “la luz”: por un lado, hemos visto los significados asociados a la idea de *diluvio*, fundamentalmente regeneración, purificación, destrucción seguida de un nuevo nacimiento; y por el otro, porque enfatizar que vivían en la *oscuridad*, o en la noche, es una manera de simbolizar la ausencia de autoridad divina -cristiana- sobre la población. Por otro lado, como afirma Morgante (2000), la trascendencia de estos antiguos pobladores se advierte a través de ciertas manifestaciones de poder: dado que el alma de los *antiguos* permanece en la tierra, a diferencia de la de los habitantes actuales que se eleva hacia el plano celeste, estos seres se vuelven potencialmente peligrosos para los humanos. Por eso en la narrativa se hace referencia a los daños que pueden causar. Al mismo tiempo, se indica que los cardones son aquellos *antiguos* que quedaron, algunos con sus bebés o *guaguas* (cada brazo del cardón es una *guagua*), fuera de la tierra al momento del diluvio; de ahí la creencia en que donde hay muchos cardones juntos es porque allí ha habido un pueblo o un caserío.

### ***Ukako***

Es un personaje muy cercano al Diablo, más precisamente -y siguiendo a Morgante (2000)- su expresión material en el interior de la mina. Como tal, y siguiendo la descripción que de él ofrecen una serie de relatos de la Puna jujeña, es challado cotidianamente con ofrendas de tabaco, alcohol y coca, y cada primero de agosto con el corazón y la sangre de un toro que se carnea especialmente para él, puesto que de lo contrario este ente peligroso puede sentirse no sólo burlado sino también, y lo que es peor, hambriento. Cuando es así, queda abierta la posibilidad de que su *venganza* se traduzca en accidentes y muertes dentro de las minas, algunas vinculadas a los efectos letales del olor de su gas: aquel que emana cuando se pudren los restos del toro carneado que la tierra absorbe y que, además, produce dolor de cabeza.<sup>27</sup>

### ***Luz Mala***

Puede aparecer en distintos contextos: persiguiendo a las personas, en las *salamancas*, e incluso en los lugares donde hay tesoros enterrados. Fundamentalmente es una aparición que no favorece a quien la ve, o al menos que no indica cosas buenas; no obstante, en determinadas

<sup>27</sup> Morgante 2001: 222, 225, 227, 230. Esta misma recopiladora y autora (2000) aduce que el *ukako* es el único entre los personajes considerados como tradicionales que es reconocido como una efigie -con una representación o imagen corpórea-, cuya simple presencia pone a las personas en contacto con lo sagrado. Por otro lado, en su trabajo sobre divinidades en las minas del Collasuyo Bouysse-Cassagne (2005) afirma que es posible detectar ciertas creencias europeas en la presencia de seres diminutos en las minas andinas, seres que en Europa solían ser asimilados a demoñuelos que guardaban el mineral y a quienes se les traía comida



circunstancias puede actuar como indicio de tesoros.<sup>28</sup> Si tenemos en cuenta la dimensión nominal de este símbolo, vemos que conjuga dos ideas que aparentan contraponerse: la luz por un lado, que puede ser entendida como símbolo del *Bien* y de la presencia divina, y la maldad por el otro. No obstante, esta ambivalencia da cuenta nuevamente de esa dialéctica atracción/repulsión que generan la mayoría de los símbolos sagrados a partir de los significados contrastantes que condensan: en este caso, peligro, amenaza, y riquezas ocultas.

### **Gallo**

Aunque este animal no sea precisamente un ser sagrado, ha sido incluido aquí en razón de los significados asociados a su canto. Por haber anunciado el nacimiento de Jesús, el gallo recibió un don que convirtió a su canto en un sonido que señala y simboliza la desaparición de las cosas temibles y peligrosas, de los “misterios malignos” ligados al Diablo y a otros seres poderosos, al mismo tiempo que anticipa la llegada de las “cosas buenas”. Por eso en varios relatos se indica que ciertas apariciones o seres temibles y peligrosos desaparecen, tanto ellos como sus poderes, con el canto del gallo.<sup>29</sup>

“...y al llegar al agua un gallo cantó. Abajo de la tierra cantó un gallo. Y entonces salió el ojo de agua. El canto del gallo hace desaparecer los misterios malignos y anuncia las cosas buenas. El gallo tiene ese don porque él anunció con su canto el nacimiento de Cristo. El canto dice: Cristo nació” (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 23).

### Elementos

En este apartado se indicará en qué contexto aparecen y qué significados reciben y transmiten una serie de elementos -no siempre materiales ni mucho menos exclusivamente locales- muy variados pero caracterizados todos por el hecho de estar vinculados con algún ser sagrado, ya sea local o cristiano: el *viento*, la *sal*, las *pedras*.

### **Viento**

Como ya señalamos, algunos cerros sueltan vientos fuertes y fríos cuando se enojan o quieren evitar que les quiten sus riquezas. También se dice que se producen vientos terribles cuando el Diablo corta sus cadenas y se desata, o cuando ciertos santos, como San Pedro, no quieren que los saquen de sus iglesias. Vemos entonces que el origen que se les adjudica a los

<sup>28</sup> Franco 1944: 80; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 341; (VIII): 280. Por eso Colombres (1992), quien presenta a la luz mala como un alma que pena una culpa mayor, señala que puede generar tanto respeto y temor como ilusiones de riqueza.

<sup>29</sup> Franco 1944: 33; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 17, 23; (VIII): 267; (IX): 398.



vientos fuertes -y a las tormentas- les confiere a estos fenómenos meteorológicos significados que se vinculan con el carácter de ciertos seres numinosos. De esta manera, pueden volverse símbolos de la ira y del celo de los cerros, de la voluntad de algunos santos de no ser trasladados o de la liberación del Diablo. También pueden ser entendidos como sinónimos de la presencia de *almamulas*, puesto que cuando está por cambiar el tiempo o va a haber tormentas estas almas aprovechan para salir.<sup>30</sup>

### **Sal**

Posee la propiedad de ahuyentar al Demonio y a todo aquello que esté asociado a su figura. Por esta razón, es utilizada para echársela al duende y, de esta manera, salvarlo y hacerlo desaparecer para que no siga asustando.<sup>31</sup>

### **Piedras**

En algunos relatos se hace referencia a piedras que son respetadas y veneradas por la gente a partir de haber formado parte en la vida de determinados personajes sagrados, como santos y muertos milagrosos: donde estos murieron, dejaron su rastro o dieron su primera misa, por ejemplo. En este sentido, al actuar como símbolos de estos santos y almas, se vuelven ellas mismas piedras santas y milagrosas.<sup>32</sup> Por otra parte, las piedras pueden actuar como objetos sagrados que simbolizan a la *Pachamama*, en tanto son utilizadas para la formación de montículos ceremoniales para su culto, como las *apachetas* de las que ya hablamos.<sup>33</sup>

Como bien plantea Eliade (1954), estas piedras sagradas pueden ser entendidas como *kratofanías* líticas, en tanto la dureza, la rudeza y la permanencia de la materia constituyen una manifestación de fuerza. Esto es así porque, ante todo, la piedra *es*; subsiste, pega, revela su poder. Por su resistencia, sus colores, sus formas, sus contornos y sus proporciones, revela algo que trasciende la condición humana. Pero más allá de esta dimensión más sustancial, las piedras pueden además incorporar y expresar algo distinto, ser objeto de devoción y respeto porque representan o imitan *algo*. Esto es lo que sucede con las piedras santas y milagrosas de las que hablamos, su valor sagrado de debe a ese *algo* más que a su existencia misma. Son veneradas sólo en virtud de la presencia divina que las ha transfigurado (los santos), de las fuerzas extrahumanas

<sup>30</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 79, 85, 835; (VIII): 151, 154, 843, 844. Esta asociación entre los vientos fuertes, tempestades y temporales con ciertas presencias numinosas también la podemos encontrar en el folklore español, donde se vincula a estos fenómenos atmosféricos con los difuntos y almas en pena (para un mayor desarrollo de este tema ver Carreras y Candi 1931).

<sup>31</sup> Fleming de Cornejo 1998 (III): 59, 157, 159; García y Rolandi 2000: 149.

<sup>32</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 54; (VIII): 49, 50, 64, 74, 75.

<sup>33</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 779. También se las utiliza en la formación de los mojones para la *señalada*, hechos con piedras blancas especialmente elegidas, y otras formaciones rocosas son utilizadas para identificar y proteger a los lugares donde se ofrenda (Mariscotti de Gorlitz 1982).



(almas de los muertos) encarnadas en ellas, o del simbolismo religioso en el que están encuadradas.

### Lugares o espacios

Nuevamente se hablará de lugares o espacios para introducir la descripción de los distintos elementos del paisaje, tanto geográficos como de factura humana, a los cuales se hace referencia en los relatos y que pueden ser entendidos como portadores de significados: *apachetas*, *lagunas*, *ojos de agua*, *cerros*. En principio, puede apuntarse que dada la preponderancia de la *Pachamama* dentro del panteón religioso local, dichos elementos del paisaje suelen infundir respeto y temor debido a la sacralidad que los envuelve por ser ellos mismos símbolos de esta deidad.

Para este punto del capítulo valen también las consideraciones de Eliade acerca del espacio sagrado apuntadas en el capítulo anterior. Siguiendo a este autor (1954), por efecto de las *kratofanias* y *hierofanias* el paisaje sufre una transfiguración por la cual aparece cargado de lugares simbólicos. Como veremos, a excepción de las *apachetas* estos lugares expresan la *paradójica dialéctica* del espacio sagrado: son accesibles e inaccesibles, atractivos y aterradores, útiles pero peligrosos.

### *Apachetas*

Se hacen con piedras, unas sobre otras, para adorar a la *Pachamama*, y quien pasa junto a ellas debe dejarle ofrendas: un bolo de coca o *acullico* y flores del campo, por ejemplo. Quienes las hacen, para determinados rituales o en las cuestas por ejemplo, pueden estar buscando agradecerle a esta deidad, que no se mueran sus animales o que la tierra no los “agarre” en los cerros. Son, entonces, uno de los centros principales del culto a *Pachamama*, constituidas a partir de la conjugación de distintos pedidos y motivaciones materializados en cada una de las piedras que las conforman. Según la descripción que ofrecen varios autores, los sitios donde se las realiza - encrucijadas o bordes de caminos, cumbres o puntos más elevados de las abras- reciben distintas significaciones: como lugares de adoración, de transferencia -simbolizada en el acto de dejar una piedra, por ejemplo, como sinónimo de “dejar el cansancio”-, y de prácticas rituales en general, como depositar ofrendas.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 741, 779. Y las describen los siguientes autores: Agüero Vera (1972), Mariscotti de Gorlitz (1982), Rabey y Merlino (1983), Colombres (1992).



### **Lagunas**

En general, como ya se dijo, son ámbitos ligados a la *Pachamama* que resultan en cierta forma personificados, en la medida en que pueden enfurecerse y castigar a aquellos intrusos que representen una amenaza a los seres y tesoros que albergan. Pueden, entonces, descomponer el tiempo, hacer crecer sus aguas y echar espuma para alejar a quienes se les acercan y ellas desconocen. La *Laguna Mala de Abra Ojo de Agua*, por ejemplo, se comía a los animales que tomaban su agua, hasta que alguien le llevó ofrendas y logró con esto amansarla. Algunas son conocidas por llevarse a hombres que quisieron desagotarlas para, por ejemplo, irrigar con sus aguas los campos de la Quebrada de Humahuaca. También en muchas lagunas es posible ver, a determinadas horas -al anochecer o a la noche-, como salen de ellas apariciones extrañas -como personas con manos negras, o una mujer con cara negra y vestidos verdes, o unos arados de oro-. Por eso se dice que albergan misterios, encantos y “cosas malas”, y al ser muy peligrosas hay que tenerles cuidado. La que se conoce como *laguna brava* es particularmente peligrosa por la presencia de un *ojo* que puede devorar humanos y animales, un misterio adjudicado a la *Pachamama*.<sup>35</sup>

### **Ojos de agua**

Es necesario hospedarlos y ofrendarlos para que den agua, y porque a través de ellos la *Pachamama* puede castigar a los humanos, tragándose los y comiéndose los cuando no le piden permiso para que los animales beban o cuando se olvidan de alimentarla y darle regalos en su día.<sup>36</sup> Sin embargo, según sostienen algunos autores (García *et al.* 2003), no es bueno manipular mucho a estos *ojos*, porque el agua desaparecería o se provocarían inundaciones.

### **Cerros**

Son bravos y malos porque la *Pachamama* puede “agarrar” en ellos y enfermar con, por ejemplo, una dolencia conocida como *boleado de la tierra*. Tienen alma y pueden enojarse con la gente que anda cerca de ellos, porque la desconocen; además, cuidan sus tesoros y riquezas temblando y produciendo vientos fuertes y fríos, para que la gente no se les pueda acercar. También se enojan, y exigen víctimas para calmar su ira, cuando catean o descubren minas para sacarle sus riquezas, cuando se olvidan de *challarlos* y cuando molestan a los animales. La *madre*

<sup>35</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 137, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154; (VIII): 425, 769. Cipoletti (1983) también hace referencia a esta *laguna brava*.

<sup>36</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 23; (VIII): 767, 781; García y Rolandi 2000: 95.



*del cerro* es conocida como *orko maman*, y se enoja cuando los tocan sin antes invocar su protección.<sup>37</sup>

“El [cerro] Chañi se enoja cuando salen a cateo o a joder los bichos, las vicuñas. Entonce empieza a salir neblina, o hacer viento, o un rodado empieza a correr, o a salir temporal, o a nevar, y ya no deja subir. [...] Debe tener mucha riqueza, y él cuida su riqueza” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 76).

“La gente del lugar, los pobladores de la mina de hierro de Zapla, creen todos que el cerro tiene alma” (*Ibid.* (VIII): 83).

Estos accidentes geográficos son, como ya se ha indicado, símbolos de la *Pachamama* y poderosas *kratofanías* eliadianas (Eliade 1961). En este sentido, son portadores de significados ocultos ligados a su imponente y agresiva presencia (Celestino 1998). Asimismo, su bravura y maldad deriva de determinados poderes extraordinarios que los vuelven peligrosos y dañinos especialmente para los humanos, en tanto defienden todo aquello que les pertenece: riquezas minerales o animales. Desde su aspecto más humanizado, tienen un alma que puede enojarse y manifestar su ira con diversos castigos.<sup>38</sup>

### Prácticas rituales

De la misma manera que se planteó para las prácticas cristianas, puede establecerse en este caso una sutil distinción entre prácticas de tipo *primarias*, en tanto constituyen los ritos básicos presentes en casi todas las ceremonias rituales, y prácticas *calendáricas*, aquellas que abarcan distintos ritos y forman parte de celebraciones correspondientes a determinados momentos del calendario religioso. Entre las primeras se ubican tres actos bastante similares en cuanto a sus fines y maneras de realizarse: *corpachar o copachear*, *challar u hospedar* y *ofrendar*; los *rituales del día de la Pachamama* y la *ceremonia de la señalada* han sido incluidos dentro del segundo grupo.

#### Prácticas primarias

##### *Corpachar*

Es un acto que se realiza, por ejemplo, para el día de las almas, y consiste en alimentar a la tierra colocándole en un agujero coca, vino, chicha y echándole agua bendita. Se ve entonces que

<sup>37</sup> Franco 1944: 86; Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 139; (VIII): 779, 781; Morgante 2001: 239.

<sup>38</sup> Según Mariscotti de Gorlitz (1982), pueden ser el lugar de origen de los ancestros o de residencia de los núnemes; a la vez, son los sitios más apropiados para los santuarios de altura y las ceremonias de propiciación a la *pacha*. Por otra parte, la sacralidad de los mismos puede extenderse a los caminos que a ellos conducen.



la intención de los ritos que reciben esta denominación es coherente con el significado de la expresión *corpachar* (del quechua *qorpachay*), que es alojar, invitar.<sup>39</sup>

### ***Challar u hospedar***

Este rito, similar al anterior, aparece en algunos relatos ligados a la figura del *ukako*, entendido como el acto que debe realizarse cotidiana y periódicamente para que este ser no dañe y mate a quienes trabajan en las minas. En general consiste en alimentar a la tierra o a los cerros con ofrendas de tabaco, alcohol y coca, para que éstos no castiguen a las personas. De esta manera, puede considerársela como una práctica idéntica a la anterior, en la medida en que también implica el enterramiento de ofrendas como símbolo de entrega de alimentos a los seres numinosos. Tanto el acto de *challar* al *ukako* como el de *hospedar* a la tierra en los cerros y *ojos de agua* presentan un mismo sentido: complacer a aquellos seres que pueden infligir severos castigos a los humanos.<sup>40</sup>

*Reservado*

### ***Ofrendar***

Las ofrendas son elementos que se colocan como obsequios para las deidades y almas, para invocarlas o conseguir el favor de ellas: alimentos, bebidas alcohólicas, coca, tabaco y/u otros objetos.<sup>41</sup> Más allá de que cada uno de los elementos ofrendados pueda recibir significados particulares (ver Mariscotti de Gorlitz 1982), el fenómeno de la ofrenda, en tanto práctica, puede ser considerado en su totalidad. En términos de Cipoletti (1983), es el correlato ritual de la creencia en determinados seres, una suerte de "pago" necesario para disponerlos favorablemente hacia las intenciones humanas. Por otra parte, han sido definidas como el vehículo que permite equilibrar el orden del universo socio-religioso, mantenido de esta manera a través de un permanente intercambio de bienes simbólicos (Baez 1996). En este sentido, el valor material de los bienes ofrendados resulta excedido por el valor simbólico que adquieren al ser sacralizados como obsequios poderosos, en la medida en que viabilizan la comunicación entre humanos y deidades. Siguiendo a Eliade (1954), la hierofanización del elemento ofrendado, un alimento por ejemplo, no se produce en virtud de un simbolismo directamente revelado por las propiedades del mismo (dimensión *sustancial* de Turner), sino por el valor religioso que reciben al participar de un simbolismo que las incorpora, en este caso, el de la ofrenda (dimensión *comportamental*).

### **Prácticas calendáricas**

<sup>39</sup> Cusihamán 1976; Fleming de Cornejo 1998 (III): 185.

<sup>40</sup> Morgante 2001: 222, 225, 227, 239; García y Rolandi 2000: 95. Estas mismas investigadoras describen esta práctica en otros trabajos (Morgante 2000, García *et al.* 2003).

<sup>41</sup> Franco 1944: 89; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 391; (VII): 142; Fleming de Cornejo 1998 (III): 185; (IV): 83.



### ***Rituales del día de la Pachamama***

Para el día de la *Pachamama* las personas alimentan a la tierra enterrando, con mucho respeto y en un lugar en donde “no se pise”, una *juncapa* -llama pequeña hecha con maíz- con una carguita de cigarro y coca atados con lana colorada, luego se le echa comida cocida, coca, *yicta* o pasta, alcohol, vino, cigarros, chicha y se tapa todo con una piedra y flores. Justamente porque interviene en una fecha clave del culto a la *Pachamama*, la *corpachada* del primero de agosto, para la cual se preparan alimentos especiales, es una de las más importantes del año. Por otra parte, hemos visto que este día puede ser percibido como un día “malo”, razón por la cual existen ciertos ritos para evitar que la *Pachamama* pueda pillar y provocar alguna enfermedad grave: por ejemplo, atarse cordones de lana de llama en el cuello, tobillos y muñecas.<sup>42</sup> Estos rituales del primero de agosto han sido definidos como de tipo *preventivo-compensatorios* (Mariscotti de Gorlitz 1982), puesto que a través de ellos se le devuelve a la tierra parte de lo que ella da, al mismo tiempo que se intenta obtener su favor y evitar sus castigos. Y de la misma manera que se planteó para las ofrendas, la sacralidad y el poder simbólico de los elementos enterrados en estas fechas -que como se vio deben permanecer en lugares donde las personas no pisén- deriva del contexto ritual donde intervienen, de los simbolismos telúricos y (re)productores de la *Pachamama*.

### ***Ceremonia de la señalada***

Es un ritual que se realiza para identificar, cortándoles una oreja, a los animales que no son de corral; práctica originada, según uno de los relatos, en la necesidad que tuvo San Bartolo de señalar, para identificar y distinguir del resto, al chivo o cabra que el Diablo le había dado. Durante la misma se colocan los pedacitos de las orejas de los animales en un recipiente pequeño que luego se entierra, echándole por encima una piedrita blanca por cada animal, un *acuyico*, alcohol y vino. También se hace una *apacheta* y se prepara la *illa* o leña cerca de los corrales, de la cual, por respeto hacia la *Pachamama*, sólo puede sacarse una leña pidiéndole permiso y cuando realmente se necesita.<sup>43</sup>

Es entonces una ceremonia para honrar y propiciar a la *pacha*, principalmente para que esta “multiplique”, es decir, para el mantenimiento y la reproducción del rebaño doméstico.<sup>44</sup> Como apuntan Mauricio A. Rabey y Roberto J. Merlino (1983), tiene lugar entre los meses de diciembre y marzo, durante la estación más cálida y húmeda del año, y el lugar cúltilo donde se lleva a cabo es el corral de las casas, transformado durante la ceremonia en un recinto que delimita y define un espacio sagrado: espacio que instaura, a su vez, una relación religiosa con el entorno.

<sup>42</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 765, 766, 781.

<sup>43</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 775, 779; Morgante 2001: 41.

<sup>44</sup> Lafón s/f, Reyes Gajardo (1952-54) y Rabey y Merlino (1983), son algunos de los autores que describen esta ceremonia.



De la misma manera que en el segundo capítulo, se han presentado y descripto las distintas entidades y prácticas simbólicas locales que aparecen en la narrativa considerada, utilizando como complemento el aporte bibliográfico de quienes han desarrollado trabajos de campo en la región del NOA y analizado la cosmovisión de sus habitantes. Como ya anticipé, en el siguiente capítulo se retomará lo expuesto aquí para desentrañar los procesos de resignificación y resimbolización que subyacen al horizonte simbólico-religioso que ofrece la narrativa oral.



## Capítulo IV

### Relaciones entre expresiones simbólicas cristianas

#### y cosmovisión local<sup>1</sup>

re-significaci<sup>o</sup>n  
(en cap 2)  
pag 20

Simbolos locales — contenidos  
según tradiciones — símbolos cristianos  
Tomaso

“Es que las fuerzas divinas tienen tanta necesidad de los seres humanos como éstos de los dioses para que el mundo siga existiendo. [...] Con el fin de obtener de ellas medios de existencia, de prevenir o de contrarrestar sus embates, es preciso entonces ‘pagar lo que se debe’, ‘pagar la ira del monte’ para evitar los estragos de la lluvia o del granizo; es necesario ofrecer alimentos, objetos para apartar sus deseos, sus ansias insatisfechas” (Gruzinski 1986: 232).

No perdidos mal  
retorno de conceptos

El presente capítulo abordará las relaciones entre las expresiones simbólicas cristianas y las entidades simbólicas de la cosmovisión local consideradas en los anteriores capítulos. A tal efecto, quedará dividido en dos partes principales: en la primera, se analizan los procesos de resignificación y resimbolización que pueden inferirse a partir del horizonte simbólico-religioso que despliega la narrativa oral; y en la segunda, se revisan y definen los distintos conceptos teóricos esgrimidos para el análisis de los procesos de mestizaje y transformación cultural, ahondando en los principales procesos y relaciones que involucran. Como se expuso en los capítulos precedentes, es importante recordar que este capítulo se organiza y desarrolla sobre un corte analítico que divide operativamente en *local* y *cristiano* al contenido simbólico de un único universo religioso; un universo que, como señalamos en el primer capítulo, puede ser caracterizado en términos de cristianismo indígena.

#### IV. 1- Procesos de resignificación y resimbolización

En esta primera parte se trabajará desde otro nivel, ya que si bien el análisis seguirá basándose en aquello que presentan los relatos, el objetivo será inferir a partir de ese universo simbólico que éstos ofrecen, procesos de resignificación y resimbolización ya sedimentados en el trasfondo más profundo de esos símbolos; procesos que de alguna manera son el corolario simbólico de los entrecruzamientos que fueron produciéndose entre religiosidad cristiana y religiosidad local a partir del accionar evangelizador. Es el análisis de estos procesos el que nos remitirá a otro nivel, en la medida en que se estará pasando del plano narrativo al plano diacrónico

<sup>1</sup> En este capítulo, para evitar una extensión innecesaria del trabajo, no se volverán a repetir las citas detalladas de los relatos utilizados, la totalidad de los mismos ya ha sido citada en los capítulos precedentes.



de la dinámica histórica donde estos procesos se inscriben. Y aunque es un hilo muy débil el que une a la narrativa con el proceso histórico que produjo a las entidades simbólicas que en ella aparecen, creo que es posible percibir ciertos ecos de este proceso a través del análisis del horizonte simbólico-religioso que despliegan los relatos.

A partir de analizar los significados que, como hemos visto, reciben los personajes, elementos, lugares y prácticas simbólicas considerados para ambas cosmovisiones, se establecerán relaciones en términos de procesos de resignificación y resimbolización<sup>2</sup>. En este sentido, el análisis partirá de -y se apoyará sobre- una situación histórica concreta: el ingreso de la religiosidad cristiana, con sus símbolos y prácticas, en el imaginario de la población americana, particularmente del noroeste argentino. No obstante, debe quedar claro que mi intención no es dar cuenta de los procesos históricos que dieron lugar al símbolo actual, ya que es algo imposible de percibir a partir de los relatos; como dije, lo que se tratará de hacer es inferir relaciones simbólicas que subyacen en los niveles más profundos de la dimensión narrativa.

Clonidad  
en el tiempo  
Todo el  
tiempo  
respeto  
delimitación  
unidades  
de acción  
propiedades  
humanas  
relación  
cooperación

Resignificación de la relación deidades-humanos → Símbolos locales → contenidos cristianos

Las características generales que manifiesta esta relación simbólica entre los seres sagrados y los humanos pueden ser agrupadas en cuatro puntos principales: proximidad, reciprocidad, ambigüedad y disciplinamiento.

-Proximidad → qué significado tiene en la vida social?

En general, las relaciones suelen ser estrechas, porque el contacto y la comunicación son permanentemente reavivados a través de las oraciones, de las ofrendas y de la interacción. Como ya se indicó, el rezo es el medio al que más frecuentemente se recurre para establecer una comunicación con los seres sagrados. Como tal, se hace presente en la gran mayoría de los contextos rituales que suponen la intervención de alguna divinidad, como así también en otras situaciones que implican un contacto con lo sagrado. De esta manera, se vuelve una práctica necesaria y vital en el mantenimiento y la reproducción de las relaciones con lo divino, particularmente con las deidades locales como la Pachamama, que reciben oraciones de la misma forma que cualquier otro personaje cristiano. Respecto de los santos y vírgenes, es notable la manera en que es conceptualizada la afirmación de cada uno de estos seres en una localidad particular. Como vimos, en los relatos recibe un énfasis considerable la descripción del momento en que cada una de estas imágenes "decide" quedarse en un determinado lugar, especialmente porque esta decisión revela para la gente del lugar la intención de estos santos y vírgenes de convertirse en patrones de una localidad particular, en los *espíritus protectores* de determinados pueblos. En virtud de esta relación especial, si bien se ha indicado que las fiestas patronales le

¿cuál es el significado local que se plasma en un símbolo cristiano?

<sup>2</sup> Ver Capítulo 1.

El contacto con lo sagrado se resignifica mediante relaciones de proximidad, contacto frecuente y cotidiano, concreto  
88  
Pachamama → Virgen/Santo → patrones de comunidad  
↓ Virgen/Santo

Protección/ cooperación?



otorgan un lugar central a la obligación de los creyentes para con la Iglesia como institución (Celestino 1998, Morgante 2003), en la narrativa adquiere una mayor acentuación el vínculo devoto-divinidad como algo independiente, aunque no ajeno, al nexo con las autoridades religiosas. Por otra parte, más allá de la trascendentalidad que puede rodear a la imagen de Dios en tanto morador del plano celeste, ya se ha descrito su intensa y activa participación en los relatos, como así también su fuerte presencia en la conciencia y en el discurso de los protagonistas. Con esto, entonces, se estrecha el vínculo entre el Creador y los humanos de la misma manera que sucede con la mayoría de las potencias sagradas locales como la *Pachamama*, el *Coquena*, el *Yastay*, los *antiguos*, o los *dueños y madres*. Las almas y espíritus, por su parte, pueden constituirse como seres independientes capaces de intervenir en la vida de los humanos para alterarla en algún sentido: en el caso de los *condenados*, por ejemplo, instalando el caos y haciendo peligrar el orden social; y las almas milagrosas, para restablecer una situación personal desfavorable que puede llegar a implicar una amenaza para ciertos aspectos de la vida social.

-Reciprocidad

*refleja relaciones interpersonales en el contexto social*

La actitud de la mayoría de los personajes sagrados hacia los humanos puede ser entendida en términos de reciprocidad, reproduciéndose así, en un plano religioso, sentidos que permean las relaciones interpersonales del contexto social. Es por eso que los humanos suelen concebir y racionalizar las desgracias en tanto señales o símbolos de la desaprobación de Dios, de la misma manera que lo hacen en relación con las deidades locales como la *Pachamama*, por ejemplo. Por otra parte, es posible percibir también cómo los vínculos *devoto-santo*, *devoto-virgen* y *devoto-alma milagrosa* se hallan regulados por una permanente dialéctica veneración-protección<sup>3</sup>, y especialmente para el caso de las almas, se advierte un aspecto similar al de otros seres locales: la actitud cobradora y demandante hacia sus devotos. Esta actitud de las divinidades, a su vez, queda reflejada en el sentido imperativo que reviste a la mayoría de las prácticas propiciatorias locales, en tanto su cumplimiento es absolutamente ineluctable si se desea mantener vivo el lazo recíprocarario con las potencias sagradas. El acto de *corpachar* -alimentar a la tierra-, aunque puede formar parte de ceremonias y festividades tanto locales como cristianas, mantiene su significado fundamental ligado a las obligaciones con la *Pacha*. El rito similar de *challar* u *hospedar*, más ligado a los compromisos recíprocararios con figuras y existencias locales como el *ukako*, los cerros y los *ojos de agua*, puede vincularse a ciertos significados asociados al Diablo en tanto *ukako*, como presencia amenazante y demandante dentro del contexto minero. De la misma manera, bajo la apariencia voluntaria que envuelve al acto de ofrendar a los muertos y a la transacción simbólica *vivo-difunto* en la cual se inscribe, subyace la misma fuerza coercitiva que vuelve obligatorias dichas prácticas locales de propiciación y agradecimiento y al cumplimiento

*ojo - a solo pa el aminecho*

<sup>3</sup> Según Morgante (2000), los santos de esta región se alejan de la idea occidental que los concibe como imágenes bondadosas, resignificándose al adquirir características propias del nuevo cuerpo de creencias.

*Corpachar -> ?*  
*challar -> obligación c/ el muerto*



de las promesas realizadas a los distintos santos, vírgenes y almas milagrosas. Al estar íntimamente unido a la promesa, el milagro corresponde a una noción eminentemente cristiana, a través de cuyo reconocimiento las personas reproducen y refuerzan su devoción hacia las imágenes cristianas. A su vez, el profundo arraigo del mismo en el contexto local debe ser corolario de esta lógica de reciprocidad sobre la cual descansan ambos fenómenos, promesa y milagro.

En relación con la manera en que las promesas se pagan, es bastante sugestivo el hecho de que predominen las ofrendas de todo tipo, dado que las mismas constituyen dentro de la cosmovisión local la práctica por excelencia para retribuir, agradecer y propiciar a las divinidades. En el caso particular de *la Telesita*, como ya se describió, la forma de pagarle, bailando y bebiendo alcohol, parece responder más a costumbres locales paganas que a cánones cristianos. Asimismo, las ofrendas que se les preparan a los difuntos en su día son elaboradas con los mismos elementos utilizados para ofrendar a seres locales. Se observa, entonces, que la preparación y colocación de una ofrenda puede recibir distintos significados según el contexto ritual donde intervenga, principalmente según cual sea la deidad o potencia a quien esté dirigida. Cuando se trata de almas milagrosas, por ejemplo, las ofrendas adquieren el carácter de *promesas pagadas*. Para el día de *todos santos*, se ha dicho que simbolizan ~~X~~ las vidas de los deudos (Baez 1996), aunque también representan ~~X~~ la "vida" de los difuntos aun presentes para sus familiares. En los rituales locales como la *corpachada*, representan una pequeña parte del fruto de la *tierra*, aquella que debe devolverse a la *Pachamama*. De cualquier manera, esta potencialidad polisémica de la ofrenda reposa sobre un significado básico y primordial: propiciar y honrar a las potencias sagradas.

Otra forma de reciprocidad es la que rodea al pacto diabólico<sup>4</sup>, a esos contratos con el *Zupay* a los que se hizo referencia en el segundo capítulo, cuyos significados están ligados fundamentalmente al enriquecimiento de las personas y a la explotación minera. Como vimos, por su frecuente identificación con el Diablo, el *Yastay* también puede establecer este tipo de *contratos* con los humanos.

-Ambigüedad

Otro rasgo que manifiestan la mayoría de los personajes sagrados que intervienen en los relatos es la condensación de características ambiguas y una actitud dispar frente a las personas, evocándose una mediación entre el *bien* y el *mal*<sup>5</sup> que reemplaza ~~X~~ las oposiciones maniqueas cristianas. Si consideramos la noción de *zupay*,<sup>6</sup> por ejemplo, ostenta un carácter bastante

ojo, usar de sermón

<sup>4</sup> El origen de este pacto es tan antiguo como la brujería e incluso como el Diablo mismo. Ver Santillán Güemes 2004; Glass-Coffin 2002. El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú. *Revista Andina* 35: 129-139. Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas.

<sup>5</sup> La cosmología andina no comprendía una dicotomía entre el Bien y el Mal ni una noción del Mal encarnada en un ser satánico; por el contrario, concebían fuerzas de oposición recíprocas, complementarias y necesarias ambas para la reproducción social (Silverblatt 1982).

<sup>6</sup> A propósito de la noción de *zupay*, Duviols se pregunta en su libro *La destrucción de las religiones andinas*: "¿Existía realmente [en los Andes] este *Zupay* con características análogas o equivalentes a las del Diablo europeo? ¿O fue hechura, o por lo menos formalmente brotado, de la particular visión demonológica de los colonizadores?" (Duviols



ambivalente en su relación con los humanos, en tanto presenta rasgos desde monstruosos hasta humanos: tiene un gran poder, pero puede ser engañado y aventajado; puede dañar y matar, pero también ayudar, aunque en varias oportunidades se ha visto que su ayuda puede llevar implícito un daño futuro. Como vimos, las almas también presentan una cierta ambigüedad respecto de su caracterización y de su actitud hacia los humanos: pueden ser vengativas y dañinas tanto como milagrosas y bondadosas.

-Disciplinamiento

Alguna explicación con la <sup>F</sup> concepción  
cristiana dictatorial buen/puro

Este rasgo tiene que ver principalmente con la reacción de las deidades frente al comportamiento humano, básicamente en términos de castigos y recompensas. No sólo la manera en que Dios responde al accionar de las personas está determinada por valores y principios morales que delimitan claramente lo que está bien y lo que está mal, también los seres y fuerzas sagradas locales delinean con sus recompensas y castigos un orden normativo que obedece a una particular moralidad ecológica.

El caso del *uturrunco*, por ejemplo, es ilustrativo en tanto, como destaca Juan B. Ambrosetti (1963), las explicaciones sobre su metamorfosis incluyen motivaciones morales: puede ser visto como un *condenado* en razón de haber recibido un castigo divino por sus pecados. Asimismo, encontramos en las descripciones de otros personajes simbolismos que sugieren la ausencia de autoridad moral. De esta forma, tanto Adán y Eva como los *antiguos* aparecen vinculados a la oscuridad en tanto símbolo de esta falta de disciplina divina. Por un lado, la ceguedad física con que aparecen caracterizados Adán y Eva, como se dijo, pareciera estar simbolizando la "ceguedad" espiritual que les impidió distinguir entre el *bien* y el pecado; y en un sentido similar, al afirmar que los *antiguos* vivían en la oscuridad, se alude a esta misma incapacidad de vislumbrar -y por ende respetar- la presencia y la voluntad de Dios.

como relaciones / las relaciones locales  
↓  
propio  
↓  
en pie  
medido  
de  
religión  
(ante de  
tanto otro)  
regula la  
nada social  
de los  
individuos  
o grupo  
(ver cap. introduct)

1977: 38). Plantea este autor que los primeros cronistas aseguran que existía en las creencias peruanas el equivalente del Diablo europeo, llamado por los indígenas Supay (en quechua), y nos presenta la definición más antigua de Zupay, la de fray Domingo de Santo Tomás, que lo describe como un ángel tanto bueno como malo; es decir, no era exclusivamente un espíritu maligno (Duviols *op. cit.*, Silverblatt 1982). También otros autores señalan que el vocablo Zupay deriva de upay, cuyo significado, moralmente neutro, se orienta hacia lo que podría ser abstractamente "sombra", "espectro" o "alma", sin establecer ningún juicio de valor o referencia moral. Su ambigüedad intrínseca es radicalmente distinta a la noción unidimensional de Diablo que posteriormente llegó a simbolizar, luego de que su significado, parcialmente ligado a una idea de maldad, fuera manipulado para convertirse en sinónimo del concepto europeo. Por lo tanto, este personaje se vuelve un espíritu maligno recién cuando el término quechua es utilizado por los cristianos y pasa al mundo ideológico de los evangelizadores; adquiriendo la misma significación que la palabra demonio de la tradición judeo-cristiana y dejando de lado las referencias a las diferentes categorías de espíritus que llevaban ese nombre en los Andes prehispánicos (Duviols *op. cit.*, Silverblatt *op. cit.*, Jijena Sánchez 1986, Ortiz Rescarniere 1986, Celestino 1998). Para el caso particular del NOA, se ha dicho que Zupay significa adversario maligno, genio maligno que se opone a los dioses buenos; sin embargo, una vez conceptualizado por el español como Diablo fue perdiendo para el indígena sus rasgos malignos, volviéndose un potencial aliado contra el español y reconociéndose la posibilidad de pactar con él (Bianchetti 1982, Colombres 1992).

algo que los otros  
entend  
no profundizar  
y que solo es posible  
oceder C/TC.

A contextualización del símbolo  
en relación con las tensiones y  
alternativas de la vida social (p. 19)  
(Eneide y otros)

### Resignificación de las relaciones entre personajes simbólicos

En relación con la caracterización de Dios en referencia al Diablo, se ha visto que un relato de Jujuy los presenta como primos hermanos, situación que implica dos cosas: por un lado la creación de un lazo de parentesco entre ambos, algo que también se manifiesta para las relaciones entre otras deidades, que se ven así resignificadas en términos más "humanos"; por el otro, supondría la existencia de un antepasado común a ambos, algo que parece inconciliable con la preexistencia de Dios. Por otra parte, este vínculo Dios-Diablo también puede resultar un tanto ambiguo, en la medida en que algunas veces se presenta al Diablo como una especie de aliado de Dios y otras como su principal rival; en el primero de los casos, cuando su accionar parece estar obedeciendo y reforzando el orden moral divino: por ejemplo, cuando en la leyenda jujeña *El tío y los tapados* (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 333) castiga por avara a una mujer a quien le había ofrecido llevarla a ver unos *tapados*.

De la misma manera, si se atiende a los fundamentos de la acción castigadora de las almas puede apreciarse que en general es motivada también por razones de orden moral, incluso por mandatos divinos. Asimismo, la permanencia de las almas en el plano terrenal también obedece a una sanción divina que descansa en cuestiones normativas y morales. Como muestran las descripciones sobre el *uturrunco*, muchas veces este castigo divino puede conjugarse con la intervención del Diablo y dar lugar al nacimiento de seres temibles y devoradores, en la medida en que la condenación de un alma implica el abandono de éstas por parte de Dios y la posibilidad de ser atraídas por el Diablo. No obstante, la idea de salvación tan importante para el cristianismo parece estar siempre presente, incluso en este tipo de situaciones donde domina el Diablo; y más interesante aun es que los medios utilizados para lograrla no siempre derivan de esta religión, de hecho suelen ser más de tipo no-cristianos (el fuego o la muerte, por ejemplo).

Jesús, como ya se indicó, es con frecuencia difícil de distinguir dentro de la común denominación *Señor* que permite designar tanto a éste como al Dios padre y a los santos. Su carácter de *salvador* enviado por Dios es prácticamente lo único que lo identifica como Hijo de Dios, ya que en tanto *señor protector* recibe la misma veneración que los santos, con la diferencia de que la suya pareciera responder más a esta suerte de endeudamiento previo de la humanidad para con él del cual hablamos en el segundo capítulo.

### Resignificaciones por vinculación entre personajes cristianos y locales

Una de las situaciones que pueden percibirse en los relatos considerados son las identificaciones y asociaciones entre personajes cristianos y locales. Por ejemplo, aunque algunos autores han planteado que la figura de la Virgen María es perfectamente escindible de la

→ *una interpretación*

↓

*relación  
de  
parentesco*

↓



*Pachamama*<sup>7</sup>, otros (Bianchetti 1982, Mariscotti de Gorlitz 1982, Segato 1991, entre otros) han enfatizado las vinculaciones entre ambas divinidades y la frecuente combinación de sus respectivos cultos, siendo bastante ostensibles y conocidas las razones que pudieron haber motivado estas asociaciones: el carácter materno de ambas y su vinculación con lo femenino y la fecundidad. La imagen de la Virgen que se desprende de la narrativa es un tanto más coherente con la segunda idea, ya que a sus cualidades maternas se le suman, como vimos en el segundo capítulo, características que la acercan más a la actitud castigadora y vengativa de la *Pachamama*. Particularmente, en algunas narraciones referidas a contextos históricos de lugares concretos (Yavi y San Salvador de Jujuy), su imagen como aparición interviene en forma similar a ciertas deidades locales -como *Coquena* y *Yastay*- en tanto infunde temor en quienes la ven para ponerle fin a una situación amenazante.

También se ha observado que en ciertos puntos de los relatos se cueñan elementos que acercan a la *Pachamama* al Dios cristiano. Uno de ellos tiene que ver con los castigos de la *pacha* que, además de estar fundados en transgresiones ecológicas sancionadas por regulaciones locales, en muchos casos responden a otro tipo de normativas más ligadas a la moral cristiana: por ejemplo, cuando castiga conductas envidiosas al igual que lo hace Dios.<sup>8</sup> También es curioso que en un relato de Jujuy se plantee un accidente como castigo suyo hacia quienes trabajaban el día domingo, consagrado por Dios como día de descanso.<sup>9</sup>

“Pero ese yo no se [por qué habrá ocurrido el accidente]. Será porque es domingo, pues. Y el domingo es prohibido trabajar. Había sido porque era domingo. No se [quien había castigado]. Pero será realmente el Dios tiene que ser. Tiene que ser Dios, quien va a castigar ¿no? O quien será no se, no estamos al tanto, no estamos al tanto. Será porque seguramente el domingo, será el domingo no se puede trabajar, no se puede vender ni hacer ningún negocio. Claro. A lo mejor, a lo mejor puede ser eso claro. Puede ser por el cerro. El cerro, la *Pachamama*, digamos. Se ha, se habrá ido enojar, lo que es domingo” (Morgante 2001: 236).

Otro aspecto está ligado a su faceta más totalizante, que la define como un ser primordial, omnipresente y omnisciente,<sup>10</sup> y que la ubica en un nivel similar al de Dios, como si ambas

<sup>7</sup> Para el área particular de Antofagasta de la Sierra (Catamarca), se ha señalado que no es apropiado hablar de sincretismo o confusión entre la Virgen y la *Pachamama*, en tanto son entidades de diferente valor y significación: por ejemplo, mientras que la Virgen es venerada a través de sus imágenes, no se venera a una imagen de la *pacha* ya que nadie la ha representado (García et al. 2003). Otros autores, que trabajaron con otras zonas -como Quebrada de Humahuaca- afirman que la Virgen aparece como un ser más bondadoso al tiempo que la *pacha* manifiesta mayor fuerza y agresividad (Forgione 1982).

<sup>8</sup> García y Rolandi 2000: 110; Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 507, 512.

<sup>9</sup> Éxodo 20: 8-11. (1994 [Reina-Valera. Revisión 1960]. *La Santa Biblia. Edición de promesas*. Florida, UNILIT.

<sup>10</sup> Como indica Morgante (2000), la noción que se desprende de los relatos de un ser supremo creador, todopoderoso, omnisciente, eterno y preexistente a todo, parece corresponderse con la del Dios cristiano; sin embargo, no deben descartarse posibles vinculaciones con alguna noción local similar previa a la evangelización (Lafone Quevedo 1892). Ver Franco 1944: 19 (en la *leyenda cosmogónica* número I se habla de un *creador* local cuya descripción y accionar coincide en muchos puntos con el Dios cristiano).

*Palabras diferentes de interpretación*  
 TC → puede enriquecer (ir + profundo) en las interpretaciones  
 93  
 En que en esos momentos en muchos casos c/ las explicaciones de los diálogos



deidades concentraran las mismas fuerzas o, incluso, como si fueran dos manifestaciones distintas de la misma potencia divina.

Por otro lado, hemos visto que en una serie de relatos de la puna jujeña (recopilados en 1982) aparece un personaje local íntimamente ligado al Diablo y a las minas: el *ukako*, un ser iracundo y vengativo, frecuentemente responsabilizado por los accidentes y muertes ocurridos en estos ámbitos. Esta suerte de “representante” del Diablo en el interior de las minas, nos da cuenta de la resignificación de la imagen de este personaje cristiano bajo una figura local.

Otra entidad local que resulta resignificada por su identificación con el Diablo es el *Yastay*. Aunque esta relación con el Diablo le confiere al *Yastay* un carácter más nefasto y siniestro, es posible que desde la propia cosmovisión local haya sido concebido siempre como un ser temible y peligroso, asociado a los dominios subterráneos en tanto dueño de los cerros, minas, tapados y minerales. Asimismo, puede ser entendido en términos de resignificación el hecho de que el Diablo y algunos santos reciban en algunas situaciones un rol similar al de los *dueños y madres*<sup>11</sup> del paisaje locales. Los santos, como vimos, pueden tener a cargo la protección de determinados animales y esferas de la vida, en cuya reproducción y supervivencia intervienen, asumiendo un rol activo más allá de su carácter de imágenes idolatradas. El Diablo<sup>12</sup>, por su parte, es muchas veces concebido como el dueño de los minerales subterráneos a la manera de otros espíritus protectores locales; por tanto, se considera que su hábitat y sus dominios son los cerros y las minas -cuyas puertas de acceso, según Morgante (2000), constituyen el límite con el espacio donde opera la *Pachamama*-.

Otro tipo de vinculación es la que se establece entre los santos y ciertos personajes locales. En distintas oportunidades se describe cómo San Francisco Solano y San Isidro logran amansar a dos seres bestiales y agresivos como el *uturrunco* y el *toro astas de oro*, lo cual nos deja una idea de superioridad del poder milagroso de los santos. Particularmente, en uno de los casos el apaciguamiento se logra a través de la señal de bautismo, situación que, si bien aislada, puede

<sup>11</sup> Teniendo en cuenta la asimilación de estos espíritus indígenas a las imágenes veneradas por los españoles, M. Cristina Bianchetti sostiene (1982) que la adoración a los santos católicos encubre -y fortalece- manifestaciones religiosas, creencias y prácticas prehispánicas. También señala que los atributos del Dios creador andino (*Viracocha*) fueron diseminados entre los distintos santos cristianos, y que los santos actúan como representantes de la *Pachamama* ante los hombres.

<sup>12</sup> Resulta interesante la relación de este personaje con el carnaval, relación que fue adquiriendo nuevos significados dentro del contexto local de las comunidades andinas. Si bien esta festividad característica de la cultura popular europea ingresó con la colonización, las comunidades originarias americanas ya celebraban hacia la misma época del año, la de cosechas y abundancia de alimentos, fiestas agrarias de características similares al carnaval europeo (Agüero Vera 1972, Bajtín 1987, Santillán Güemes 2004). Al mismo tiempo, tales fiestas locales estaban estrechamente ligadas a un personaje particular que, si bien no aparece en los relatos considerados, está muy presente en la bibliografía: el *pujllay*, una deidad alegre, efímera y socarrona, ligada a la fertilidad agrícola-ganadera, cuyo nombre significa en quechua juego, recreación. Con el tiempo, este personaje precolombino fue ligándose cada vez más, y cediéndole muchos de sus rasgos, al Diablo festivo del carnaval (Agüero Vera *op. cit.*, Santillán Güemes *op. cit.*); quizás por ello, por ejemplo, la asociación entre el *pujllay* y el canto con cajas se mantiene en algunos relatos que aluden al carnaval como relación entre estos elementos y el Diablo.



leerse como una demostración de la eficacia de la simbología cristiana por su capacidad para imponerse sobre la fuerza y agresividad de estas figuras locales.<sup>13</sup>

Los diablos en plural, como vimos, presentan una serie de rasgos que los distinguen del Diablo como ser supremo, y esta distinción por sí sola ya implica una modificación de lo diabólico en general. En principio, porque el término *diablo* es utilizado tanto para designar a éstos, de menor poder, como a aquel; pero también porque justamente este menor poder los vuelve individuos sujetos a la voluntad y mandatos de otras deidades superiores, incluido Dios. Además, pueden interactuar con personajes locales como *Pedro Urdemales*, quien debido a su capacidad de poner a prueba a los seres poderosos, desafía su vulnerabilidad frente a lo divino.

### **Resignificación de la imagen de seres y personajes simbólicos**

Si se presta atención a las descripciones que ofrecen los relatos sobre la imagen de las potencias sagradas, encontramos que las mismas ilustran aquello que plantea Serge Gruzinski (1995) respecto de que la adopción de las imágenes cristianas de los santos implicó, para la población indígena americana en general, no sólo una antropomorfización y humanización de la divinidad sino también una personalización de las relaciones con esta misma. Como vimos, cuando Dios se hace presente en la narrativa es caracterizado con el aspecto de una persona débil y carenciada -generalmente un viejito-, que se comporta como un ser humano corriente. De la misma manera, la Pachamama también resulta personificada y antropomorfizada como mujer, posiblemente a partir de su asociación con la Virgen -dado que en general, y paradójicamente, suele ser definida como una potencia incorpórea y no individualizable-. Incluso en una leyenda jujeña se afirma que la razón por la cual el cerro se enoja es porque “tiene alma”<sup>14</sup>, afirmación que nos alude a una animación y humanización de ciertos elementos del paisaje. Respecto de la personalización de las relaciones entre humanos y deidades, justamente es aquello que se mostró en el apartado anterior bajo el punto reciprocidad; y a su vez, este vínculo personalizado deriva de la humanización de las actitudes y emociones de la mayoría de estos seres.

Sin embargo, más allá de esta antropomorfización, existe un rasgo común a muchos personajes que desborda lo humano y les confiere a éstos el carácter de seres sagrados: la *metamorfosis*. De esta manera, tanto el Diablo, como la *Pachamama*, *Coquena*, *Yastay* y los ángeles, manifiestan una morfología variable a la hora de intervenir físicamente en los acontecimientos narrados, pudiendo presentarse bajo diversas apariencias: no sólo humana, desde ya, sino también animal e incluso indefinida.

<sup>13</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 98, 100; (IX): 339.

<sup>14</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 83.



## Resignificaciones etiológicas

En muchas oportunidades se ha visto que el origen de las características actuales de diferentes animales y plantas, como así también las de personajes locales como el *ucumar* y el *uturrunco*, recibe connotaciones morales asociadas a la intervención de Dios y del Diablo, en la medida en que dichas características son explicadas o justificadas a partir de castigos divinos y contratos con el Diablo: en el caso del *ucumar*, como vimos, se dice que es el alma condenada de un hombre malo y mezquino.<sup>15</sup> De la misma forma, existen elementos y hasta animales que resultan resignificados en función de su participación en la historia particular de ciertos personajes cristianos como la Virgen, Jesús y los santos. Así, hemos visto que la presencia de ciertos santos en el NOA ha quedado simbolizada, a través de sus milagros, en determinados elementos presentes: como el nombre de una ciudad (Río Hondo) o una vertiente de agua. También, como vimos en el segundo capítulo, ciertos momentos de la vida de Jesús y su Madre permanecen simbolizados en una serie de elementos celestes como el lucero, la Vía Láctea y las Tres Marías; e inclusive algunos animales, como el gallo, la golondrina, el chanco y la mula, reciben significados asociados a su intervención en el acontecimiento más importante del cristianismo: el nacimiento de Jesús. La historia de Adán y Eva, por su parte, también aparece ligada a distintos aspectos del escenario local actual: la necesidad de trabajar sacrificadamente para vivir es producto del pecado que ellos cometieron, como así también que la higuera no florezca.

Por otra parte, la historia bíblica del *diluvio* fue cargándose con una serie de elementos locales que modificaron el significado del propio concepto de *diluvio*. En principio, porque a partir del establecimiento de una conexión entre historia local e historia cristiana<sup>16</sup>, la población anterior al diluvio<sup>17</sup> pasó a ser designada con el término local *antiguos*, utilizado también cuando se habla de aquellos cuyos huesos son hallados en los yacimientos arqueológicos y de quienes están enterrados en los cementerios prehispánicos. De esta manera la población antediluviana es caracterizada en términos más ligados al contexto local: pueden “pillar” y enfermar a la gente al igual que la *Pachamama* y otros seres de la cosmovisión indígena; quienes no pudieron ocultarse ni fueron enterrados quedaron convertidos en cardones, y fueron castigados por Dios por razones muy similares a aquellas que esgrimían los evangelizadores para justificar su accionar sobre la población local: a saber, eran “borrachos” y “rebeldes”, no conocían a Dios, no estaban bautizados y vivían en la “oscuridad”.

<sup>15</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 829.

<sup>16</sup> Segato 1991. En este sentido, y según Vidal de Battini (1980-1995), los relatos sobre la destrucción de Esteco pueden ser entendidos como una variante del relato bíblico de Sodoma y Gomorra (Génesis 19: 1-26), aunque también están relacionados con un acontecimiento histórico concreto: el terremoto por el cual desapareció esta ciudad, ocurrido el 13 de septiembre de 1962 (Dri 2003, Santillán Güemes 2004); ciudad que en 1975 era descrita como un pequeño caserío pobre (AA. VV. 1975).

<sup>17</sup> El *diluvio* entendido como momento bisagra de la historia se acerca bastante al tan aludido y analizado concepto andino de *pachacuty*, cuyo significado remite básicamente a una revolución en todas las dimensiones, a un vuelco total del tiempo y del espacio (Santillán Güemes 2004: 319).



“Eso fue en la providencia, claro, cuando había, cuando allá estaba la gente corrompida, ¿no? Ah, entonces, claro que Dios quiso eliminar toda esa gente. Todo, todo, todo esa gente. Porque ya no había cómo tratar a la gente. Era rebelde, rebelde, borracha, rebelde, de todo, en fin de todo” (Morgante 2001: 124).

Por otra parte, dicha vinculación y asimilación entre los acontecimientos que marcaron la vida del pueblo hebreo y los que constituyen la vida de las poblaciones locales, ha llevado a algunos autores (Segato 1991) a sostener que para muchas personas y comunidades indígenas la Biblia puede ser vista más como libro de historia que como dogma religioso.

La resignificación en términos cristianos de los antiguos habitantes del NOA se refleja en distintos puntos; principalmente, en el hecho de ser conceptualizados como *pecadores* en razón de sus “malas costumbres”: “corrupción, rebeldía y borrachera”, algo que sólo cobra sentido desde una perspectiva moral cristiana. Asimismo, ser caracterizados como gente “sin religión” y “no bautizada” es una manifestación de la naturalización e interiorización de la religión cristiana dentro de la cosmovisión local; algo que también se advierte en el simbolismo de la oscuridad y la noche esgrimido para describir la ausencia de autoridad y sabiduría divinas, del cristianismo como *luz*, sobre la vida de las poblaciones antiguas.

El origen de la *ceremonia de la señalada*, por otro lado, también recibe en la narrativa una singular explicación ligada a un episodio que involucra a dos personajes cristianos: San Bartolo y el Diablo (Ver *Ceremonia de la señalada*, Capítulo III); explicación que modifica ligeramente el significado de este ritual, en tanto uno de sus principales ritos aparece más basado en una tradición de raíz cristiana que fundado en los designios de la *Pachamama*.

“Por eso hay, hay que poner la señal. Entonces toda señal que ponga él, la persona, ya no, ya lo desconoce, no quiere. Ha sido que, ha pasado que el chivo le ha dado a San Bartolo, entonces San Bartolo le ha, bueno, como le ha, el Diablo le ha entregado, ¿no? El no lo quería. Y más eso San Bartolo le ha puesto una señal, le ha cortado la oreja a un chivo, ese señalado. A, al chivo. Entonces el Diablo ya lo ha desconocido” (Morgante 2001: 42).

### Demonizaciones

En este punto incluyo a aquellas resignificaciones orientadas particularmente hacia el orden de lo diabólico, como sucede por ejemplo con el duende y el uturruncó. Como se desprende de los relatos, y siguiendo a Ricardo Santillán Güemes (2004), en el noroeste argentino el duende ha recibido una apariencia más sombría, demoníaca y vengativa que aquella que caracteriza al duende hispano, más travieso y enamorado. Dicha significación, a su vez, puede estar ligada al rol particular que asumió este personaje dentro del contexto local, como coadyuvante en el

*Acá está claro el pasado*

*duende, uturruncó*

*colpuraire  
corteado, cutan  
aruido, chelal*



establecimiento y reforzamiento de la moral y las prácticas cristianas. Como ya vimos varias veces, el surgimiento de los duendes es consecuencia del incumplimiento de una obligación cristiana: el bautismo. Por su parte, la capacidad que posee el *uturrunco* para transformarse en tigre suele ser reinterpretada de acuerdo a la noción de *pacto con el demonio*, reinterpretación que parece seguir esa tendencia tan característica del cristianismo de catalogar como diabólico todo aquello que responde a fuerzas “mágicas” e incognoscibles.

### **Resignificación de personajes cristianos por vinculación con elementos del contexto local**

Hemos visto que el Diablo es muchas veces concebido como el dueño de los minerales subterráneos, a la manera de otros *dueños* y *madres* locales; por eso se considera que su hábitat y sus dominios son los cerros y las minas. Con esto, sumado a las características de su variable morfología, el Diablo se vuelve un ser sumamente ligado a los elementos que conforman tanto el paisaje físico y animal como el contexto socioeconómico local, más allá de que en algunos relatos también se mencione al infierno como su lugar de residencia. En este sentido, cabe hacer referencia a una leyenda de la provincia de Jujuy titulada “*Las vacas de las salinas de niño muerto*” (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 143). En ella se describe cómo un hombre que descansaba en el Ojo del Huáncar, donde vive el Tío, es llevado con fuerza hacia adentro del Ojo, a una ciudad “muy hermosa”, por una vaca a la que había intentado “pillar” luego de observarla con dificultades para comer y pararse. Teniendo en cuenta los significados que evoca esta historia, se puede pensar en una vinculación entre el tema de la *tentación*, tema íntimamente asociado a la presencia y a la imagen del Diablo, y los comportamientos de estos espacios sagrados locales. De esta forma, al haber “caído” este hombre en la tentación de atrapar una vaca que no le pertenecía, resultó quedando atrapado en el Huáncar, en la residencia del Tío. Situación que, a la vez, se encuentra ligada estrechamente a los castigos que los cerros y lagunas aplican sobre quienes molestan a los seres que albergan (Ver *Lagunas y Cerros* en el Capítulo III).

También las almas milagrosas, en su mayoría, poseen una clara raigambre local, en tanto eran personas que vivieron y murieron dentro del mismo ámbito geográfico y social de quienes las canonizaron: un soldado que murió en una lucha en Humahuaca, un agente de la comisaría que murió en un cerro por una tormenta de nieve, o las almas de la gente que mataban los trabajadores “malos” de un ingenio en Pie del Cerro, por ejemplo.<sup>18</sup>

Con respecto a Dios, es sugerente lo que narra una leyenda tucumana (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 147), en donde se describe que Dios envía al “indio Inga” para que custodie la “laguna del tesoro” y los tesoros que en ella sepultaron los indios para protegerlos de los españoles. Como

<sup>18</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 227, 228, 234.



puede verse, son varios los elementos que aparecen vinculados en este relato, pero enfatizaré en este caso el sentido que envuelve a la participación de Dios, en tanto su accionar parece responder directamente a motivaciones locales. Es un Dios que interviene y colabora en la custodia y preservación de los tesoros y espacios sagrados locales, y que defiende los intereses de los "indios".

*Proceso interno*  
*Entidad distinta por ser*  
*Sgdo local se reduce a símbolo*  
**(Resimbolización de significados locales)**

Uno de los sentidos principales que rodean a las fiestas patronales es el de integración y pertenencia comunitaria (Morgante 2003), de un innegable valor para las poblaciones indígenas. Como se indicó en el primer capítulo de este trabajo, el sentido de comunidad, -ligado a otros valores como la reciprocidad y la cooperación- constituye uno de los principios más antiguos y perdurables dentro del horizonte andino en general, y por lo que se desprende de los relatos, la unión de los distintos grupos sociales que integran una comunidad es actualmente representada, en muchos lugares, bajo la imagen del santo o Virgen consagrado como patrono y protector oficial del pueblo. Aunque las peregrinaciones, a diferencia de estas fiestas, pueden abarcar a más de una localidad y envolver múltiples y disímiles motivaciones personales, constituyen un importante canal para la expresión y reafirmación de lo comunitario

*Sentido de comunidad* → *Patrono o protector (Virgen Santo)*

Otro sentido cuya presencia ha sido muy fuerte dentro del horizonte andino es el de la dualidad, que interviene en distintos órdenes de la vida y el cosmos. Respecto de la resimbolización de esta dualidad encontramos la oposición cristiana (Dios/Diablo) en cuyos términos se resignifica, por ejemplo, la división local que se establece entre los animales domésticos y los silvestres o dañinos. A través de esta categorización nativa, entonces, se expresa una distinción cósmica entre creación divina y creación diabólica, resignificándose así el origen de los animales: los domésticos fueron creados por Dios, y bendecidos con su mano derecha, y los silvestres por el Diablo, bendecidos por Dios con su mano izquierda.<sup>19</sup>

*por que se -*

"Cada santo inventó su animal. Sí, exactamente inventó a su animal. Y después dice que Dios le ha echado, le ha echado la bendición a todos con la mano derecha, menos la cabra. [El Diablo le dice después] Bueno, mi primo, yo quiero que me le echés la bendición a todos estos animales [los que había hecho él] [...] entonces dice que Dios le ha echado la bendición pero no con la mano derecha, dice que le ha echado la bendición con la mano izquierda [a los del Ucaco]" (Morgante 2001: 21-22).

*Dualidad*  
*cuando se*  
*domésticos / dañinos*  
↓  
*Dios / Diablo*

*este en símbolo local*  
*que relaciona la reciprocidad y cooperación en el caso del patrono? o la dualidad*

<sup>19</sup> Esto también da cuenta de cómo una situación propia de la dimensión mítica, vinculada al origen y bendición de los animales, está de alguna manera justificando la percepción social actual de la fauna del lugar.

*muy general el título - después simbolización de valores sociales y cosmológicos (1)*



Al mismo tiempo, esta dualidad *divino/diabólico* es consecuente con la incompatibilidad entre Dios y Diablo que la narrativa perfila, identificada por autores como Irene Silverblatt (1982) con la oposición maniquea entre el *bien* y el *mal* que instaló el cristianismo en América.

Por otra parte, existen enunciados narrativos que nos muestran en cierta forma la constitución de nuevos referentes simbólicos a partir de conceptos derivados del cristianismo: el hecho de que el término *cristiano* sea utilizado como sinónimo de *humano*<sup>20</sup>, que la expresión “como bautizado” sirva para dar cuenta del amansamiento de una fiera, y “echemos el alma al infierno” para hacer referencia a la consumación de un acto pecaminoso.

**Resignificación de prácticas<sup>21</sup>** *rituales (?) o fiesta (+ específicos el título)*

Respecto de las fiestas patronales, se ha hecho referencia a su resignificación en términos económicos, algo que se insinúa en uno de los relatos sobre la fiesta de Santa Ana donde se describe el mercado de *alasitas* (miniaturas) que en ella se lleva a cabo. Las procesiones y peregrinaciones, generalmente antesala de estas fiestas, pueden implicar también la presencia de intercambios económicos como así también artísticos, dada la participación de grupos de danza, bandas musicales y orquestas de instrumentos locales que representan a distintas comunidades.

En relación con el bautismo, hemos visto que su carácter obligatorio está ligado a una reinterpretación particular de las consecuencias del no cumplimiento con el mismo: la transformación en duende de las criaturas que mueren sin bautizar. De todas formas, si se considera el contexto histórico local resulta muy probable que esta creencia haya sido el resultado de un intento por afianzar los mandatos cristianos sobre la población local. Asimismo, es dable suponer una cierta adaptación del bautismo católico a las relaciones y necesidades locales: el *parentesco espiritual* o *compadrazgo* que instituye entre los individuos, implica una serie de obligaciones recíprocas que suelen ser claves para el habitante local y que en general siempre

*Resimbolización (?) Práctica cristiana*  
*↓*  
*Bautismo* *Segato local*

<sup>20</sup> Es curioso notar que según un diccionario enciclopédico español la palabra *cristiano* puede ser utilizada como sinónimo de “*persona o alma viviente*” (1989. *Salvat Universal Diccionario Enciclopédico*. Barcelona, Salvat Editores).

<sup>21</sup> En relación con las fiestas en general se ha planteado que el ciclo anual de celebraciones propias de la cosmovisión local, vinculadas mayormente al ciclo agro-pastoril, fue conmoviendo y resignificando a las fiestas católicas correspondientes a cada una de sus épocas (Mariscotti de Gorlitz 1982), produciéndose una suerte de acomodación del tiempo ritual católico a los momentos litúrgicos indígenas centrales (Rabey y Merlino 1993 en Lozano 1995). Asimismo, quienes han realizado trabajos de campo en poblaciones indígenas locales dan cuenta de una interacción entre ritos paganos -ofrendas de coca, chicha, vino, alcohol, etc.- y ritos cristianos - el empleo de agua bendita, la señal de la cruz y la recitación de oraciones como el *Padre Nuestro* y el *Ave María*-, señalando, por ejemplo, que las invocaciones, oraciones y cánticos a la *Pachamama* se inmiscuyen en las fiestas, procesiones y ritos asociados a las vírgenes y santos cristianos (Reyes Gajardo 1952-54, Agüero Vera 1972, Mariscotti de Gorlitz *op. cit.*, Segato 1991). Con respecto a las fiestas en las que se rinde culto a la *Pachamama* y a otros seres locales, indica Mariscotti de Gorlitz (*op. cit.*) que aunque en algunos lugares siguen siendo efectivas, en otros se han vuelto meras representaciones de carácter conmemorativo, refundidas en el ceremonial de las fiestas católicas. En este sentido, Rita L. Segato (*op. cit.*) aduce que en ciertas poblaciones jujeñas la *señalada* se ha convertido en una práctica meramente agropecuaria -sólo necesaria para el reconocimiento de los rebaños-, en la medida en que la tierra y los animales dejaron de ser manifestaciones de un espíritu vivo para volverse meros recursos explotables y cuantificables.



tuvieron una fuerte presencia dentro de las comunidades andinas, especialmente a nivel económico.<sup>22</sup>

*Confesión → ~~de~~ spdo local.*

La práctica de la confesión, por otra parte, adquiere en los relatos un nuevo significado ligado a la obtención de explicaciones para aquellos fenómenos que parecen no tenerlas y por ende generan temor, manteniéndose además el sentido expiatorio que le concede el cristianismo.

Un lugar especial reciben las prácticas ligadas al tratamiento mortuorio, en la medida en que responden a una particular concepción acerca de la muerte que condensa significados tanto cristianos como de raigambre local. El *ritual del lavatorio*, por ejemplo, es una práctica local -muy presente en la bibliografía sobre el NOA- que exhibe muchos símbolos ligados al velorio cristiano. Básicamente consiste en repetir esta ceremonia a los nueve días del entierro de una persona, con un “cuerpo” simulado hecho con la ropa del difunto previamente lavada. Cuando se procede a velar dicho “cuerpo” se lo hace a la manera cristiana con velas y rezos, pero con el agregado de una práctica bastante peculiar: se entierra junto al difunto, “para que viaje el alma”, a su perro -en el caso que tuviese uno, y luego de sacrificarlo-, con alforjas con caramelos, fósforos, cigarrillos, coca, azúcar, yerba, café y todo lo que el hombre tuvo en su vida.<sup>23</sup> Según la bibliografía, la práctica de lavar las pertenencias y propiedades del difunto está orientada a que éste no reconozca sus cosas y se aleje definitivamente del espacio terrenal, una intención que parece emanar directamente de la manera en que se concibe a la muerte.

Por su parte, las prácticas asociadas al día de *Todos Santos* y al día de las almas<sup>24</sup> obedecen en principio a concepciones acerca de la muerte engendradas por la cosmovisión local y a un tratamiento particular de los difuntos que se remonta incluso a tiempos prehispánicos: las primeras, ligadas a la creencia en la posibilidad de una permanencia activa de los difuntos en el plano terrenal, y el segundo, vinculado a la veneración y especial atención que se les dedica a estos seres consagrados. Por otra parte, el hecho de que en el día de las almas los elementos ofrendados terminen siendo enterrados en el cementerio parece indicar que la verdadera morada de los

*Todos los santos → ~~compañ~~ ~~de~~ ~~lo~~ ~~muerte~~*

<sup>22</sup> En su trabajo sobre la religión quechua, Manuel Marzal (1992) sostiene que el bautismo cristiano fue reinterpretado en su significado; en parte porque con él se busca, por ejemplo, evitar que si el niño muere se convierta en duende, pero también porque a través de él se obtiene no tanto un padre espiritual que asegure la educación cristiana del niño cuanto el apoyo social y económico de los compadres. Siguiendo a Mercedes Costa (1994), en algunos lugares el compadrazgo establece un parentesco casi real y está normado por la prohibición del incesto -entre compadres y entre padrinos y ahijados-. El parentesco *ritual*, por su parte, ligado a ritos locales como la *señalada* por ejemplo, si bien no constituye ni un vínculo legal ni un parentesco espiritual, está ligado al compadrazgo *de palabra*: un vínculo familiar y afectivo que implica tabúes, impedimentos y creencias sobre los castigos por la violación de estas normas (*Ibid.*).

<sup>23</sup> Fleming de Cornejo 1998 (III): 31. El entierro del perro detenta un significado particular, ya que la intención de sus deudos es que el alma de este animal le sirva de cabalgadura al difunto para ayudarlo a cruzar el *rio del cielo* y llevarlo con Dios. Tanto la idea de un *rio* como aquello que el muerto debe atravesar, como el *perro*, ser que facilita esta tarea, son elementos que están presentes en distintas cosmovisiones (Cortazar 1947-48, Jijena Sánchez 1952, Ambrosetti 1963, 1976, Bianchetti 1982, Marzal 1992, Baez 1996).

<sup>24</sup> Tanto el día de *Todos Santos* como el de las almas corresponden a celebraciones ligadas al cristianismo; no obstante, se las ha caracterizado como “mixtas”, dado que -al igual que el carnaval- a pesar de estar sujetas al calendario cristiano en cuanto a la fecha de su realización, la manera en que se celebran responde mayormente a la cosmovisión local y carece de aprobación eclesíastica (Mariscotti 1982, Colatarci 1994, Falcón y Falcón 2003).



muertos es la subterránea, más allá de la aceptación del *cielo* cristiano en tanto tal. No obstante, podría deberse también a una vinculación de este rito de alimentar a los muertos con la práctica homónima de alimentar a la tierra, a la *Pachamama*. En este sentido, Eliade (1954) analiza las vinculaciones entre estos dos mundos, el de los muertos y el de la fertilidad de la tierra -que pueden llegar incluso a compartir las mismas divinidades y festividades-, señalando que los cultos funerarios pueden influenciar a los cultos agrícolas apropiándose de ritos a los que convierte en ofrendas para las almas de los antepasados.

También resulta bastante peculiar concebir como ángeles a los niños que mueren una vez bautizados, sobre todo por las implicancias a nivel ritual que rodean a dicha concepción: la celebración conocida como *velorio del angelito*. Esta, en consecuencia, manifiesta un carácter festivo y alegre a diferencia de otros velorios: como el propósito es celebrar la entrada en el *cielo* de la criatura fallecida, se procede a la realización de una fiesta con música, bailes y libaciones.

### Resignificación de elementos

Dentro del campo de los elementos materiales, puede afirmarse que algunos símbolos cristianos se expresan a través de significantes materiales que ya estaban presentes en la simbología local prehispánica, como es el caso de la cruz. Esta, en tanto símbolo andino prehispánico, ha sido ya analizada por varios autores, entre los cuales puede destacarse a Adán Quiroga (1977) y Rodolfo Kusch (1986): para el primero, la cruz simboliza básicamente a los fenómenos atmosféricos, y para el segundo, al orden tetramétrico del espacio cósmico, o a las cuatro zonas y elementos del mundo. En los relatos, en cambio, este significante aparece casi exclusivamente en calidad de expresión simbólica cristiana, es decir como signo de la presencia de Dios.

Otros elementos cristianos han sido resignificados a partir de extender su eficacia simbólica sobre seres y fuerzas locales. El poder de la cruz como amuleto, en este sentido, se extiende para conjurar todo aquello que resulte dañino y peligroso, alcanzando no sólo a lo diabólico sino también a personajes locales como el *ucumar*: de esta forma, el procedimiento utilizado para detenerlo -según un relato jujeño- es hacer tres cruces en el suelo. También el agua bendita es empleada por su capacidad para ahuyentar al demonio, además de producir milagros y curaciones. Su utilización en la realización de la *corpachada* representa la participación, en un rito local, de las potencias cristianas materializadas en este elemento sagrado, que actúan de esta forma sobre las fuerzas locales que esta ceremonia invoca. Por su parte, las imágenes, estampitas y medallas suelen ser utilizadas por los devotos en calidad de *talismanes*: objetos capaces de ejercer una influencia activa en beneficio de sus portadores, según la definición que da Juan B. Ambrosetti (1963).



“En el Departamento Figueroa, San Isidro es muy milagroso para la agricultura. Se le hace su fiesta. Y generalmente cuando entra una plaga, se lo lleva a la imagen de San Isidro a la puerta del cerco. Cuando venía la langosta, se lo llevaba también para que corra la langosta” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 141).

“El tío se aparece a los hombres en ciertas horas del día y de la noche. [...] En esas horas tratan de llevar rosarios y medallas de santos, los que tienen que pasar cerca del Huancar” (*Ibid.* (VIII): 265).

En el camino inverso, encontramos elementos que fueron resignificados al intervenir en el campo simbólico cristiano. Uno de ellos es la sal, que recibe un nuevo significado en relación con lo diabólico en tanto posee la propiedad de ser un arma eficaz para ahuyentarlo. Otros son las piedras, que al mismo tiempo que manifiestan un alto valor simbólico en relación con los rituales y potencias sagradas locales -especialmente con la *Pachamama*- pueden transformarse en símbolos de ciertos santos y almas milagrosas, adquiriendo ellas mismas, en este mismo proceso, el carácter de piedras sagradas y milagrosas.

Algunos elementos simbólicos que actúan como *índices*, manifiestan su resignificación en relación con aquello que indican (como sucede con el viento) o con la etiología de su carácter indicador (el canto del gallo, por ejemplo). El viento, asociado a la ira de ciertas potencias locales como los cerros, es objeto de connotaciones ligadas al comportamiento de personajes cristianos. Por eso, como ya se describió, la presencia de vientos fuertes puede ser entendida como señal de la liberación y posible aparición de seres temibles como el Diablo y las *almamulas*, y como indicador de la voluntad e intenciones de ciertas deidades que, al igual que los cerros, se valen de estos fenómenos para comunicar y transmitir sus emociones y opiniones respecto del comportamiento humano hacia ellos. El canto del gallo, entendido como símbolo del advenimiento de las “cosas buenas”<sup>25</sup> y del alejamiento temporal de lo peligroso y maligno, se carga con un especial significado cuando el origen de su virtud es atribuido a la intervención del mismo en el contexto histórico-mítico cristiano: anuncia lo bueno por haber anunciado el nacimiento más significativo para el cristianismo. Por extensión, el canto del gallo también aparece vinculado a la figura del Diablo, en la medida en que esta última forma parte de la esfera maligna alejada por él.

Finalmente, encontramos un elemento sonoro, las campanas, que resulta resignificado en relación con su intervención en determinados contextos espacio-temporales atemorizantes. Su sonido, entonces, símbolo del llamado de Dios, adquiere un sentido distinto cuando aparece durante la noche de San Juan, en la medianoche del sábado de carnaval o proviene de ciertos *antigales*.

“Yo he oído veinticuatro campanas el sábado de carnaval, a medianoche. Es un sonido qui hace temblar, qui hace estremecer. Muy poca gente puede oír;

<sup>25</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 23.



no resisten oír esas campanas. Eso es misterio. Aquí en Tilcara, han oído las campanas del Pucará varias personas, entre ellas, don Lucas, la noche de San Juan. Yo me puse a temblar cuando oí esas campanas” (Vidal de Battini 1980-1995 (VII): 329).

Resignificación de lugares simbólicos y sagrados

*Simbolo local* tema *spdas cristianas*

En relación con los lugares, encontramos resignificaciones que derivan de una especial vinculación entre un ámbito de raigambre cristiana como la salamanca y el espacio físico de los cerros -en particular los denominados *huancares*-, a través de la figura del Diablo. Santillán Güemes (2004) nos indica que históricamente se asoció el término *salamanca*, en tanto “escuela” o “iglesia” del Diablo, a la ciudad española homónima en cuyas cercanías existían cuevas donde determinados doctores enseñaban magia bajo la advocación o con la presencia *in situ* del Demonio. En América Latina, y concretamente en el área andina, este término fue siendo enriquecido por las comunidades indígenas con nuevos y más amplios significados: además de recibir esta denominación la casa del Diablo -*zupay-pahuasin*, en quechua-, lugar para establecer pactos con él, decir “salamanca”, como se ha visto, también es designar un espacio cargado de potencias ocultas y mágicas, un lugar donde se adquieren conocimientos y un tipo particular de fiesta o reunión orgiástica (Santillán Güemes *op. cit.*: 43). Respecto de las potencias ocultas, es interesante considerar la vinculación entre estos espacios diabólicos y los cerros o *huancares*, lugares divinizados desde la cosmovisión local que se caracterizan también por sus significados y poderes misteriosos. La vinculación de estos sitios con el Diablo, en tanto son resignificados como morada y dominio de este personaje cristiano, les confiere un carácter aun más agresivo y temible, debido a la conjugación de fuerzas telúricas locales con fuerzas malignas engendradas en la cosmovisión cristiana. Asimismo, es posible apreciar en los relatos la ambivalencia que rodea tanto a las *salamanca*s como a los cerros en cuanto a las disímiles sensaciones que puede generar en las personas, por ser al mismo tiempo atrayentes y aterradores. Como ya se ha señalado, este *contraste armónico* entre atracción y retracción es lo que Otto entiende como *doble carácter de lo numinoso*, en la medida en que al mismo tiempo que detiene y distancia, fascina y atrae (Otto 1925).

Otros espacios locales que se resignifican al entrar en relación con potencias cristianas son las *apachetas*. Estos sitios sagrados de factura humana, centrales en el culto a la *Pachamama*, manifiestan su reelaboración dentro de un marco cristiano desde el momento en que aparecen asociados a la veneración de ciertas almas milagrosas<sup>26</sup>. Esto sugiere una ampliación del significado de estos puntos rituales en función de nuevas motivaciones para su realización, que atañen ya no exclusivamente a la *Pachamama* sino también a otros seres consagrados desde un catolicismo popular.

<sup>26</sup> Franco 1944: 71.



Respecto de la resignificación de espacios *cósmicos*, creo que es menester traer a cuenta el tema de la división del universo en distintos planos, que denota una lógica religiosa casi universal. En este sentido, nos señala Santillán Güemes (2004) que las distintas cosmovisiones indígenas americanas tenían representaciones del mundo y del cosmos<sup>27</sup> que incluían muchas veces más de un cielo o “mundo de arriba” o más de un submundo o “mundo de abajo”. Muchas de estas representaciones sirvieron de base para la imposición del nuevo “mapa” cristiano *cielo/purgatorio/infierno*, que si bien pudo instalarse en la cosmovisión local resignificando a cada uno de los planos anteriores, fue al mismo tiempo reformulándose en los términos locales.

En cuanto al plano celeste, y apoyándonos en los relatos, es bastante frecuente la permanencia transitoria en este plano de personajes aun vivos que logran de esta manera entrar en contacto con las divinidades. Esto insinúa una sutil resignificación del *cielo* cristiano en tanto espacio al cual sólo es posible el ascender después de morir, puesto que se constituye como un lugar donde humanos y seres poderosos cristianos (Dios, la Virgen, los santos) pueden comunicarse. De esta forma, aunque para obtener el *cielo* como morada definitiva es necesario haber manifestado un comportamiento adecuado a la voluntad de Dios, para ascender temporariamente a esta dimensión esta condición no aparece como ineludible. Asimismo, y siguiendo a Morgante (2000), es probable que el *cielo* cristiano haya reemplazado en tanto morada de los muertos al plano subterráneo adonde anteriormente se dirigían éstos y donde actualmente reside el alma de los *antiguos*.

El infierno, por su parte, aunque suele ser ubicado en una esfera inferior a la terrenal (Eliade 1983, Santillán Güemes 2004), es planteado en un cuento de Catamarca como formando parte del mismo plano celeste que incluye al *cielo* y al purgatorio.

[Un joven] “Había pasado del mundo de los vivos y había entrado ya en el mundo de los muertos. Un camino que subía, y subía, y subía y subía, y cada vez parecía más alto. Como si fuera hacia el cielo o el infierno” (Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 331).

De cualquier manera, más allá de cuál sea la ubicación espacial de este ámbito, la imagen que de él perfilan los relatos es prácticamente la misma que presenta el cristianismo, con algunas notas particulares como la presencia de un *jefe de los diablos* encargado de dirigir, vigilar y castigar a los diablos trabajadores. Esto, sumado a algunos episodios en donde se revela una cierta desorganización del infierno, parece delinear una imagen más mundana y hasta casi “institucional” del mismo; algo a lo que ya se ha hecho referencia en el segundo capítulo. Respecto del purgatorio, resulta significativo que sea en un caso presentado como un “pozo lleno de agua”

<sup>27</sup> Por ejemplo la que también nos presentan Rodolfo Kusch (1986) y Gerard Taylor (2003), según la cual el mundo se halla dividido en dos planos horizontales: el *hanacpacha*, mundo de arriba, y el *caypacha*, mundo o suelo de abajo, que es la tierra o el “mundo de aquí”. Marzal (1992), Taylor (*op. cit.*) y Santillán Güemes (2004) agregan un plano más, el *ukupacha*: espacio no visible, interior o inferior, luego identificado con el infierno cristiano.



(Vidal de Battini 1980-1995 (V): 181), teniendo en cuenta lo señalado acerca de los simbolismos acuáticos (Ver *Purgatorio*, Capítulo II) y su imagen cristiana más asociada al fuego. El limbo, a su vez, es caracterizado como un lugar oscuro en donde se pierden las almas de los niños que mueren sin bautizar. Teniendo en cuenta la manera en que este lugar es caracterizado desde el cristianismo, según Santillán Güemes (2004), como un lugar libre de penas y premios donde dichas almas gozan de una felicidad natural, parece haber sido resignificado localmente de manera que el destino de las almas de los niños no bautizados se perciba como más tormentoso y sufrido.

“De eso se hace el duende, de eso. Porque nu está con gracia de Dios, claro. Va al limbo. Esa criatura se pierde, como dice, se pierde en el limbo. Ese no conoce nada, no ve la luz” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 384).

### **Resimbolización de significados cristianos**

Finalmente, existen en la narrativa ciertos simbolismos que pueden arrojar luz sobre la manera en que se conciben, representan y simbolizan distintas cuestiones vinculadas de alguna manera a la cosmovisión y a la moral cristianas. Por ejemplo, ciertas cualidades ligadas a lo verbal y condenadas por Dios, como la maledicencia, la murmuración, la mentira, la intriga y el engaño, se encarnan en la figura de unos hombres colgados de la lengua. Características que se suponen negativas en cuanto a las relaciones sociales, como la maldad, la pelea, la irrespetuosidad y la ofensa, son personificadas en la imagen de unos perros o chanchos peleándose y unas peñas o piedras golpeándose. Los intentos del Diablo por corromper a las almas a través de sus discípulos demonios, son simbolizados con un árbol al que bambolean para voltear. El amor materno y filial, noción que evoca a la imagen cristiana de la Virgen con el niño Jesús, es figurado a través de una oveja con su corderito. Finalmente, la contraposición ricos/pobres, que escapa ya a los límites del cristianismo, es representada a través de una imagen bastante peculiar y significativa: unos bueyes flacos en un alfalfar florido representan la avaricia o la hacienda de los ricos, y unos bueyes gordos en un campo pelado o pedregal, la pobreza o hacienda de los pobres. Aparentemente, lo que subyace a esta descripción es una idea de pobreza en tanto carencia económica compensada por una buena alimentación o grandeza, podría pensarse, de tipo *espiritual*; por el contrario, la riqueza es conceptualizada de manera opuesta, como fortuna económica contrarrestada por una flaqueza o desnutrición individual.





## IV. 2- Distintos enfoques, distintas nociones: conceptualización de las relaciones entre expresiones simbólicas cristianas y cosmovisión local

Como bien sostenía Marshall Sahlins (1988: 130), “*la transformación de una cultura es uno de los modos de su reproducción*”. La única manera en que las poblaciones pueden apropiarse de una nueva forma de concebir el mundo e integrar una nueva simbología en su cosmovisión ancestral es a través de la lógica cultural tradicional y en función de la matriz simbólica y marcos conceptuales locales.

No obstante, muchos conceptos se han acuñado para describir e interpretar los procesos de resignificación/ resimbolización que envuelven estas situaciones *relacionales* y *dialécticas* de cambio cultural, donde una cosmovisión es reformulada en los términos de otra y viceversa. No se trata de encasillar a los autores y posturas bajo distintas expresiones, ni mucho menos, simplemente de ampliar el abanico conceptual disponible para el análisis de este tema. A tal efecto, presentaré a continuación, siguiendo dos ejes principales, distintos términos y nociones utilizadas en la bibliografía relativa a la colonización cultural y religiosa de América, en general, y del área andina en particular<sup>28</sup>: por un lado, aquellos que apuntan más al proceso por el cual se modifica una cosmovisión en relación a otra; por el otro, aquellos que se inclinan más a la ilustración de la manera en que se relacionaron, y relacionan, las dos cosmovisiones o matrices simbólicas involucradas. No obstante esta sutil distinción, dichos ejes están absolutamente interconectados, y la ubicación de los conceptos en uno de ellos no excluye de ninguna manera el que puedan ser colocados también en el otro.

Dentro del primer grupo, entonces, podemos situar entre otras a las ideas de *sincretismo*, *aculturación*, *fagositación* (sic), *asimilación*, *mestizaje* y *síntesis*, que, aunque distintas, no son en absoluto incompatibles. Por el contrario, en más de una oportunidad son esgrimidas por el mismo autor, ya que básicamente aluden a un mismo proceso pero con sutiles diferencias en cuanto a la manera de encararlo. *Sincretismo*<sup>29</sup> y *aculturación* son probablemente los conceptos más utilizados, como así también los más cuestionados: el primero, para dar cuenta de la conciliación entre elementos provenientes de cosmovisiones disímiles<sup>30</sup> (Lafón 1967, Sanguinetti y Mariscotti de Gorlitz 1959, Arguedas 1961, Coluccio 1963, Mariscotti de Gorlitz 1982, Chapp *et al.* 1991, Gruzinski 1991, 1995, Marzal (coord.) 1992, Lupo 1996, Morgante 2003, Bouysse-Cassagne 2005, entre otros)<sup>31</sup>; el segundo, para enfatizar más los efectos desestabilizadores en la cultura local, la

<sup>28</sup> Con algunas excepciones, de autores como Eliade que realizan un análisis más general del cristianismo, y sin pretensiones de agotar la interminable lista de investigadores implicados, cuya mera consideración excedería los marcos del presente trabajo.

<sup>29</sup> Para un análisis más exhaustivo de este concepto, ver Lupo 1996.

<sup>30</sup> No de la *suma* o *superposición* de elementos locales y occidentales, como podría pensarse (Bouysse-Cassagne 2005).

<sup>31</sup> Lafón (1967) propone además la formación de una *nueva estructura religiosa*; Sanguinetti y Mariscotti (1959) hablan de *superposición e integración* de varias capas culturales; y Morgante (2003) define a la cosmovisión puneña como *estructura sincrética de significación*.



“absorción” y/o anulación de ésta por la cultura colonizadora (Reyes Gajardo 1952-54, Foster 1962, Silverblatt 1982, Colombres 1991, Chapp *et al. op. cit.*, Gruzinski 1991, 1995, entre otros)<sup>32</sup>. En cuanto al uso del concepto de sincretismo, según Alessandro Lupo (*op. cit.*) carece de valor heurístico y analítico aplicarlo genéricamente a todos los casos de simple fusión de elementos culturales de procedencia diferente; por eso propone circunscribirlo a las situaciones en las que la comunión entre ambas matrices culturales no es un proceso concluido y pacíficamente aceptado por todos, donde el sistema religioso continúa siendo objeto de negociaciones y enfrentamientos que le impiden llegar a constituirse y afianzarse como una nueva religión. Sin embargo, Manuel Marzal (*op. cit.*) utiliza esta noción para referirse a la formación de una nueva religión con elementos tomados de dos religiones diferentes, distinguiéndola -sutilmente- del concepto de *síntesis*, en tanto fusión perfecta de ambas religiones en una nueva. Respecto de la aculturación, aún siendo forzada puede ser entendida también como un proceso *dialéctico*, a través del cual conceptos occidentales penetran y se injertan en una visión del mundo local (Silverblatt *op. cit.*). De esta manera, la noción de *fagositación* (Kusch 1986, Santillán Güemes 2004), empleada para aludir al proceso inverso de apropiación “de lo blanco por lo indígena”<sup>33</sup>, viene a completar esta visión más dialéctica de la aculturación en tanto *interrelación* entre dos universos simbólicos. Por su parte, la idea de *asimilación* puede ser tomada desde dos sentidos complementarios: uno, ligado a la *integración* de elementos culturales hispánicos en “supervivencias” o formas culturales locales (Santander 1962); otro, relativo a la *aprehensión* de dichos elementos por parte de la población local, a la *interiorización* de una nueva lógica cultural. Finalmente, las expresiones *mestizaje* cultural (Arguedas 1961, Boccara y Galindo (eds.) 1999, Bouysson-Cassagne *op. cit.*, entre otros) y *síntesis andino-católica* (Foster *op. cit.*, Marzal *op. cit.*, Celestino 1998) evocan, como veremos más adelante, la conformación de una nueva cosmovisión, mestiza y sintética, que aunque emergida a partir de dos matrices simbólicas diferentes, adquiere un perfil propio.

<sup>32</sup> Colombres (1991: 56-57), citando a Aguirre Beltrán, presenta una definición más completa de este término, como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción. [...] / Tanto el concepto inglés de *culture contact* como el norteamericano de *acculturation*, que más o menos llegan a igualarse, ignoran las estructuras de dominio que vegetan a su amparo. La palabra es de origen latino (*acculturatio*), y sin duda se relaciona al prefijo privativo griego *a*, o latino *ab*, lo que da una idea de quitar, de privación de algo que le pertenece por naturaleza, y eso es colonizar, en cierto modo. Por tales razones, y por otras que se verán luego, no es dado aceptar la equiparación entre la aculturación como proceso de cambio y el mero contacto cultural, que teóricamente puede dar lugar a relaciones no opresivas. La aculturación es inseparable de la idea de conflicto cultural, que se manifiesta a través de un proceso lento y doloroso para el indio, por el desmantelamiento de su universo, como lo ve Aguirre Beltrán, o de fricción, al decir de Cardoso de Oliveira. La sociedad nacional suele ser también afectada por este proceso, enriquecida por los sincretismos”. Reyes Fajardo (1952-54), por su parte, habla de *aculturación* y *transculturación*, de *compenetración* de elementos aborígenes con extraños y de *manifestaciones híbridas*; Gruzinski (1991), que también utiliza el concepto *híbrido*, refiere a una *occidentalización* que conduce a la interiorización de otra aprehensión de la realidad.

<sup>33</sup> Quienes trabajan con religiones populares en general, también describen una especie de *fagositación* de lo institucional por lo popular, en tanto refieren a la reinterpretación del sistema religioso institucional desde la experiencia cultural del pueblo que añade y modifica sus significados (Krause Yornet 1996, la misma idea la encontramos en Bajtín 1987).



El segundo eje señalado atraviesa conceptos más puntualizados en la *relación* entre los dos sistemas religiosos implicados. Por un lado, aquellos que proponen una *coexistencia* libre de conflictos entre ambos (Rösing 1988): en principio, porque en lugar de una “mezcla confusa” encuentran un *cuerpo orgánico e integrado* de entidades “perfectamente escindibles”<sup>34</sup> (Mariscotti de Gorlitz 1982, Forgione 1982, García *et al.* 2003) o un *dualismo* de creencias y cultos (Bianchetti 1982); pero también porque, como otros autores aducen, ambas religiosidades coexisten en la conciencia de los habitantes locales dando lugar a un *paralelismo psíquico*<sup>35</sup> (Rabey y Merlino 1983). En este sentido, se ha postulado que la *convivencia* -sin mezcla- entre dos registros religiosos, como el prehispano y el colonial, ofrece la posibilidad de una cierta duplicidad, de prácticas ambiguas no sincretizadas (Bouysse-Cassagne 2005, Gruzinski 1991<sup>36</sup>). Por otro lado, hay posturas que enfatizan las *contradicciones* y *ambivalencias* entre cristianismo y religión local, ya sea por la formación de un *cuerpo de creencias constituido indistintamente por divinidades y demonios* (Santander 1962), o por la presencia de una *tradición oral ambigua y ambivalente*; lo que no excluye que puedan existir *correspondencias* aun entre sistemas simbólicos antagónicos (Vega Centeno 1992).

A lo largo del análisis de las resignificaciones y resimbolizaciones advertidas en el corpus de relatos considerado, se han encontrado distintas y variadas situaciones pasibles de ser caracterizadas desde las distintas ópticas y conceptos apuntados. En primer término, las asociaciones, identificaciones e interacciones entre seres -y/o elementos- locales y cristianos, pueden ser concebidas como *sincretismos*: por ejemplo, identificación *santos-dueños de animales*, *Jesús-santos*, *Virgen-Pachamama*, *Diablo-Yastay*, *sirena cristianizada-mayumaman*, *Ukako-Diablo*; asociación *Diablo-dueños del paisaje*, *Diablo-carnaval*, *Dios-Pachamama*, *Ucumar-Diablo*, *Ucumar-condenado*, *Uturunco-Diablo*, *cerros-Diablo*, *canto del gallo-Diablo*, *viento-personajes cristianos*, *sal-Diablo*, *cruz-Ucumar*, *pedras-santos*, *pedras-almas*; e interacción *santos-personajes locales*. Por otra parte, la explicación y/o fundamentación mítica cristianizada de elementos o situaciones actuales (como la percepción social de la fauna del lugar -doméstica vs. silvestre- y el origen o las características y virtudes de diferentes animales y plantas), la existencia de huellas materiales de la historia personal de ciertos personajes cristianos<sup>37</sup> y la *interiorización*

<sup>34</sup> Esta afirmación deriva del análisis particular de la relación entre la Virgen y la *Pachamama*.

<sup>35</sup> Esta cuestión del *paralelismo psíquico* se asemeja bastante a aquello que planteaba Bajtín respecto del hombre medieval, que participaba simultáneamente de dos existencias separadas y de dos formas de concebir el mundo: la oficial, piadosa y seria, y la carnavalesca o cómica; y ambos aspectos *coexistían en su conciencia* (Bajtín 1987: 90).

<sup>36</sup> Para el siglo XVIII en México, Gruzinski (1991: 257) sostiene que “la idolatría colonial y el cristianismo indígena corresponden pues a dos registros [...] percibidos a un mismo tiempo como distintos y equivalentes, puesto que, por regla general, los mismos individuos recurren a ellos según los momentos y los contextos”. En otro trabajo, hace referencia al establecimiento de un *compromiso tácito* entre monoteísmo cristiano e “idolatrías” indígenas (Gruzinski 1995).

<sup>37</sup> En ciertos elementos celestes y terrestres, como determinadas piedras por ejemplo.



de la simbología cristiana que revelan distintos tópicos subyacentes a la narrativa<sup>38</sup>, pueden ser entendidas en términos de *aculturación*. Asimismo, para ilustrar el arraigo local que manifiestan la mayoría de los seres, lugares, prácticas y elementos cristianos adoptados y apropiados<sup>39</sup>, resulta más adecuada la idea de *fagositación* de lo cristiano por lo indígena. Por otro lado, el concepto de *asimilación* permite describir el proceso por el cual se integraron dos maneras diferentes de concebir lo divino, asimilación que implicó la conformación de una nueva conceptualización, *sintética y mestiza*, de las divinidades, personajes y fuerzas sagradas, y del vínculo entre éstas y los humanos.

Dentro del campo de los ritos y elementos simbólicos es más frecuente encontrar situaciones donde éstos se combinan de manera tal que parece *coexistir pacíficamente* lo cristiano con lo indígena: por ejemplo, la presencia de agua bendita en contextos rituales locales y de un rito local como la *corpachada* en ceremonias y festividades cristianas. En cuanto al tema de las *contradicciones y ambivalencias* entre cristianismo y religión local, no es eso lo que parece desprenderse de los relatos sino otro tipo de ambigüedades más intrínsecas a los personajes divinos y/o sobrehumanos<sup>40</sup>, ligadas principalmente a su actitud hacia los humanos y en menor medida a ciertos aspectos de las relaciones entre ellos<sup>41</sup>. De cualquier manera, teniendo en cuenta la presencia recurrente de este tema de la ambigüedad, es interesante preguntarse -y tener en cuenta siempre- con qué criterios, con qué autoridad y principalmente desde qué *lugar* se está estableciendo que algo es ambiguo, contradictorio o inconciliable.<sup>42</sup> Además, como ya se ha señalado en distintas ocasiones, y siguiendo a Otto (1925), no debe olvidarse nunca que lo numinoso presenta siempre un doble carácter, de ahí la ambivalencia que suelen manifestar las expresiones y fenómenos religiosos al generar un doble sentimiento de temor y fascinación.

Queda claro, entonces, que no se trata de encontrar *el* concepto explicativo *ideal* que sirva para *todas* las situaciones, sino de ver cuál es el más apropiado en función del contexto local particular: para un momento histórico concreto y un área geográfica determinada. Por ejemplo, se ha señalado que una tendencia frecuente en los estudios sobre dinámicas culturales y transformaciones históricas ha sido la de situar los procesos de *sincretismo y mestizaje* como los

<sup>38</sup> Una oposición *divino vs. diabólico*, un orden moral cristianizado y una idea de *salvación* divina muy presente; la identificación *niño-ángel*; la conexión entre historia local e historia cristiana; ciertos elementos cristianos utilizados como amuletos y talismanes; el *cielo* cristiano como morada de los muertos; la importancia comunitaria de las procesiones y fiestas patronales; el debilitamiento de ciertos tabúes locales; o la naturalización de la religión cristiana palpable en la conceptualización de los *antiguos*. También la utilización de ciertas expresiones ligadas a conceptos cristianos.

<sup>39</sup> Especialmente el Diablo, las almas milagrosas locales, ciertos personajes y acontecimientos bíblicos, ciertas fiestas patronales y ceremonias como el bautismo, las imágenes de los santos y vírgenes, entre otras cosas.

<sup>40</sup> Y no solo a éstos, también a ciertos elementos, prácticas y lugares, por ejemplo la *salamanca*.

<sup>41</sup> Por ejemplo entre Dios y el Diablo, por la incompatibilidad que con la preexistencia de Dios presenta el que sean planteados como primos hermanos (ver *Dios*, Capítulo II) y por la actitud del Diablo en relación con Dios, a veces como rival a veces como aliado (ver *Diablo*, Capítulo II).

<sup>42</sup> Como bien afirma Lupo (1996) -citando a Cirese (1973: 109)-, si bien las síntesis religiosas resultantes de la fusión entre dos modelos culturales pueden parecer incoherentes y contradictorias para el observador externo, no lo son para sus actores, para quienes la contradicción no existe.



escalones intermediarios de una escala lineal, utilizada para describir el itinerario histórico de las sociedades consideradas, que se extiende desde la *tradicón* hacia la *aculturación*. No obstante, otra manera de encarar estos estudios es concibiendo la posibilidad de encontrar en un mismo espacio social múltiples recomposiciones y estrategias en función de las presiones recibidas y de las tácticas adoptadas (Bouysse-Cassagne 2005). De esta forma, la variabilidad no sólo es inter-contextual sino también intra-contextual, dado que en un mismo contexto pueden ocurrir distintas cosas simultáneamente: cambios, continuidades, apropiaciones, reformulaciones sincréticas, mestizajes, aculturaciones, convivencias, prácticas ambiguas no sincretizadas y confrontaciones. Además, tampoco hay que olvidar la complejidad intrínseca a estos procesos, con contradicciones internas, marchas y contramarchas.<sup>43</sup> Como se ha sostenido respecto del cambio cultural en sociedades andinas coloniales, la destrucción de las representaciones de deidades andinas, aun modificando su imagen y su culto, no implica una verdadera incorporación de conceptos europeos en las creencias indígenas. Por otra parte, la transformación del concepto de la deidad andina no necesariamente conlleva su asimilación a conceptos europeos, dado que la metamorfosis puede darse más en la forma exterior -imagen- del dios que en las creencias (Gareis 1991).

Como se indicó al comienzo de este apartado, la continuidad de una cosmovisión puede estar implícita en su propia transformación, e incluso ser promovida por los procesos de mestizaje cultural. De esta manera, para el contexto particular que nos compete -el noroeste argentino durante el siglo XX- y más allá de las variaciones indicadas, creo que la idea que mejor integra las distintas relaciones contempladas es la de una nueva y original cosmovisión. La de una nueva simbología conformada a partir de una síntesis dialéctica entre dos sistemas religiosos, que una vez alcanzados por los efectos del mestizaje cultural, fueron perdiendo su sistematicidad al tiempo que cargaban de significados y valores a la nueva matriz simbólica en gestación. A su vez, esta original cosmovisión cristiano-indígena lejos está de constituir un sistema cerrado, sólido y estático; muy por el contrario, y como se planteó en el primer capítulo, es absolutamente compleja, abierta y dinámica en cuanto a sus contenidos simbólicos y a las relaciones entre ellos.

<sup>43</sup> Como plantea Bouysse-Cassagne (2005), la abolición forzada de un sistema religioso no implica la supresión de todos sus referentes simbólicos; por el contrario, la permanencia de estos referentes, incluso cuando son reformulados sincréticamente, permite el mantenimiento de la pertinencia de viejas creencias. Asimismo, mientras que la adopción de prácticas occidentalizadas puede estar motivada por fines tradicionales, puede haber un proceso de aculturación latente en la persistencia de lo tradicional.



## Capítulo V

### Religiosidad y sociedad:

#### del mundo del relato al mundo de la vida

“El medio cotidiano está así poblado por ‘presencias’ intocables...”  
(Grusinski 1995: 165).

El objetivo de este último capítulo será establecer, a partir de lo que sugieren los relatos, de qué manera operan los símbolos en la dimensión más empírica y cotidiana de la vida humana, considerando y describiendo los efectos concretos que implican e indicando si generan o no condicionamientos en el comportamiento de los sujetos. La presencia de una entidad simbólica, en este sentido, debería considerarse siempre en términos de efectos o consecuencias prácticas en la vida social cotidiana, dado que movilizan a las personas a partir de los significados que condensan.

En la primera parte del mismo se introducirá este tema de la relación entre sociedad y simbología religiosa a partir de, primero, una descripción de las actitudes, sentimientos y comportamientos de los sujetos frente a lo simbólico que se observan en los relatos; y a continuación, un análisis de las consecuencias sobre la regulación social que se desprenden de los significados asociados a la simbología cristiana-indígena en cuestión. En la segunda parte, se tendrán en cuenta y analizarán las implicancias de tales relaciones, actitudes y condicionamientos en tres órdenes distintos: en las relaciones sociales, los aspectos ecológicos y socioeconómicos y la dimensión cósmica.

Respecto de las relaciones entre religión y sociedad, Rita Segato (1991) nos ofrece una descripción de las distintas orientaciones teóricas que han abordado esta temática. Nos indica entonces que, por un lado, encontramos a aquellos que desde una perspectiva marxista analizan la religión en tanto ideología: como Antonio Gramsci y Louis Althusser, que la entienden como una especie de cemento social que otorga unidad ideológica a la sociedad, y como el mismo Karl Marx, quien ve en ella una función de ocultamiento respecto de los conflictos sociales básicos. Por otro lado, están aquellos que, siguiendo a Durkheim, ven en religión la fuente de representaciones colectivas, a partir de las cuales la sociedad se concibe a sí misma y organiza su convivencia. Algunos investigadores, no muy alejados de esta última línea (como Alfred Reginald Radcliffe Brown, Bronislaw Malinowski y Edward E. Evans-Pritchard), entienden a las ideas religiosas como fuerzas necesarias para garantizar la continuidad de un grupo social y como el plano que orienta la interacción entre sus miembros. Otros, conciben a los sistemas de creencias como discursos o idiomas simbólicos a través de los cuales cada sociedad representa su cosmovisión y



reproduce su cultura (por ejemplo Geertz, con antecedentes en Evans- Pritchard y Turner). En mi opinión, estas distintas posturas teóricas no son necesariamente excluyentes, en tanto remiten todas a distintos aspectos de la religión: cohesiona ideológicamente a la sociedad, enmascara contradicciones, e interviene significativamente en la auto-representación, interacción y reproducción social y cultural. Al finalizar este capítulo, retomaremos este asunto a la luz de los temas analizados.

## V. 1- La población local y sus símbolos<sup>1</sup>

Detrás de cualquier cosmovisión o simbología religiosa siempre existen sujetos-actores sociales que viven y organizan sus vidas desde una lógica cultural particular, dentro de un contexto histórico concreto y a partir de condiciones ambientales, económicas, políticas, y socio-culturales específicas. Como se indicó en la introducción, la religión es un fenómeno -y un producto- eminentemente social (Durkheim 1968):

“todo fenómeno religioso opera en una sociedad ya estructurada en su lenguaje, sistema económico, relaciones de parentesco, conjunto de usos y costumbres, universos simbólicos y definiciones más o menos consensuadas sobre lo normal y lo anormal, lo obligatorio, lo permitido y lo prohibido, lo deseable y lo indeseable, lo justo y lo injusto” (Chapp *et al.* 1991: 37).<sup>2</sup>

Es por ello que resulta indispensable atender siempre a esta relación entre lo simbólico-religioso y el contexto social donde se inscribe. En el caso del NOA, como apunta Marisa Villagra (2001), nos encontramos ante un grupo humano cuyo bagaje cultural se ha forjado en un complejo proceso de conquistas, migraciones, invasiones, ocupaciones, enfrentamientos y litigios, que si bien escapan a nuestro campo de análisis, lo recorren tangencialmente.

Vale recordar también aquello que se señaló al comienzo respecto de la utilidad del trabajo con narrativas tradicionales: como podrá apreciarse, éstas hacen referencia al contexto cultural donde circulan, pudiendo evocar y manifestar las actitudes hacia los códigos sociales, los comportamientos reprobados, qué les sucede a los transgresores de las pautas culturales, cuál es el valor conferido a la muerte y a la maldad, y poner en evidencia ciertas inquietudes experimentadas y el peligro atribuido a ciertas condiciones ambientales (Blache 1987, Gutmann 1993).

---

<sup>1</sup> Si bien se estará siempre describiendo y analizando lo que sucede en la dimensión narrativa, la intención de este subtítulo es sugerir cómo ciertos aspectos de esta relación entre la población local y sus símbolos pueden verse dramatizados en algunas situaciones que presentan los relatos.

<sup>2</sup> Señalan estos autores que “otra manera de visualizar el carácter social de los fenómenos religiosos consiste en concebir la religión, cualquiera sea, no sólo como algo dado sino como el resultado de un proceso de producción...”; proceso que, a su vez, “...implica la construcción de una cosmovisión, perspectiva que estructura y orienta las prácticas extrarreligiosas de los individuos” (Chapp *et al.* 1991: 37).



a) *Actitudes y reacciones sociales*

Como del trabajo con cuentos y leyendas es posible adquirir un conocimiento sobre las actitudes, valores y comportamientos de los miembros de una comunidad (Blache 1987), en esta primera parte se procederá a describir cuáles son las actitudes, sentimientos, reacciones y comportamientos humanos, en relación con la simbología religiosa, que se desprenden del corpus de relatos considerado.

Básicamente, la actitud humana consecuente con el carácter general de las deidades es de respeto, veneración y temor. En varias ocasiones, como se ha visto, los personajes de los relatos y los mismos narradores adjudican a la voluntad y desaprobación de los seres sagrados más poderosos-Dios, el Diablo, la Pachamama- la mayoría de las desgracias, males, accidentes, muertes y eventos climáticos perjudiciales. Al mismo tiempo, profesan una fuerte veneración sobre aquellas deidades que manifiestan potencias milagrosas en términos favorables a sus necesidades, y que en base a ellas obtienen el reconocimiento local como seres sagrados: vírgenes, santos y almas, principalmente. También ciertos objetos simbólicos, como las cruces, el agua bendita, las imágenes, y ciertas piedras que simbolizan a algún santo o alma, son reconocidos y valorados por sus propiedades milagrosas y curativas.

Frente a estos seres numinosos, el respeto, el temor y la veneración con que responden las personas se expresan sobre todo a través de dos canales: el rezo y la ofrenda. El primero, para pedir ayuda a quienes pueden brindarla -Dios, la Virgen, las almas, Jesús y la Pachamama- y en particular para pedirles perdón a quienes infunden mayor temor en los sujetos por su capacidad de infligir severos castigos: Dios, *pacha* y la Virgen.<sup>3</sup> El segundo, para invocar a estas potencias y para devolverles y corresponderles su dadivosidad; como así también para propiciar, complacer y apaciguar a las más irritables: la Pachamama a través de ciertos elementos del paisaje, Dios, la Virgen, los muertos y, en menor medida, los santos.

Como citamos al comienzo de este trabajo, con la narración de los relatos se puede infundir horror aterrorizando a quienes los oyen (Arguedas 1961), en la medida en que ilustran la manera en que se comportan las deidades y seres sobrehumanos; asimismo, el análisis de estas narrativas puede revelarnos a qué le temen las personas y de qué manera manejan y controlan sus miedos. Por lo que se desprende de los cuentos y leyendas considerados, la mayoría de las entidades simbólicas a las que se hizo referencia parecen provocar, en distintos grados y por distintas causas, sensaciones de temor en los sujetos. Algunos personajes, como la Virgen y los santos, pueden llegar a generarlas en tanto tienen la capacidad de hacer sentir su ira con maldiciones y castigos;

<sup>3</sup> En un relato es San Pedro a quien le piden perdón dos hombres que pensaban que por su conducta reprobable bajaba del cielo a castigarlos (Vidal de Battini 1980-1995 (IX): 285). También es una demostración de respeto y veneración que las personas recen, como muestran los relatos, en contextos que implican un contacto con lo sagrado: al pasar por una iglesia, al ver una procesión o en los rituales funerarios, por ejemplo (Franco 1944: 54; Chertrudi 1960: 134; 1964: 161; Vidal de Battini 1980-1995 (IX): 521; Fleming de Cornejo 1998 (III): 31).



otros, como la *Pachamama*, *Coquena*, *Yastay*, los *dueños* y *madres* del paisaje y los *antiguos*, manifiestan una mayor agresividad y severidad en sus castigos, pudiendo enfermar y hasta matar, razón por la cual resultan aun más peligrosos. Seres más terribles y temidos son el Diabolo -usado con frecuencia para asustar a los demás-, los muertos o espíritus<sup>4</sup> -especialmente los condenados- y personajes locales como el *Ucumar* y el *Ukako*.<sup>5</sup> También las *salamancas*, el sonido de ciertas campanas, la *luz mala*, y los vientos fuertes, pueden ser lugares y elementos tenebrosos que movilizan a las personas a raíz de los misterios y peligros que encierran.

La manera en que los sujetos reaccionan frente a aquello que les genera temor y logran manejar sus miedos, está ligada en principio a la realización de ciertas prácticas *preventivas*: por ejemplo, los rituales cotidianos y periódicos que buscan propiciar a seres como la *Pacha* y el *Ukako*, o los ritos más puntuales para evitar que la primera pueda *pillar* en su día. Pero ante la presencia física y directa de algo peligroso y aterrador, o ante la posibilidad inminente de la misma, se acude a otras armas. Cuando se trata de duendes y *condenados*, se los detiene - y salva- a través de distintos medios<sup>6</sup>: un río o acequia con agua, un lazo, un espejo, agua bendita, sal o un crucifijo. En general, muchos de estos elementos -la cruz, el rosario, el agua bendita y la sal- son utilizados como defensa y protección en otras circunstancias similares debido a sus propiedades para ahuyentar a lo diabólico y/o peligroso. Otra de las formas en que las personas actúan ante este tipo de situaciones es rezando y confesándose: dos maneras distintas de entrar en contacto con lo divino y sentirse resguardado. Por otra parte, el canto del gallo también es presentado como un elemento amparador, en la medida en que señala la desaparición de todo aquello que resulta temible y misterioso.

En otras situaciones, los relatos muestran igualmente la actitud de la población frente a la muerte de un niño: como vimos, más allá del dolor que pueda generar, la manera en que se despide a las criaturas es con festejos y bailes, ya que su entrada al *cielo* debe ser celebrada. En cierta forma, esto podría derivar de ciertas representaciones andinas sobre la muerte, ligadas al particular tratamiento de los difuntos en épocas prehispánicas -la muerte entendida como parte de la vida, no en términos de pérdida definitiva de un ser-. Pero también corresponde a una cristianización del destino de las almas, en este caso la de los niños: al ser criaturas inocentes -no pecadoras-, la muerte los conduce directamente al *cielo* a menos que no estuviesen bautizados -en cuyo caso permanecen en el limbo-.

<sup>4</sup> Varios autores hacen referencia al temor que frente a la presencia amenazante de los muertos, y a la terrible figura del condenado, manifiesta la población local, de ahí los ritos funerarios orientados a evitar que regresen (Cipoletti 1977, Blanchetti 1982, Falcón y Falcón 2003).

<sup>5</sup> Recordemos que el *Ucumar* puede llevarse a las personas que andan por el monte realizando alguna tarea, robándose especialmente a las mujeres. Como también vimos, si el *Ukako* no es challado periódicamente, puede causar accidentes y muertes dentro de las minas.

<sup>6</sup> Arguedas (1961) y Cipoletti (1977) también refieren a esta situación.



b) *Regulaciones y normatividad*

Turner (1980) señalaba que la eficacia simbólica deriva de la regulación de las fricciones del sistema social y de las desviaciones individuales.<sup>7</sup> En este sentido, el tema de la normativa social y de las prohibiciones morales parece atravesar, desde distintos ángulos, a la mayoría de los relatos, en muchos casos porque evidencian, como ya se dijo, la manera en que son percibidas y castigadas las imprudencias (Arguedas 1961), desobediencias y transgresiones más frecuentes dentro de una sociedad: la envidia, la avaricia, la ambición, la mentira, el hurto, la inclemencia, la curiosidad, entre otras. Principalmente esto se observa en la forma en que las potencias como Dios, Jesús, la Virgen, los santos, el Diablo, la *Pachamama*, *Coquena* y *Yastay* reaccionan frente al comportamiento humano haciendo saber, y sentir, su voluntad: por qué razones advierten, amenazan, castigan y maldicen y por qué motivos bendicen, salvan y ayudan a los humanos.

También las circunstancias de contravención que rodean a la permanencia de ciertos difuntos en el plano terrenal, particularmente de los *condenados*, han llevado a algunos autores a sostener que estos cuentos sobre almas condenadas cumplen una función de control social (Arguedas 1961); más adelante retomaremos y discutiremos esta afirmación. Por lo pronto, lo que parece desprenderse de los relatos es una clara delimitación entre lo que está bien y lo que está mal; la que termina dividiendo y determinando el destino final, celestial o infernal, de las almas humanas.

En otro sentido, el control que ejercen los seres sagrados sobre los humanos se hace visible en la obligatoriedad que reviste a la mayoría de las prácticas de agradecimiento, veneración y propiciación. Como se indicó en varias oportunidades, estas prácticas están inmersas en una relación de reciprocidad que parece regular y controlar toda conducta humana hacia las divinidades.

Varios autores, por otra parte, han resaltado el valor de la religiosidad en tanto factor clave en la conservación del equilibrio ecológico, especialmente por su participación en el ajuste de los humanos a su ambiente. De esta manera, se entiende que las concepciones y preceptos religiosos actúan como reguladores de la caza excesiva de animales, como así también del tamaño de las majadas domésticas y del nivel de pasturas, permitiendo el mantenimiento de un buen nivel de actividad ganadera y amortiguando los impactos negativos del clima y las condiciones socio-ambientales (Rabey y Merlino 1983). Este control religioso deriva, por ejemplo, de la normatividad que evocan ciertos personajes locales como *Coquena*, quien según la narrativa vigila la extracción de riquezas minerales y la caza de animales silvestres, procurando que sólo se realice por necesidad, sin armas de fuego y challando previamente. De la misma manera, el resto de las fuerzas sagradas locales -la *Pachamama*, el *Yastay*, los *dueños* y *madres* del paisaje, ciertas lagunas, los *ojos de agua*, y los cerros- cuidan y defienden sus dominios de la acción humana

<sup>7</sup> Bianchetti (1982), por su parte, plantea que las creencias, al albergar en su seno estrictas normas morales, se convierten en los entes ordenadores de la vida y reguladores de las relaciones interpersonales y comunitarias.



intrusiva con advertencias y castigos. En qué medida esto deviene regulación del equilibrio ecológico, es algo que requiere un análisis más profundo del contexto socioeconómico local. De alguna manera, dichas creencias deben influir en la conservación y mejor aprovechamiento de los recursos locales; pero más allá de esto, es necesario reparar en otros factores que alteran casi irreversiblemente el equilibrio ecológico local -intervenciones estatales y privadas por ejemplo-.

Por otro lado, en las descripciones que envuelven a ciertos elementos de la simbología cristiana, pueden advertirse significados que parecen orientarse hacia un reforzamiento de los mandatos de esta religión. Para el caso del duende, esto se observa en las explicaciones que la narrativa ofrece acerca del origen de este personaje, en tanto surgen del incumplimiento de una práctica cristiana central como lo es el bautismo. También el limbo se enmarca en este mismo sentido, en tanto la caracterización que recibe lo presenta como un lugar de sufrimiento para las criaturas que mueren sin bautizar. La práctica del rezo, por su parte, se vuelve más imperativa en una leyenda catamarqueña donde se ilustran las consecuencias que conlleva el no transmitirla a las generaciones venideras: la condenación del alma. Otros relatos dan cuenta de cómo son respetadas y acatadas ciertas reglas y preceptos cristianos: por ejemplo, aquellos donde se muestra que las personas se confiesan para pedir perdón por los pecados cometidos, y aquel que describe la “simulación” de un bautismo con un muñeco de masa, que ya ha sido destacado en tanto expresa el respeto por las formas rituales del cristianismo -los rezos, el agua bendita y la criatura-.

También el hecho de que ciertas horas del día -como el medio día, la media tarde, el anochecer y la medianoche- y ciertos lugares -como los *angostos* y los sitios oscuros, subterráneos, solitarios y alejados- sean concebidos como peligrosos y más propicios a la aparición de seres terribles, puede ser entendido en términos de condicionamiento social, dado que el temor que generan puede influir en la conducta de las personas.

“El tío se aparece a los hombres en ciertas horas del día y de la noche. El criollo tiene muy en cuenta estas horas para pasar por allí. Esas son las horas malas, que son de doce a trece, y en la tarde al empezar a oscurecer. Ellos dicen, está suzando la tarde. En la noche la hora mala es de las doce hasta la una de la mañana” (Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 265).

Asimismo, los *antigales*, como se anticipó en el Capítulo III, son sitios cargados de peligrosidad debido a los castigos que a través de ellos pueden sufrir quienes no manifiestan el debido respeto hacia las potencias que albergan: los *antiguos* y la tierra. Como ejemplo, podemos citar dos relatos de la Puna jujeña en donde estas situaciones se describen. En “*Encuentro de un antigal*” (Morgante 2001: 244) a un hombre que encuentra, mientras jugaba sacando tierra, los restos de una casa, se le aconseja poner coca, cigarrillos y alcohol y retirarse lo más rápido posible luego de hacer un convido o perdón a la tierra, porque era un *antigal* y lo había



encontrado sin querer. En cambio, en “*Un curita interesado (o un castigo del antiguo)*” (Ibid.: 245), la persona que encuentra un *antigal* es un cura que excavaba interesado en sus riquezas: luego de sacar todo lo que pudo, vendió las “artesanías” sin darle nada a los *antigüitos*, y al cabo de un tiempo empezó a sentirse muy mal hasta que murió. Se ve entonces, cómo se exige una actitud de respeto frente a estos *antigales* y a los restos arqueológicos que en ellos yacen, siendo condenable no sólo el acto de hurgar en estos sitios sino incluso el de permanecer mucho tiempo sobre ellos<sup>8</sup>.

En definitiva, sin llegar a englobar estas distintas situaciones bajo el concepto de *control social*, se puede afirmar que la simbología religiosa presenta “implicaciones para la dirección de la conducta humana” (Geertz 1987: 118), en la medida en que condensa simultáneamente sentidos de orden normativo y emocional (Turner 1980), generando motivaciones que pueden redundar en condicionamientos sociales. De esta forma, aunque la regulación social circule por otros canales, las creencias que envuelve una cosmovisión pueden contener pautas sociales que encauzan en cierta forma el comportamiento. Pero al mismo tiempo, la constitución y percepción de una entidad o espacio simbólico como sagrado o peligroso no surge espontáneamente a partir de cualidades inherentes a la entidad simbólica en cuestión; el temor, o la devoción, que provocan dichas entidades y espacios -temor que motiva conductas y condiciona el comportamiento humano- son sentimientos generados a partir de las conductas del mismo cuerpo social que los experimenta, es decir que están fundados en relaciones sociales y en contextos históricos concretos.

## V. 2- Implicancias y consecuencias

En este punto se intentará desglosar las distintas implicancias -sociales, económicas y cósmicas- que evocan los relatos en cuanto a la relación entre la población y su simbología<sup>9</sup>, y que pueden percibirse y desentrañarse a partir de ciertas creencias y prácticas que describen. Sin asumir una postura funcionalista, el propósito será ver cuáles son los efectos concretos en el orden social, económico y cósmico de los significados asociados a la simbología cristiana-indígena presente en los relatos. A tal efecto, se partirá desde dos nociones teóricas básicas: por el lado de las creencias, de la necesidad de atender a las *consecuencias* de que la gente perciba algo como real o conciba que algo es verdadero, más allá de su verdad fáctica (Alver 1995); del lado de las prácticas, de la noción de *eficacia simbólica* de los ritos (Turner 1980, Lévi-Strauss 1984). Asimismo, es necesario aclarar que en este segundo punto será más fuerte la presencia del aporte

<sup>8</sup> Fleming de Cornejo 1998 (III): 178 [Aquí se señala que si uno se queda mucho tiempo sobre un *antigal* la tierra puede agarrar].

<sup>9</sup> En este sentido, algunos autores han caracterizado a la religión andina en general desde su *practicidad y eficacia* (Vega Centeno 1993), desde su papel *adaptativo* (Rabey y Merlino 1983) y desde la importancia social que reviste a la finalidad perseguida por cada uno de los seres que alberga (Colombres 1992).



bibliográfico. Si bien todas las situaciones analizadas derivan del *mundo del relato*, creo que el aporte etnográfico y analítico de otros autores puede resultar enriquecedor en la medida en que contribuye a una mejor comprensión de las creencias y prácticas identificadas en la dimensión narrativa. Partiendo siempre de la hipótesis de que existe una especial vinculación entre las situaciones que los relatos presentan y el *mundo de la vida* que los investigadores analizaron a partir de sus trabajos de campo. No obstante, es necesaria una actitud prudente y crítica que nos preserve de extrapolar directamente aquello que se presenta en la dimensión narrativa al contexto social del NOA.

En relación con este último, podemos retomar algo que ya indicamos en la introducción: aunque las particulares características del proyecto argentino de nación, con sus estrategias homogeneizadoras y centralizadoras, fueron alejando al NOA de su horizonte sociocultural originario (Iñigo Carrera 1983, Segato 1991), ciertos principios y valores como el parentesco, la reciprocidad, la cooperación<sup>10</sup>, el sentido de comunidad y el ideal de autosuficiencia económica, se mantuvieron vigentes en la cosmovisión andina a lo largo del siglo XX y aun hoy siguen siendo revalorizados en el discurso indígena.

#### a) *En las relaciones sociales*

Siendo la religión un fenómeno esencialmente social (Durkheim 1968), es esperable que sus creencias y prácticas impliquen derivaciones y efectos en el campo de las relaciones sociales. Respecto de las creencias, por un lado nos encontramos con aquellas que parecen afianzar la unidad social contribuyendo al establecimiento y fortalecimiento de lazos sociales: por ejemplo, la concepción de los santos como espíritus protectores y de las vírgenes como patronas de la población, en ambos casos enarbolados muchas veces como símbolos de una determinada comunidad. También la creencia en los milagros de estos seres, y de ciertas almas, alimenta y reproduce la devoción en tanto fenómeno colectivo.

Otras creencias pueden dar cuenta de cómo son percibidas y valorizadas ciertas relaciones interpersonales: un “mal vecino”<sup>11</sup>, por ejemplo, es entendido como una gran desgracia, como la peor calamidad que puede tener que sufrir una persona. Por otro lado, en varios relatos se hace referencia a dos imágenes<sup>12</sup> que representan a los “hombres malvados” o “malos compadres” que pelean y a las “malas comadres” que “no se respetan como deben” y “viven ofendiéndose”, lo cual podría estar sugiriendo una determinada orientación moral respecto del comportamiento social.

<sup>10</sup> Muchas de las formas y estilos de cooperación típicos del campesinado andino permanecieron inmersos y ocultos en nuevas categorías legislativas e institucionales impuestas por el estado nacional moderno (Rabey 1984 en Segato 1991).

<sup>11</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VI): 331; (VIII): 38; (IX): 341.

<sup>12</sup> Los perros que se pelean y dos peñas enormes que se golpeaban y saltaban, en un caso (Vidal de Battini 1980-1995 (V): 177); dos chanchos que se hacían pedazos y dos peñascos que se golpeaban, en otro (*Ibid.*: 181); y unas piedras dándose unas con otras, en otro (*Ibid.*: 186).



Por el lado de las prácticas, tanto los rituales ligados al culto de los muertos como el bautismo pueden favorecer y estimular el establecimiento y la revitalización de redes sociales. En los primeros, asociados al día de *todos santos* y a los momentos del velorio y *lavatorio* de los difuntos, porque, según ciertos autores, pueden implicar la intervención no sólo de los deudos directos sino también de los parientes rituales o compadres; incluso puede llegar a participar toda la comunidad. En el bautismo, porque es el rito por el cual se instituyen dichos parentescos espirituales o compadrazgos, relaciones consolidadas como fuerzas cohesionantes y como mecanismos de interacción social de gran valor para las comunidades indígenas (Baez 1996), en razón de las obligaciones y derechos que suponen.<sup>13</sup>

Como ya se anunció en los capítulos precedentes, ciertas prácticas rituales, además de impulsar la constitución de lazos sociales, manifiestan la capacidad de fomentar la unión entre las personas y de reafirmar sentidos de pertenencia comunitaria. Tal es el caso de las festividades ligadas a la veneración de los santos y vírgenes locales, cuyo carácter integrador se expresa en la reunión de distintos grupos sociales y familiares, más allá de las diferencias socioeconómicas, bajo la misma expresión simbólica cristiana (Merlino y Sánchez Proaño 1994, Celestino 1998, Morgante 2003). Asimismo, por su poder de convocatoria, son también ocasiones que invitan a la conformación de núcleos de relaciones sociales. Las peregrinaciones que suelen escoltar a estas fiestas, por su parte, pueden contar con la presencia de grupos -instrumentales, por ejemplo- que representan a los distintos pueblos de una localidad.<sup>14</sup>

Por otro lado, la vinculación entre carnaval y Diablo<sup>15</sup> le confiere un valor particular a esta festividad y a la época del año en la que se celebra: se genera un clima propicio para la inversión del orden cotidiano, el derroche, la alegría y el desenfreno (Agüero Vera 1972, Morgante 2000, Santillán Güemes 2004), intensificándose, de esta manera, la interrelación social y la comunión entre los participantes.

A la dimensión social de estas prácticas reseñadas, se le imbrica un aspecto socio-económico destacado por varios autores pero no referido explícitamente en la narrativa analizada. En este sentido, estas celebraciones comunitarias, y sus concomitantes ferias, pueden ser vistas en tanto espacios alternativos de acción, cuyos vínculos cohesionantes y redes de distribución de bienes contienen una parte importante del sector informal de la economía rural al tiempo que habilitan y expresan la reproducción de los modos de vida particulares y tradicionales de las comunidades

<sup>13</sup> Olinda Celestino (1998), quien trabaja con el área andina peruana, resalta el aspecto enmascarador de los compadrazgos, en tanto suelen ocultar relaciones interpersonales desiguales y se constituyen como una disimulada fuente de clientelismo. Para Costa (1994), que se enfoca en el NOA, si la relación es asimétrica, entre diferentes estratos sociales, se genera un compromiso social con beneficios mutuos en términos de complementación económica; en un contexto donde el parentesco y estas alianzas de tipo extraeconómicas -por matrimonio, compadrazgo o amistad- canalizan y garantizan los intercambios económicos.

<sup>14</sup> Vidal de Battini 1980-1995 (VIII): 120 [Virgen de Copacabana, Tilcara (Segato 1991)]. No obstante, aunque no es enfrentamiento lo que se advierte en los relatos, en algunos sitios las fiestas patronales han sido planteadas como una de las circunstancias que más contraponen a los habitantes de las localidades involucradas (Morgante, 2000).

<sup>15</sup> A la que se hizo referencia en la descripción de este personaje.



andinas (Costa 1994, Merlino y Sanchez Proaño 1994). Como apunta Morgante (2000) para la puna jujeña, desde épocas muy tempranas los productos obtenidos de la caza, el cultivo y la manufactura se intercambian por trueque con regiones sumamente distantes: en Salta, por ejemplo, los intercambios recíprocos entre vallistas y puneños implican excedentes agrícolas a cambio de productos como charqui, papas, sal, lana y tejidos (Costa *op. cit.*). Posteriormente, el fenómeno migratorio (a ingenios, minas y ciudades) fue poniendo freno a la complementación económica en razón de un interjuego de factores: migraciones en la misma época de los intercambios -durante los momentos de mayor escasez-, falta de tiempo para la elaboración de los artículos intercambiados, adquisición de muchos productos en el mercado y/o centralización de los escasos excedentes comercializables por los comerciantes como parte de pago por deudas contraídas. A pesar de ello, y de las sanciones que conlleva la consideración del trueque como contrabando, siguen manteniéndose muchos circuitos económicos tradicionales (Costa *op. cit.*); y con esta orientación es que muchas festividades se inscriben en esta reproducción de relaciones de intercambio arraigadas en la población nativa.

#### b) *En la dimensión socioeconómica*

En este punto es menester tener presente la breve descripción del contexto económico del NOA que se desarrolló en la introducción. La pérdida progresiva de la capacidad de autosuficiencia de las comunidades rurales e indígenas, el deterioro de las condiciones medioambientales, la mayor dependencia del asalariamiento y de la participación en los mercados, la mercantilización de ciertos recursos y la subsunción de los pequeños productores al sistema capitalista, la excesiva explotación, las precarias condiciones de trabajo y la pauperización de la población (Iñigo Carrera 1983, Rutledge 1987, Trincherro 2000) son algunos de los procesos que, en sus interrelaciones y retroalimentaciones, han ido echando raíces en el contexto local, fijando la trayectoria y el rumbo socioeconómico de gran parte de la población que participa de las creencias y prácticas que a continuación se considerarán.

Del lado de las creencias, una característica común a muchos seres sagrados es la capacidad que manifiestan para intervenir y decidir sobre las condiciones climáticas y medioambientales, el trabajo, las cosechas, la crianza de animales, la fertilidad, y en definitiva, sobre la reproducción de la vida en general: animal, vegetal y humana.<sup>16</sup> Esto configura una relación especial entre deidades, ambiente ecológico y economía agro-pastoril, que puede inducir una particular forma de explicar y asumir las adversidades climáticas, ecológicas y laborales, entre otras.

---

<sup>16</sup> Sobre todo la *Pachamama*, quien controla e interviene en todo el ciclo vital y en las actividades económicas; pero a quien nunca se le pide más de lo que el ambiente puede dar, ya que, a diferencia de otros seres, no realiza milagros (Santander 1962, Rabey y Merlino 1983). Incluso las imágenes sagradas cristianas, entendidas como potencias en acción, pueden otorgar a los humanos salud, buenas cosechas, bienes, etc. (Gruzinski 1995).



Simultáneamente, la mayoría de estos seres<sup>17</sup> se vuelven protectores y defensores de sus dominios frente a la intervención y depredación humana, imponiendo constricciones al usufructo indiscriminado de los recursos del medio ambiente y actuando como reguladores de la caza y de la extracción de riquezas minerales. Es por eso que varios autores han ubicado a la religiosidad como factor clave en la conservación del equilibrio ecológico. De la misma manera, se han establecido vinculaciones entre la religiosidad local y las limitaciones o constricciones medioambientales del área andina en general, como por ejemplo la falta de agua: de ahí la importancia de los ritos orientados a su obtención (como hospedar y ofrendar a los ojos de agua). Asimismo, en las leyendas sobre la *Pachamama*, *Coquena*, *Yastay* y los distintos *dueños* de animales, es posible advertir una conjugación entre las necesidades que se tienen -o tuvieron- de la caza, en particular, pero de los animales en general, con la conciencia de lo escaso de los recursos y las exigencias de su preservación (Quiroga 1977, Rabey y Merlino 1983, 1993 en Lozano 1995, Colombres 1992, Trincherro 2000, García *et al.* 2003). Cabe agregar que en muchas poblaciones rurales del noroeste argentino, mayormente del área puneña, la principal actividad económica en que se apoya la subsistencia local es el pastoreo de llamas, ovejas y cabras -cuyos productos se consumen localmente o se venden e intercambian-<sup>18</sup> (Rabey y Merlino 1983, Segato 1991, García *et al.* 2003). Por su parte, la caza de vicuñas y guanacos -como así también la de suris y chinchillas- ha caído en desuso o se encuentra prohibida desde que dichas especies han pasado a ser protegidas; a pesar de ello, los ancianos recuerdan su realización en forma comunitaria y en algunos sitios sigue efectuándose de manera furtiva (García *et al.* 2003).

Respecto de las desigualdades socioeconómicas, el personaje del *familiar*<sup>19</sup> aparece estrechamente ligado al enriquecimiento rápido y desmedido de ciertas personas y a los contextos de explotación humana en ingenios, minas, estancias y otras propiedades<sup>20</sup>. Esto es así porque,

<sup>17</sup> San Bartolo, patrón de los tesoros ocultos o *tapados*; el Diablo, cuida las riquezas de los cerros; *Coquena*, dueño de las minas, minerales y *tapados*; el *Yastay*, cuida y defiende a los entierros; los cerros, protegen y defienden sus riquezas minerales y animales temblando y produciendo vientos fuertes y fríos; y el resto de los dueños y *madres*, defienden aquello que les pertenece.

<sup>18</sup> Durante la primera mitad de este siglo, la participación inestable de los hombres en las unidades productivas domésticas se debía a su incorporación a sitios de explotación minera, a la zafra y otros empleos -incorporación que en muchos casos aun persiste- (Morgante 2000). Actualmente, en varias localidades -como Antofagasta de la Sierra, en Catamarca-, aunque el pastoreo sigue siendo el medio económico principal (por la venta de lana, carne y subproductos elaborados), el empleo público y los trabajos en comercios y servicios de pueblos aledaños pasaron a ser una parte importante de los recursos de muchos habitantes (Segato 1991, García y Rolandi 2000, García *et al.* 2003). Por otra parte, la lógica del mercado ha impuesto a muchos productores andinos la reconversión ganadera, destinada al mercado nacional urbano, en tierras dedicadas hasta ese momento a cultivos de consumo interno (la ganadería extensiva avanza sobre una agricultura intensiva y diversificada) (Merlino y Sanchez Proaño 1994).

<sup>19</sup> Relacionado con el mito del *embajador del Diablo*, de los espíritus familiares guardianes de distintos bienes, de la antigüedad grecolatina. En el NOA suele adquirir la forma de perro negro, aunque no exclusivamente, y cada ingenio tiene su familiar: en el ingenio Santa Ana de Tucumán es el guardián del dueño y sus intereses, por eso la gente le teme al patrón y su paseo era suficiente para sosegar a los peones o trabajadores; en Catamarca lo tienen ciertas personas para adquirir riquezas y solamente atiende al dueño de la casa, quien lo alimenta con carne humana una vez por año; en Santiago del Estero, vive en el sótano del ingenio (Jijena Sánchez 1952).

<sup>20</sup> Con la llegada a mediados de siglo de las empresas de explotación minera (en Jujuy, mina Pirquitas y mina El Aguilar), comienza el empleo periódico de los hombres -y algunas mujeres- en las minas y actividades conexas (Rabey y Merlino 1983, Morgante 2000). Ya en la década del 90, una gran parte de los hombres de localidades como Antofagasta



como se indicó en los primeros capítulos, se considera que los dueños o patrones de dichas propiedades establecen contratos con este diablo-*familiar* para obtener y multiplicar sus riquezas. Teniendo en cuenta la proliferación de estos *familiares* durante el auge de la industria azucarera, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, (Colombres 1992, Trincheró 2000), se han sugerido distintas hipótesis sobre los orígenes de esta creencia. Para algunos pudo haber sido impuesto planificadamente por los representantes de los sectores propietarios y patronales, para atemorizar a los trabajadores y evitar, entre otras cosas, que se acerquen a los centros neurálgicos del ingenio o se rebelen contra las condiciones de explotación. Para otros, surgió de la necesidad de encontrarle explicación a ciertas situaciones frecuentes: como el rápido enriquecimiento de ciertos propietarios y la desaparición<sup>21</sup> de los peones *golondrina*, que no regresaban porque morían en accidentes, migraban o se quedaban; la razón esgrimida era justamente el pacto establecido entre este personaje y los patrones, quienes a cambio de su fortuna debían alimentar al *familiar* con sus propios trabajadores (Jijena Sánchez 1952, Colombres *op. cit.*, Trincheró *op. cit.*, Santillán Güemes 2004). Por lo que se refleja en la narrativa, ambas propuestas son factibles, ya que en los relatos se expresa el temor de los trabajadores hacia esta figura y la manera en que es utilizado para explicar ciertas muertes y adquisiciones materiales. Siguiendo a Santillán Güemes (*op. cit.*), la creencia en la existencia de este personaje podría estar implicando una resolución simbólica de las contradicciones socioeconómicas entre los patrones -ligados a la economía de mercado y a la tecnificación- y los obreros -representantes de los sectores populares expropiados-.<sup>22</sup>

Otras formas por las que se considera que la gente puede adquirir beneficios económicos son, además de los pactos con el Diablo, los contratos con el *Yastay*, el mero contacto visual con ciertos *dueños y madres*, y la participación en las *salamancas*; también se cree que la *luz mala* indica con su aparición la presencia de riquezas ocultas. De esta forma, es dable preguntarse en qué medida estas conceptualizaciones sobre el enriquecimiento pueden influir en la asimilación y aceptación -inconsciente- de las desigualdades sociales y de un orden socioeconómico sólidamente estratificado (lo cual dista mucho de insinuar que las personas *admiten* tales desigualdades).

A la vez, encontramos relatos<sup>23</sup> que (re)presentan una particular concepción de las diferencias entre ricos y pobres: la hacienda de los primeros -o la avaricia-, es simbolizada por unos bueyes flacos en un alfalfar florido, y la hacienda de los segundos -o la pobreza- por unos bueyes gordos en un campo pelado o pedregal. Elaborando una interpretación, pareciera que la riqueza material de los ricos se contrarresta con resultados magros, mientras que las carencias

---

de la Sierra, en Catamarca, trabajaban como jornaleros en emprendimientos mineros (García y Rolandi 2000). Para esta misma época, en muchas comunidades de Salta la población seguía migrando estacionalmente a los ingenios, al ser este trabajo casi la única opción económica que les permitía el ingreso de dinero (Costa 1994).

<sup>21</sup> Como así también la desaparición de trabajadores durante la dictadura militar (Trincheró 2000).

<sup>22</sup> Al mismo tiempo, se la ha vinculado a la práctica -política y sindical- concreta y consciente contra la injusticia social promovida por los firmantes del pacto (Santillán Güemes 2004).

<sup>23</sup> Franco (1944: 48), Vidal de Battini (1980-1995 (V): 181, 186).



económicas de los pobres se compensan con la riqueza de aquello que producen, ya sean frutos a nivel material o espiritual. De hecho, en un relato de Catamarca, el significado asociado a estas mismas imágenes es, respectivamente, las almas que están en el infierno, por un lado, y las que gozan de la gracia de Dios, por el otro; constituyéndose así, en la intertextualidad, las sugerentes vinculaciones riqueza/condenación y pobreza/salvación.<sup>24</sup>

En cuanto a las prácticas, se ha dicho que los relatos refuerzan al ritual en la medida en que advierten sobre los peligros de no llevarlo a cabo (García *et al.* 2003); y estos peligros, a su vez, tienen que ver con los castigos de las deidades que pueden traducirse en penurias económicas. Por su parte, en uno de sus trabajos Kusch (1986) destaca el firme compromiso de los indígenas con el *cay-pacha* o “suelo de aquí”. Teniendo en cuenta esto, el sentido de las prácticas rituales que describen los relatos considerados parece orientarse mayormente hacia la obtención de buenos resultados a nivel económico. Ya sea los actos de *corpachar*, *challar* y *hospedar* a la tierra o a los cerros, como las ofrendas para las deidades y almas, lo que se busca es complacer, invocar y conseguir el favor de quienes no sólo pueden infligir severos castigos sino también intervenir en la producción y reproducción de la vida.

En efecto, ha sido resaltada por varios autores la indivisibilidad temporal entre el ciclo ritual y el ciclo agrario del NOA, entre actividad de culto y actividad productiva: de esta forma, el ciclo anual se encuentra marcado por las condiciones ambientales que rigen al ciclo agrario, el cual a su vez condiciona al ciclo ritual y hasta al tipo de vida que se lleva en cada una de sus épocas<sup>25</sup>. Una de las deidades más significativas en estos ciclos es la *Pachamama*, en tanto controla y actúa en todo el ciclo vital y en la mayoría de las actividades económicas y productivas.<sup>26</sup> En principio, su día indica el momento en que comienza el ciclo agrícola, el inicio de la época de siembra que se extiende de agosto a diciembre<sup>27</sup>; por eso, resulta una ocasión adecuada para ofrendarla y pedirle a través de distintos rituales de propiciación agraria<sup>28</sup>. La época de mayor fertilidad y abundancia de pastos, desde diciembre a marzo, es la etapa de la *señalada* y los *challados*: ceremonias para honrar e invocar a la *Pachamama* y, de esta manera, favorecer el mantenimiento y la reproducción

<sup>24</sup> En este sentido, encontramos ciertos pasajes de la Biblia (*op. cit.*) que afirman: “¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo, para que sean ricos en fe y herederos del reino que ha prometido...? [...] ¡Vamos ahora, ricos! Llorad y aullad por las miserias que os vendrán. Vuestras riquezas están podridas, y vuestras ropas están comidas de polilla. Vuestro oro y plata están enmohecidos; y su moho testificará contra vosotros, y devorará del todo vuestras carnes como fuego” (Santiago 2:5; 5:1-3).

<sup>25</sup> Mayor concentración social y regocijo en la estación templada y húmeda, época de abundancia, y más seriedad y dispersión de las familias durante la estación fría y seca (Segato 1991, Costa 1994, Morgante 2000). También Xavier Albó (1992) refiere a esta estrecha relación entre ciclo agrario y ciclo ceremonial para los aymaras.

<sup>26</sup> Se la nombra al iniciar cualquier tarea, preside el ceremonial agrario de la siembra, la recolección, la *señalada* y la recepción de todos los bienes de la tierra en el hogar (Santander 1962).

<sup>27</sup> En este punto, vale destacar que en muchas zonas rurales (en la Puna y la Quebrada de Humahuaca por ejemplo) ciertos cultivos estacionales como cebada, papa, maíz, tabaco, quinoa, habas, lechuga y acelga -la mayoría de bajos rendimientos- forman parte de la subsistencia local (Segato 1991, Morgante 2000).

<sup>28</sup> Según ciertos autores, estos rituales están aparentemente relacionados con antiguas ceremonias, con prácticas asociadas al cultivo de tubérculos y maíz: el rito generalizado, y antiguo, de concurrir con un atuendo festivo; prácticas ligadas al simbolismo sexual -por la identificación entre mujer y fertilidad terrestre-; y los sacrificios y ofrendas, como las libaciones que simbolizan los aguaceros esperados (Mariscotti de Górlitz 1982).



del rebaño doméstico, la abundancia de recursos, e incluso la salud y el bienestar del grupo familiar. También durante el período de cosechas -a partir de mayo- se realizan ofrendas a esta deidad y se llevan a cabo ritos para acrecentar el “poder de los frutos recogidos” (Mariscotti de Gorlitz 1982, Rabey y Merlino 1983).

Cuadro 1- El ciclo anual en el NOA<sup>29</sup>

Época del año (ciclo anual)	Principales celebraciones (ciclo ritual)	Ecología	Recursos	Vida social
Diciembre a Marzo/Abril	Señaladas y Carnaval	Estación templada y húmeda	Abundancia	Intensa y eufórica
Abril a Noviembre/Diciembre	Día de la <i>Pachamama</i> (agosto) <i>Todos Santos</i> y Día de los Difuntos (noviembre)	Estación fría y seca	Escasez (reservas)	Dispersión familiar y seriedad

Como se esbozó anteriormente, algunos autores han concluido que la religiosidad cumple un rol “objetivo-adaptativo” clave, en la medida en que participa en la toma de decisiones relativas al manejo de recursos en un ambiente donde la supervivencia del hombre depende del ajuste a las condiciones ambientales. Desde esta postura, se entiende a las manifestaciones religiosas locales como un instrumento técnico eficaz para el control del territorio, el tamaño de los rebaños, el desgaste de los suelos y la comercialización de la carne.<sup>30</sup> Al mismo tiempo, otros autores alegan que, en otros tiempos, la preocupación andina se relacionaba con aquellos sucesos que no podían ser controlados a través de su tecnología, de allí que la regularidad con que se manifestaban y las señales que anunciaban la posibilidad de un desastre, les permitían organizar las rogativas y ofrendas (Gentile 2001). De todas maneras, no se trata de proponer una visión ecologista de los aspectos cosmovisionales, como si éstos dependieran directamente del medio natural (Trincherio 2000). Una relación mecanicista y automática entre ambiente ecológico y producciones simbólicas no da cuenta de la complejidad y versatilidad de los distintos procesos por los cuales se modifican los rasgos religiosos y culturales de una población, puesto que en esa lógica las transformaciones en una cosmovisión estarían respondiendo casi exclusivamente a las alteraciones medioambientales. Aunque es innegable la influencia del paisaje y las condiciones ecológicas locales, esto no debe opacar el hecho de que ciertas características del sistema religioso sean el

<sup>29</sup> Este cuadro intenta ilustrar muy simplificada y esquemáticamente las características generales del ciclo anual -agrario y ritual- siguiendo a dos trabajos centrados en la puna jujeña -el de M. Rabey y R. J. Merlino (1983) y el de Morgante (2000)- y a un artículo enfocado en el Departamento de Santa Victoria, Salta -Costa (1994)-.

<sup>30</sup> Las ideas, figuras y gestos rituales del cristianismo, resignificándose a partir de su incorporación alrededor de un núcleo cosmovisional indígena estructurante, logran organizar respuestas espontáneas frente a las catástrofes naturales que el Estado y sus redes clientelares no consiguen controlar (Rabey y Merlino 1993 en Lozano 1995).



corolario de otros procesos, especialmente de la colonización simbólica y cultural -cristianización- iniciada casi quinientos años atrás. Además, no debemos olvidar que la percepción y aprehensión del entorno y de la historia está siempre mediada simbólicamente, por matrices de sentido que operan sobre los sucesos y escenarios para otorgarles relevancia y significado.<sup>31</sup>

### c) *En el orden cósmico*

Como se indicó en el primer capítulo, debido a la integración del NOA en el contexto mayor del área andina americana, ciertas características cosmovisionales de esta región forman parte de un horizonte sociocultural más amplio que comprende a otros pueblos originarios. El mismo puede ser caracterizado a partir de cinco conceptos o principios básicos interrelacionados: *totalidad, energía, comunión, sacralidad y sentido comunitario de la vida*<sup>32</sup>, alusivos a un orden cósmico en donde todos los elementos están vinculados y a una idea de dualidad y complementariedad de los opuestos.

Una de las consecuencias más significativas en este orden del modo en que, según las narrativas, se comportan los sujetos frente a los seres sagrados y conciben su relación con todo aquello que los rodea es, como sostiene Margit Gutmann (1993), la de vivir *con* la tierra, los animales, las plantas y el universo. Esta concepción de la vida humana se opone bastante a la visión bíblica que exhorta a los humanos a vivir sometiendo y dominando a la tierra y a todos los seres vivos que la habitan.<sup>33</sup>

No obstante, si se afina un poco el enfoque y se atiende a contextos locales más específicos, encontramos que no siempre esto es así, dado que en algunos lugares es posible percibir un cambio en la relación entre los humanos y los distintos elementos y especies vivientes del paisaje.<sup>34</sup> En este sentido, la noción de *occidentalización* empleada por Gruzinski (1995) alude al proceso por el cual se fue interiorizando y asimilando -consciente e inconscientemente- una manera de pensar que trastornó el imaginario local americano; es decir que, conforme se iba imponiendo un nuevo repertorio iconográfico, se fueron transmitiendo los conceptos occidentales de *persona, divinidad, naturaleza, causalidad, espacio e historia*.

Por otra parte, otra cuestión que recorre a la narrativa de manera implícita y subyacente es la oposición *orden versus caos*, que en los códigos cristianos equivale al enfrentamiento cósmico entre el *bien* y el *mal*.<sup>35</sup> Sin adentrarnos con la profundidad que amerita este tema, cabe señalar

<sup>31</sup> Ver Sahlins 1988.

<sup>32</sup> Conceptos trabajados en clase del seminario "Nuestros Pueblos Originarios", coordinado por Héctor Hugo Trincherro, año 2005, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

<sup>33</sup> [Dijo Dios a los hombres] "...llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra" (Génesis 1:28. *op. cit.*).

<sup>34</sup> Para ciertos lugares de la Puna y Quebrada de Humahuaca (Jujuy), señala Segato (1991: 162-163) que en vez de asumir una forma comunicativa se vuelve una relación sujeto-objeto; la naturaleza muda de papel y significado resultando objetivada y transformada en algo exterior y opuesto a las personas.

<sup>35</sup> Este tema lo desarrollan, entre otros, Silverblatt (1982), Kusch (1986) y Santillán Güemes (2004).



que aunque la noción de *antiorden* (Silverblatt 1982) esté siempre latente en una cosmovisión<sup>36</sup>, puede manifestarse bajo innumerables formas; y en el contexto que nos incumbe, estas dos fuerzas -antagónicas desde la lógica cristiana- se encuentran unidas indisolublemente en cada una de las entidades simbólicas locales. De hecho, es posible observar en los relatos que gran parte de los seres sagrados -tanto cristianos como indígenas- manifiestan cualidades opuestas, como bondad y agresividad o compasión y vengatividad. Si consideramos el aporte que Otto (1925) y Eliade (1954) ofrecen al tratamiento de la ambivalencia de lo numinoso, la ambigüedad contradictoria que parece rodear a estos seres se desvanece en el momento en que entendemos que la condensación de rasgos contrastantes es inherente a cualquier entidad sagrada. Más allá de las disquisiciones acerca del papel del cristianismo en la resignificación y *maniqueización* de estas fuerzas opuestas<sup>37</sup>, lo interesante es atender a cómo estos impulsos coexisten y se entrecruzan en una dinámica de interdependencia mutua, y a cómo esta dialéctica entre *orden* y *caos* -entre el *bien* y el *mal*- resulta necesaria para el sostenimiento del equilibrio cósmico.

Retomando por otro lado algunas prácticas y elementos simbólicos considerados, pueden reconocerse una serie de aspectos también ligados al establecimiento y restablecimiento del orden cósmico. Los rituales funerarios, como el *velatorio* y el *lavatorio* por ejemplo, se orientan básicamente al aseguramiento de la *escisión entre el cuerpo y el alma del difunto* (Krause Yornet, 1996), para que éste se aleje definitivamente de la esfera terrenal y puedan prevenirse los desórdenes que conllevaría su presencia entre los vivos. No obstante, otros ritos como la colocación de velas encendidas y flores a los difuntos y almas milagrosas, procuran establecer, a través de los significados que condensan estos elementos -*la vida y la resurrección* (Krause Yornet *op. cit.*, Chapp *et al.*, 1991)-, un contacto entre el plano divino y/o celestial al cual estos seres pertenecen y el plano terrenal. De esta forma, al tiempo que se posibilita la reinserción de las almas de los muertos en la vida social, se viabiliza una conexión entre humanos y deidades (Krause Yornet *op. cit.*), conexión que, a su vez, descansa en una relación de intercambio permanente. Si se recuerdan, entonces, los significados asignados al fenómeno de la ofrenda, ésta es valorizada como parte de un intercambio de bienes simbólicos, de una relación de reciprocidad; y los obsequios que la conforman son entendidos como el vehículo que permite equilibrar el orden del universo socio-religioso.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Como ya citamos en el primer capítulo: [Aunque el bien y el mal no siempre estén ontológicamente separados] "...el espíritu humano no ha podido prescindir todavía de un sistema dualista..." (Colombres 1992: 10). Además, siguiendo a Santillán Güemes, en todas las culturas existe el *mal* corporizado en personajes siniestros que niegan los valores éticos que estas consagran; razón por la cual el orden cósmico nunca será del todo estable, en tanto el acontecer diario se dirime en una puja permanente entre fuerzas malignas y benignas (Santillán Güemes 2004).

<sup>37</sup> A medida que fueron siendo resignificadas en términos cristianos, la oposición entre ellas se volvió más tajante y maniquea, quedando mucho más definidos sus polos: el del *bien* y el del *mal*, el de lo bueno y luminoso y el de lo maligno y sombrío (Santillán Güemes 2004).

<sup>38</sup> Esta idea de la ofrenda en tanto vehículo que equilibra el orden cósmico la tomo del trabajo de Lourdes Baez (1996) sobre los *nahuas* de México. Albó (1992), por su parte, también ubica al fenómeno de la ofrenda en el marco de las prácticas orientadas al restablecimiento del equilibrio cósmico.



La intención de este capítulo ha sido presentar algunos tópicos que conducen, por distintas vías de aproximación, al tema de las relaciones entre religiosidad y sociedad. Asimismo, se ha querido mostrar que los relatos que circulan en una población pueden manifestar, de manera cristalizada, cómo operan los símbolos religiosos en la vida de las personas, qué efectos causan en su comportamiento y qué consecuencias se desprenden de estos efectos en distintas dimensiones de la vida social.

*A parte de*  
 Siguiendo entonces a la narrativa tradicional, se han considerado las distintas actitudes de las personas hacia los seres, elementos y lugares simbólicos de su cosmovisión: principalmente de respeto, temor y veneración. Al mismo tiempo, fueron presentados los condicionamientos sociales en que pueden redundar las motivaciones de orden normativo y emocional que condensan y estimulan ciertas entidades simbólico-religiosas. Finalmente, se desentrañaron algunas implicancias sociales, económicas y cósmicas de las relaciones entre simbología y sociedad; vinculando las creencias y prácticas religiosas que revela y evoca el *mundo del relato* con aquellas que se han observado y analizado, a través de etnografías, en el *mundo de la vida*.

Aunque la relación entre estos dos mundos sea extremadamente compleja y variable, es importante revalorizar el papel de la narrativa oral tradicional en tanto fuente antropológica, reconociendo que estos relatos constituyen una vía -indirecta- de acceso a la cosmovisión de quienes los (re)producen. No obstante, reivindicar el valor antropológico de la narrativa no debe implicar asumir una postura mecanicista a la hora de establecer vinculaciones entre la dimensión textual y el contexto social donde se inscriben los relatos. Es indispensable mantener una actitud prudente y cautelosa, y contemplar una serie de recaudos metodológicos y epistemológicos al momento de analizarlos. Por otra parte, la referencia al contexto espacial y temporal, aunque en este trabajo haya sido muy general en la medida en que se manejaron unidades espacio-temporales sumamente amplias -NOA-siglo XX-, puede enriquecerse si se afina el enfoque y se atiende a situaciones más locales y puntuales.

Retomando las distintas propuestas teóricas señaladas al comienzo respecto de las relaciones entre religiosidad y sociedad, ha sido posible apreciar que no se excluyen entre sí sino que refieren a las variadas formas que estas relaciones pueden asumir, en la medida en que la simbología religiosa, como vimos, puede actuar sobre distintas dimensiones de la vida social. Por un lado, hemos observado que las creencias y prácticas que rodean a ciertos símbolos religiosos, como los santos, las vírgenes y las almas milagrosas, manifiestan una especial potencialidad para fomentar la cohesión social y reafirmar sentidos de pertenencia comunitaria, al tiempo que estimulan el establecimiento y la revitalización de lazos y redes sociales. Al mismo tiempo, se han podido



vislumbrar ciertos indicios de enmascaramiento de contradicciones sociales -en términos de Marx- en los significados asociados a personajes simbólicos como el *familiar*, el Diabolo, la *Pachamama*, *Coquena*, *Yastay*, Dios, los santos y los *dueños* y *madres* del paisaje. Como ya señalamos, estos seres sagrados tan disímiles comparten la cualidad de remitir a una particular forma de explicar y asumir tanto las adversidades climáticas, ecológicas y laborales como las desigualdades socioeconómicas entre los sujetos y ciertas desgracias personales como accidentes, enfermedades y muertes. De esta manera, se canalizan -y zanja- tensiones sociales y económicas muy fuertes -ligadas a los rasgos más generales del contexto local, como la explotación irracional de los recursos humanos y naturales, el desempleo, el desinterés estatal y el deterioro irreversible del medio ambiente- a través de cauces simbólicos que las reformulan en términos religiosos.

Por otra parte, y sobre todo, la simbología religiosa ofrece un marco conceptual a través del cual la sociedad puede concebirse a sí misma y a las relaciones con su entorno: como ya indicamos, en este caso se vislumbra un orden cósmico donde todos sus elementos constitutivos -humanos, seres y potencias no humanas, la tierra y sus frutos, los animales y los accidentes geográficos- “conviven” en una totalidad que busca su equilibrio permanentemente. Siguiendo a Geertz (1987), los símbolos sagrados refieren una cosmovisión a un *ethos*, una ontología y una cosmología a un estilo de vida, a un sistema de valores morales y estéticos; sintetizan los significados a partir de los cuales las personas interpretan su experiencia y organizan su conducta. En este sentido, la simbología religiosa que hemos analizado además de encarnar una particular cosmovisión -a la cual hemos denominado *cristianismo indígena*-, alberga y configura un orden normativo y moral estrechamente vinculado -como se planteó en este capítulo- al accionar de las deidades frente al comportamiento humano. Al mismo tiempo, y volviendo a la perspectiva más funcionalista de autores como Radcliffe Brown, Malinowski y Evans-Pritchard, este orden puede actuar sobre las relaciones sociales organizando la convivencia humana y orientando la interacción entre los sujetos.



## Consideraciones finales

Sin duda, cuando se abordan temáticas ligadas a lo simbólico-religioso, el terreno sobre el cual se transita parece ser mucho más endeble e inseguro que cuando se analizan otro tipo de cuestiones menos inasibles y abstractas como éstas parecen ser. A pesar de ello, es evidente también que, aún con las dificultades y complejidades que encierra, el análisis de los símbolos religiosos es tan necesario como posible.

① Explora desde la Antropología el contexto y significado de los cuentos populares del NOA

Teniendo en cuenta esto, uno de los propósitos principales de este trabajo ha sido indagar en el análisis de la simbología religiosa a partir del rico y extenso material que nos ofrecen las distintas recopilaciones de cuentos y leyendas que se han elaborado en nuestro país. En el año 1991, una serie de autores vinculados a los estudios sobre religiosidad popular afirmaban que en la Argentina "...se han realizado recolecciones de cuentos populares sin que llegaran a estimular el necesario correlato del análisis antropológico que permitiera identificar tales tradiciones como fuentes o testimonios de creencias religiosas específicas" (Chapp *et al.* 1991). Quince años después, esperamos que nuestra investigación represente un avance en el tratamiento y análisis de este tipo de fuentes.

Ahora bien, el presente trabajo, como se indicó en el Capítulo II, desarrolló un tema cuyas raíces se inscriben en un contexto particular y en procesos históricos concretos: la colonización, especialmente cultural y religiosa, de las poblaciones indígenas americanas. En esta dimensión, es interesante apuntar las afirmaciones de los Comaroff (1992) en relación con los procesos de colonización de la conciencia, que abarcan dos niveles de transformación: el más tangible, ligado a una *conversión*, a convencer con imágenes y mensajes sobre el contenido ideológico del cristianismo; y el más profundo, ligado a una *reforma total*, a la imposición de formas hegemónicas, de los signos y prácticas dadas por sentadas en la cultura colonizadora. Esta es la idea que encierra el concepto de *interiorización* introducido en el primer capítulo, aquel que utiliza Gruzinski (1991) para definir la noción de *occidentalización* e ilustrar cómo se afianza en una sociedad una nueva forma de aprehender de la realidad. Cuando encontramos que en los relatos el término *religión* es empleado como sinónimo de cristianismo, podemos pensar que estamos frente a un indicio de esta interiorización -y naturalización- de la religión cristiana como única religión posible. Al mismo tiempo, y teniendo en cuenta lo señalado al comenzar estas consideraciones finales, creo que es importante y necesario, como sostienen los Comaroff (*op. cit.*), reflexionar sobre el aspecto cultural de los procesos de colonización, sin negar las bases violentas y coercitivas del antagonismo de clase y las desigualdades étnicas.

Por otra parte, retomando los conceptos e ideas analizadas en el Capítulo IV, coincido con aquellos autores que plantean, para la colonización cultural de América en particular, que no



obstante pudo haberse dado un sincretismo en los primeros momentos (siglos XVI y XVII), luego se fue gestando una nueva cosmovisión (Lafón 1923, Gruzinski 1991); por eso decimos que se trata de algo nuevo, de una religión que ya no es ni cristiana ni indígena. Para un contexto distinto, el caso de los campesinos de Europa oriental, Eliade (1991) afirma que, más que una paganización del cristianismo, lo que se produjo fue una cristianización de la religión anterior. Así, el cristianismo cósmico -como él denomina a la religión de estos campesinos- no es una nueva forma de paganismo ni un sincretismo pagano-cristiano, es una creación religiosa original, dado que es un espíritu cristiano, y no pagano, el que impregna a las distintas creaciones folklóricas y manifestaciones religiosas que analiza. Siguiendo a Ciro Lafón (1923), a partir de la necesidad de compaginar una nueva fe con creencias ancestrales, surge una nueva estructura religiosa, un nuevo equilibrio de valores religiosos, una nueva religiosidad que sintetiza -dialécticamente- lo que en un principio fueron dos sistemas simbólicos en pugna, y que retiene en su seno una profunda y complicada maraña de creencias y prácticas de raíces prehispánicas que han hecho suyas otras categorías extrañas.

Plantear esto permite dejar de ver ~~a~~ la relación entre cristianismo y religiosidad local como interacción, como si se tratara de dos conjuntos simbólicos cerrados e independientes que se relacionan entre sí. Hablar de asociación, combinación, mezcla, etc., implica una unión entre dos esferas separadas, y no es esto lo que encontramos en el cristianismo indígena del NOA; de todas formas, la dimensión relacional es importante para no perder de vista la dinámica dialéctica que rodea a las distintas unidades que conforman la nueva simbología cristiana-indígena. Esta dinámica, a su vez, involucra una notable fluidez<sup>1</sup> conceptual y permanentes reacomodaciones, posibilitadas fundamentalmente por la polisemia del símbolo. Es así como podemos encontrar, por ejemplo, que un mismo término (como *Diablo* o *Señor*, en este caso el *significante*) puede ser utilizado para designar seres con distintas características y asociados a disímiles significados.

Por otra parte, y al mismo tiempo, hablar de una nueva cosmovisión religiosa y de una nueva matriz simbólica nos lleva también a desterrar -y superar definitivamente- viejas discusiones sobre la "autenticidad" de las creencias y prácticas religiosas del NOA. Si entendemos que el cristianismo indígena es un horizonte simbólico-religioso original cuyos contenidos se reelaboran y reacomodan permanentemente, como los de cualquier cosmovisión religiosa, de ninguna manera se puede pensar que las características del mismo -y las alteraciones que en él se suscitan- implican una falta o pérdida de autenticidad. No podemos considerar a una cosmovisión como "menos auténtica" (Cano 1938) por el hecho de haberse modificado al recibir influencias foráneas, dado que al hacerlo se la está pensando en términos de un corpus cerrado e inmutable.

<sup>1</sup> Según Ortiz Rescarniere (1986), uno de los rasgos más elementales de la religiosidad andina, y de la popular en general, es la gran fluidez con que un mismo nombre de divinidad puede servir según el contexto para diferentes funciones.



De todas formas, es notable cómo han persistido muchos elementos simbólicos, creencias y prácticas de la religión nativa anterior al cristianismo. Un ejemplo de esto, como lo analizamos en el Capítulo III, es la permanencia activa de los difuntos en el plano terrenal, como así también el particular tratamiento de los mismos, expresado sobretudo en los rituales del día de Todos Santos y del día de las Almas, o la preparación y colocación de ofrendas, entre otros. También hemos podido observar en los relatos como, al igual que sucede en la mayoría de las cosmovisiones nativas americanas, se reproducen en la dimensión cósmica, en las relaciones entre y con las deidades, relaciones humanas propias de la dimensión social y familiar, de parentesco y de reciprocidad (por ejemplo, cuando se hace referencia al parentesco entre personajes simbólicos, como ocurre con Dios y el Diablo o con la Pachamama y el Yastay).

En definitiva, creo que es posible afirmar que existen significados profundos en el imaginario y en la religiosidad de las poblaciones que, de acuerdo a las condiciones socioculturales, socioeconómicas y sociopolíticas, se van trasladando y sedimentando en distintos elementos significantes. Es entonces por la profundidad de su arraigo que, para el área que nos compete, significados como el parentesco, la reciprocidad y el sentido de comunidad, entre otros, se vuelven más resistentes a las transformaciones culturales. Por otra parte, como señalamos en los capítulos I y V, estos significados profundos se integran, en su mayoría, en un horizonte sociocultural mayor, aquel que vincula a la cosmovisión del NOA con la de otros pueblos originarios del área andina americana.<sup>2</sup>

Otro objetivo central de este trabajo, aquel que desarrollamos en el último capítulo, ha sido analizar, a través de los relatos, cómo operan los símbolos religiosos en la vida de las personas, qué efectos causan en el comportamiento humano y qué consecuencias se desprenden de estos efectos en distintas dimensiones de la vida social. Para ello, he presentado algunos tópicos que nos condujeron, por distintos caminos, al tema de las relaciones entre religiosidad y sociedad. De esta manera, pudimos apreciar que los relatos que circulan en una población pueden manifestar, de manera cristalizada, ciertos aspectos de las relaciones entre simbología religiosa, vida social y dinámica económica-ecológica. No obstante, para establecer conclusiones más acabadas sobre este tema es preciso analizar más a fondo el contexto socio-económico de cada lugar. Por un lado, es importante atender a otras limitaciones que ya no son solamente ambientales o ecológicas, sino sociales; y al mismo tiempo, antes de hablar en términos de “control social”, tanto en relación con la narrativa como con la religión -por ejemplo, para el caso del Familiar-, sería interesante ver con más detenimiento qué sucede con las condiciones socio-históricas y transformaciones económicas de cada contexto particular.

<sup>2</sup> En este sentido, es muy rica e ilustrativa la caracterización que hace Manuel Marzal (1992: 22) sobre los cristianismos indígenas de América Latina, donde destaca: la dimensión sacral del ecologismo, la unidad de toda la persona (cuerpo y alma), el papel de todos los sentidos en la experiencia religiosa, ciertas formas de “animismo”, predominio de la lógica de lo corpóreo y lo sensorial, y formas más polifacéticas de acercamiento a la divinidad.



Antes de concluir, quisiera rescatar la definición de cultura que nos ofrecen los Comaroff (1992), en tanto se vincula mucho con las temáticas que se han tocado en este trabajo. Según estos autores, la cultura puede ser entendida como espacio semántico, como un campo de signos y prácticas en el cual los seres humanos se construyen y representan a sí mismos y a los otros, y por ende a sus sociedades e historias. No es, sin embargo, meramente un orden abstracto de signos o relaciones entre éstos, ni tampoco la suma de prácticas habituales. Es un ensamble de significantes-en-acción históricamente situados e históricamente desplegados, significantes materiales y simbólicos, sociales y estéticos.

Pero este campo semántico, es también un campo en permanente tensión, donde el significado de los símbolos y prácticas es usualmente disputado desde distintos lugares y sectores de la sociedad. Retomando el análisis de Lupo (1996) para los nativos mesoamericanos, es necesario considerar el entramado de fuerzas y las negociaciones sobre las que se sostiene una síntesis religiosa. [En este sentido, las resignificaciones y resimbolizaciones que dan vida a una cosmovisión, pueden ser pensadas también como parte de procesos y estrategias para resistir la dominación cultural.] ✱

A modo de cierre, quisiera transcribir también las palabras de Mijail Bajtín plasmadas en su obra sobre la cultura popular en la Edad Media. En su análisis, este autor sostenía:

“El hombre medieval participaba al mismo tiempo de dos existencias separadas: la vida oficial y la del carnaval; dos formas de concebir el mundo: una de ellas piadosa y seria y la otra cómica. Ambos aspectos coexistían en su conciencia [...] / [...] la cultura cómica de la Edad Media estaba esencialmente aislada en las fiestas y recreaciones. Al lado existía la cultura oficial seria, rigurosamente separada de la cultura popular que se manifestaba en la plaza pública. [...] La cultura popular del pasado se ha esforzado siempre, en todas las/ fases de su larga evolución, en vencer por la risa, en desmitificar, en traducir en el lenguaje de lo “bajo” material y corporal, (en su acepción ambivalente), los pensamientos, imágenes y símbolos cruciales de las culturas oficiales. [...] [logrando con ello] liberar el temor, vincular al mundo con el hombre, facilitar que el tiempo y su curso se transformen en los tiempos festivos de las alternancias y renovaciones” (Bajtín 1987: 90, 355-356).

Lo más interesante de este planteo es esta idea de “dos existencias separadas”, de “dos formas de concebir el mundo”. En el contexto que a este trabajo le atañe, podemos pensar en estos términos las relaciones entre religiosidad popular y religiosidad oficial, más precisamente, entre cristianismo nativo y cristianismo oficial. De esta manera, ya no se trata de concebir a los dos polos de esta relación en tanto esferas separadas y en permanente tensión, sino de pensar que las personas pueden participar de estas dos cosmovisiones y de estos dos ethos culturales, siguiendo la distinción geertziana, en distintas situaciones y momentos de su vida.

## Bibliografía

### AA.VV.

1981. *Estudio socioeconómico y cultural de Salta I-II*. Salta, Universidad Nacional de Salta, Consejo de Investigación.

### Agüero Vera, Zacarías

1972. Divinidades diaguitas. *Cuadernos de Humanitas* 41. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y letras.

### Albó, Xavier

1992. La experiencia religiosa aymara. En Marzal (coord.) *Rostros Indios de Dios*. Cochabamba, CIPCA, HISBOL, UCB.

### Alver, Bente Gullveig

1995. Hechos y ficción en la narración popular. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 10: 9-13. Buenos Aires, Sección Folklore, Universidad de Buenos Aires.

### Ambrosetti, Juan B.

1963. *Viaje de un maturrango y otros relatos folklóricos*. Buenos Aires, Centurión.

### Arguedas, José María

1961. Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano*, año VIII, 8: 142-216. Lima.

### Baez, Lourdes

1996. Mo' Patla Intlakwalle: el banquete en todos santos. Formas de reciprocidad y redistribución entre los nahuas de la Sierra de Puebla. En Geist, Ingrid (comp.) *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México, Plaza y Valdés Editores.

### Bajtín, Mijail

1987. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*. Madrid, Alianza Editorial.

### Bartolomé, M. A.

1985. La desindianización de la Argentina. *Boletín de Antropología Americana* 11: 39-50.

### Bauman, Richard y Américo Paredes (eds.)

1972. *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin, University of Texas Press.

### Bazán, Armando Raúl

1972. Reflexiones sobre la historia contemporánea de Catamarca. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia* XLV: 293-311. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

1992. *El noroeste y la Argentina contemporánea (1853-1992)*. Buenos Aires, Plus Ultra.

### Bianchetti, Ma. Cristina

1982. Antropología del área de la Puna. *Programa de investigaciones sobre epidemiología psiquiátrica*, año 2, 29. Buenos Aires, CONICET

### Blache, Marta

1982. *Estructura del miedo. Narrativas folklóricas guaraníicas*. Buenos Aires, Ed. Plus Ultra.

## Bibliografía y Fuentes

1998. Folklore y cultura popular. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 3: 23-34. Buenos Aires, Sección Folklore, Universidad de Buenos Aires.

1991-1992. Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Runa* 20. Buenos Aires, U.B.A.

### **Blache, Marta y Juan Ángel Magariños de Morentín**

1987. Lineamientos metodológicos para el estudio de la narrativa folklórica. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 2:16-19. Buenos Aires, Sección Folklore, Universidad de Buenos Aires.

1995. Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 7:29-34. Buenos Aires, Sección Folklore, Universidad de Buenos Aires.

### **Boccaro, Gillaume y Sylvia Galindo (eds.)**

1999. *Lógicas mestizas en América*. Chile, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

### **Bolsi, Alfredo S. C.**

1997. *Problemas poblacionales del noroeste argentino*. S. M. de Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Letras, Junta de Andalucía, Universidad Nacional de Tucumán.

1997. *Problemas agrarios del noroeste argentino*. S. M. de Tucumán, Instituto de Estudios Geográficos, Facultad de Filosofía y Letras, Junta de Andalucía, Universidad Nacional de Tucumán.

### **Bouysse-Cassagne**

2005. Las minas, las divinidades prehispánicas y los santos cristianos. *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires.

### **Cano, Rafael**

1938. *Allpamisqui (tierra dulce)*. *Folklore del Noroeste*. Buenos Aires, Librería del Colegio.

### **Caro Baroja, Julio**

1941. *Algunos mitos españoles*. *Ensayos de mitología popular*. Madrid, Editora Nacional.

### **Carreras y Candi, F.**

1931. *Folklore y costumbres de España* I-III. Barcelona, Casa Editorial Alberto Martín.

### **Carvalho José Jorge**

2000. A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. *Série Antropologia* 285. Brasília, Departamento de Antropologia, Universidad de Brasília.

### **Cazeneuve, J.**

1972. *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorroutu.

### **Celestino, Olinda**

1998. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones. *Gazeta de Antropología* 14, Texto 14-05.

[Online] <[http://www.ugr.es/~pwlac/G14\\_Olinda\\_Celestino.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G14_Olinda_Celestino.html)>

## Bibliografía y Fuentes

### **Cipoletti, María Susana**

1977. El regreso de los muertos en la concepción del hombre andino. *Integración*, año 1, 2: 26-32. San Salvador de Jujuy, Museo Folklórico Regional de Humahuaca.

1983. Acerca de la narrativa oral del noroeste argentino. *Revista Andina*, año 1, 1(1): 251-253. Cuzco, Centro Bartolomé de Las Casas.

1987. El ascenso al cielo en la tradición oral secoya (noroeste amazónico). *Indiana* 11: 181-199. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut.

### **Colatarci, María Azucena**

1994. Aportes para el estudio de las celebraciones vigentes en la puna jujeña. *Mitológicas* 9: 15-46. Buenos Aires, CAEA.

### **Colombres, Adolfo**

[1977] 1991. *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, Serie Antropológica.

[1984] 1992. *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, Biblioteca de Cultura Popular 1.

### **Coluccio, Felix**

1963. Dios, el Diablo y Judas en el folklore americano. *Etnografía e Historia. Revista del Museo de Etnografía* I (1): 189-194. Porto.

1964. Leyendas y cuentos de la Argentina. En *Gran Manual de Folklore*. Suplemento extraordinario de la revista *Folklore*. Buenos Aires, Ediciones Honegger.

1986. *Cultos y canonizaciones populares de Argentina*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

### **Comaroff, John y Jean**

1992. *Ethnography and the historical imagination*. Colorado, Westview.

### **Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi**

1988. Caleidoscopios de la razón: análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños. *Journal of Latin American Lore* 14 (I): 123-154. Los Angeles, UCLA Latin American Center, Universidad de California.

### **Costa, Mercedes**

1994. Fronteras étnicas, fronteras políticas...El rol del intercambio en la construcción de identidades. En Karasik, Gabriela A. comp. *Cultura e identidad en el noroeste argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

### **Cortazar, Augusto Raúl**

1947-48. Las fiestas en el folklore calchaquí. *Anales* 3:38-46. Buenos Aires, Asociación Folklórica Argentina.

### **Cusihuamán G., Antonio**

1976. *Diccionario Quechua: Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos.

### **Chapp, M.E., et al.**

1991. *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

**Chertrudi, Susana**

1975. La leyenda folklórica en la Argentina. *Relaciones* 9:69-75. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, Nueva Serie.

1982. *Folklore literario argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

**Dargoltz, Raul**

2003. Las economías regionales argentinas y la globalización. El caso de Santiago del Estero y la explotación del quebracho colorado. *Trabajo y Sociedad* 6, V. Santiago del Estero, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

[Online] <<http://www.unse.edu.ar/trabajosociedad/Dargoltz.htm>>

**De Estrada, María**

2005. *Argentina: Lucha por la tierra en Santiago del Estero*. Santiago del Estero, Universidad Nacional de Santiago del Estero.

[Online] <<http://colombia.indymedia.org/news/2005/11/34626.pnp>>

**Dimitriu, A. M.**

2001. Magallanes en bermudas: turismo, organización espacial y crisis. *PCLA Revista Científica Digital* 2 (4). UMESP-ALAIIC.

[Online] <<http://www.metodista.br/unesco/PCLA/revista8/revista8.htm>>

**Dri, Rubén**

2003. *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires, Biblos.

**Durkheim, Emile**

1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Shapire.

**Duviols, Pierre**

1977. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

**Eliade, Mircea**

1954. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

1961. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora.

[1955] 1983. *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus.

1991. *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial Labor, S.A.

**Elías, P.**

2004. Turismo Indígena. La representación del "turismo indígena", según las comunidades vinculadas al campo turístico. *Blog de Viajes-Reality Blog*.

[online] <<http://www.blogdeviajes.com.ar>> - <<http://www.vidavacia.com.ar/realityblog>>

**Falcón, C. y M. Falcón**

2003. Día de muertos celebración de vida. En AA.VV. *El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*. Buenos Aires, Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Secretaria de Cultura.

## Bibliografía y Fuentes

### **Forgione, Claudia**

1982. Estudio antropológico cultural de la sociedad rural de la Quebrada de Humahuaca. Tesis de Doctorado. Tilcara.

### **Foster, George M.**

1962. *Cultura y conquista. La Herencia Española de América*. México, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana.

### **Fourtané, Nicole**

1993. Tradición y creación en el cuento folklórico de los Andes peruanos. En Urbano, H. (comp.) *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

### **Franco, Alberto**

1944. *Leyendas del Tucumán*. Buenos Aires, Huemul.

### **García, Silvia**

1996. Narrativa folklórica y testimonios orales. *IV Jornadas Nacionales de Folklore*: 31-36. Buenos Aires.

### **García, Silvia P. Y Diana S. Rolandi**

2000. *Cuentos de las tres abuelas. Narrativa de Antofagasta de la Sierra*. Buenos Aires, UNESCO.

### **García, Silvia et. al.**

2000. *Puna e historia. Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Buenos Aires, Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología.

2003. La Pachamama y la preservación de los recursos silvestres y domésticos en la Puna de Catamarca. En AA.VV. *El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*. Buenos Aires, Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Secretaria de Cultura.

### **Gareis, Iris**

1991. La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas. *Antropológica*, año IX, 9: 245-257. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **Geertz, Clifford**

1987. La religión como sistema cultural. En Geertz, C.; *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

1987. Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados. En Geertz, C.; *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

### **Gentile, Margarita E.**

2001. Chiqui: etnohistoria de una creencia andina en el noroeste argentino. *Bulletin de l'Institut Français d' Etudes Andines* 30 (1): 27-102. Lima.

### **Gisbert, Teresa**

1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz, Editorial Gisbert y Cía. S.A.

### **Gruzinski, Serge**

[1988] 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

## Bibliografía y Fuentes

1995. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica.

### **Gutmann, Margit**

1993. Visión andina del mundo y conceptos religiosos en cuentos orales quechuas del Perú. En Urbano, H. (comp.) *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

### **Hill, Jonathan**

1988. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press.

### **Ibáñez, Carlos et. al.**

2003. Prácticas y procesos electorales en el noroeste argentino. Catamarca en las primeras décadas del siglo XX (1915-1923). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe* 14, 2. Tel Aviv, Universidad de Tel Aviv, Facultad de Humanidades Lester y Sally Entin, Escuela de Historia, Instituto de Historia y Cultura de América Latina. [Online] <[http://www.tau.ac.il/eial/XIV\\_2/alvero.html](http://www.tau.ac.il/eial/XIV_2/alvero.html)>

### **Impemba, M. y Graciela Maragliano**

2003. El turismo como alternativa productiva en las comunidades mapuche. *IV Congreso Anual ASAEC Las áreas protegidas y la gente*.

### **Iñigo Carrera, Nicolás**

1983. *La colonización del Chaco*. Buenos Aires, CEAL.

### **Itier, César**

1997. Presentación. *Tradición oral y mitologías andinas. Bulletin de l'Institut Français d' Etudes Andines* 26, año 3. Lima, IFEA.

### **Jijena Sánchez, Rafael**

1952. *El Perro Negro en el Folklore. El Lobisón, el Familiar y Otras Suopersticiones*. Buenos Aires, Dolmen.

### **Krause Yornet, María Cristina**

1996. La devoción a las ánimas. En Geist, Ingrid (comp.) *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México, Plaza y Valdés Editores.

### **Kush, Rodolfo**

1970. *El pensamiento indígena americano*. México, CAJICA.

1986. *América profunda*. Buenos Aires, Editorial Bonum.

### **Lafón, Ciro**

1923. Fiesta y religión en Punta Corral, provincia de Jujuy. Primera parte. *Runa* 10: 256-289. Buenos Aires.

S/f. Calendario, fiesta y carnaval en el NOA. s/l, s/e.

### **Lafone Quevedo, Samuel**

1892. El culto de Tunupa. *Revista del Museo de la Plata* 3. La Plata, Talleres de Publicaciones del Museo.

## Bibliografía y Fuentes

### **Lara, Jesús**

1978. *Diccionario Qhëshwa- Castellano. Castellano-Qhëshwa*. La Paz, Ed. "Los Amigos del Libro".

### **Lévi Strauss, Claude**

1984. *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA.

### **Longo, Stella**

2001. Enunciado narrativo del relato folklórico y pragmática comunicativa. *V Jornadas de estudio de narrativa folklórica. Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica*. La Pampa, Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura.

### **Lorandi, Ana María y Ana Edith Schaposchnik**

1990. Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca. *Journal de la Société des Américanistes* 76: 177-198. París.

### **Lozano, Claudia**

1995. Transformación de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy. *Sociedad y Religión* 13: 93-110. Buenos Aires, Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Cono Sur.

### **Lupo, Alessandro**

1996. Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social* 5: 11-37. Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense de Madrid.

### **Madrazo, G.**

1981. Indígenas y hacendados en el Noroeste. *La vida de nuestro pueblo* 5. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

### **Mariscotti de Gorlitz, Ana M.**

1978. Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centromeridionales. *Indiana* 8:33-228. Berlín, Iberoamerikanisches Institut.

### **Marzal (coord.)**

1992. *Rostros Indios de Dios*. Cochabamba, CIPCA, HISBOL, UCB.

### **Merlino, Rodolfo J. y Mario Sánchez Proaño**

1994. Diversidad e integralidad en las poblaciones andinas. En Karasik, Gabriela A. comp. *Cultura e identidad en el noroeste argentino*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

### **Morgante, María Gabriela**

2000. Cosmología y mitología en la puna jujeña argentina. *Scripta Ethnologica* XXI: 105-142. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.

2001. Desde la generación de víboras al presente. Relatos orales de Coranzulí y Guairazul. *V Jornadas de estudio de narrativa folklórica. Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica*. La Pampa, Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura.

2003. Nuestra Señora de Belén: Una fiesta patronal en el altiplano jujeño. En AA.VV. *El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones*. Buenos Aires, Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Secretaría de Cultura.

## Bibliografía y Fuentes

### **Morote Best, Efraín**

1951. Guía para la recolección de material folklórico. *Revista Universitaria*, año XL, 101. Cuzco, Universidad Nacional de Cuzco.

### **Ortiz Rescarniere, Alejandro**

1986. Imperfecciones, demonios y héroes andinos. *Antropológica*, año IV, 4: 191-224. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **Otto, Rodolfo**

1925. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Revista de Occidente.

### **Palleiro, María Inés**

2005. Archivos de Narrativa Tradicional: examen crítico y propuestas. En Palleiro, M. I. (comp.) *Narrativa: Identidades y Memorias*. Buenos Aires, Editorial Dunken.

### **Propp, Vladimir**

1981. *Morfología del Cuento*. Madrid, Editorial Fundamentos.

### **Quiroga, Adán**

[1901] 1977. *La cruz en América*. Buenos Aires, Ediciones Castañeda.

### **Rabey, M.A. y R.J Merlino**

1983. Pastores del altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Alpanchis*, año XIII, XVIII (21). Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

### **Reyes Gajardo, Carlos**

1952-1954. Parentescos rituales en el noroeste argentino. *Revista del instituto de Antropología VII* (4): 5-86. S.M. de Tucumán.

### **Ricoeur, Paul**

1976. Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I) y (II). En Ricoeur, P.; *Introducción a la Simbólica del Mal*. Buenos Aires, ediciones megápolis.

### **Rösing, Ina**

1988. La fiesta de todos los santos en una región andina. El caso de los "médicos calawayas". *Alpanchis*, año XX, 32. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

### **Rostworowski de Diez Canseco, María**

1992. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

### **Rutledge, Ian**

1987. *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy. 1550-1960. Antropología social e historia 1, Serie Monográfica*. Tucumán, Proyecto ECIRA-CICSO.

### **Sahlins, Marshall**

1988. *Islas de Historia*. Madrid, Gedisa

### **Sanguinetti, A. y A. Mariscotti**

1959. Notas para el estudio de la cultura de la Puna. *Runa IX*, 1-2: 195-206. Buenos Aires.

## Bibliografía y Fuentes

### **Santander, Josefina Luisa**

1962. Sacrificio y ofrendas en el culto a la Pachamama. *Folklore Americano*, año X, 10: 31-67. Lima, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

### **Santillán Guemes, Ricardo**

2004. *Imaginario del diablo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

### **Schelotto, María Beatriz**

1987. El corpus del Rey Inca en la Puna jujeña. *Mitológicas 2*. Buenos Aires, CAEA.

### **Segato, Rita Laura**

1991. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Religiones Latinoamericanas I*: 137-173. México, Centro Alternativa Antropológica Latinoamericano.

### **Serbín, A.**

1981. Las organizaciones indígenas en la Argentina. *América Indígena* XLI (3): 407-434. México.

### **Silverblatt, Irene**

1982. Dioses y diablos: idolatrías y evangelización. *Allpanchis* 19. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

### **Taussig, Michael**

1993 [1980]. *El Diablo y el Fetichismo de la Mercancía en Sudamérica*. México, Nueva Imagen.

### **Taylor, Gerard**

2003. *El sol, la luna y las estrellas no son Dios...La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **Terrón de Bellono, M.**

1995. *Continuidad de la memoria. Relatos orales de Jujuy*. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.

### **Trincherero, Hugo**

2000. *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires, EUDEBA.

### **Turner, Victor W.**

1980. *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

### **Urbano, Henrique**

1988. En nombre del Dios Wiracocha. Apuntes para una definición de un espacio simbólico pre-hispánico. *Allpanchis*, año XX, 32: 135-154. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina.

1993. La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino. En Urbano, H. (comp.) *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

### **Vega-Centeno, Imelda**

1993. Tradición oral, extirpación y represión. En Urbano, H. (comp.) *Mito y simbolismo en los andes. La figura y la palabra*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

## Bibliografía y Fuentes

### **Villagra, Marisa**

2001. Articulación paradójica en relatos orales documentados en la comunidad de Amaicha del Valle, noroeste argentino. *V Jornadas de estudio de narrativa folklórica. Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica*. La Pampa, Depto. de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura.

## **Fuentes**

### **Chertrudi, Susana**

1960. *Cuentos folklóricos de la Argentina: primera serie*. Buenos Aires, Instituto de Filología y Folklore.

1964. *Cuentos folklóricos de la Argentina: segunda serie*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología.

### **Fleming de Cornejo, Margarita**

1998. *Relatos folklóricos salteños*. Salta, Imprenta Paratz.

### **Franco, Alberto**

1944. *Leyendas del Tucumán*. Buenos Aires, Huemul.

### **García, Silvia y Diana Rolandi**

2000. *Cuentos de las tres abuelas. Narrativas de Antofagasta de la Sierra*. Buenos Aires, UNESCO.

### **Morgante, María Gabriela**

2001. *La Narrativa Puneña. Los relatos orales de Coranzulí (provincia de Jujuy)*. Buenos Aires, CIAFIC ediciones.

### **Vidal de Battini, Berta Elena**

1980-1995. *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Tomos I-X. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.

## Anexo

Cuadro II- En el siguiente cuadro se volcará la información paratextual que nos brindan quienes recopilaron los relatos utilizados.

Título del relato	Lugar donde circula y/o fue recopilado	Año en que fue recopilado	Narrador	Información personal del narrador	Fuente*
Nº I "Pachayachachic, el creador" (19)	Valles Calchaquíes				1 [Quiroga 1939]
Nº IV "La destrucción de Esteco" (22)	Salta				1 [Carrizo 1933]
Nº VI "El alma-mula" (29)	Valles Calchaquíes y Santiago del Estero.				1 [Ambrosetti 1917, Rojas 1925, Canal Feijoó 1937, Di Lullo 1943]
Nº VIII "El alma perdida" (33)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº IX "El Yanarca" (37)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº X "Crespín" (37)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940. Bs .As., Cjo. Nac. de Educación]
Nº XII "La iguana" (40)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XIII "La Urraca" (40)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XIV "El Quirquincho" (41)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XV "El chingolo" (42)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XVI "La Almita" (43)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº XIX "Dios te lo pague" (48)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina]

\* La fuente será identificada con un número, según las siguientes referencias: Franco 1944 [1]; Chertrudi 1960 [2]; Chertrudi 1964 [3]; Vidal de Battini 1980-1995 (III) [4]; (IV) [5]; (V) [6]; (VI) [7]; (VII) [8]; (VIII) [9]; (XIX) [10]; (X) [11]; Fleming de Cornejo 1998 (III) [12]; (IV) [13]; García y Rolandi 2000 [14]; Morgante 2001 [15]. Para el caso de la fuente número 1, el trabajo de Alberto Franco, se agregará entre corchetes la fuente utilizada y citada por el autor.

Anexo

					1940]
Nº XXI "Los dos patitos" (54)	General				1 [Dragui Lucero 1940]
Nº XXIII "La Virgen del Valle" (66)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XXIV "Río Hondo" (67)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XXV "El pan del encomendero" (68)	NOA				1 [Antología Folklórica Argentina 1940]
Nº XXVI "Carballito" (71)	Santiago del Estero				1 [Canal Feijoó 1937]
Nº XXVII "La Telesita" (72)	Santiago del Estero y general				1 [Rojas 1925, Canal Feijoó 1937, Molina- Téllez, F. 1939]
Nº XXVIII "La Salamanca" (77)	Santiago del Estero, Valles Calchaquíes				1 [Canal Feijoó 1937, otras versiones en Granada 1896, Rojas 1925, Canal Feijoó 1937, Quiroga 1923]
Nº XIX "El toro Supay" (78)	Santiago del Estero, Valles Calchaquíes, Catamarca, Salta, Tucumán, Jujuy				1 [Di Lullo 1943, Rojas 1925, Canal 1937, Quiroga 1939, Carrizo 1926, 1935, 1937, 1933, 1942]
Nº XXX "El malu" (80)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº XXXI "Otra vez Supay" (81)	Valles Calchaquíes				1 [Quiroga 1939 ]
Nº XXXIII "El Pampáyoj" (82)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº XXXIV "El Sacháyoj" (83)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº XXXV "La hija del Llastay" (84)	Catamarca				1 [Cano 1938]
Nº XXXVI "Orko Maman" (86)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº XXXVII "Mayu Maman" (87)	Idem.				1 [Di Lullo 1943]
Nº XXXVIII "La viuda" (88)	Catamarca, Santiago del Estero.				1 [Cano 1938, Di Lullo 1943]

Anexo

Nº XXXIX "El Páj" (89)	Santiago del Estero				1 [Di Lullo 1943]
Nº 30 "El carancho y el sapo" (80)	Catamarca		Modesto Vera		2
Nº 35 "El padre mezquino" (89)	San Antonio de Piedra Blanca (Catamarca)		Jesús María Carrizo		2
Nº 41 "El pobre desamparado" (114)	Chaquiago-Andalgalá (Catamarca)		Miguel Vega		2
Nº 42 "La miseria" (119)	La Carrera (Catamarca)		Aida Agüero de Agüero		2
Nº 47 "La floja" (132)	La Carrera (Catamarca)		Cristóforo Paez		2
Nº 48 "Lisandro y Abel" (134)	Frías (Santiago del Estero)		Juana Tránsito Nardi	69 años.	2
Nº 49 "El arroz de la ceniza" (138)	La Carrera (Catamarca)		Aida Agüero de Agüero		2
Nº 50 "El Ollín Ollón" (143)	El Potrero-Andalgalá (Catamarca)		Patricio Álvarez		2
Nº 53 "Juan Soldao" (155)	Frías (Santiago del Estero)		Juana Tránsito Nardi	69 años.	2
Nº 54 "El rey caritativo" (159)	Andalgalá (Catamarca)		Manuel de Jesús Araoz		2
Nº 55 "El joven que volvió en espíritu" (161)	Andalgalá (Catamarca)		Manuel de Jesús Aráoz		2
Nº 79 "La mujer traicionera" (207)	Belén (Catamarca)		Aurora de Gerván		2
Nº 81 "Cinco huevos" (210)	Belén (Catamarca)		Aurora de Gerván		2
Nº 82 "La madre que pedía a San Cristóbal novio para su hija" (212)	Belén (Catamarca)		Aurora de Gerván		2
Nº 32 "Un caso del rey Barbas Azules" (62)	La Paya (Salta)	Mayo 1945	Cecilia Baez	Recolector: Cortazar.	3
Nº 41 "Cuento de chiquilin" (91)	La Paya (Salta)	Mayo 1945	Petrona Velásquez	Recolector: Cortazar.	3
Nº 43 "Cuento de los tres hermanos" (95)	La Paya (Salta)	Diciembre 1945	Camila Pineda	Recolector: Cortazar.	3
Nº 48 "El mentiroso" (106)	Seclantás (Salta)	Mayo 1945		Recolector: Cortazar.	3
Nº 49 "Los mentirosos" (107)	Rancagua (Salta)	Mayo 1945	Elisa Chihan.	Recolector: Cortazar.	3
Nº 55 "Catorce" (133)	Seclantás (Salta)	Mayo 1945		Recolector: Cortazar.	3
Nº 56 "Cuento de un matrimonio" (135)	La Paya (Salta)	Mayo 1945.	Juan Ángel López y Ramón López	Recolector: Cortazar.	3

Anexo

Nº 59 "Cuento de la vieja" (142)	La Paya (Salta)	Mayo 1945	Valeria Liquín	Recolector: Cortazar.	3
Nº 62 "Chufletas" (153)	Punta Corral- departamento Tumbaya (Jujuy)	Agosto 1962	Narciso Calisaya	46 años. Recolector: Santiago Alberto Bilbao, Jorge Anibal Bracco y Miguel Hángel González.	3
Nº 63 "La curiosa" (161)	Seclantás (Salta)	Mayo 1945		Recolector: Cortazar.	3
Nº 64 "Cuento de un matrimonio" (162)	La Paya (Salta)	Mayo 1945	Azucena María Guitián	Recolector: Cortazar.	3
Nº 66 "Donde está la estaca, está la petaca" (164)	Punta Corral, Depto. Tumbaya (Jujuy)	Agosto 1962	Narciso Calisaya	46 años Recolector: Santiago Alberto Bilbao, Jorge Anibal Bracco y Miguel Hángel Gonzalez.	3
Nº 68 "El corredor y el Diablo" (167)	Punta Corral, Depto. Tumbaya (Jujuy)	Agosto 1962	Narciso Calisaya	46 años Recolector: Santiago Alberto Bilbao, Jorge Anibal Bracco y Miguel Hángel Gonzalez.	3
Nº 69 "El guitarrero y el Diablo" (168)	Punta Corral, Depto. Tumbaya (Jujuy)	Agosto 1962	Narciso Calisaya	46 años Recolector: Santiago Alberto Bilbao, Jorge Anibal Bracco y Miguel Hángel González.	3
Nº 83 "Cuento del matrimonio" (190)	La Paya (Salta)	Mayo 1945	Evangelista Velásquez	Recolector: Cortazar.	3
Nº 839 b (versión española del narrador, hay también versión quichua) "El murciélago se hizo así" (639)	Villa Salavina (Santiago del Estero)	1951	Jacinto Carpio	69 años.	4
Nº 856 "El gigante" (125)	Santa Bárbara- Valle Grande (Jujuy)	1953	Fabriciano Calzon	79 años, Campesino.	5
Nº 871 "Las tres palomas hijas del Diablo" (231)	Finca del Rey- Anta (Salta)	1952	Alfonso Barrios	31 años.	5
Nº 872 "La belleza del mundo" (237)	Tilcara (Jujuy)	1968	Sixta Castro de Guerrero	53 años.	5
Nº 904 "El culliguagüita" (389)	Jujuy	1958	Juana Vera	35 años.	5
Nº 905 "Juan sin miedo" (391)	La Majada- Ancasti (Catamarca)	1952	Ángel Velázquez	72 años.	5
Nº 916 "Juan sin miedo" (448)	El Libano- Anta (Salta)	1952	Gregorio Fernández	43 años, peón de campo que trabaja en las tierras propias de la ganadería.	5
Nº 932	Guayamba- El	1951	Celia Arévalo	18 años.	5

Anexo

"El chiquillo" (551)	Alto (Catamarca)				
Nº 933 "El chiquillo" (556)	Belén- (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	5
Nº 946 "La suegra del Diablo" (631)	Amaicha del Valle-Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Cano	50 años.	5
Nº 956 "La niña encantada" (686)	Loro Huasi-Santa María (Catamarca)	1968	Juan Eloy Reales	75 años, comarcano.	5
Nº 976 "La palomita" (39)	La Quiaca- Yavi (Jujuy)	1952	Maria Elsa Salas de Varela	28 años, ha cursado la escuela primaria y se expresa con facilidad y corrección.	6
Nº 1006 "La carta" (177)	Rosario de la Frontera- (Salta)	1970	Miguel Balmaceda	21 años, aprendió el relato de su padre, oriundo de este lugar muy tradicional de Salta, como él.	6
Nº 1007 "El camino del cielo" (181)	Ciudad de Catamarca	1968	Ramona Virginia Villafaña de Coronel	86 años.	6
Nº 1008 "La carta que Dios mando a la madre. El camino del cielo" (186)	Fuerte Quemado- Santa María (Catamarca)	1968	Rosario Pastrana de Gómez	46 años, mujer de pueblo, de este caserío rural. Concurrió a los primeros grados de la escuela primaria.	6
Nº 1025 "El cuento de los pelos de oro del Diablo" (284)	Santa Rosa-Tinogasta (Catamarca)	1970	Mercedes Castro	80 años.	6
Nº 1026 "Las almas del purgatorio" (297)	Belén- (Catamarca)	1951	Edelmira Contreras	78 años, lugareña.	6
Nº 1030 "El ratón. El muerto agradecido" (311)	Belén- (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	6
Nº 1033 "La niña bonita y la madre de crianza" (338)	Ancocha-Atamisqui (Santiago del Estero)	1971	Maria Manuela Herrera de Garcia.	70 años. Variante del cuento tradicional.	6
Nº 1034 "La cenicienta" (343)	Copacabana-Tinogasta (Catamarca)	1970	Jorge Eduardo Busto	13 años. Oyó el relato de sus padres y abuelos.	6
Nº 1075 "Juan del carnero negro" (587)	Belén- (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	6
Nº 1085 "El cuento de Alejito" (642)	Los Bulacio-Cruz Alta (Tucumán)	1952	Jacinta Pérez	27 años, nativa del lugar. Cursó la escuela primaria.	6
Nº 1087 "La princesa que no sabia reír" (653)	Divisadero- La Paz. (Catamarca)	1951	Juan Vega	70 años.	6
Nº 1097 "La vieja que tenía una planta de cebolla" (28)	Toro Yaco-Santa María (Catamarca)	1959	Feliciana Moreno de Aguaisol	35 años, campesina analfabeta, nativa del lugar (una meseta situada a 3100 m de altura).	7
Nº 1109 "La flor del	Salta	1951	Adela de Luna	36 años, mujer de	7

Anexo

lirolay" (83)				pueblo.	
Nº 1111 "La flor del ilulay" (87)	Santa Catalina (Jujuy)	1951	Maria Sibila	58 años.	7
Nº 1128 "El domingo siete. Los dos hermanos" (147)	Libertador General San Martín (Jujuy)	1950	Dorila de Córdoba	53 años.	7
Nº 1129 "El domingo siete" (151)	San Francisco-Ancasti (Catamarca)	1952	Loreto Romero	47 años.	7
Nº 1134 "El jucumari" (177)	La Quiaca- Santa Catalina (Jujuy)	1951	Alejandro Montesinos.	13 años. Oyó el relato del abuelo y de comarcanos. Cursa la escuela primaria.	7
Nº 1137 "El hombre que entendía el lenguaje de los animales" (188)	Quimillar-Ambargasta- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1951	Dominga Lescano	48 años.	7
Nº 1148 "La niña sin brazos" (221)	Belén- (Catamarca)	1951	Edelmira Contreras	78 años, lugareña.	7
Nº 1167 "El mozo q vendió su alma al Diablo" (327)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victoria.	50 años.	7
Nº 1168 "El Diabloy el medio centavo" (329)	El Empachado-Sarmiento (Santiago del Estero)	1951	Lidia A. García.		7
Nº 1169 "El hijo del Diablo" (331)	Belén- (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	7
Nº 1176 "Los socios sembradores. El hombre y el Diablo" (377)	Salta	1958	Eusebio Maita	46 años.	7
Nº 1177 "San Pedro y el Diablo, socios" (380)	Los Hacheros- Las Viboras- Anta (Salta)	1952	Bernardino Soto	52 años. Dice que el cuento es conocido por todos los hacheros de estas selvas de la provincia.	7
Nº 1183 "El día de las almas" (391)	Ocumazo- Humahuaca (Jujuy)	1949	Eleuterio Ramos	38 años, ciego. Una anciana puneña se lo contó.	7
Nº 1184 "Las curiosas" (395)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Segovia <sup>1</sup>	46 años.	7
Nº 1185 "La curiosa" (398)	Abra Pampa- Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	7
Nº 1186 "La curiosa" (400)	Guayamba- El Alto (Catamarca)	1953	Alberto Córdoba	40 años, maestro de escuela que lo oyó a una anciana del lugar.	7
Nº 1193 "Los tres consejos" (435)	Ciudad de Catamarca	1968	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años.	7

<sup>1</sup> Es probable que este apellido no sea al correcto, porque en varias oportunidades se hace referencia a una mujer con el mismo nombre y los mismos datos personales pero cuyo apellido de casada es Saravia.

Anexo

Nº 1202 "Los hermanos envidiosos" (465)	Las Cieneguillas-Santa Catalina (Jujuy)	1951	Marcelina Cruz de Peñalosa	Pastora colla, analfabeta, no habla quichua.	7
Nº 1203 "Los hermanos envidiosos" (469)	Cerro Chico-Tilcara (Jujuy)	1951	Rosendo Martinez	75 años, colla, no habla quichua.	7
Nº 1204 "El hermano envidioso" (473)	Acoyte- Santa Victoria (Salta)	1950	Eusebio Cala	26 años.	7
Nº 1210 "El compadre pobre y el compadre rico" (496)	Coronel Isidro Arroyo-Andalgalá (Catamarca)	1952	Basilio Chocobar	70 años, campesino.	7
Nº 1213 "El cazador de guanacos. El hermano pobre y el hermano rico" (507)	Chicoana- (Salta)	1952	Alfredo Ramos	30 años, director de escuela, oyó el relato en una cacería de guanacos contada por un cazador lugareño.	7
Nº 1214 "El compadre pobre y la comadre rica" (509)	La Quiaca-Yavi (Jujuy)	1952	María Elsa Salas de Varela	28 años.	7
Nº 1215 "El compadre pobre y el compadre rico" (512)	El Bañado-Tafí (Tucumán)	1951	Carmen González de Palacio	64 años.	7
Nº 1216 "Los compadres" (515)	Los Bulacio-Cruz Alta (Tucumán)	1952	Jacinta Perez	27 años.	7
Nº 1217 "El compadre pobre y el compadre rico" (518)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	7
Nº 1231 "La hermana rica y la hermana pobre" (573)	El Bolsón-Ambato (Catamarca)	1951	Manuel González	90 años, uno de los campesinos mas viejos del lugar.	7
Nº 1253 "El puente del Diablo" (17)	Tilcara (Jujuy)	1953	Carlota Aparicio de Colombo	76 años	8
Nº 1254 "El puente del Diablo" (19)	La Quiaca- Yavi (Jujuy)	1968	Florentina Tintilay	28 años, oriunda de La Quiaca en donde cursó la escuela primaria completa.	8
Nº 1257 "Toroyaco. Agua del Toro" (23)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años.	8
Nº 1272 "La piedra del alma de Varela" (54)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años.	8
Nº 1273 "La piedra de Portezuelo" (55)	S. F. del Valle de Catamarca (Catamarca)	1968	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años.	8
Nº 1274 "La piedra de Portezuelo" (56)	La Puerta-Ambato (Catamarca)	1946	Jesús Burgos	80 años.	8
Nº 1275 "Peña del Gringo" (57)	El Chañi- La Capital (Jujuy)	1953	Juana Quispe	16 años, pastora en los cerros, descendiente de indígenas. Su apellido también es indígena.	8

Anexo

Nº 1286 "El cerro Chañi" (75)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1959	Antonio Quipildor	50 años, nativo de la región, colla, su apellido es indígena.	8
Nº 1287 "El cerro Chañi" (76)	Mina Aguilar-Humahuaca (Jujuy)	1958	Teófilo Churchuy	39 años, minero y nativo de los cerros cercanos. Es colla, pero no habla quichua.	8
Nº 1288 "El cerro Huáncar" (78)	Casabindo-Cochinoca (Jujuy)	1958	Martina Quival de Guzmán	60 años, nativa de este lugar.	8
Nº 1289 "El cerro Guairaguasi" (79)	Agua Caliente-Cochinoca (Jujuy)	1951	Nemesia Alancay	70 años.	8
Nº 1290 "El cerro Huairahuasi" (81)					8
Nº 1291 "Los cerros malos" (82)	Susques (Jujuy)	1956	Jacinto Quipildor	50 años, pastor colla, analfabeto.	8
Nº 1292 "El cerro Zapla" (83)	Palpalá-Capital (Jujuy)	1951	Argentina C. de Topp	Maestra del lugar.	8
Nº 1293 "El cerro del Crestón" (84)	Tilcara (Jujuy)	1968	Sixta Castro de Guerrero	53 años, oriunda de Tucumán, y vivió también en Salta.	8
Nº 1294 "El cerro Morado" (85)	Villa Mercedes-Rosario de Lerma (Salta)	1952	Leucaria Chocovar de Flores	64 años, colla nativa del lugar, no habla quichua pero su lenguaje es el de los bilingües.	8
Nº 1295 "El Nevado del Aconquija" (86)	Trancas (Tucumán)	1951	Lorenza Surita	74 años, nativa del lugar.	8
Nº "El cerro nevado" (88)	Tucumán	1970	Laurindo Santillán Sal	69 años, estanciero o criador de Amaicha del Valle.	8
Nº 1297 "El cerro de el zorrito" (89)	Amaiche del Valle- Tafi (Tucumán)	1951	Justo F. Segura	54 años, nativo del lugar.	8
Nº 1298 "El Nevado del Aconquija" (90)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	8
Nº 1327 "La laguna negra" (137)	El Chañi- La Capital (Jujuy)	1953	Felipe Choqui	15 años, descendiente de collas.	8
Nº 1328 "La laguna verde" (138)	El Chañi- La Capital (Jujuy)	1953	Rosa Liquitay	43 años, descendiente de indígenas, como su apellido.	8
Nº 1329 "La laguna Limitayoc" (139)	Yavi (Jujuy)	1952	Teodoro Castillo	41 años, nativo del lugar, descendiente de indígenas.	8
Nº 1330 "La laguna Leandro" (140)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Juan Bautista Vilte	36 años, modesto hacendado, descendiente de indígenas.	8
Nº 1331 "La laguna Leandro" (141)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Abdón Castro Tolay	67 años.	8
Nº 1332 "La laguna mala" (142)	Yavi Chico- Yavi (Jujuy)	1959	Indalecia Mamani de Tintilay	65 años, colla analfabeta.	8
Nº 1333 "Las vacas de las salinas de niño muerto" (143)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1959	Antonio Quipildor	50 años.	8

Anexo

Nº 1334 "La laguna brava" (144)	El Chañi- La Capital (Jujuy)	1953	Felipe Chaqui	15 años, pastor de ascendencia indígena, como su apellido. Fue a una escuela comarcana.	8
Nº 1335 "La laguna picada" (145)	El Mollar-Famaillá (Tucumán)	1948	Angel A. Medina	Maestro de escuela del lugar.	8
Nº 1336 "La laguna de Rearte" (146)	San Pedro de Colalao- Trancas (Tucumán)	1957	Francisco José Almonacid	30 años.	8
Nº 1337 "La laguna del tesoro" (147)	Los Luna-Rio Chico (Tucumán)	1949	Predefinda C. de Asís	72 años.	8
Nº 1338 "La laguna escondida" (148)	Amaicha del Valle-Tafí (Tucumán)	1951	Justo F. Segura	54 años, nativo del lugar.	8
Nº 1339 "La laguna del tesoro" (149)	Concepción-Chichigasta (Tucumán)	1970	José Manuel Gramajo	21 años.	8
Nº 1340 "La laguna del tesoro" (150)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	8
Nº 1341 "La laguna del cerro las Tipas" (151)	Raco-Tafí (Tucumñan)	1970	Carlos María Avellaneda	55 años.	8
Nº 1342 "La laguna del cerro las Tipas" (152)	Tucumán	1970	Catalina Lencina		8
Nº 1343 "La laguna de Robles" (154)	Laguna de Robles-Burruyacú (Tucumán)	1970	José Asín	32 años.	8
Nº 1378 "Esteco" (207)	Estación Esteco-Metán (Salta)	1954	Saturmina Castro de Moreno	38 años, nativa.	8
Nº 1379 "La ciudad de Esteco" (209)	Rosario de la Frontera (Salta)	1952	Luis Castellanos	33 años, nativo, ha oído la leyenda desde niño.	8
Nº 1380 "Esteco" (212)	Las Chacras-Las Hacheras-Anta (Salta)	1952	Manuel Iseas	90 años.	8
Nº 1381 "La ciudad de Esteco" (215)	Ciudad de Salta	1954	Tadea Solaligue Guzmán	70 años, descendiente de familias tradicionales de los Valles Calchaquíes.	8
Nº 1382 "Esteco" (217)	El Carrizal-Chicoana (Salta)	1952	Francisco Nola	50 años, campesino pobre del lugar, descendiente de collas. NO habla quichua pero conserva hábitos fonéticos.	8
Nº 1383 "La ciudad de Esteco" (219)	Ciudad de Salta	1953	Maria Esther Usandivaras	36 años, maestra de escuela.	8
Nº 1385 "La ciudad de Esteco" (221)	El Tunal (Salta)	1952	Ramón Rojas	48 años, nativo del lugar.	8
Nº 1386 "Esteco" (222)	Estación Esteco (Salta)	1954	Domingo Guzmán	66 años, nativo del lugar.	8
Nº 1387 "La ciudad	Metán (Salta)	1954	María de	42 años, nativa del	8

Anexo

de Esteco" (223)			Cerda	lugar.	
Nº 1388 "La ciudad de Esteco" (225)	Tilcara (Jujuy)	1968	Sixta Castro de Guerrero	53 años.	8
Nº 1389 "La ciudad de Esteco" (231)	Trancas (Tucumán)	1951	Lorenza Surita de García	74 años, descendiente de las familias más antiguas del lugar.	8
Nº 1390 "La ciudad de Esteco" (234)	San José de Buena Vista-Famailá (Tucumán)	1957	José María Nieva	90 años.	8
Nº 1391 "Esteco" (237)	Tala Pampa-Dto. Burruyacu (Tucumán)	1951	Cleofé Luna	50 años, campesino.	8
Nº 1392 "La ciudad de Esteco" (238)	S. F. del Valle de Catamarca (Catamarca)	1968	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años.	8
Nº 1394 "La ciudad de Esteco" (241)	Fuerte Quemado- Santa María (Catamarca)	1968	Francisco Villagra	60 años.	8
Nº 1395 "La laguna del volcán" (243)	Chovillos-Tumbaya (Jujuy)	1947	Francisco Condori	61 años, oyó la leyenda de su bisabuela de 105 años, María Subelza.	8
Nº 1396 "La laguna del volcán" (245)	La Banda-Tilcara (Jujuy)	1959	Regina Humacata de Patagua	60 años, nativa.	8
Nº 1397 "La laguna de Taxara" (248)	El Chañi-Yavi (Jujuy)	1952	Nasaria Mamani	40 años, colla.	8
Nº 1398 "La laguna de Taxara" (250)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años, nativa del lugar, criadora ganadera.	8
Nº 1399 "La laguna de Taxara" (253)	Yavi (Jujuy)	1952	Teodoro Castillo	41 años, pastor colla.	8
Nº 1401 "El pueblo viejo" (256)	Cara Cara- Yavi (Jujuy)	1959	Pedro Valle	35 años, campesino de la comarca, colla. La leyenda alude a un pueblo prehispánico.	8
Nº 1402 "El nevado de Aconquija" (257)	Trancas (Tucumán)	1951	Juan García	80 años, campesino, antiguo arriero, conocedor de la región.	8
Nº 1403 "Loreto y la Virgen de Loreto" (258)	Villa San Martín-Loreto (Santiago del Estero)	1959	Isaura Gomez de Ayunta	70 años, originaria del antiguo pueblo de Loreto.	8
Nº 1405 "La ciudad del Pantano Viejo" (264)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años	8
Nº 1408 "Medanito" (266)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosaria Quiroga	95 años.	8
Nº 1441 "El día de San Bartola y los tapados" (317)	Cafayate (Salta)	1950	María Arcadia B. de Tilcara	Maestra de Escuela..	8
Nº 1444 "El tapado de Yacoraité" (322)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Mercedes Uro de Paliza	76 años.	8
Nº 1447 "El tesoro de los Varela" (327)	Huella- Tilcara (Jujuy)	1954	Melchora Mamani	85 años, lugareña.	8
Nº 1449 "Los	Pucará de	1959	Alfredo Rivero	14 años, hijo de	8

Anexo

tesoros" (329)	Tilcara (Jujuy)			cuidadores del Pucará, uno pertenece a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Hizo toda la escuela primaria, buen tocador de quena.	
N° 1452 "El tío y los tapados" (333)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Abdón Castro Tolay	68 años.	8
N° 1445 "El tesoro" (338)	Tilcara (Jujuy)	1968	Sixta Castro Guerrero	53 años, de Tucumán pero vivió en Salta.	8
N° 1457 "El tapado" (341)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victoria	50 años.	8
N° 1513 "La Parra" (429)	Cafayate (Salta)	1954	Jesús Perea	50 años.	8
N° 1515 "La viña" (432)	Finca El Rincón-Tinogasta (Catamarca)	1970	Elba Noemí Reinoso de Díaz	41 años, nativa de la región, caracterizada por un intenso cultivo de vid.	8
N° 1518 "La parra y la higuera" (435)	Las Mojarras-Santa María (Catamarca)	1968	Carlos Alberto Juárez	38 años, terrateniente, dueño de una pequeña bodega antigua. El cuento lo oyó de su abuelo, don Pedro Juárez.	8
N° 1519 "Los dos frutos de la higuera" (436)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosario Quiroga	95 años, campesina.	8
N° 1522 "La higuera" (440)	Ingenio Mercedes-Famaillá (Tucumán)	1951	Hermelinda Lescano	Maestra de escuela.	8
N° 1523 "La higuera" (441)	San Antonio (Jujuy)	1968	Santiago Argentino Sánchez	46 años, campesino, alfarero.	8
N° 1530 "La maldición de la vibora y de la higuera" (448)	Estancia Balbuena- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1970	María Luisa Caamaño de Carrizo	82 años, estanciera.	8
N° 1531 "La maldición de la higuera. La bendición de la caña" (449)	Santiago del Estero	1970	Rita Vera de Barrionuevo	91 años	8
N° 1532 "La higuera y el molle" (450)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años, campesina.	8
N° 1536 "El molle" (455)	Tilcara (Jujuy)	1968	Reimundo Santos Quispe	23 años, campesino de la comarca de Tilcara.	8
N° 1537 "La higuera y el molle" (456)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años. Oyó el relato de la abuela.	8
N° 1538 "El molle" (458)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1968	Anita Farbán de Apasa	74 años, nativa del lugar.	8
N° 1539 "Huiñaj o Palo de la Cruz" (459)	Atamisqui (Santiago del Estero)	1970	Corazón Aguirre de Belizán	99 años, telera más anciana del lugar, bilingüe (quichua).	8

Anexo

Nº 1540 "Palo de Cruz o huiñaj" (461)	Ancocha-Atamisqui (Santiago del Estero)	1970	Josefa Tolosa	55 años, lugareña nacida y criada.	8
Nº 1541 "El Palo Cruz" (462)	Santiago del Estero	1970	Amanda Barrionuevo	46 años. Oyó el relato de la madre.	8
Nº 1543 "El árbol" (464)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosaria Quiroga	95 años.	8
Nº 1544 "El árbol de la Virgen del Valle" (465)	Catamarca (Capital)	1968	Ramona Virginia Villarreal de Coronel	86 años.	8
Nº 1556 "El palo ángel" (483)	Estancia Balbuena- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1970	María Luisa Caamaño de Carrizo	82 años, vive en estancia de sus antepasados.	8
Nº 1565 "El castigo del cardón" (493)	Santa María (Catamarca)	1968	Mercedes Bellido de Figueroa	48 años, nativa del lugar.	8
Nº 1583 "Las golondrinas" (515)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	8
Nº 1589 "La urpilita" (524)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victoriano	50 años.	8
Nº 1617 "El niño Jesús y los animales" (563)	Barrios- Yavi (Jujuy)	1953	Esteban Urzagasti	69 años, comerciante del lugar.	8
Nº 1618 "El castigo de la mula" (564)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	8
Nº 1620 "La maldición de la mula" (567)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	8
Nº 1621 "El castigo de la vibora" (568)	Santa María (Catamarca)	1968	Mercedes Bellido de Figueroa	48 años. Oyó el cuento a una anciana.	8
Nº 1623 "La vibora" (571)	Tilcara (Jujuy)	1952	Carlota Aparicio de Colombo	75 años.	8
Nº 1624 "La maldición de la vibora" (572)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	8
Nº 1625 "La vibora" (573)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	8
Nº 1626 "La vibora y la caña" (574)	Los Quinteros-Tinogasta (Catamarca)	1946	Águeda Avellaneda	75 años.	8
Nº 1637 "El chuschín" (585)	La Puerta-Ambato (Catamarca)	1946	Jesús Burgo	80 años, lugareña.	8
Nº 1642 "El churumuco" (593)	San Bernardo-Tumbaya (Jujuy)	1950	F. Jova Cabrera	Maestra de escuela.	8
Nº 1644 "La urraca" (597)	Salta	1945	María de Gutierrez	50 años.	8
Nº 1649 "El crespín" (604)	Finca del Rey-Anta (Salta)	1952	Guillermo Alzogaray	52 años.	8
Nº 1657 "El crespín"	Tafi (Tucumán)	1970	Catalina	67 años, campesina.	8

Anexo

(614)			Lencina de Rodríguez		
Nº 1658 "El crespín" (615)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victoria	50 años, nativo de la provincia, inspector de escuelas.	8
Nº 1661 "El crespín" (618)	Pinto- Loreto (Santiago del Estero)	1959	Rosa Roldán de Torres	72 años.	8
Nº 1662 "El crespín" (620)	Los Quinteros- Tinogasta (Catamarca)	1946	Águeda Avellaneda	75 años.	8
Nº 1663 "El crespín" (621)	La Puerta- Ambato (Catamarca)	1946	Jesús Burgo	80 años, campesina.	8
Nº 1665 "El crespín" (623)	Londres- Belén (Catamarca)	1953	Adela Alaniz	54 años.	8
Nº 1705 "El cacuy" (680)	Las Cejas- Jiménez (Santiago del Estero)	1950	Melitona de Orieta	46 años.	8
Nº 1707 "El cacuy" (684)	Santiago del Estero (zona rural)	1952	Florentina González	44 años, bilingüe (quichua).	8
Nº 1730 "El atajacaminos" (717)	Sumalao- Valle Viejo (Catamarca)	1953	María de Burgos	76 años, lugareña.	8
Nº 1751 "El alicuco" (744)	Río de la Dorada- La Paz (Catamarca)	1949	Mercedes López	70 años, aprendió el relato de la madre.	8
Nº 1768 b (versión española) "Cuatro hombres caprichosos: gallo, iguana, carnero y rayo" (769)	Villa Salavina (Santiago del Estero)	1951	Jacinto Carpio	69 años.	8
Nº 1769 "La iguana" (771)	Salavina (Santiago del Estero)	1950	Manuela Emilia Sosa	38 años.	8
Nº 1780 "El zorro y el quirquincho tejedor" (783)	Colalao del Valle- Trancas (Tucumán)	1951	Jesús de Escobar	52 años, lugareña, buena tejedora, usa telar criollo.	8
Nº 1799 "El cielo" (811)	Tilcara (Jujuy)	1948	Guillermina Abro de Mendez	70 años, nativa del lugar.	8
Nº 1800 "La luna llena, las estrellas y los ríos del cielo" (813)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	8
Nº 1801 "La vía láctea" (815)	Salta	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años. Oyó el relato de distintas personas en Casa Grande (Humahuaca, Jujuy) en 1962.	8
Nº 1802 "El río de leche" (816)	Huillapima- Capayan (Catamarca)	1948	Antonio Nieto	61 años, nativo del lugar.	8
Nº 1803 "El río de leche" (817)	Villismán- El Alto (Catamarca)	1945	Francisca de Romero	85 años, campesina.	8

Anexo

Nº 1804 "El río del cielo" (818)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	8
Nº 1810 "La luna llena" (825)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosario Quiroga	95 años, campesina.	8
Nº 1812 "La sagrada familia en la luna" (827)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Abdón Castro Tolay	67 años.	8
Nº 1818 "El viento" (835)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años, nativa del lugar, criadora ganadera.	8
Nº 1820 "Los sembradores y la virgen" (13)	Salta	1952	Eusebio Maita	46 años.	9
Nº 1821 "Los sembradores y la virgen" (16)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Segovia	46 años, nativa del lugar. Oyó el relato de la abuela, también nativa del lugar.	9
Nº 1822 "Los labradores y la virgen" (19)	Ingenio Luján-Cruz Alta (Tucumán)	1970	Oscar Ernesto Escudero	21 años, cumple el servicio militar en el Regimiento 19 de Infantería.	9
Nº 1823 "Los sembradores y la virgen" (21)	Tucumán	1951	Lorenza Surita de García	74 años, nativa del lugar, pertenece a familias de gran arraigo tradicional.	9
Nº 1831 "San Isidro y el mal vecino" (38)	Pie del cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	9
Nº 1835 "La virgen y el Niño" (44)	Estancia Balbuena- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1970	María Luisa Caamaño de Carrizo	82 años. Oyó el relato de niña en Villa María, Córdoba, y a campesinos del sur de Santiago del Estero. Siempre vivió en estancias de su familia.	9
Nº 1836 "La misarumi" (49)	Santa Catalina (Jujuy)	1951	Medardo Farbán	49 años, nativo del lugar, es juez de paz.	9
Nº 1837 "La misarumi. La piedra de misa" (50)	Agua Caliente-Cochinoca (Jujuy)	1953	Jacinto Cala	40 años.	9
Nº 1838 "San Juan de oro" (51)	Santa Catalina (Jujuy)	1951	Medardo Farbán	49 años, nativo del lugar, es juez de paz.	9
Nº 1839 "San Francisco Solano en la Quebrada de Humahuaca" (52)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años.	9
Nº 1840 "El cerro colorado. San Francisco Solano" (53)	Las Chacras-Anta (Salta)	1952	Manuel Iseas	80 años, uno de los más viejos y famosos narradores de la región, donde nació y pasó toda su vida.	9
Nº 1841 "El pozo de San Francisco" (55)	Pozo de San Francisco-Trancas (Tucumán)	1957	Gregoria Chávez de Rodríguez	51 años, nativa del lugar, practica baños curativos.	9
Nº 1842 "El pozo de San Francisco" (56)	Raco- Tafi (Tucumán)	1970	Catalina Lencina	67 años, nativa del lugar.	9

Anexo

			Rodríguez		
Nº 1843 "San Francisco Solano" (57)	Pie del cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	9
Nº 1844 "El pan" (58)	Tafi del valle-Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Ángel López	75 años.	9
Nº 1845 "San Francisco Solano y la familia sin caridad" (60)	Estancia Balbuena- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1970	Maria Luisa Caamaño de Carrizo	82 años. Oyó el relato de viejos peones de campo.	9
Nº 1846 "La vieja villa de Río Hondo" (61)	Nueva Villa Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	José Ignacio Herrera	64 años, fue el botero que pasaba desde la banda de Santiago del Estero a la de Tucumán, a las personas, carretas y tropas de animales.	9
Nº 1847 "Río Hondo y la piedra de San Francisco Solano" (63)	Sol de Mayo- Graneros (Tucumán)	1957	Miguel González	55 años, nativo del lugar.	9
Nº 1848 "San Francisco Solano. Río Hondo y la piedra de San Francisco" (64)	Villa de Río Hondo (Santiago del Estero)	1947	Pedro Córdoba	64 años, campesino nativo del lugar.	9
Nº 1849 "Río Hondo. La piedra de San Francisco. San Francisco Solano" (66)	Villa del Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1957	Trinidad Vega de Córdoba	67 años, nativa del lugar.	9
Nº 1850 "San Francisco Solano. Río Hondo. La piedra de San Francisco" (68)	Villa del Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1957	Lorenzo Soria Jiménez	72 años.	9
Nº 1851 "San Francisco Solano" (70)	Santiago del Estero	1970	Rita Vera de Barrionuevo	91 años.	9
Nº 1852 "El Río Hondo" (72)	Nueva Villa de Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Sara Jiménez de Arancibia	54 años, nativa del lugar, de la antigua Villa de Río Hondo.	9
Nº 1853 "La piedra con las pisadas" (74)	Nueva Villa de Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Sara Jiménez de Arancibia	54 años, nativa del lugar, de la antigua Villa de Río Hondo.	9
Nº 1854 "La piedra de San Francisco" (75)	Sol de Mayo- Graneros (Tucumán)	1957	Eugenio González	86 años (aclara que debe tener más edad, pero según el "enrole" - libreta de enrolamiento- cuenta como 86).	9
Nº 1855 "la maldición de Barrialito" (77)	Tafi del valle-Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Ángel López	75 años.	9
Nº 1856 "El paso de San Francisco Solano y Río Hondo" (78)	Nueva Villa Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Ramón Guillermo Arancibia	85 años.	9
Nº 1857 "La	Nueva Villa de	1970	Sara Jiménez	54 años, nativa del	9

Anexo

maldición de la Villa de Río Hondo" (80)	Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)		de Arancibia	lugar, de la antigua Villa de Río Hondo.	
Nº 1858 "Río Hondo" (82)	Termas- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Oscar Díaz	50 años.	9
Nº 1859 "Las coyundas de San Francisco" (83)	Tafi del valle- Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Ángel López	75 años.	9
Nº 1860 "Las coyundas de San Francisco" (84)	Nueva Villa Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	José Ignacio Herrera	64 años.	9
Nº 1861 "San Francisco y el tirante" (85)	Tafi del valle- Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Ángel López	75 años.	9
Nº 1862 "El tirante de San Francisco Solano" (86)	Santiago del Estero	1970	Rita Vera de Barrionuevo	91 años.	9
Nº 1863 "San Francisco Solano y la viga" (87)	Estancia Balbuena- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1970	María Luisa Caamaño de Carrizo	82 años.	9
Nº 1864 "San Francisco Solano" (88)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años	9
Nº 1865 "San Francisco Solano. El Barrial" (89)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victoria	50 años.	9
Nº 1866 "Agua Dulce y Barrialito" (91)	Nueva Villa de Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Sara Jiménez de Arancibia	54 años, nativa del lugar, de la antigua Villa de Río Hondo.	9
Nº 1867 "Barrialito" (92)	Nueva Villa Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	José Ignacio Herrera	64 años.	9
Nº 1868 "San Francisco Solano" (93)	Ancocha- Atamisqui (Santiago del Estero)	1971	María Manuela Herrera de García	70 años, lugareña.	9
Nº 1869 "El agua santa de San Francisco Solano" (95)	Termas- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Oscar Díaz	50 años.	9
Nº 1870 "El agua santa de San Francisco Solano" (96)	Santiago del Estero	1970	Amanda Barrionuevo	46 años, maestra de escuela.	9
Nº 1872 "San Francisco Solano y el Utrrunco" (98)	Quimilár- Ambargasta- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1951	Dominga Lezcano	48 años. Oyó la leyenda de la madre y otros viejos.	9
Nº 1873 "San Francisco Solano y el Utrrunco" (100)	Santiago del Estero	1959	Amancio López	76 años.	9
Nº 1874 "El	Nueva Villa de	1970	Ramón	58 años.	9

Anexo

cementerio de Río Hondo" (101)	Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)		Guillermo Arancibia		
Nº 1875 "San Francisco de Yavi" (105)	Yavi (Jujuy)	1958	Inocencia Murguía	61 años, descendiente de los más antiguos habitantes de Yavi, conoce muy bien sus tradiciones. Ha concurrido a la escuela del pueblo.	9
Nº 1876 "San Santiago" (107)	Yavi (Jujuy)	1958	Inocencia Murguía	61 años, descendiente de los más antiguos habitantes de Yavi, conoce muy bien sus tradiciones. Ha concurrido a la escuela del pueblo.	9
Nº 1877 "La Virgen del Rosario" (110)	Yavi (Jujuy)	1958	Inocencia Murguía	61 años, descendiente de los más antiguos habitantes de Yavi, conoce muy bien sus tradiciones. Ha concurrido a la escuela del pueblo.	9
Nº 1878 "La virgen de Punta Corral" (112)	Huella- Tilcara (Jujuy)	1951	Modesta L. de Lerma	36 años, directora de la escuela local. Oyó la leyenda de devotos de la Quebrada de Humahuaca.	9
Nº 1879 "La virgen de Punta Corral" (114)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Luisa Vilte de Quipildor	43 años, ha concurrido ha escuela del lugar.	9
Nº 1880 "La virgen de Punta Corral" (116)	Tilcara (Jujuy)	1968	Venancio Segovia	72 años, nativo del lugar, conoce muy bien la historia de esta famosa imagen.	9
Nº 1881 "La virgen de Punta Corral" (117)	Jujuy	1968	Delina Churque	34 años, boliviana con 15 años de residencia en Tilcara. Oyó la leyenda de personas nativas. Es bilingüe.	9
Nº 1882 "La virgen de Punta Corral" (119)	Tilcara (Jujuy)	1968	Dora Eraso	35 años, nativa del lugar.	9
Nº 1883 "La Santísima virgen de Copacabana de Punta Corral" (120)	Punta Corral-Tumbaya (Jujuy)	1952	Visitación Quispe de Ramos	Dirige la escuela de Punta Corral y es nativa de la Quebrada de Humahuaca.	9
Nº 1884 "Miraflores de la Candelaria" (122)	Miraflores de la Candelaria-Cochinoca (Jujuy)	1952	Hermógenes Cayo	63 años, pastor colla.	9
Nº 1885 "La virgen de Río Blanco y Paipaya" (123)	Río Blanco-Capital (Jujuy)	1959	Pedro Aillón	70 años, nativa del lugar.	9
Nº 1886 "La virgen del Rosario, de Paipaya y Río Blanco" (124)	La Almona-Capital (Jujuy)	1947	Hilda R. Ricotti	27 años, maestra de escuela.	9

Anexo

Nº 1887 "La fiesta de las Alasitas o de Santa Ana"	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años.	9
Nº 1888 "El señor de Sumalao" (128)	Sumalao (Salta)	1955	Juana Luisa Rosas de Aguirre	62 años, campesina, encargada de cuidar la capilla del señor de Sumalao.	9
Nº 1889 "San Santiago. Las tistinchas" (130)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años. Oyó la leyenda de la fiesta de San Santiago en la Puna jujeña, la aprendió de la abuela, originaria de la Quebrada de Humahuaca.	9
Nº 1890 "La virgen de Famaillá" (132)	El Mollar-Famaillá (Tucumán)	1950	Rina A. de Guzmán	Originaria del lugar.	9
Nº 1891 "La virgen del valle" (133)	Raco- Tafí (Tucumán)	1970	Catalina Lencina de Rodríguez	67 años, aclara que se trata se pequeña imagen de la famosa virgen del Valle de Catamarca.	9
Nº 1892 "La virgen del valle de Reducción" (134)	Pie del cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años, campesina, analfabeta.	9
Nº 1893 "El señor de los milagros de Mailín" (135)	Lugones-Avellaneda (Santiago del Estero)	1970	Roberto Escalada	42 años, nació y vivió toda su vida en Mailín, pero radicado en Lugones.	9
Nº 1894 "El señor de los milagros de Mailín" (137)	Mailín-Avellaneda (Santiago del Estero)	1970	Carlos Escalada	69 años, nacido y criado en Mailín.	9
Nº 1895 "La virgen del Pilar" (139)	Nueva Villa Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	Ramón Guillermo Arancibia	58 años, lugareño, gran conocedor de tradiciones de su región.	9
Nº 1896 "San Isidro" (141)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años.	9
Nº 1897 "La virgen de la consolación de Sumampa" (142)	Santiago del Estero	1970	Amanda Barrionuevo	46 años.	9
Nº 1898 "San Gil" (143)	Santiago del Estero	1970	Amanda Barrionuevo	46 años.	9
Nº 1899 "El señor de la Libranza" (144)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años.	9
Nº 1900 "Loreto y la virgen de Loreto" (147)	Loreto (Santiago del Estero)	1959	Isaura Gomez de Ayunta	70 años, originaria del antiguo pueblo de Loreto.	9
Nº 1901 "La virgen del Valle" (148)	Famatanca-Santa María (Catamarca)	1968	Felicidad Lagoria de Reinoso	71 años, campesina lugareña. La festividad de la virgen del Valle es famosa en el país.	9
Nº 1902 "El señor del Horcón" (149)	Ciudad de Catamarca	1969	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años.	9

Anexo

Nº 1903 "La virgen de Andacollo" (150)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosario Quiroga	95 años.	9
Nº 1904 "San Pedro de plaza San Pedro" (151)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Francisca Quintero de Assad	50 años, originaria del lugar.	9
Nº 1905 "San Pedro de plaza San Pedro" (154)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosario Quiroga	95 años, campesina originaria.	9
Nº 1943 "La Telesita" (223)	Loreto (Santiago del Estero)	1959	Amancio Lopez	76 años.	9
Nº 1944 "La Telesita" (224)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años. Narración del departamento de Figueroa.	9
Nº 1945 "La Telesita" (225)	Santiago del Estero	1970	Rita Vera de Barrionuevo	91 años.	9
Nº 1946 "El soldado de Humahuaca" (227)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Hortensia Arancibia de Cáceres	72 años.	9
Nº 1947 "El finau Llampá" (228)	Raco- Tafi (Tucumán)	1970	Catalina Lencina Rodríguez	67 años, nativa del lugar.	9
Nº 1950 "Las cruces de las almas" (234)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Juan Miranda. Carmen Miranda	71 años.	9
Nº 1951 "La cruz vieja" (235)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años.	9
Nº 1954 "El linyerita" (240)	Santiago del Estero	1970	Amanda Barrionuevo	46 años.	9
Nº 1955 "Pedrito Hallado" (242)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	9
Nº 1958 "Carballito" (247)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años. Alude a creencias del departamento de Figueroa.	9
Nº 1959 "Carballito" (248)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	9
Nº 1961 "Bazán Frías" (250)	Pie del Cerro-Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años.	9
Nº 1967 "El Huáncar" (265)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1958	Calixta Ramos de Liquíu	35 años, maestra de escuela, descendiente de indígenas.	9
Nº 1968 "El Huáncar" (267)	Humahuaca (Jujuy)	1953	Rosario Uro de Miranda	79 años, colla, originaria de Abra Pampa y radicada en Humahuaca.	9
Nº 1969 "El Huáncar" (269)	Mina Aguilar (Jujuy)	1961	Jacinto Cala	43 años, agente de policía, de Agua Caliente, Cochinoca, donde le tomaron varias narraciones. Sabe leer y escribir pero conserva rasgos del habla de los collas puneños.	9

Anexo

Nº 1970 "El Huáncar" (271)	Abra Pampa-Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de mamani	63 años, nativa del lugar, descendiente de indígenas, conocedora de tradiciones populares.	9
Nº 1971 "El Huáncar" (275)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Genaro Vilte	17 años, nativo del lugar. Ha sido pastor. Trabaja como peón.	9
Nº 1972 "El cerro Huáncar" (278)	Casabindo-Cochinoca (Jujuy)	1958	Martina Quival de Guzmán	60 años, nativa de este lugar de la puna jujeña.	9
Nº 1973 "La Salamanca" (279)	Casa Grande-Humahuaca (Jujuy)	1952	Olegario Gregorio	72 años.	9
Nº 1974 "La peña colorada. La Salamanca" (280)	Estación Perico-El Carmen (Jujuy)	1948	Pedro Canavides	65 años, nativo del lugar. Por su afición a los tesoros escondidos se le ha dado el apodo de "duende de los tapados."	9
Nº 1975 "Las Salamancas" (282)	La Punilla- Anta (Salta)	1950	Argentina C. de Abdo	Maestra de escuela.	9
Nº 1976 "La Salamanca" (283)	Las Cejas- Cruz Alta (Tucumán)	1948	Dalmira Salas	40 años, nativa del lugar.	9
Nº 1977 "La Salamanca" (284)	Los Sosa-Monteros (Tucumán)	1953	Alberto Eudoro Monasterio	40 años.	9
Nº 1978 "La Salamanca de Siambón" (286)	Raco- Tafi (Tucumán)	1970	Carlos María Avellaneda	55 años.	9
Nº 1979 "La Salamanca" (287)	Raco- Tafi (Tucumán)	1970	Catalina Lencina Rodríguez	67 años, nativa del lugar.	9
Nº 1980 "La Salamanca del Río Salado" (288)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años, director de escuela.	9
Nº 1981 "La Salamanca" (289)	Santiago del Estero	1970	Rita Vera Barrionuevo	91 años.	9
Nº 1982 "La Salamanca de Río Hondo" (290)	Nueva Villa de Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970			9
Nº 1983 "La salamanca" (292)	Villa Salavina (Santiago del Estero)	1970	Sixto Palavecino	55 años, músico popular, nativo del lugar.	9
Nº 1984 "La salamanca" (294)	Fiambalá-Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosario Quiroga	95 años.	9
Nº 2005 "El Tío. El Diablo" (335)	Casabindo-Cochinoca (Jujuy)	1958	Carlos Liquiú	36 años, minero. Asegura que el tío entre a las minas y hay que tener coraje y saber defenderse, porque siempre se está en peligro.	9
Nº 2006 "El tío" (338)	Estación Perico-El Carmen (Jujuy)	1953	Juan José Díaz	50 años.	9

Anexo

Nº 2007 "El tío" (339)	Estación Perico- El Carmen (Jujuy)	1952	Irma A. L. de Paz	Maestra de escuela.	9
Nº 2008 "El zupay" (340)	Cochinoca (Jujuy)	1951	Cristina de Canavire	69 años, pastora colla, analfabeta.	9
Nº 2009 "El caballo de goma" (342)	Pozo de las Avispas- El Carmen (Jujuy)	1953	Juan Díaz	30 años.	9
Nº 2010 "Un caso que me pasó cuando era chico" (343)	Londres- Belén (Catamarca)	1951	Isaias Torres	98 años.	9
Nº 2021 "El duende" (363)	Luracato- Molinos (Salta)	1955	Heriberto Yapura	48 años, peón de campo.	9
Nº 2022 "El duende" (364)	Pueblo Viejo- San Antonio (Jujuy)	1958	Claudia Mendoza	72 años, campesina, concurrió a la escuela primaria.	9
Nº 2024 "El duende" (368)	Pozo de las Avispas- El Carmen (Jujuy)	1953	Tomás Álvarez	50 años, campesino, concurrió a escuela primaria.	9
Nº 2025 "El diluvio" (369)	Juella- Tilcara (Jujuy)	1954	Juan Mamani	60 años, pastor colla, concurrió a la escuela primaria.	9
Nº 2026 "El duende de los Córdoba" (370)	Arrayanal- San Pedro (Jujuy)	1946	María L. de Bonfanti	30 años. Oyó el relato a viejos de la comarca.	9
Nº 2028 "El duende" (373)	San Antonio (Jujuy)	1968	Santiago Argentino Sánchez	46 años, juez de paz del lugar.	9
Nº 2029 "El duende" (375)	La Encantada- Leales (Tucumán)	1954	Octaviano Esparza		9
Nº 2030 "El duende" (376)	Orán- Leales (Tucumán)	1953	Julia M. Flores	Maestra de escuela. Oyó el relato de campesinos de la comarca.	9
Nº 2031 "El duende" (377)	Gastona- Chicligasta (Tucumán)	1953	Juan Gomez	30 años, trabajador de campo.	9
Nº 2032 "El peluquero y el duende" (378)	Tafi (Tucumán)	1953	María Perez de lazo	42 años. Aprendió el cuento de la tía que sabe muchos.	9
Nº 2033 "El duende" (381)	Raco- Tafi (Tucumán)	1970	Catalina Lencina de Rodriguez	67 años.	9
Nº 2034 "El duende" (382)	Raco- Tafi (Tucumán)	1970	Carlos María Avellaneda	55 años, expleado de policía del lugar.	9
Nº 2035 "El duende" (384)	Pie del Cerro- Famaillá (Tucumán)	1970	Carmen Miranda	71 años, campesina.	9
Nº 2036 "El diluvio" (385)	Santiago del Estero	1970	Rita vera de Barrionuevo	91 años, vivía en el departamento de Copo, donde oyó muchos casos del duende.	9
Nº 2037 "El supay, Diablo duende" (387)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años, inspector de escuela. Oyó la leyenda de diversos campesinos de la provincia.	9

Anexo

Nº 2038 "El duende y el sachado" (388)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victorica	50 años.	9
Nº 2039 "El duende" (389)	Villa Salavina-Salavina (Santiago del Estero)	1970	Sixto Palavecino	55 años, lugareño, conoce mucho cuentos y tradiciones del pueblo.	9
Nº 2040 "El duende" (391)	El Alto (Catamarca)	1953	Alberto Córdoba	Maestro de escuela, nativo del lugar, conocedor de creencias del pueblo. Oyó el cuento desde niño.	9
Nº 2043 "Genios que asustan a los niños y adultos" (395)	La Quinta- La Paz (Catamarca)	1952	Juana herrera	55 años, nativa del lugar.	9
Nº 2057 "La quebrada del encanto. La madre del agua" (413)	Pueblo Viejo-San Antonio (Jujuy)	1951	Claudia Mendoza	72 años, nativa del lugar.	9
Nº 2058 "La sirena" (414)	Santiago del estero	1970	Rita Vera de Barriouuevo	91 años.	9
Nº 2059 "La madre del agua o yacumama" (416)	Villa de Atamisqui-Atamisqui (santiago del estero)	1970	Corazón Aguirre Belizán	99 años, es la telera más antigua del lugar. Conserva lucidez mental, hila y teje en un telar doméstico con habilidad y resistencia.	9
Nº 2060 "La yacupamama o madre del agua" (417)	Salavina (Santiago del Estero)	1951	Manuela Emilia Sosa	38 años, lugareña, bilingüe quichua-español.	9
Nº 2061 "la madre del río" (419)	Loa Telares-Salavina (Santiago del Estero)	1970	José Luciano Ordoñez	61 años, nativo del lugar.	9
Nº 2062 "La yacumama o madre del río" (420)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años.	9
Nº 2063 "La madre del río" (421)	Nueva Villa de Río Hondo- Río Hondo (Santiago del Estero)	1970	José Ignacio Herrera	64 años.	9
Nº 2064 "Mayumaman" (422)	Villa Salavina-Salavina (Santiago del Estero)	1970	Sixto Palavecino	55 años.	9
Nº 2065 "La madre del agua" (428)	Los Osos- El Alto (Catamarca)	1950	Teodoro A. Parodi	Maestra de escuela.	9
Nº 2066 "La madre del agua" (424)	Los Osos- El Alto (Catamarca)	1953	José A. Rizo	35 años. Oyó la leyenda de muchos campesinos del lugar.	9
Nº 2067 "La alguna del tesoro" (425)	Chaquiago-Andalgalá (Catamarca)	1969	Juan Bautista Lima	80 años.	9
Nº 2093 "El runaturrunco o tigre-gente" (465)	Colonia- Santa Rosa del Ingenio de la Trinidad- Río Chico (Tucumán)	1956	Juan Antonio Dorado	50 años, obrero del ingenio.	9

Anexo

Nº 2095 "El tigre uturrunco" (468)	El Mollar- Tafi (Tucumán)	1946	Felipe Sequeira	60 años, nativo del lugar.	9
Nº 2096 "El runauturrunco o tigre-gente" (470)	Campo Volante Sud- Monteros (Tucumán)	1946	Ignacio Perez	60 años.	9
Nº 2097 "El tigre-uturrunco" (472)	Quebrada de los Chañares- Tafi (Tucumán)	1946	Máximo Caro	50 años, lugareño.	9
Nº 2098 "La tigra-uturrunca" (475)	Tucumán	1946	Bernabé burgos	75 años.	9
Nº 2099 "El runauturrungo" (478)	Ancocha-Atamisqui (Santiago del Estero)	1971	María Manuela Herrera de García	70 años.	9
Nº 2100 "El runauturrunco o tigre-gente" (480)	Vaca Human-Salavina (Santiago del Estero)	1946	Octavio Tolosa	60 años.	9
Nº 2101 "El Uturrunco" (418)	Quimilár- Ambargasta- Ojo de Agua (Santiago del Estero)	1951	Dominga Lescano	48 años.	9
Nº 2102b "El hombre-tigre" versión española (485)	Villa Salavina (Santiago del Estero)	1951	Jacinto Carpia	69 años.	9
Nº 2103 "El tigre-uturrunco" (487)	Santa Rosa (Catamarca)	1949	Ramón Carrizo	55 años.	9
Nº 2104 "El uturrunco" (488)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	9
Nº 2105 "El tigre-uturrunco" (491)	La Carrera- Fray Mamerto Esquiú (Catamarca)	1946	Rosario Norberto Leiva	58 años.	9
Nº 2106 "El tigre-uturrunco" (492)	Alifilón- Santa Rosa (Catamarca)	1946	Ramón Carrizo	55 años.	9
Nº 2107 "El tigre-uturrunco" (494)	La Estancia- El Alto (Catamarca)	1946	Alfonso F. Agüero	50 años.	9
Nº 2239 "El Coquena" (695)	Cafayate- Aimará (Salta)	1954	Jesús Pera	50 años, nativo del lugar.	9
Nº 2240 "El coquena" (698)	La Punilla- Anta (Salta)	1954	Antonio Frías	70 años.	9
Nº 2241 "El coquena" (699)	La Punilla- Anta (Salta)	1952	Argentina C. de Abdo	Maestra de escuela, desde niña oyó numerosas narraciones sobre coquena.	9
Nº 2242 "El coquena" (700)	Iruya (Salta)	1953	Antonio Tintilay	65 años, nativo del lugar, colla, no habla quichua pero conserva modos del bilingüismo. Su apellido es indígena.	9
Nº 2243 "La coquena. El compadre rico y el compadre pobre" (703)	Villa Mercedes- Valle de Lerrma (Salta)	1952	Leucaria Chocovar de Flores	64 años, colla, no habla lengua indígena.	9
Nº 2245 "El	Casa Grande-	1952	Olegario	70 años, nativo del	9

Anexo

coquena" (710)	Humahuaca (Jujuy)		Gregorio	lugar.	
Nº 2246 "El coquena" (711)	Tiute- Cochinoca (Jujuy)	1968	Luis Armella	64 años, lugareño de cierta posición económica, criador, concurre a escuela comarcana.	9
Nº 2247 "El coquena. El hermano rico y el hermano pobre" (712)	Coraya- Humahuaca (Jujuy)	1964	Santos Salas	64 años, pastor, vive casi aislado en su puesto en los cerros. Analfabeto, conserva rasgos idiomáticos de los puneños.	9
Nº 2248 "Coquena y los entierros" (716)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Mercedes Uro de Paliza	76 años, lugareña, ha vivido muchos años en el campo.	9
Nº 2249 "El coquena" (717)	Juella- Tilcara (Jujuy)	1954	Melchora Mamani	85 años, pastora colla, analfabeta.	9
Nº 2250 "La coquena" (719)	Capital (Jujuy)	1952	Clemente Lucas Cancota	42 años, ha trabajado muchos años en el campo.	9
Nº 2251 "El coquena" (720)	Yavi (Jujuy)	1952	Teodoro castilla	41 años, colla, es pastor y cazador de vicuñas.	9
Nº 2252 "El coquena" (721)	Perico- El Carmen (Jujuy)	1952	Irma A. L. de Paz	35 años, maestra de escuela.	9
Nº 2253 "La coquena" (722)	Capital (Jujuy)	1952	Clemente Lucas Cancota	42 años, concurre a la escuela primaria.	9
Nº 2254 "Coquena" (723)	Mina Aguilar- Humahuaca (Jujuy)	1958	Juan de Dios Zuleta	39 años, minero, ha sido pastor, no habla quichua, pero conserva hábitos lingüísticos de bilingües puneños.	9
Nº 2255 "El coquena" (724)	Tinte- Cochinoca (Jujuy)	1951	Cristina Canavire	69 años, pastora de los cerros. Dice que no habla quichua, pero su vocabulario abunda en palabras quichuas y su pronunciación es la de los puneños bilingües.	9
Nº 2256 "El yastay" (730)	Tafi del Valle- Tafi (Tucumán)		Susana Ramos	Mayor de 70 años, analfabeta, nativa del lugar, trabaja de lavandera en el pueblo.	9
Nº 2257 "El yastay" (731)	Esquina del Valle- Tafi (Tucumán)	1950	Mercedes H. de Cruz	Maestra de escuela. Oyó la leyenda a campesinos de la región.	9
Nº 2258 "El yastay" (732)	Fiambalá- Tinogasta (Catamarca)	1970	Rosaria Quiroga	95 años, ha vivido muchos años en el campo.	9
Nº 2259 "El yastay" (734)	Plaza de San Pedro- Fiambalá- Tinogasta (Catamarca)	1970			
Nº 2260 "El yastay" (735)	Plaza de San Pedro- Fiambalá- Tinogasta (Catamarca)	1970	Libio Natividad Espinoza	27 años, concurre a escuela local.	9

Anexo

Nº 2261 "El yastayo" (736)	Rincón- Pomán (Catamarca)	1953	Zacarias Soria	62 años, campesino, modesto hacendado.	9
Nº 2262 "El yastay" (738)	Fuerte Quemado- Santa María (Catamarca)	1959	Francisco Villagra	53 años, nativo del lugar y conocido cazador de guanacos.	9
Nº 2263 [sin título] (741)	Chaquiago- Andalgala (Catamarca)	1969	Arcenia Dorado de Persetti	48 años.	9
Nº 2273 "La pachamama" (765)	Cara Cara- Yavi (Jujuy)	1946	José Cruz Valle	78 años.	9
Nº 2274 "La pachamama" (766)	Carayoc- Santa Catalina (Jujuy)	1968	Hipólito Navarro	35 años, pastor colla, analfabeto, nativo del lugar.	9
Nº 2275 "El castigo del ojo de agua" (767)	Abra Pampa- Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	9
Nº 2276 "El castigo del agua" (769)	Abra Pampa- Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años, modesta hacendada del lugar, nativa del lugar, hizo estudiar a sus hijas que son maestras.	9
Nº 2277 "La crecida del río guasamayo" (771)	La Banda- Tilcara (Jujuy)	1959	Regina Humataca de Patagua	60 años, campesina colla.	9
Nº 2278 "La pachamama" (772)	Sey- Susques (Jujuy)	1954	Valeria Cruz	40 años, nativa del lugar, colla.	9
Nº 2279 "La pachamama" (775)	Tipas- San Pedro de Colalao (Tucumán)	1959	Cruz Donaire	62 años, pastor colla.	9
Nº 2280 "La madre de los guanacos" (777)	Colalao del Valle- Tafi (Tucumán)	1951	Juana Escobar	70 años, descendiente de collas.	9
Nº 2281 "La pachamama" (779)	Toroyaco- Santa María (Catamarca)	1959	Lorenza de Moreno	64 años, nativa del lugar (zona montañosa aislada, a 3100 mts. de altura), pastora criolla.	9
Nº 2282 "El día de la pachamama" (781)	Chaquiago- Andalgala (Catamarca)	1969	Nicolás Aguaisol	40 años, colla.	9
Nº 2283 "El cazador de guanacos" (782)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	9
Nº 2285 "Los antiguos" (789)	Abra Pampa- Cochinoca (Jujuy)	1956	Severina Amancay	65 años.	9
Nº 2286 "Los antiguos y el antigal" (791)	Tilcara (Jujuy)	1968	Venancio Segovio	72 años, vivió en los cerros de la comarca.	9
Nº 2287 "Los antiguos" (793)	La Banda- Tilcara (Jujuy)	1959	Regina Humataca de Patagua	60 años.	9
Nº 2288 "Los antiguos. Los antiguos" (795)	Abra Pampa- Cochinoca (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años, nativa del lugar, criadora, se dedica a la cría de ganado.	9
Nº 2289 "Los antiguos. Los antiguos" (796)	Coraya- Tilcara (Jujuy)	1968	Felipa Galiano de Care	70 años.	9

Anexo

Nº 2290 "Los antiguos. Los antiguos" (797)	Tilcara (Jujuy)	1968	Feliciano Ramos de Sumbaño	54 años.	9
Nº 2291 "Los antiguos" (798)	Altarcito- Tilcara (Jujuy)	1948	Guillermina Abro de Mendez	70 años.	9
Nº 2292 "Los antiguos y los antiguos" (799)	El Bañado- Tafi (Tucumán)	1951	María de Quiroga	74 años.	9
Nº 2293 "El familiar del ingenio La esperanza" (803)	Providencia-San Pedro (Jujuy)	1946	Medardo Cazón	26 años, ha trabajado en ingenios azucareros de la provincia.	9
Nº 2294 "El familiar" (805)	Lote Paulina- Ingenio Ledesma- Ledesma (Salta)	1963	Delia Corpacho de Saravia	46 años.	9
Nº 2295 "El familiar y la Virgen del Rosario" (807)	San Pedro de Colalao- Trancas (Tucumán)	1957	Francisco José Almonacid	30 años.	9
Nº 2296 "El familiar" (809)	Ranchillos- Cruz Alta (Tucumán)	1951	Delina C. B. de Paliza	Maestra de escuela.	9
Nº 2297 "El familiar" (810)	S. F. del Valle de Catamarca (Catamarca)	1968	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años.	9
Nº 2304 "El ucumar" (823)	Las Costas- Capital (Salta)	1953	Basilio Mamani	30 años. Oyó el relato de niño, y lo vio siempre de lejos porque sabe que es peligroso.	9
Nº 2305 "El ucumar" (824)	La Punilla- Anta (Salta)	1952	Argentina C. de Abdo	Maestra de escuela.	9
Nº 2306 "El ucumar" (826)	Estación Perico- El Carmen (Jujuy)	1950	Regina E. C. de Luna	Maestra de escuela. Oyó el relato a narradores de la región.	9
Nº 2307 "El ucumari" (827)	Palpalá- Capital (Jujuy)	1952	Sixto celestino Lizarraga	90 años, hombre de campo, conoce tradiciones de su región.	9
Nº 2308 "El ucumare" (828)	San Bernardo- Tumbaya (Jujuy)	1958	Francisco N. Catalán	Nativo del lugar, criollo.	9
Nº 2309 "Caso. El ucumari" (829)	Los Alisos- San Antonio (Jujuy)	1959	Antonio Cruz	74 años. Oyó el relato de niño.	9
Nº 2315 "El almamula o mulánima" (843)	Pampa de los Guanacos- Capo (Santiago del Estero)	1970	Arturo Suárez	46 años.	9
Nº 2316 "La almamula" (844)	Atamisqui (Santiago del Estero)	1959	Manuel Roldán Benavidez	65 años.	9
Nº 2317 "El almamula" (846)	Santiago del Estero	1970	Rafael Bravo	58 años.	9
Nº 2318 "La mulánima" (847)	San Antonio- Esquiú (Catamarca)	1946	Margarita Soria y Medrano	Maestra de escuela.	9
Nº 2328 "El gritador" (867)	Nueva Villa de Río Hondo- Río	1970	Ramón Guillermo	58 años.	9

Anexo

	Hondo (Santiago del Estero)		Arencibia		
Nº 2339 "El dueño de los animales" (887)	Aguas Calientes-El Carmen (Jujuy)	1954	José Galán	36 años, campesino.	9
Nº 2340 "Sachayoj" (889)	Santiago del Estero	1948	Andrónico Gil Rojas	Director de escuela.	9
Nº 2341 "El toro astas de oro" (891)	Guayamba- El Alto (Catamarca)	1952	Diego Barrientos	58 años.	9
Nº 2342 "El toro illa" (893)	La Cuesta- Capital (Jujuy)	1951	Irene de Bustamante	48 años, ha vivido en los cerros, ha sido pastora de niña, analfabeta.	9
Nº 2343 "El toro illa" (894)	Pasaje- Cochino (Jujuy)	1950	Juana Palacios de Vilte	56 años, pastora colla, concurre a algunos grados de la escuela primaria.	9
Nº 2344 "La madre de la hacienda" (895)	Mixta- Leales (Tucumán)	1946	Basilio Juerez	78 años. Oyó muchos casos de niño, a abuelos y viejos del campo.	9
Nº 2346 "La caza de los cuervos" (897)	Humahuaca (Jujuy)	1968	Abdón Castro Tolay	68 años, puneño, gran conocedor de las costumbres y tradiciones de la puna jujeña.	9
Nº 2372 "La discusión por señas del sabio y del tonto" (95)	Colana- Pomán (Catamarca)	1951	Basilio Quinteros	74 años, campesino.	10
Nº 2377 "Peludillo" (115)	El Libano- Anta (Salta)	1952	Gregorio Fernández	43 años.	10
Nº 2386 "Quico y Caco" (167)	Salta	1952	Eusebio Maita	46 años, empleado ferroviario, puneño, de la frontera boliviana.	10
Nº 2390 "El muchacho de la pava" (199)	Amaicha del Valle- Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Cano	50 años, director de escuela.	10
Nº 2396 "El cura chiquito" (257)	Tafi del Valle- Tafi (Tucumán)	1951	Miguel Ángel López	75 años.	10
Nº 2398 "El compadre y el curita" (263)	Antofagasta de la Sierra (Catamarca)	1968	Santiago Reales	64 años, pequeño hacendado, nativo del lugar, mestizo. Como arriero recorrió toda esta región puneña y las vecinas.	10
Nº 2403 "El tonto y el hermano envidioso" (285)	Tilcara (Jujuy)	1952	Clementina de Alvero	68 años, mujer criolla de pueblo.	10
Nº 2411 "El castigo del Avariento" (331)	Metán (Salta)	1945	Serapio Larrán	48 años.	10
Nº 2413 "La condenada" (335)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Josefa Lamas de Mamani	63 años.	10
Nº 2414 "San Santiago y el zorro" (337)	Tres Cruces (Jujuy)	1958	Primo David Mercado	62 años, empleado de policía, originario de la región.	10
Nº 2415 "San Isidro y el toro astas de oro"	San Pedro de Colalao	1957	Teófila Hortensia	64 años.	10

Anexo

(339)	(Tucumán)		Armeya de Vargas		
Nº 2416 "El frío y el calor" (340)	Ancocha-Atamisqui (Santiago del Estero)	1971	María Manuela Herrera de García	70 años.	10
Nº 2417 "El mal vecino" (341)	El Recreo- Santa María (Catamarca)	1948	Ramona Chaile	80 años, lugareña.	10
Nº 2418 "Los pobres orgullosos" (342)	Belén (Catamarca)	1951	Carmen Rasgido	70 años, nativa del lugar.	10
Nº 2440 "El juramento para después de la muerte" (393)	Belén (Catamarca)	1968	Perfecto Bazán	49 años.	10
Nº 2441 "El compromiso que condena" (398)	Loro Huasi-Santa María (Catamarca)	1968	Socorro Cervantes de Reales	58 años.	10
Nº 2442 "El hombre que hizo contrato con el Diablo" (403)	Amaicha del Valle- Tafí (Tucumán)	1951	Roque A. Tarifa	48 años.	10
Nº 2443 "El mozo que salvó su alma" (406)	Santiago del Estero	1970	Manuel José Victoria	50 años.	10
Nº 2455 "El hombre engañado y el Diablo" (434)	Amaicha del Valle- Tafí (Tucumán)	1951	Roque Guido Tarifa	23 años, nativo del lugar, concurre a escuela comarcana.	10
Nº 2456 "El tropero" (437)	Fronterita-Leales (Tucumán)	1946	Jesús Galván	70 años.	10
Nº 2461 "Las doce palabras trastornadas" (451)	La Encantada-Leales (Tucumán)	1945	María Esher Wilde Fernández Iramain	Maestra de escuela. Oyó el cuento a campesinos de la región.	10
Nº 2462 "Las doce palabras redobladas" (459)	S. F. del Valle de Catamarca (Catamarca)	1968	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años, curandera de nombre en la ciudad.	10
Nº 2473 "Los tres pretendientes" (521)	Las Chacras-Obraje Las Viboras- Anta (Salta)	1952	Manuel Iseas	90 años.	10
Nº 2474 "Los tres pretendientes" (525)	Santiago del Estero	1977	Miguel Ángel Figueroa	46 años.	10
Nº 2493 "Cuando llovió buñuelos" (575)	Las Chacras-Obraje Las Viboras- Depto. Anta (Salta)	1952	Manuel Iseas	90 años.	10
Nº 2602 "El tonto" (852)	La Quinta- La Paz (Catamarca)	1952	Juana Herrera	50 años.	10
Nº 2638 "La mushinga" (935)	Pozo de las Avispas- El Carmen (Jujuy)	1953	Asunción C. de Altamirano	77 años.	10
Nº 2639 "El negro que viene del cielo" (937)	S. F. del Valle de Catamarca (Catamarca)	1968	Ramona Virginia Villafañe de Coronel	86 años.	10
Nº 2640 "Tortillas"	Santa Rosa-	1970	María Adela	68 años.	10

Anexo

con chicharrón" (939)	Tinogasta (Catamarca)		Oviedo de Nieva		
Nº 2643 "El hueso colgado" (944)	Santa Rosa-Tinogasta (Catamarca)	1970	María Adela Oviedo de Nieva	68 años.	10
Nº 2655 "Pedro Ordimán. La ollita de la virtud" (11)	Agua Caliente-Cochinoca (Jujuy)	1958	Jacinto Cala	40 años, puneño.	11
Nº 2756 "Pedro Ordenales" (153)	Cafayate- Aimará (Salta)	1954	Petrona Cruz	28 años.	11
Nº 2757 "Pedro Ordenales" (155)	Cafayate- Aimará (Salta)	1954	Petrona Cruz	28 años, muchacha que trabaja como doméstica.	11
Nº 2758 "Pedro Ordenales y los santos" (156)	Salta	1952	Eusebio Maita	46 años.	11
Nº 2759 "Pedro Ordenales. Pedro en el cielo" (157)	Agua Caliente-Cochinoca (Jujuy)	1958	Jacinto Cala	40 años, puneño.	11
Nº 2760 "Pedro Ordenales" (159)	Abra Pampa (Jujuy)	1968	Hilario Coria	30 años. Aprendió el cuento de Robustiano Lamas, viejo minero que sabía muchos cuentos y era oriundo de Santa Rosa, cerca de la Mina Pirquitas. Ambos son collas.	11
Nº 2761 "Pedro Ordimán y Dios" (162)	Ingenio Luján-Cruz Alta (Tucumán)	1970	Oscar Escudero	21 años, trabajador del ingenio azucarero.	11
Nº 2763 "Pedro Ordenales en la gloria" (168)	Copacabana-Tinogasta (Catamarca)	1970	Pedro R. Ibañez	52 años.	11
Nº 2772 "Pedro Ordimán y la muerte" (187)	El Tabacal- Orán (Salta)	1955	Manuel José Alvarado	16 años, lugareño, cursó escuela primaria completa.	11
Nº 3019 "La pata del icancho" (476)	Sol de Mayo-Graneros (Tucumán)	1951	María Montiveros	70 años.	11
Nº 3054 "El casamiento pedido a San Antonio" (530)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corpacho de Saravia	48 años. Oyó el cuento hace algunos años, a viejos de Maimará.	11
Nº 3093 "las ánimas en pena" (575)	S. F. del Valle de Catamarca (Catamarca)	1968	Ramona Villafañe de Coronel	86 años.	11
Nº 3094 "El cuento de todo santo, el día de las ánimas" (576)	Humahuaca (Jujuy)	1970	Delia Corvacho de Saravia	46 años.	11
Nº 3111 "El zorro y la garza" (594)	Huayco Hondo-Capital (Santiago del Estero)	1952	Carmen Ledesma	70 años.	11
Nº 3128 "El cuervo y el zorro" (620)	Yavi (Jujuy)	1952	Rufino Churquín	28 años. Aprendió el cuento de los collas de la región de quienes es descendiente.	11
(18)	Finca Las Costas (Salta)		Margarita Guantay	59 años, nacida en los Valles Calchaquíes. Vivió su infancia en La	12

Anexo

				Silleta y juventud en Finca La Lonja (Atocha), perteneciente al municipio de San Lorenzo (la trajeron de meses a La Silleta). Actualmente vive en lindes de Finca Las Costas.	
"El ritual del lavatorio" (31)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Misachico I" (35)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Misachico II" (37)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El señor de Sumalao" (41)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El duende I" (sucedido) (48)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El duende II" (53)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El duende III" (59)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"La luz del tapau" (67)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"La virgen de Atocha" (75)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Premio y castigo" (85)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El Chajá" (87)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Otra relación" (102)	Las Costas		Abelina Borja	73 años, nacida en Potrero de Uriburu, vino de 8 años.	12
"El coquena o los encantos de la cacería" (103)	Quebrada de San Lorenzo (nacientes, detrás del cerro San Lorenzo)- El Duraznal (Salta)		Andrés Puca	81 años.	12
"Caso de espanto" (112)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Informante reticente" (126)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El ucumar II" (140)	Potrero de Linares (colindante con Las Costas) (Salta)		María Dionisia Zerpa de Zumbayue	69 años.	12
"El ucumar III" (144)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"La mulánima" (146)	Potrero de Linares (Salta)		Tomasa Mamani	69 años.	12
"El duende I" (150)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El duende II" (155)	Potrero de Linares (colindante con Las Costas) (Salta)		María Dionisia Zerpa de Zumbayue	69 años.	12
"El duende III" (157)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El duende IV" (159)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"El duende V" (162)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Coquena-	Idem.		Idem.	Idem.	12

Anexo

Pachamama" (178)					
"Ritual de las ofrendas para las almas" (185)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Sucedido con el Diablo" (188)	Abra del Portezuelo- Las Costas (Salta)		María Asunción Pastrana	48 años.	12
"Sucedido con el Diabloll" (190)	Idem.		Idem.	Idem.	12
"Coquena- Pachamama" (192)	La Colonia- Potrero de Linares (Salta)		Juana Mercado	58 años.	12
"Caso del domador" (4)	Nevado de Castilla		Milagro Sarapura	55 años.	13
"Sucedido de la coquena" (20)	Rincón Angosto- Cerro Caldera de Plata y Plomo- Paraje Calderilla (serranías al NO de Potrero de Uriburu)		Santos rey Borja	45 años, nacido en La Paica.	13
"Los antiguos" (29)	Idem.		Idem.	Idem.	13
"Trato con el Diablo" (55)	Valles Calchaquies		Dominga Tito	57 años.	13
"La chica muerta por el Diablo" (75)	Cafayate (Salta)		Ester. Mamaní	17 años.	13
"Dos solteronas" (79)	Valles Calchaquies		Dominga Tito	57 años.	13
"Coquena" (83)	Palermo oeste (Salta)		María del Carmen Vayón	32 años, directora de la escuela.	13
"La mulánima" (86)	San Lorenzo (Salta)		Isidro Borja	64 años.	13
"La mujer que hilaba demasiado" (35)	Antofagasta de la Sierra (Catamarca)	Narraciones recogidas entre 1998 y 1999 otras en 1995.		Mayormente personas de más de 40 años. Solo 4 superaban los 80.	14
"Cuento del aguilita o la estrella de oro" (41)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"La esquina del viento. Una tormenta de viento blanco" (50)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Un castigo de la Pacha" (54)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"El hombre convertido en piedra" (55)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Cuento de los tres hermanos" (66)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"El Diablen la mina" (73)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"El hospedaje a los ojos de agua" (95)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Pedro y la puerta"	Idem.	Idem.		Idem.	14

Anexo

(100)					
"Cuando el mundo terminó por el viento" (105)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"La cueva del Diablo" (107)	Idem.	Idem.		Idem.	
"El Diablose aparece a una señora y su hijo" (108)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Cuento del pobre y el codicioso" (110)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Pedro y los Diablos" (119)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"María Sapita" (132)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Caso de la Pacha" (143)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"Otro caso de la Pacha" (144)	Idem.	Idem.		Idem.	14
"La señora y el duende" (149)	Idem.	1984		Recolectado por Perez Bugallo a un joven de 20 años.	14
"Nuestro Señor seguido por los malvados" (150)	Idem.	Idem.			14
"Santo Domingo del Alto Cielo y la santa medicina" (152)	Idem.	Idem.			14
"La virgen de Loreto" (154)	Idem.	Idem.			14
"Dios, el Diabloy el origen de los animales" (21)	Coranzulí-Susques (Jujuy)	1982	Natividad Quispe		15
"San Bartolo y el Diablo" (39)	Idem.	Idem.	Irma Carpanchay		15
"San Bartolo y el Diablo" (41)	Idem.	Idem.	Victoriano Urbano		15
"San Bartolo y el Diablo" (43)	Idem.	Idem.	Nicolás Llampa		15
"La moza y coquena" (45)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Duendes y condenados" (116)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Dios y la creación del mundo" (121)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Dios y la creación del mundo" (122)	Idem.	Idem.	Victoriano Urbano		15
"El arca de Noe" (124)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"El arca de Noe" (128)	Idem.	Idem.	Nicolás Llampa		15
"La víbora, Adán y Eva" (130)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Los animales, Jesucristo y la virgen María" (133)	Idem.	Idem.	Natividad Quispe		15
"Pedro Urdimal y San Pedro. El fin del mundo" (159)	Idem.	Idem.	Idem.		15

Anexo

"Pedro Urdimal y la mujer del Diablo" (163)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"La aparición del ultimo condenado" (201)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Una persona endiablada" (205)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Encuentro con el Diablo" (208)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Encuentro con el Diablo" (211)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Encuentro con el Diablo" (213)	Idem.	Idem.	Nicolás Llampá		15
"Encuentro con el Diablo" (218)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Encuentro con el Diablo" (220)	Idem.	Idem.	Natividad Quispe		15
"Accidente en la mina" (222)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Accidente en la mina" (225)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Accidente en la mina" (227)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"El gas de la mina" (230)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Accidente en el Angosto" (233)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Accidente en la peña" (235)	Idem.	Idem.	Nicolás Llampá		15
"Un castigo de la tierra" (239)	Idem.	Idem.	Natividad Quispe		15
"Encuentro de un antiguo" (244)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Un curita interesado (o un castigo del antiguo)" (245)	Idem.	Idem.	Idem.		15
"Padrino de un muñeco de masa" (254)	Idem.	Idem.	Idem.		15