

Religiosidad popular y acervo cultural indígena

A propósito de los rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes

Autor:
Martínez, Bárbara

Tutor:
Hidalgo, Cecilia

2006

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

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
Nº 825.032	MESA
10 MAR 2006 DE	
Agc.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

Religiosidad popular y acervo cultural indígena. A propósito de los rituales de muerte en el sector sur de los Valles Calchaquíes.

Alumna tesista:

Bárbara Martínez
L.U. 25162905

Directora de tesis:

Lic. Cecilia Hidalgo

Codirectora de tesis:

Dra. Myriam Tarragó

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

TESIS 12-3-7

TESIS 12-3-7

*A mi amiga Luciana,
que se fue demasiado pronto*

AGRADECIMIENTOS

A Cecilia Hidalgo y Myriam Tarragó debo sugerencias estimulantes y la lectura atenta de mi manuscrito. Mi deuda excede el plano intelectual, pues ambas me han brindado un apoyo incondicional en numerosos aspectos.

Agradezco al equipo de investigadores que colaboran con la profesora Tarragó, especialmente a Marina Marchegiani, Mariano Manasiewicz, Valeria Palamarczuk y Alejandra Reynoso, con quienes compartí parte del trabajo de campo que surge de estas páginas.

Malena Azcona, Natalia Giletta, Marisel Pérez y Carolina Zandomeni me han acompañado generosamente a lo largo del tiempo. Claudia Cabouli y la Dirección Nacional de Patrimonio y Museos de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación favorecieron la culminación de esta investigación. Mi familia siempre ha estado muy cerca, a pesar de la distancia. Mi nona Nieves, simplemente comprendió.

Debo a las personas que han sido entrevistadas para esta tesis un reconocimiento especial.

Finalmente quiero agradecer a Ezequiel Katz, mi compañero, por lo que ya sabe.

INDICE GENERAL

INTRODUCCION.....	6
CAPITULO 1. INTEGRACION, CONFLICTO, REELABORACION.....	9
1. Antecedentes.....	10
El vínculo con los muertos.....	10
La participación de los muertos en el mundo de los vivos.....	11
Entre la recompensa y el castigo.....	12
Los sitios asociados con la muerte.....	13
2. El proceso de la muerte.....	15
3. Todos Santos y Día de las Almitas.....	18
4. Categorías de difuntos.....	21
5. El rol de la Iglesia en el control del espacio de los cementerios.....	24
6. El NOA en el mundo andino prehispánico.....	30
Las aldeas tempranas.....	31
Una nueva configuración sociopolítica.....	33
El entierro en tiempos del inca.....	39
7. Los rituales de muerte como una experiencia de religiosidad popular.....	42
CAPITULO 2. LOS RITUALES DE MUERTE EN LA INDAGACION ETNOGRAFICA.....	47
1. Algunas reflexiones sobre las potencias sagradas.....	49
La relación entre los vivos y los muertos.....	49
Los muertos en el mundo de los vivos.....	52
La ambivalencia de las entidades religiosas andinas. El caso de los muertos.....	57
Espacios vinculados con la muerte.....	60
2. El transcurrir de la muerte.....	65
La anticipación del deceso.....	66
La muerte antes de la modernidad.....	67
El ajuar y las ofrendas en el contexto mortuario.....	73
Velorio y exequias.....	79
El entierro.....	81
3. El Día de Todos Santos y de las Almitas. Rituales de muerte en el cementerio de Lampacito.....	84
Los preparativos.....	85
El Día de Todos Santos.....	87
El Día de las Almitas.....	92

CONSIDERACIONES FINALES.....	101
ANEXO METODOLOGICO.....	103
BIBLIOGRAFIA.....	105

INDICE DE FIGURAS

Figura 1. Perrera del cementerio de San José	23
Figura 2. Doña Rogelia, aún vestida con ropa de luto por la muerte del esposo.....	86
Fig. 3: Pequeña cámara en la parte posterior de una tumba.....	88
Figura 4. Ofrenda de medicamentos en tumba de un individuo adulto.....	89
Figura 5. Bóveda de anciano en el que depositaron su sombrero y bastón.....	90
Figura 6. Tumba de un angelito.....	90
Figura 7. La cruz mayor del cementerio de Lampacito.....	91
Figura 8. Lila y su hija arman el puesto antes de la salida del sol.....	92
Figura 9. Familia compartiendo alimentos, acompañando a las almitas.....	95
Figura 10. Vecinos comen y beben en las afueras del cementerio.....	95
Figura 11. Lila fríe las empanadas que venderá.....	97

INTRODUCCION

Los rituales mortuorios, profusamente estudiados por numerosos antropólogos en múltiples áreas, no han capturado la atención de los colegas locales, cada vez más interesados en los procesos sociales de las grandes urbes. Este estudio intenta aportar algunos lineamientos generales sobre el tema, poniendo especial énfasis en aquellos ritos que se vinculan con el espacio de los cementerios.

Diversos investigadores han reconocido largamente que la muerte conduce a experimentar profundos sentimientos que afectan a los individuos en todas las sociedades. Sin embargo, los antropólogos socioculturales latinoamericanos han tendido a tratar las creencias y prácticas mortuorias como categorías residuales de datos, utilizándolos como soporte para analizar la organización social o la cosmología.

Por otra parte, la tradición europea basada en los estudios durkhemianos ha visto una ruptura categórica entre vida y muerte en el plano individual, dentro de un orden social que continúa. Estas ideas han influido de manera considerable en los trabajos posteriores de varios autores.

Sin embargo, buena parte de las poblaciones andinas ven a la muerte integrada a la vida social y a la reproducción.

El trabajo tiene como objetivo analizar las prácticas rituales asociadas a la muerte en la localidad de Lampacito, Valle de Yocavil, sector sur de los Valles Calchaquíes. Se postula en primer lugar que la experiencia de lo sagrado entre los pobladores se halla vinculada con el acervo cultural indígena de la región, y simultáneamente se encuentra enmarcada en procesos históricos y sociales contemporáneos.

Para juzgar la aceptabilidad de este enunciado ha sido necesario consultar bibliografía producida por arqueólogos, antropólogos y etnohistoriadores. El tratamiento que la literatura especializada da al tema se centra por regla general en descripciones pormenorizadas y muy fructíferas, que sin embargo, no han podido ahondar en la ciertos aspectos del sistema simbólico que pueden ser analizados a partir de un acercamiento etnográfico. En este sentido, la labor en esta zona ampliamente estudiada por la arqueología aspira a agregar información a partir de las herramientas que brinda el trabajo de campo etnográfico.

Wachtel ha llamado la atención sobre el hecho de que los estudios sobre los “procesos de aculturación” (2001:20) se han limitado en línea general a las relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades europeas. El autor señala que estos trabajos deberían incluir los fenómenos análogos que se producen en el seno de los pueblos originarios. Es por ello que postula un enfoque a la vez histórico y etnográfico. El primero le permite captar aquellas dimensiones que la tradición oral no transmite. El segundo, acerca al investigador a las costumbres y representaciones que escapan a los documentos escritos. Todo esto le posibilita delinear una *historia regresiva* (2001:21) cuyas variaciones en la escala del espacio y los recortes en la línea del tiempo le permiten analizar configuraciones diversas, pero comparables entre sí.

En las páginas que siguen me referiré en primer lugar a los estudios que han tratado desde diversas perspectivas los rituales vinculados con la muerte en distintas poblaciones del vasto territorio andino. Mas adelante pasaré a considerar algunos factores provenientes del cristianismo que han influido en la configuración de los cementerios tal como los conocemos hoy en día. Seguidamente ahondaré en los ritos de

muerte en tiempos prehispánicos Por último, revisaré las recientes discusiones que abordan el tema de la religiosidad popular.

CAPITULO I

INTEGRACION, CONFLICTO, REELABORACION

La mayoría de los artículos y documentos sobre los que se ha preparado este capítulo poseen una gran relevancia etnográfica en tanto que sus descripciones detalladas permiten conocer el modo en que se han llevado a cabo los rituales relacionados con la muerte en diversas poblaciones del área andina. Estos trabajos dejan traslucir la idea de la existencia de un sistema de creencias panandino que puede identificarse con alguna variante a lo largo de todo el territorio.

Puesto que algunas de estas prácticas forman parte de una matriz cultural indígena, y constituyen manifestaciones simbólicas ancestrales que han sido identificadas en el registro material, la investigación nos ha llevado a explorar literatura arqueológica en la que se plasman estas cuestiones.

Sin embargo, los ritos de muerte tal como los encontramos hoy en día también han estado influidos por complejos procesos económicos, políticos y sociales. Es por ello que para ahondar en los influjos que ejerce el cristianismo, hemos debido recurrir a documentación eclesiástica.

Finalmente, los nuevos estudios sobre religiosidad popular nos han brindado herramientas teóricas para intentar comprender la complejidad de la experiencia religiosa en el área.

1. ANTECEDENTES

La mayor parte de los estudios sobre religión andina, en particular sobre el mundo de los muertos, se han estructurado en torno a cuatro ejes centrales: analizan la actitud de los sujetos hacia los difuntos, por regla general en términos de temor o reverencia; indagan en su participación en la vida cotidiana; en el carácter ambivalente de las entidades religiosas, algunas veces benignas con los sujetos, otras veces capaces de acarrear desgracia y destrucción; y resaltan la importancia de espacios que son morada de fuerzas peligrosas.

El vínculo con los muertos

El vínculo de los pobladores con sus difuntos no es el mismo en todo el territorio andino, y tampoco lo fue a lo largo del tiempo. De acuerdo a las fuentes del S. XVI y XVII, entre los pobladores del ayllu laymi, al norte de Potosí, las momias y las reliquias asociadas a los muertos ocupaban un rol central en el sistema de creencias. Las momias, alimentadas, vestidas y honradas periódicamente, dueñas de tierras y rebaños, eran veneradas al igual que tumbas y cuevas que atesoraban reliquias o imágenes sagradas. Sin embargo en la actualidad en algunos sitios la actitud de los pobladores hacia los muertos es más bien de miedo que de reverencia (Harris 1983). Esta ruptura parece

haber sido impulsada por la campaña de extirpación de idolatrías llevada a cabo por los sacerdotes cristianos durante el primer siglo de la dominación española (Duviols 1977).

La participación de los muertos en el mundo de los vivos

La mayor parte de los estudios que abordan los rituales mortuorios en el territorio andino han mostrado la importancia de creencias y prácticas que suponen la participación de los muertos y los ancestros en el mundo de los vivos.

Como veremos a lo largo del trabajo, distintos antropólogos han prestado atención sobre el tema, en particular el importante papel que juegan en el ciclo agrícola. En efecto, el cuidado de los rebaños y los cultivos suele quedar a su cargo. En algunas comunidades se dice que conservan sus animales y sembrados. (Van Kessel 2001:223; Fernández Juárez 2001:202; Gil García 2002:60). Entre los aymara el ciclo ceremonial establece dos momentos puntuales en que es necesario acudir a los cerros para llevar a cabo diversos tipos de ofrendas, puesto que “el mundo está abierto” (Randall 1993:87; Rivière 1997:38). Aunque los impulsos propiciatorios sobre la fertilidad agrícola y ganadera son frecuentes a lo largo del año, estas dos fechas señalan hitos durante los que se cuenta con la seguridad de que las ofrendas y plegarias serán recibidas por los destinatarios sagrados. Las ceremonias de agosto, momento en que la pacha hambrea y es más receptiva a un gran número de ofrendas, en particular las *mesas*¹, enlazan con la preparación ritual del ciclo que comienza con la roturación y la siembra. En Semana

Santa es la muerte de Cristo la que genera una nueva *apertura*, acompañada por el debilitamiento de las medidas que afectan a las almas a la espera del juicio final. Durante este lapso las almas visitan a sus familiares y vuelven al cielo llevando consigo sus ruegos y plegarias. (Fernández Juárez 1986:226)

Harris (1983:142) indica que en el ayllu laymi el ciclo agrícola se cierra con la Fiesta de Todos los Santos, momento marcado por un proceso de socialización del cementerio, que el resto del año procura evitarse. De hecho, se prefieren las inhumaciones dentro de los campos de cultivo (Kato 2003:121), puesto que, como se señaló, se espera de los muertos que cuiden de ellos y los protejan.

Entre la recompensa y el castigo

Los muertos habitan junto con los diablos el *manca pacha* o *pacha de abajo*, a su vez también aparecen vinculados con la *pachamama*, *parajes* alejados y ciertos sitios recónditos en el paisaje como los cerros. Comparten junto con los primeros características diabólicas puesto que son hambrientos, exigen sacrificios a los vivos, y pueden llevarles enfermedades y muerte (Bouysse y Harris 1987:35). Las relaciones entre los hombres y las potencias están reguladas por el principio de reciprocidad que rige las relaciones sociales en el mundo andino. Las entidades religiosas son benévolas siempre que los hombres recíprocamente brinden ofrendas rituales en ceremonias donde

¹ Ofrendas conformadas por ingredientes particularmente sabrosos o relevantes para los destinatarios sagrados. En aquellas preparadas durante agosto destacan las hojas de coca, el sebo de llama, miniaturas de estaño y plomo, feto de llama y alcohol.

la comunidad suele participar como un colectivo para lograr su propósito: la fertilidad, la abundancia, la salud (Castro 1994:20).

Los muertos tienen carácter ambivalente, están dentro de una esfera demoníaca y salvaje. Son demonios, aunque más benignos que ellos. Como señala Olivia Harris:

Las fuentes de buena suerte y desgracia, de castigo y recompensa, son la esfera “demoníaca”, donde los diablos, los dioses de los cerros y los muertos exigen lo que les corresponde, y mandan a los mortales enfermedad y muerte tanto como fecundidad y vida (Harris 1983: 148)

Los sitios asociados con la muerte

El acontecer de la muerte y el cuerpo inerte se hallan relacionados con fuerzas mágicas y míticas. Los sitios donde han ocurrido muertes (en particular violentas) o están vinculados con ella son evitados puesto que, pese a las prescripciones rituales, las fuerzas que emanan son difíciles de dominar por los hombres. Como menciona Van Kessel:

Lugares relacionados con la muerte y los muertos son llamados “lugares fuertes” y emanan fuerzas peligrosas y hasta malignas. Estos no son solamente las tumbas, cementerios de cristianos y “ventilares” (cementerios prehispánicos) sino también los sitios donde una muerte abominable o criminal tuvo lugar. A estos lugares se les tiene un cuidado especial. Los que pasan por allí se recomiendan a Dios. Se pueden conjurar esos lugares de diferentes formas: cumplir con las exigencias de los muertos (con ceremonias autóctonas, o mandar a hacer una misa de difuntos para su

descanso), bendiciones de sacerdotes para conjurarlos, o depositando allí algún objeto bendecido por él (Van Kessel 2001: 222)

Entre los aymara también los sepulcros de los antiguos ocupan sitios relevantes en el espacio y ejercen influencia sobre la vida cotidiana de los vivos (Bouysse y Harris 1987:38).

Otros enfoques han pretendido ver en los rituales mortuorios “una sabia y sana elaboración de la experiencia de la muerte” (Aláez García 2001:173). Aquí el sistema simbólico sirve como herramienta para enfrentar a la muerte y colocarla en un horizonte de sentidos que le designa un lugar último dentro de una cadena de acontecimientos, un final al que no es posible escapar pero que sin embargo forma parte de la vida.

También han visto en los rituales de conmemoración de los ancestros “una institución religiosa fundamental, rectora de múltiples aspectos de la vida social (...) definida (...) desde el culto a los antepasados” que, tal como era en tiempos incaicos en cuyas fuentes se apoya, contribuye a reproducir las relaciones de parentesco y de reciprocidad sobre las que descansan la economía el grupo y su pertenencia a un territorio. (Gil García 2002:63). Sin embargo, como veremos más adelante, los sistemáticos intentos por desarticular la economía y el sistema religioso andino han introducido modificaciones a este modelo.

2. EL PROCESO DE LA MUERTE

Como hemos mencionado, en el territorio andino los difuntos inciden en las actividades cotidianas de los vivos. El momento de la muerte de un miembro del grupo es un acontecimiento relevante para la comunidad como un todo.

El fallecimiento de un sujeto comprende una serie de etapas a las que denominaremos *proceso de la muerte*, que comienzan con anterioridad a que el cuerpo esté clínicamente muerto

Algunos autores han mencionado que la presencia de ciertos animales, sueños² o fenómenos de la naturaleza pueden ser leídos como mensajes que anticipan el fallecimiento de algún miembro del grupo (Acosta 2001:260, Cáceres Chalco 2001:188).

El moribundo es asistido por parientes y vecinos que mascan coca y fuman para espantar los demonios que pueden afligirlo. Hace ya más de un siglo en el territorio de los Valles Calchaquíes algunas mujeres especializadas interrumpían la agonía de los moribundos mediante un golpe que les quebraba el espinazo (Lafone Quevedo 1888 citado por Ambrosetti [1917] 2001:128). Hoy en día al norte de Potosí cuando el sujeto muere se ata una cuerda alrededor de su cuello, manos y pies para evitar que el espíritu escape (Harris 1983:138). En la región del Titicaca el cadáver se estrangula para evitar la dispersión del hedor (Carter 1968 citado por Harris 1983:138)

La familia y amigos enteran al resto del grupo, quienes acuden a la casa para colaborar con las diferentes tareas. Las mujeres cocinan un animal que los hombres

matan. Estos también se ocupan de confeccionar el cajón y cavar la tumba. En Tarapacá la casa se señala con un paño color negro, ya que se cree que de esta manera también comparte el duelo. Los vecinos lavan el cuerpo, y lo envuelven en sus mejores ropas que siempre lo acompañarán ya sea porque las viste (Van Kessel 2001:222), o porque las lleva junto a él en el cajón (de Hoyos 2001:250).

El velorio, que dura veinticuatro horas, transcurre entre bagualas y juegos (Harris 1983:139). En algunos casos se rezan responsos en latín o se entonan cantos gregorianos un tanto maltratados por el desconocimiento del idioma (Van Kessel 2001:223).

Al día siguiente el cuerpo es llevado hacia el cementerio. Los vecinos dan con el cajón a cuestras tres vueltas a la casa como despedida. Esto jamás lo hacen los familiares, pues de otro modo el muerto podría regresar por ellos. (Cachiguango 2001:183).

El cortejo fúnebre sigue un estricto orden jerárquico. En el camino al cementerio deben hacerse paradas obligatorias ya que el alma puede fatigarse rápidamente y también las personas deben descansar, puesto que deben estar atentas a los espíritus que las acechan para asustarlas (Mamani 2001:239).

El cuerpo también puede ser enterrado en otros sitios como a orillas de los caminos o apachetas como es el caso de Puno (Mamani 2001:239) o en las cercanías de los cultivos como hemos enunciado. En algunos casos se prefiere como sepultura un pozo enclavado en la tierra que pone en contacto a ésta con el cuerpo e implica “volver al Seno de la Madre Tierra” (Bascopé Caero 2001: 274) o bien porque si es depositado en un nicho “vivirá como prisionero en una cárcel” Cachiguango 2001: 183). En Cusco

² La importancia de la experiencia onírica en estas sociedades ha sido destacada como un marco general de conocimiento de los principios básicos de organización religiosa, social y cosmológica (Zuidema 1989,

los pobladores orientan el cuerpo de modo tal que durante el velorio y ya dentro de la tumba se encuentre siempre de cara al amanecer. (Cáceres Chalco 2001:190).

El ajuar que acompaña al muerto dentro del cajón suele estar formado por su ropa preferida, calzado, una pequeña bolsa con alimentos, artículos de uso personal y bebidas alcohólicas. En los Valles Calchaquíes se han registrado también ofrendas con hojas de coca y llicta (Ambrosetti 2001 [1917]:131)

En el Valle del Cajón es frecuente el sacrificio del perro principal del difunto para que lo acompañe en el viaje que éste deberá emprender cruzando el río Jordán (de Hoyos 2001:250).

Durante los siguientes nueve días posteriores al deceso se llevan a cabo una serie de rezos denominada *novena* donde se pide por el alma del fallecido (de Hoyos 2001:250). Finalmente, los familiares lavan las ropas del difunto y luego las regalan o queman. Estos procedimientos son imprescindibles para que los difuntos no regresen por sus pertenencias y deambulen entre los vivos, penando. En esos casos el alma puede querer establecer contacto con su cónyuge, vínculo que será necesario interrumpir mediante hechizos de amor (Millones y León 2003:170). Ambrosetti 1917 ha apuntado que el fuego es el vehículo de mayor empleo para que a través del humo las prendas y ropa se eleven hacia el lugar en que moran las almas. También para esa fecha ha relevado que en los Valles Calchaquíes al cabo de un año de la muerte de un sujeto se reúnen nuevamente familiares y vecinos, organizan una misa en honor al difunto luego de la cual se retiran a la casa de la viuda, donde ésta pasada la medianoche vestirá un traje de color rojo marcando la finalización del luto.

citado por Cáceres Chalco 2001).

El reencuentro con el muerto será recién el día de Todos los Santos, momento en que la familia aguardará su visita, aunque también los vivos podrán tener contacto con ellos en sueños o en forma de sombras.

3. TODOS SANTOS Y DÍA DE LAS ALMITAS

La fiesta de Todos Santos, el 1° de noviembre, está seguida por el Día de las Almitas, o de los Fieles Difuntos³, el 2 de noviembre. Este mes también estaba dedicado a los muertos en el calendario inca (Harris 1983:141)

En algunas regiones Todos Santos es un festival de primavera, puesto que en esa fecha comienzan las primeras lluvias y el inicio del ciclo agrícola, marcado por la socialización del cementerio, que el resto del año se evita (Harris 1983:144). También en el sector sur de los Valles Calchaquíes es el momento de las primeras lluvias.

Se cree que durante este período las almas de los difuntos vienen a visitar a los vivos, llevándose consigo sus ruegos y plegarias.

La idea central en el culto mortuario de los días 1 y 2 de noviembre es que en estos días, los muertos vuelven a la comunidad y a la casa para visitar su pueblo. Estos los

³ Esta denominación se corresponde con el calendario cristiano, pero la forma más frecuente con que los pobladores denominan a esta fecha es Día de las Almitas.

halagan con un festejo, como debido entre parientes, cuando llegan en visita. Los parientes acompañan a su animita al término de la recepción a su casa en el cementerio(...). Así las ánimas parten alegres y contentas, los lazos de la familia se han estrechado entre vivos y muertos y los vivos siguen confiados en la protección, ayuda e intercesión de los difuntos. (Van Kessel 2001:259)

Las almas llegan desde la noche anterior a Todos Santos. Durante el día los pobladores acuden al cementerio a darles la bienvenida. Limpian las tumbas, encienden velas y disponen que todo se encuentre en condiciones para su arribo (Martínez y otros 2004 a:15). Por la mañana del 2 el sacerdote oficia misa en el cementerio o en la Iglesia. Es el *despacho* de las almas, que comienzan a retirarse hacia el mediodía. (Martínez y otros 2004 b:8)

Los preparativos para estos días de gran ebullición comienzan con anterioridad. El municipio encarga a sus trabajadores arreglos minuciosos en el cementerio. Los pobladores confeccionan ofrendas con meses de antelación. El día de las Almitas en las afueras de los cementerios del Valle de Santa María se montan pequeños mercados donde se comercializan alimentos, bebidas, coronas de flores y otros bienes. Los pobladores alimentan y dan de beber a las almas, limpian las tumbas y depositan ofrendas como hojas de coca, bebidas, comida, medicamentos y otros objetos que fueron de importancia en la vida del difunto, como sombreros, bastones y trofeos (Martínez 2005:8).

En sus casas los pobladores preparan mesas similares a las del velorio con alimentos, bebidas y ofrendas para las almas. Entre los laymi se cocinan panes con forma de wawa (bebés), adultos, animales y seres mitológicos (Harris 1983:142) o las comidas favoritas de cada difunto (Mamani 2001:243). En el techo de la casa se colocan flores y se sacrifica una llama en su honor. Los familiares aguardan su arribo durante

toda la noche haciendo libaciones. Se colocan sobre los sepulcros grandes altares con forma de escaleras donde se atan las ofrendas: panes, billetes, golosinas - pan, frutas, maíz, ají, ch'arki, coca y cigarrillos. (Harris 1983:141).

Hasta los tres años de fallecido un sujeto los familiares se encuentran principalmente comprometidos con los festejos. (Harris 1983:142, Wachtel 2001:204). El primer año es el de mayor importancia, puesto que se trata de un alma nueva que aún no se ha acostumbrado a su condición de difunto (Acosta 2001:267). El segundo y tercer año las mesas de ofrendas y los rezos no son tan abundantes, sin embargo este último es relevante puesto que luego de este período culmina el duelo. (Bascopé Caero 2001:275)

En el Valle del Cajón para los festejos del 1 y 2 de noviembre se sacrifican llamas o novillos, animales que nos se comen habitualmente. Como en los casos anteriores, se prepara una Mesa de Ofrendas con variedad de alimentos, bebidas, hojas de coca y cigarrillos y se espera que las almitas los consuman. Los dueños de casa convidan a los asistentes con estos bienes. El dos de noviembre al mediodía es el momento de la ofrenda final. Un representante de cada grupo familiar toma un poco de cada plato de comida y lo arroja sobre el fuego, procurando que se forme una intensa columna de humo, que tal como lo hemos señalado con anterioridad, es el vehículo que transportará los alimentos a las almas (de Hoyos 2001:251).

Las visitas al cementerio se realizan en ambas fechas, pero el número de personas aumenta el segundo día. Estas recorren las tumbas de sus familiares y amigos, a los que les dejan plegarias y ofrendas. No olvidan hacer lo mismo en la Cruz Mayor, montículo de grandes dimensiones con una enorme cruz que ocupa el centro del

cementerio y es el sitio donde se recuerda a aquellos muertos que fallecieron lejos y cuyo cuerpo no está en ese cementerio (Martínez y otros 2004 a:9).

Los aymaras de Tarapacá tienen siempre en su cementerio una tumba o túmulo coronado por una cruz en el centro del camposanto que pertenece al “alma mundo” y recuerda a los fundadores de la comunidad o ayllu, cuyos cráneos descansan en la sacristía del templo. Los pobladores que visitan a sus difuntos no deben olvidarse de saludar al “alma mundo”. (Van Kessel 2001:259).

El 2 hacia el mediodía las almas parten nuevamente. En el Cantón de Ajllata las detonaciones de dinamita son la forma estipulada para despedirlas hasta el año siguiente. (Fernández Juárez 2001).

Sin embargo puede que algunas almas hayan llegado antes, o que luego de los festejos queden rezagadas del resto que ya se ha retirado, y permanezcan durante días merodeando entre los hombres manifestándose mediante ruidos u otras señales.

4. CATEGORÍAS DE DIFUNTOS

Los pobladores en la región andina poseen una serie de categorías mediante las que clasifican a sus muertos, que varían entre poblaciones. Debido al largo proceso de evangelización y colonización que afectó al área, no es fácil analizar el enlace entre los elementos hispanos y la matriz cultural indígena. Los estudios que siguen han relevado resultados marcadamente disímiles. Un repaso más ajustado muestra que el primero de

ellos recoge categorías nativas, mientras que el segundo ha prestado atención a la distribución de los muertos en el plano del cementerio, y debido al ordenamiento espacial que impone la Iglesia, en la terminología relevada tiene mayor peso el discurso cristiano.

En su análisis del ritual mortuario entre los aymara de Tarapacá Van Kessel (2001), introduce la idea de la existencia de un vínculo entre los modos de fallecimiento y las categorías de espíritus. Los *condenados* constituyen un peligro del que hay que protegerse mediante la evitación de sus tumbas, su antigua casa, el lugar de fallecimiento y el de su trabajo, puesto que pueden asustar y aún enfermar a los vivos, especialmente en los caminos o a lo largo de viajes. Los *abuelos*, próceres de la comunidad que intervienen entre Dios y los hombres, pueden castigar si las tradiciones no se cumplen. Los *gentiles* son los espíritus de los antepasados precristianos que constituyen un importante peligro que puede evitarse alejándose de su tumba y evitando que los niños jueguen en su cercanía, ya que éstos son particularmente sensibles a los males que ésta emana. Los *niños moritos* y los *angelitos* aparecen como una romería graciosa dentro de este cuadro. Por último, las *animitas* en general son los espíritus de parientes y conocidos que a veces se presentan en sueños para solicitar atenciones (como una vela encendida durante el 1 de noviembre).

Martínez y otros (2004 a y b) han identificado en el sector sur de los Valles Calchaquíes tres clases de difuntos de acuerdo al lugar que, según los pobladores, les asignaba el sacerdote en el cementerio. Los *consagrados*, que ocupan la mayor parte del cementerio son aquellos que han regido su vida de acuerdo a las normas cristianas. En sus tumbas los pobladores ofrendan numerosos elementos, en especial hojas de coca,

bebidas alcohólicas y alimentos. Los *angelitos*⁴ refieren a aquellos que han muerto siendo niños y puesto que se encuentran libres de pecado ascienden de manera directa al cielo. Los vecinos y familiares acompañan como ajuar mortuario dentro de sus ataúdes pequeñas alas, ojotas, y escaleras de papel que se espera los ayuden en su viaje al cielo. La categoría *suicida* refiere a aquellos muertos que han perdido la vida por sus propios medios, aunque incluye también a quienes han sufrido una muerte violenta o bajo los efectos del alcohol, entre otras causas. Aquí las tumbas se encuentran siempre al ras del suelo, con una cruz como único adorno. En algunos casos una barrera física denominada *perrera* se interpone entre las tumbas de este sector y las otras. En el cementerio de San José se han registrado muros de adobe, mientras que los autores señalan que hasta hace pocos años en Santa María este sector se hallaba separado por cadenas, y sólo las familias podían traspasar su perímetro.

⁴ En relación a esto, Ortega Perrier (2001:253) sostiene que la durante la evangelización los sacerdotes utilizaron iconografía religiosa para comunicarse y transmitir información religiosa a los indígenas, dada la barrera idiomática que existía entre ellos. Así, “las limitaciones sociales y culturales a la transmisión de una liturgia y teología inamovibles, de significados “fijos”, dejan un amplio campo para la creación nativa. Una re-interpretación, apropiación y transmisión de ideas que, a través del tiempo y de la ritualización, se transforman en “costumbre”: en tradición”. Es posible pensar que el concepto de *angelito* utilizado en un contexto como el nuestro remitiría a una reelaboración y resignificación de la imagería e información cristiana por parte de los evangelizados. Las figuras de escaleras que ascienden al cielo y de querubines son numerosas en los textos que se utilizaban a este efecto pueden haber colaborado en la conformación de las ofrendas tal como hoy las conocemos.

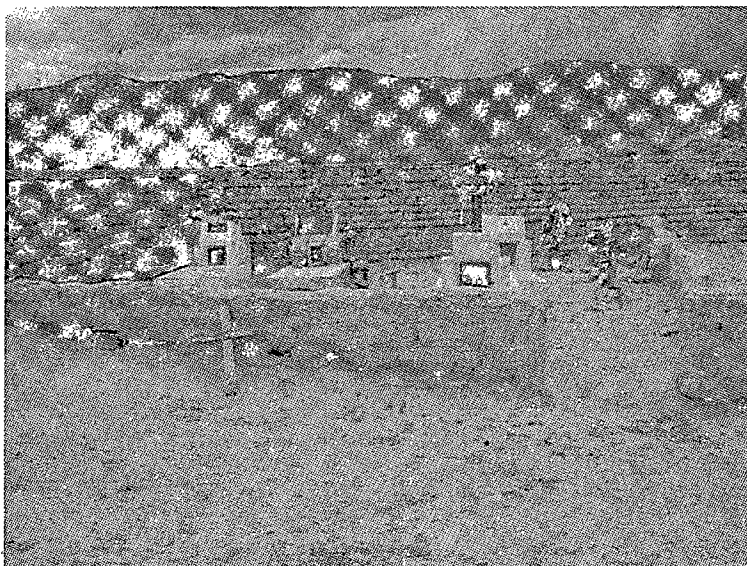


Figura 1. Perrera del cementerio de San José

5. EL ROL DE LA IGLESIA EN EL CONTROL DEL ESPACIO DE LOS CEMENTERIOS

Los resultados de estas investigaciones mostraban una fuerte influencia del acervo cultural indígena en los rituales mortuorios. Sin embargo la presencia de elementos cristianos no podía desatenderse.

Según señalan numerosos investigadores, el control de los cuerpos había sido una de las políticas de la Iglesia desde los primeros tiempos de la dominación española, cuando los indígenas eran trasladados a pueblos de indios y obligados a enterrar allí a sus muertos. Sin embargo durante la noche los cuerpos eran robados y devueltos a sus lugares sagrados (Harris 1983:136; Boyse y Harris 1987:38). La dominación territorial

y espiritual de lugares sagrados también ha sido otra de las políticas empleadas (Brachetti 2002:110).

Esto llevó la investigación en dirección a indagar sobre la existencia de políticas eclesiásticas para el control del espacio del cementerio, puesto que si bien éstos pertenecen a la jurisdicción del Estado, la Iglesia Católica parecía ser la institución que asumía la potestad sobre su espacio.

El Código de Derecho Canónico constituye un conjunto de normas, redactadas por un Concilio Ecuménico presidido por el Sumo Pontífice, que regula las actividades de la Iglesia y sus ministros.

En el año 1917 uno de ellos fue puesto en vigencia para los países latinoamericanos. Se transcriben aquí los puntos más relevantes a este tema:

De la sepultura eclesiástica

1203 §1. Los cuerpos de los fieles difuntos han de sepultarse, reprobada su cremación.

(...)

De los cementerios

1209 §3 para los cuerpecitos de los párvulos, si buenamente se puede hacer, habrá especiales sepulturas y nichos separados de los demás

(...)

De aquellos a quienes se ha de conceder o negar la sepultura eclesiástica

1240 § 1. Están privados de la sepultura eclesiástica, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento:

1º Los notorios apóstatas de la fe cristiana o los notoriamente afiliados a una secta herética o cismática o a la secta masónica u otras sociedades del mismo género;

2º Los excomulgados o entredichos después de la sentencia condenatoria o declaratoria;

3º Los que se han suicidado deliberadamente

4º Los que han muerto en el duelo o una herida en él recibida;

5º Los que hubieran mandado quemar su cadáver;

6º Otros pecados públicos o manifiestos

Nota pie de página: La palabra 'manifiestos' del § 1, número 6º, se emplea como equivalente a 'notorios'. Deben considerarse como incluidos en este número: a) los que de una manera cierta y evidente mueren en el acto de cometer un pecado grave, v. gr., un homicidio, un adulterio, un sacrilegio; b) los que de manera notoria vivían en estado de pecado grave, p. ej., en concubinato, en casas de prostitución o en un empleo que no puede ejercerse sin pecar gravemente; c) los que de una manera contumaz y pública se negaron a recibir los últimos sacramentos o rechazaron al sacerdote que trataba de auxiliarles en el trance de la muerte.

1241. La privación de sepultura eclesiástica no sólo prohíbe enterrar en sagrado, sino también los oficios públicos, aunque sean Misas.

La lectura de estas normas resultó altamente relevante puesto que ellas permitieron identificar la existencia de una política eclesiástica no sólo destinada a reservar ciertos sectores del cementerio para determinados fragmentos de la población como los niños, sino también a actuar como un mecanismo de control social. La *perrera*, si bien se encuentra dentro del perímetro del cementerio, no ha recibido la bendición del sacerdote, es decir que no es territorio sagrado. Enterrar un sujeto allí implica realizar una demostración pública de sus pecados y su mal obrar. Tampoco se administra a estos sujetos las exequias cristianas, es decir que no reciben la extremaunción ni la misa exequial.

Esta legislación fue reformada en 1983 dejándose sin efecto la anterior. Las modificaciones más relevantes para este análisis se transcriben en los párrafos siguientes:

De las exequias eclesiásticas

1176 §2. La Iglesia aconseja vivamente que se conserve la piadosa costumbre de sepultar el cadáver de los difuntos; sin embargo, no prohíbe la cremación, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana.

(...)

De aquellos a quienes se han de conceder o denegar las exequias eclesiásticas

1184 § 1. Se han de negar las exequias eclesiásticas, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento:

1º a los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos;

2º a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana;

3º a los demás pecadores manifiestos, a quienes no pueden concederse las exequias eclesiásticas sin escándalo público de los fieles.

1185 §1. A quien ha sido excluido de las exequias eclesiásticas se les negará también cualquier Misa exequial.

Estas modificaciones dejan sin efecto la legislación anterior, lo que en la práctica implica que el sacerdote ya no decide sobre el sitio que ocuparán los cuerpos. Sin embargo las prohibiciones rituales rigen aún sobre las exequias.

Como veremos más adelante, cuando en la actualidad el cuerpo de un suicida es enterrado el espacio que en el pasado se reservara a los consagrados, buena parte de la población interpreta esto en términos de una alianza entre los sectores encumbrados (con los que identifican a la familia del muerto) y la Iglesia, regida por un interés económico o de clase frente a los de la comunidad.

De estas consideraciones se desprende que no es posible analizar los rituales mortuorios sin prestar atención a la tradición cultural indígena de la región, a la que se considera como una elaboración resultante de una transformación histórica y social, más que restos de un pasado que aún vive en el presente en cuyo seno perviven formas de culto inalteradas e inalterables, como parece desprenderse del trabajo de algunos autores (Gil García 2002:60).

Es por ello que tampoco pueden descuidarse las improntas que el cristianismo impuso en las formas de religiosidad. Las manifestaciones religiosas actuales expresan un complejo encuentro entre el cristianismo (formado por un largo proceso histórico, político, económico y cultural de al menos quince siglos al momento del contacto)⁵ y la

⁵ En el marco de la denominada historia de las mentalidades diversos autores han estudiado disposiciones testamentarias que arrojan luz sobre las prácticas relativas a la muerte llevadas a cabo por los cristianos durante la Edad Media y principios de la modernidad. En el marco de la denominada historia de las mentalidades diversos autores han estudiado disposiciones testamentarias que arrojan luz sobre las prácticas relativas a la muerte llevadas a cabo por los cristianos durante la Edad Media y principios de la modernidad.

En su trabajo sobre el uso del fuego en el ritual funerario vasco, Aguirre Sorondo (1989) cita el *Manual Eclesiástico* editado en 1872. Aquí se señala en cuanto a la sepultura de los antiguos romanos que: "En la ley de las doce tablas se mandaba, que el cuerpo del hombre difunto se enterrara fuera de la ciudad; de cuya disposición sólo se exceptuaban los emperadores, las vestales y las personas de virtud esclarecida. Había sepulcros públicos y privados, aquellos se destinaban para los pobres y éstos para el uso de los particulares, pero unos y otros se miraban como lugares religiosos, por esto quedaban excluidos del comercio de los hombres" Las reformas impuestas por el Emperador Constantino fundaron las bases para el entierro de individuos en las Iglesias. Durante su reinado se construyeron grandes templos y las reliquias de santos fueron trasladadas allí y guardadas en catacumbas donde se les rendía culto. Más adelante, según continúa este Manual, la ley de las doce tablas se derogó. Así, la Iglesia comenzó a albergar a los cuerpos de los obispos fallecidos En ellas los atrios y pórticos se reservaron a los reyes y emperadores. Con el correr del tiempo los demás fieles desearon que sus restos descansaran junto a los de los mártires de quienes eran devotos, por lo que el entierro en templo constituyó una práctica generalizada hacia el S. IX. Pese a esto en algunos sitios la costumbre del entierro en cementerios persistía.

Recién durante el reinado de Carlos III se prohibieron los entierros en las Iglesias. Una serie de medidas reformistas acompañaron a esta norma, destinadas sobre todo a socavar la actividad de las cofradías, asociaciones que acompañaban al difunto en lo que para la mentalidad religiosa del Antiguo Régimen se denominaba "buena muerte", colaborando con la búsqueda de la capilla funeraria y el cortejo fúnebre. Las autoridades ilustradas veían en sus actividades formas supersticiosas y amenazas a las buenas costumbres de la población. Por lo demás, para algunos autores (Illán 1989) la puja entre estas instituciones y el gobierno parece ser una manifestación de la lucha entre dos mentalidades. Una tradicional, ligada a la pompa y el exceso festivo de la piedad barroca⁵ en el marco de la cual los sujetos, a través de la relación con las cofradías, procurarían cierto número de sufragios ya sea por su alma o por aquellas que se encontraban en el purgatorio, a la vez que se aseguraban una mortaja, un cortejo fúnebre y un lugar para que su cuerpo sea enterrado, todo esto proveído por la institución.

Por una parte, los intentos del reformismo ilustrado traducen un intento de actuar sobre estas formas religiosas, tolerando sólo aquellas cofradías radicadas en las iglesias, instituyendo que aquellas que surjan deberán tener la aprobación civil y eclesiástica, y coartando las manifestaciones más notorias de la piedad barroca (tales como los excesos de gastos y las efusiones festivas).

El uso de cementerios según ordena la reforma de Carlos III en la Real Cédula del 3 de abril de 1787 no fue muy popular en los primeros tiempos y recién se tornará masivo en el S. XIX. Las epidemias que asolan la región (como la de fiebre amarilla que se desata en 1800 en Cádiz y las poblaciones vecinas) impulsan el cumplimiento de la medida. Como señala un Acta del Archivo Capitular de Cádiz: "se manda a establecer el uso de cementerios ventilados para sepultar los cadáveres de los fieles y que se

sociedad indígena (esencialmente plural y de gran profundidad temporal). Si se piensa en la variedad de estrategias y respuestas con que los indígenas enfrentaron al dominio español en diversos campos (Stern 1982, 1987; Tandeter, 1992) puede entenderse que lo sagrado no constituya una excepción.

Aclarado esto, importa resaltar aquí que no compone el punto central de este trabajo tratar a las manifestaciones funerarias de la actualidad como un todo factible de descomponerse en prácticas provenientes del cristianismo, las que pueden distinguirse a su vez de provenientes de la cultura andina, como si el ritual se tratara del ensamble de

observe la ley once, título trece de la Partida primera que trata de los que podrán enterrarse en las Iglesias con las adiciones y declaraciones que se expresan” (citado en Sánchez 1989).

Las resistencias que otrora ofreciera la población fueron dejadas de lado toda vez que hubo consenso general acerca de la importancia de establecer ciertas medidas higiénicas contra el apiñamiento de cuerpos en las Iglesias. Cementerios amplios y bien ventilados extramuros se convirtieron pronto en el lugar de depósito de los difuntos. Este es el caso del cementerio de San José, al que por el gran número de individuos que recibe se la añade un tramo de terreno (Sanchez 1989). La emergencia sanitaria impulsó a las autoridades a establecer una serie de medidas que terminaron por socavar las relaciones entre el poder político y el clero. El Ayuntamiento impidió la realización de la misa *in corpore insepulto*, lo que generó el descontento del clero debido a la merma de ingresos que esta medida ocasionaba. Sin embargo no se impidió el desarrollo de una misa sin el difunto, ni la realización de los funerales en la casa en que éste había vivido. Pese a esto, pensando que estaba prohibido la población no efectuaba funeral alguno para sus muertos. Por otra parte, estando en los albaceas a cargo de la organización de las exequias, tendieron a crecer los funerales menos costosos. Como medida extrema, el clero viendo que sus ingresos mermaban día a día se ocupó entonces de dejar en claro en las partidas de defunción cuáles eran aquellos difuntos sepultados sin contribución a la iglesia, destacando que “se enterró de limosna”

Finalmente el conflicto se solucionó, pero los funerales tradicionales no volvieron a ser tan numerosos. Esto significó una cuestión fundamental: el ritual barroco, caracterizado por un numeroso cortejo religioso, con representaciones de la caridad y la pobreza (personificadas en las comunidades mendicantes, pobres, etc. a los que se convocaba particularmente) y con una particular puesta en escena de sonido y luces (cirios y campanas especiales) fue entrando paulatinamente en crisis hasta ser reemplazado (según expreso pedido en las disposiciones testamentarias) por exequias sobrias.

Todo esto parece representar una notable transición de una mentalidad en la que la fastuosidad cede paso a un ceremonial sencillo, muchas veces acompañado por la donación de dinero (otrora destinado a las exequias) a los necesitados.

un rompecabezas formado por piezas que, sueltas, conservaran coherencia simbólica. Sin embargo, tampoco son ajenas al pasado que las nutrió. Si pensamos con Wolf (1982) en la importancia de realizar una historia donde se expresen las interconexiones, entonces deben considerarse someramente algunos factores que contribuyeron a la conformación de los cementerios tal como los conocemos hoy en día.

6. EL NOA EN EL MUNDO ANDINO PREHISPÁNICO

La presencia de grupos cazadores recolectores en el actual territorio argentino dejó paso, luego de un largo proceso, a grupos aldeanos caracterizados mayoritariamente por una economía basada en la agricultura y la cría de ganado⁶, especialmente la llama. Las primeras evidencias de aldeas datan de los siglos X y VI A.C. y el modo de vida que las distingue perduró por mas de dos mil años. Estos grupos tuvieron un desarrollo significativo de la metalurgia, la alfarería y la textilería. Los poblados se organizaron de dos modos: con núcleos habitacionales rodeados de terrenos de cultivo o con viviendas agrupadas adyacentes al territorio sembrado.

⁶ Los recursos utilizados serán aquellos disponibles en el entorno, aunque es posible que también obtuvieran productos por la utilización de otros hábitats o el intercambio. Así, los grupos aldeanos de San Francisco, ubicados en las cercanías de los ríos San Francisco y Bermejo basaron su economía en la pesca, la recolección, la caza y la agricultura, aunque el grado en que realizaran una u otra actividad productiva variaba de acuerdo a las características del ambiente en que se encontraban.

Las aldeas tempranas

Los Valles Calchaquíes fueron una de las zonas en que estos grupos se desarrollaron. En el norte del valle, cercano a la localidad de La Poma, se encuentran los sitios Campo Colorado, Lipán, Jaime, Salvatierra, Las Pailas y otros. La ocupación aquí se realizó entre los siglos I a.c. y III d.c.

Las aldeas establecidas en este territorio presentan afinidades con aquellas dispersas en un área mas vasta, aunque su conformación y localización varía. Así, Tolombón y Amaicha poseen planta circular y distinguiéndose de El Bañado, de planta rectangular. El sitio El Morro de las Espinillas completan el mapa de aldeas ubicadas en esta región.

Mas allá del Valle de Santa María se hallan los sitios Tesoro, Cerrillos, Buey Muerto, Loma Alta, Ingenio del Arenal y las Conchas.

El número de sitios se entiende de acuerdo a la importancia del valle de Santa María, ubicado entre la puna y las selvas, como nexo entre áreas con diversa disponibilidad de recursos (Albeck, 2000).

Hacia el oeste se encuentra el Valle del Cajón. Allí residieron los habitantes de Yutopían, una aldea con aglomeración de viviendas, separadas de los campos de cultivo. El lugar revela la importancia de la metalurgia para estas sociedades. Se han encontrado evidencias de un fogón de arcilla, escorias y restos de mineral. El proceso de producción metalúrgica requiere de diversos pasos tales como la obtención de mineral, la temperatura de fundición y el modelado de las piezas.

Las prácticas funerarias de estos grupos presenta una gran variabilidad, caracterizada por disímiles modos de ubicación de los restos, el entierro de niños juntamente con adultos o de modo apartado, y el ajuar funerario que los acompañaba.

Sin embargo, la mayoría de las poblaciones enterraban a sus muertos en el espacio de la aldea. Como señala Albeck, este tipo de entierro puede relacionarse con importantes vínculos de parentesco y formación de linajes. Los cementerios fuera del área residencial fueron una excepción, como en el caso de Ciénaga, grupo cuyos restos han sido hallados en el Valle de Hualfin, sin embargo su influencia se extiende desde el sur de Salta hasta el norte de San Juan, incluyendo Laguna Blanca, la hoyada de Antofagasta de la Sierra y San Pedro de Atacama.

El contexto mortuario presenta una gran variedad de ofrendas, entre la que se destaca la cerámica por su ubicuidad. Algunas piezas han sido elaboradas especialmente para este fin, como es el caso de Alfarcito (al oriente de Tilcara) y Condorhuasi (valle de Hualfin), aunque con frecuencia se acompañaba cerámica de uso cotidiano. Elementos de metal también formaron parte del ajuar funerario, como en el caso de Estancia Grande y Cerro Colorado (Yavi) donde se hallaron palas líticas y puntas de flecha junto a los restos óseos. Son relevantes también las evidencias de llamas sacrificadas halladas en Candelaria (oriente salteño y norte de Tucumán) y Condorhuasi. En el valle de Hualfin la variabilidad de ofrendas es significativa y puede estar dando cuenta de diferencias sociales en el seno del grupo.

Diversas poblaciones solían dar sepultura a sus muertos haciendo especial énfasis en la separación de los adultos y los niños, como en el caso de Campo Colorado y Ciénaga, donde los infantes eran enterrados en ollas o urnas. En cambio, en Candelaria y San Francisco los cuerpos se depositaban en urnas sin distinción de edad.

En este punto es necesario recalcar que el material obtenido de contextos mortuorios se restringe a aquellos materiales que son factibles de ser conservados de acuerdo a las condiciones ecológicas y ambientales, disminuyendo así la conservación de textiles y otros materiales orgánicos, lo que no excluye la realización de ofrendas de materiales que no han podido conservarse.

Una nueva configuración sociopolítica

Diversas redes de intercambio se gestaron entre las comunidades, gracias a las que se movilizaron tanto bienes de prestigio como objetos de uso corriente. Esto llevó consigo transferencia de información acerca de las pautas de cultivo, tecnológicas y simbólicas. Como señala Albeck, este proceso culminó por generar un “halo identificador” entre ellas, sin esconder por eso las diferencias existentes, lo que preparó el terreno para el surgimiento de la cultura Aguada.

Se hallaron restos de Aguada en el sector central y meridional del Noroeste argentino. Este grupo se caracterizó por una complejidad aún mayor que los anteriores, con un aumento de la densidad demográfica y de la desigualdad entre sectores sociales.

Al mismo tiempo en la zona de la Quebrada de Humahuaca se estaban gestando grupos como La Isla, de características similares a Aguada. Ambas formaban parte del área de influencia de Tiwanacu.

En el siglo X, al producirse el colapso de estas sociedades se estableció una nueva configuración en este el vasto territorio. De esta manera:

Nuevas formas económicas y políticas se gestaron dando lugar a entidades sociales que entraron en competencia con otras organizaciones semejantes, tanto por pastos, agua y rebaños, como por otros factores. En el proceso se entrelazaron los logros tecnológicos previos y las antiguas tradiciones culturales como los nuevos fenómenos demográficos, políticos y económicos. Estos últimos ocurrieron en relación con la aplicación de tecnologías mas avanzadas y con la intensificación del manejo de recursos naturales y de su reproducción. La agricultura por irrigación, el control de los recursos de los diversos pisos ecológicos y una explotación ganadera intensiva estaban bien establecidos. Durante ese desarrollo se acentuaron las relaciones sociales desiguales tanto en la organización del trabajo como en la distribución y consumo de bienes. La instalación de talleres para la producción de objetos de alto valor social y simbólico por parte de artesanos especializados parece vincularse con el refuerzo y la consolidación de élites dentro de la sociedad (Tarragó 2000: 259-260)

Se ha denominado período de “Desarrollos regionales” el lapso entre los siglos X y XV d.c., tiempo en el que se gesta el proceso descrito con anterioridad. La competencia por los recursos lleva a estas sociedades a establecerse en centros poblados generalmente fortificados (*pukara*), enclavados en lo alto de los cerros o en lugares de difícil acceso desde donde se podía tener una visión amplia del territorio. Destacan como centros importantes Tastil, Yocavil, Belén y Calchaquí.

El proceso que lleva a este período parece iniciarse hacia el Siglo IX d.c. en los pueblos de Hualfín, Shiquimil y Molinos. En ellos se encuentra evidencia de entierro de niños en urnas funerarias realizadas en cerámica decorada con caras antropomorfas

modeladas o bien con motivos zoomorfos y geométricos pintados. Es de destacar que estos entierros están dispuestos en sitios elegidos especialmente como áreas funerarias.

El fuerte incremento de la población implicó la intensificación de la explotación de los recursos ya utilizados y la instalación de colonias para la obtención de bienes en otros ambientes. Así, los pobladores de Yocavil poseían un enclave en sitios de altura Tafi el Valle del que obtenían tanto papa como campos destinados al pastoreo. A su vez, otro enclave explotaba los recursos provenientes del bosque tropical tucumano, como la madera, las plumas y el algodón.

Según señala Tarragó podría estimarse para la época prehispánica tardía una población cercana a las 50000 habitantes. Teniendo en cuenta esto es que puede entenderse la ubicuidad de material arqueológico en el área que aquí se estudia. En efecto, como se retomará mas adelante, estos materiales forman parte de la vida cotidiana de los actuales habitantes del valle, ya que emergen cuando realizan sus tareas agrícolas o los circundan en el paisaje.

Probablemente, pese a que el intercambio de bienes e información existente entre los diversos grupos llevaba consigo el traspaso de componentes simbólicos, las diversas sociedades deben haber configurado su propia representación de la muerte. Y con ella el modo en que habían de dar sepultura a sus difuntos. Debido a esto se encuentra gran variabilidad en relación a las pautas de entierro.

Así, los habitantes de La Rinconada, en la Puna, depositaron los cuerpos de sus difuntos en huecos tapiados al pie del pukara, cerca de otras cavidades que utilizaron como silos y depósitos. Como señala Tarragó, esta prácticas junto con otras de carácter simbólico son afines a las realizadas en otros sitios como Lípez, Potosí y la región del Alto Loa.

Doncellas juntamente con Casabindo constituyó una zona integrada con Aguas Calientes de Rachaite que mantuvo una clara ocupación desde el S. IX d.c. hasta aproximadamente la fecha de contacto con incas y españoles. Los pobladores construyeron para sus difuntos gran cantidad de casas-tumbas (o chulpas) debajo de aleros o en perforaciones tapiadas en las rocas, junto a los que depositaron algunas ofrendas y huesos de la cabeza de camélidos⁷.

Hacia el oeste se ubicó un núcleo de desarrollo en Yavi. Los pukará de cerro Colorado y Pueblo Viejo dominaron la zona hasta Yavi Chico. Entre el ajuar se encontró cerámica "matada", es decir, alfarería en cuyo fondo se realizaron pequeños orificios con carácter intencional. Debido a la riqueza de las ofrendas halladas en el contexto mortuario, a la cerámica que da cuenta de intercambios con la zona del río Loa hasta Catamarca y la distribución espacial del sitio se estima que en esta población existió una incipiente diferenciación social y cierta jerarquización laboral.

Tanto en la Quebrada de Humahuaca como en la zona circundante se produjo en este período la culminación de un largo proceso que cristalizó en una sociedad de gran complejidad política y social. Los primeros arqueólogos que allí excavaron hallaron tumbas tanto en el interior de viviendas como en ámbitos separados, diferenciados como cementerios. En este sitio los niños eran inhumados en cámaras subterráneas tapadas por una roca, aunque también solía colocárselos en urnas de cerámica de los estilos Tilcara, Hornillos, La Poma y Angosto Chico.

La población de Santa Rosa de Tastil y su área de influencia acostumbró a realizar círculos de piedra adosados al muro o en el interior de los patios. Allí colocaban a sus difuntos rodeados de gran cantidad de ofrendas, las que solían consistir en

⁷ La importancia simbólica de los huesos de camélidos ha sido documentada recientemente en el Valle del Cajón. Allí he podido observar que suele colocarse un cráneo de llama en la cocina de la casa. Se cree que

calabazas pirograbadas y diversos objetos de madera, metal y hueso. La particularidad de este sitio radica en que la cerámica en este contexto está relacionada con la modalidad del estilo santamariano hallado en Cachi. Otros estilos cerámicos acompañaron a éste.

En la zona de Angualasto se ha encontrado una gran variedad de modos de entierro. En cuanto a los adultos los entierros fueron individuales o múltiples. Han sido hallados en huecos cavados en la tierra sin ofrendas, o en tumbas cuidadosamente diseñadas bajo la superficie del suelo. Se encontraron también individuos flexionados o extendidos, y osarios en la barranca aledaña al río. Los niños solían ser depositados en cántaros o cuencos cerámicos del estilo Angualasto o Jáchal negro sobre rojo.

Los pueblos que habitaron la zona de influencia de Belén eran afines a los habitantes de Yocavil tanto por su lengua como por algunos caracteres culturales. Como estos últimos, enterraban a sus niños en urnas cerámicas decoradas con caras antropomorfas en relieve, mientras que en el caso de los adultos las tumbas eran individuales.

El camposanto donde los habitantes de Lampacito (en el Valle de Yocavil) honran actualmente a sus difuntos se halla a aproximadamente 2 km. de un cementerio arqueológico. Desde allí hasta el asentamiento de Rincón Chico (R Ch 21, excavado por el Dr. Mendonça y equipo, con una ocupación continua de entre el XI al XVII d.c.⁸), distan alrededor de 4 km. Las excavaciones en este sitio muestran tumbas con paredes de lajas, cubiertas con este material o cardón, con capacidad para varios individuos, posiblemente reutilizadas. Es probable que ante la muerte de un sujeto se la destapara, se utilizara un instrumento para mover los restos y abrir un espacio donde pudiera

utilizado así, atrae otras llamas, acrecentándose de esta manera el rebaño.

depositarse el nuevo cadáver. Es posible también que los difuntos, sentados en “fardos” funerarios (es decir, que con los cuerpos flexionados, con su vestimenta de camisas o unku, eran envueltos con ponchos y mantas y atados con sogas de lana), fueran desplazados dentro de la cámara para colocar el nuevo muerto. Luego, cuando los tejidos y las ligazones desaparecieron se produjo la situación de osario que hoy se percibe al abrir las sepulturas. Los niños eran enterrados en urnas cerámicas.

El Período de Desarrollos Regionales en el noroeste argentino se caracterizó por una vida sedentaria plena, una economía agrícola y pastoril y la residencia en pukaras. Si bien las diversas sociedades compartían ciertos rasgos culturales, también poseían caracteres muy diversos. Es posible que uno de ellos sea la idea de la muerte. Esto se cristaliza en los diversos modos en que los difuntos eran tratados, y en la variedad de ofrendas que cada grupo les entregaba.

Pero más allá de las sociedades concretas, operaban creencias generales que se plasman en las cámaras funerarias, la forma de colocarlos “flexionados” con las mejores ropas, mantos, sombreros y adornos cefálicos, en posición fetal, con las abundantes ofrendas de bienes, alimentos y bebidas que eran colocadas en los cuencos (*pucos*) y botellas al lado del muerto.

⁸ En una de las tumbas se ha encontrado un cuerpo en posición extendida, con cuentas de vidrio, que posiblemente pertenezca al momento de contacto hispano - indígena.

El entierro en tiempos del inca

Huaman Poma ha descrito diversos aspectos vinculados con elementos económicos, políticos, sociales y simbólicos del funcionamiento del estado inca durante los primeros tiempos del contacto. Pease (1988:142) ha resaltado su importancia ya que, si bien describe los acontecimientos desde la óptica de una historia universal vista desde Europa, y por tanto forma parte de un esquema historiográfico europeo dado también por la formación intelectual del autor, rescata tanto la especificidad de lo andino en esta primera etapa de la ocupación española como su capacidad de organización social, aún a expensas de la presencia de los peninsulares.

Guamán Poma dedica unos párrafos a describir los rituales de muerte en tiempos del inca.

A la muerte del soberano

los pages y camareros y mugeres que él quería le matan y a la muger la más querida lo lleuaua por señora coya (1987 [1615])

Los funerales alcanzaban todo el reino. Los festejos con canciones y danzas culminaban pasado un mes, tiempo en que el cuerpo era colocado en un *pacullo*⁹. Pasado este momento los hijos legítimos, los bastardos y los principales del reino iniciaban un ayuno. Al llegar el tercer mes los hijos legítimos se encargaban de realizar sacrificios y raciones en Coricancha, templo destinado al sol.

El cuerpo del inca quedaba al cuidado de su *panaca*, es decir su linaje, cuyos miembros administraban sus bienes y el excedente proveniente de las tierras designadas para su manutención. El soberano era depositado en un sitio que pasaba a venerarse como *huaca* (lugar sagrado o templo objeto de veneración y de ceremonias e el calendario anual). En ciertas ocasiones especiales era retirado de allí y llevado en andas para participar de los festejos. (Rowe 1982:16; González 2000:312)

Para la sociedad inca Cuzco representaba al centro del mundo a partir del cual el territorio del imperio se ordenaba (Favre, 1975). Huaman Poma describe los rituales funerarios de los habitantes de cada una de estas regiones. Así, menciona que en ocasión de la muerte de un miembro del grupo, los indios del Antisuyu (de las yungas o zonas selváticas) acostumbran hacer una gran fiesta donde se reunían a cantar. Y señala:

ací apenas dexa el difunto que luego comiensen a comello que no le dexa carne, cino todo güeso. Luego que acaua de suspirar le bista unos bistidos de plumajes que ellos les hazen y quitan la plumería y le desnudan y la lauan y comiensa a hazer carnerería en ellos. Toman el güeso y lo lleuan los yndios y no lora las mugeres ni los hombres y lo mete en un árbol que llama *uitica*, donde los guzanos lo tenía hecho agugero. Allí lo meten y lo tapean muy bien y dallí nunca más lo uen en toda su uida ni se acuerda de ello ni saue ninguna serimonia (1987 [1615])

⁹ Construcción funeraria.

Esta práctica contrastaba con la de los habitantes del Cuntisuyu. Aquí se celebraba una fiesta durante la noche y se ayunaba sal, en la creencia de que de este modo los deudos no morirían pronto. El difunto era vestido con ricas prendas y en el interior de su boca se colocaban oro o plata. Era habitual matar un carnero para que transportara la vianda y el *quipu* (atado de nudos utilizado como instrumento para contabilizar) del difunto.

Es posible que entre los indios del Collasuyu (gran provincia del sur que abarcaba a los Andes del NOA) existieran distintos tipos de entierro de acuerdo a su rango. Según señala el cronista, los miembros de la elite eran enterrados con vestidos fastuosos, y vasijas de oro, plata y barro, mientras que

Ci es yndio pobre, le hazen lleuar mucha comida. Y al difunto le enbía otros yndios o yndias a otros difuntos a sus padres o a su adre o a los parientes y ermanos y amigos le enbía de comer o chicha o agua, oro, plata baxillas y rropa o de otras cosas. (...) Y a los seys meses hazen otro tanto sus fiestas de los difuntos y en el año, otro tanto (1987 [1615])

Tanto los diversos elementos metálicos o cerámicos como los alimentos que acompañan al difunto eran incinerados junto con el fallecido al quinto día. Los chasquidos de las llamas marcaban el momento en que el difunto era recibido en Caray Pampa, donde se reunía con otros muertos de los cuatro rincones del imperio, pero es posible que también pusieran ofrendas nuevas porque así aparecen en el sur.

En el Chinchaysuyo los entierros se producían al quinto día luego del fallecimiento. Se preparaba un festín donde se alimentaba a los asistentes y al difunto.

Luego lavaban el cuerpo, lo vestían y adornaban con plumas y joyas de plata y oro, para después llevarlo en andas en procesión, organizados de acuerdo a su ayllu y parcialidad. El rito se renovaba al quinto día, al décimo, a los seis meses y al año.

Finalmente, al momento de la muerte de los pobladores de las yungas el perro del difunto era sacrificado para acompañarlo en el largo viaje que debía emprender. Una gran fiesta acompañaba la preparación del cuerpo, en el que se separaba la carne y se amortajaban los huesos. Luego el fardo era pintado y colocado junto a los demás muertos de su ayllu.

Los datos relevados en el registro arqueológico y los testimonios de los cronistas brindan información excepcional sobre el modo en que los rituales de muerte se llevaban a cabo en tiempos prehispánicos y en los comienzos de la conquista. Algunos de estos elementos forman parte de los rituales tal como los conocemos hoy en día. Pese a ello, estos últimos son manifestaciones contemporáneas producto de complejos procesos históricos y sociales. Como veremos, las prácticas religiosas de los pobladores están atravesadas por lógicas simbólicas diferenciadas, resultantes de estos procesos.

7. LOS RITUALES DE MUERTE COMO UNA EXPERIENCIA DE RELIGIOSIDAD POPULAR

Las manifestaciones religiosas de los sectores populares, su articulación en el seno de la sociedad mayor y las vinculaciones con el cristianismo han sido analizadas por diversos autores en que se han basado en la noción de *religiosidad popular*. Este concepto quizá sea uno de los más utilizados y peor definidos en los estudios de

religión. Advirtiendo estas cuestiones Martín (2003) ha revisado y sistematizado los estudios sobre religiosidad popular realizados en Argentina remarcando tres líneas teóricas. Una primera corriente denominada “sociología religiosa” consiste en la producción de autores católicos graduados en sociología cuya preocupación central sea quizá colocar el resultado de sus investigaciones al servicio de la pastoral católica (Frigerio 1993). En su mayor parte basada en la separación sagrado/profano retoma las nociones eclesíásticas y define religiosidad popular como la antítesis al discurso de la Iglesia y a los sectores dominantes. Estos autores se centran en lo que consideran catolicismo popular (y no religión) mientras que los elementos no católicos son entendidos como desviaciones del sentimiento religioso. Una segunda vertiente analiza la religiosidad popular en virtud de su “función” dentro de la sociedad en vinculación con los sectores populares. Aquí la emergencia de curanderos, santos populares o nuevos movimientos religiosos es entendida como una forma de enfrentar las carencias educativas y espirituales producto de las falencias del Estado y la Iglesia (Esquivel, García, Hadida & Houdin 2002). Poniendo el acento en el rol activo de los sujetos como agentes sociales Dri (1999) y Kraustofl (2002) presentan las prácticas de santificación popular como un instrumento liberador de los sectores menos privilegiados frente al control de la Iglesia. Sin embargo Martín (2003) considera que estas dos corrientes esconden un catolicocentrismo, puesto que se organizan en torno a nociones que corren paralelas a la organización católica, en tanto que, por ejemplo, presuponen la idea de que los sujetos analizadas conciben una jerarquía de seres sagrados paralela a la de esta religión. Finalmente, una tercera postura inspirada en el diálogo entre la antropología brasileña y la argentina postula romper con la división entre religiosidad popular y la Iglesia como eje de análisis, puesto que en la experiencia de los sujetos esta separación

no existe. En tanto que estas manifestaciones religiosas terminan de una u otra forma por vincularse con el cristianismo, es necesario pensar la religiosidad popular no por fuera o frente a éste, sino más bien en un espacio de conflicto y negociación.

En esta corriente se inscriben los análisis de Semán (2001) quien muestra que en la experiencia popular todas las religiones aparecen como una jerarquía sagrada con poderes específicos, por lo que es posible hallarse bajo diversas denominaciones sin que ello signifique una afiliación múltiple.

Así, el autor ha señalado que:

Entre los sectores populares existe una corriente de prácticas y representaciones que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser *cosmológicas* – en tanto presuponen la inmanencia y superordenación de lo sagrado – *holistas y relacionales* en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimentos estancos y la preeminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad (Semán 2001: 45).

La experiencia cosmológica se opone a la moderna, puesto que esta última es dogmática y ecuménica, afirma con firmeza su verdad frente a las otras o, si es que adopta un espíritu tolerante, aspira a encontrar en la totalidad de las religiones un núcleo común. La religiosidad popular, se organiza a partir de una omnivaloración de las religiones, asignándoles sin embargo valores diferentes. Es posible encontrar entonces en estos sectores una filiación religiosa vinculada con un uso pluralista de ellas a partir de una lógica que permite integrar diversas compatibilizaciones basándose en presupuestos cosmológicos.

El carácter holista de la religiosidad popular procura romper con las representaciones de la cultura moderna, que tienden a dividir la experiencia humana en el dualismo cuerpo/alma, poniendo la atención en la idea entre los sujetos de una continuidad entre los fenómenos físicos y morales. La prolongación de esta idea implica, entre otras, la atribución del carácter moral o espiritual a las diversas enfermedades, desgracias y muerte, lo que resulta consistente a su vez con lo mencionado acerca del predominio de las interpretaciones cosmológicas de los sucesos infelices. Así visto, en cuanto a la relación de los vivos con los muertos en el territorio andino, el bienestar o malestar de los pobladores podría variar en virtud al cumplimiento o incumplimiento de las obligaciones para con los difuntos. Según este punto de vista:

Quien, ante la desgracia, piensa que ha fallado en sus obligaciones con lo sagrado no las cumple, posteriormente, porque no pudo alcanzar sus objetivos por otros medios. Lo hace porque ese entramado de obligaciones con lo superior es el contexto cognitivo y moral de su experiencia (Semán 2001:61)

Finalmente, el carácter relacional ilustra que, mientras en la experiencia moderna el contacto entre Dios y el sujeto es personal e íntima, en la experiencia relacional todos influyen espiritualmente sobre los otros, puesto que frente a Dios se halla antepuesta la comunidad, como totalidad internamente diferenciada.

Como se ha mencionado, la noción de religiosidad popular ha sido sujeta a revisión ya desde la década del '70 por parte de numerosos estudiosos de la religión, quienes la consideran – con algunas excepciones – uno de los términos mayormente utilizado aunque no muy bien definidos en las ciencias sociales. Uno de los principales problemas parece ser encontrar una noción que incorpore las críticas que se le han hecho, y a la vez conserve su enorme capacidad analítica. Recientes indagaciones ha preferido conservar el término (Castro Menezes 2003) e incorporar un análisis acerca del modo en que los fenómenos sociales generalmente clasificados como religiosos pueden ser vividos en relación a las jerarquías y escalas de valores que los traspasan, y a las tensiones que les son constitutivas.

El debate sobre la noción, que sigue siendo ampliamente utilizada, continúa aún abierto. Sin embargo, el abordaje de Semán permite dar cuenta del modo en que las manifestaciones religiosas se construyen en contextos donde el acervo cultural indígena y el rol de la iglesia católica emergen como elementos centrales.

CAPITULO II

LOS RITUALES DE MUERTE EN LA INDAGACION

ETNOGRAFICA

A lo largo de este capítulo presentaré parte del trabajo de campo que llevé a cabo en el área. Si bien esta investigación toma como punto central para el análisis los ritos de muerte en el cementerio de Lampacito, la dinámica del abordaje etnográfico me llevó a recorrer otros cementerios de la zona, algunos de los cuales, por las características geográficas de la región, se encontraban en un relativo aislamiento. Por tanto no sólo realicé un relevamiento en los cementerios del Valle de Santa María, es decir los correspondientes a las poblaciones de San José, Santa María, Lorohuasi, sino que también incluí en la investigación el camposanto que se encuentra en la población de San Antonio del Cajón, Valle del Cajón, Catamarca.

A partir de esto pude vislumbrar que, pese a la proximidad de las poblaciones, era en aquellas ancladas en las quebradas, sin acceso a caminos y con densidad poblacional más baja donde encontraba una mayor profusión de ritos vinculados a la muerte. Estos lugares actúan también como expulsores de población hacia mayores aglomeraciones como las ciudades del Valle de Santa María y sobre todo a las grandes urbes como Buenos Aires, donde se emplean en tareas domésticas, distintos trabajos no especializados y en menor medida, la prostitución.

Especial relevancia en el contexto de la investigación etnográfica revistió la participación en dos fechas importantes del calendario ritual en relación a los muertos, el 1 y 2 de noviembre. La observación participante comenzó varios días antes y culminó después, con el objeto de relevar las distintas actividades que, como veremos con posterioridad, acompañan la celebración.

Asimismo se realizó una extensa visita durante el mes de enero, lo que permitió realizar un gran número de entrevistas, relevar poblaciones a las que con anterioridad no había podido tener acceso en virtud de las dificultades de acceso que presentan y acceder a documentación administrativa del cementerio de Lampacito, particularmente mapas catastrales y certificados de defunción.

1. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LAS POTENCIAS SAGRADAS.

La relación entre los vivos y los muertos

A lo largo del área analizada he podido observar el importante papel que los vivos les otorgan a los difuntos. Sin embargo no he encontrado aquí una relación mediada por el miedo como ha mencionado Harris (1983) entre los laymi. El acento aquí más bien está puesto en una preocupación por respetar las relaciones de reciprocidad que rigen los vínculos entre las entidades y los hombres, cuyo cumplimiento abre el campo la concreción de los pedidos y ruegos se concreten.

El incumplimiento, en el caso de los muertos, no trae consigo consecuencias demasiado graves para las personas. Es decir, no es el miedo entendido como un sentimiento fuerte que se asimila al terror, o reverencia la entendida como una expresión casi de prosternación lo que moviliza el vínculo. El punto central más bien parece ser la preocupación por garantizar el resultado de la súplica.

Las almas que no se encuentran en este cementerio, aquellas que han muerto lejos, en otro lugar, son recordadas en las Cruz Mayor. Esta es de grandes dimensiones y ocupa aproximadamente el centro del cementerio. Allí me trepo y ayudo a las ancianas a colocar nuevas coronas de flores. La mas joven me alcanza una corona y dice: "Para mi hermana Dorotea..." (y agrega el apellido) Con la otra sucede lo mismo: "Para el finado (y enuncia nombre y apellido) para que me cure, para que me sane" No me hablan a mi. Tampoco miran hacia otro lado, pero lo emiten al aire, y no olvidan el nombre y el apellido, para asegurarse de que el mensaje llegue. La Cruz Mayor tiene en su parte posterior una abertura donde se colocan velas. Ellas lo hacen, y repiten nuevamente los datos de las personas. Mas adelante, en una tumba

discutirán y una reprochará a la otra su olvido de señalar el apellido: “Hay tantos Petisos con Dios... ¿como va a saber Dios cual Petiso es?” (Fragmento de libreta de campo, cementerio de Lampacito, 1/11/04)

En este caso, la relación que une a ambas partes es estrictamente personal. No se invoca a los muertos como un colectivo. Cada uno tiene su nombre y apellido y se tiene mucho cuidado de dejar explícito esto para garantizar que el mensaje verdaderamente llegue. Las coronas de flores y velas que las ancianas ofrendan acompañan al ruego (“para que me cure, para que me sane”), pues aquí son los difuntos los encargados de mejorar la salud de la mujer.

Otras veces, cuando se pretende afianzar el lazo con un muerto cuyo cuerpo no se halla en ese cementerio, puede utilizarse a otro difunto como intermediario para garantizar que el vínculo de reciprocidad se cumpla.

Seguimos adelante en el recorrido. Visitamos en el sector de los angelitos a la hija de Florencia que murió porque no pudieron llegar a tiempo para que la asistiera un médico por la crecida del río, desde Chañar Punco, cuando ésta enfermó, hecho que desencadenó en la muerte de la pequeña. Aquí colocamos unos ramos con dos flores de papel cada uno. Antes de hacerlo Florencia mira a la cruz y dice “Para (pronuncia el nombre de la hija) que le lleve a su tío (enuncia el nombre)”. Lo mismo sucede con el otro ramo, que se destina a un nuevo familiar, manteniendo a la niña como intermediario. Los cuerpos de estas personas, según me explicaron, no están en el cementerio de Lampacito. (Fragmento de libreta de campo, cementerio de Lampacito, 1/11/04)

El temor sin embargo aparece desplazado hacia el contacto con ciertos lugares como cementerios, cerros, cruces de caminos, y sitios arqueológicos, en especial

cementerios prehispánicos, cuya profanación puede producir enfermedades y hasta la muerte.

A: ¿El antimonio¹ estaría en los cementerios?

W: Sí, por los huesos seguramente... como es combustión toda la descomposición del cuerpo, seguramente está lleno de gases. Pero no ahora me imagino yo, por lo que están en ataúdes enterrados. En cambio en las sepulturas de los indios están metidas en la urna pero no está tapada, o está tapada con unos pucos², que les llaman, pero tiene escape (...) Generalmente la mayoría son... tiene pocos conocimientos de lo que produce la descomposición del cuerpo. Ellos lo toman como que es algo... de los mismos indios, o sea una maldición, lo toma ellos generalmente. Incluso... gente (...) dice que el que tiene cosas de indios en la casa, trae desgracia.

B: ¿Existe cierto miedo a los antiguos?

W: ¿A los antiguos? Y, pasa por la superstición. Pasa también por lo que ellos, los antiguos³ son sagrados. O sea, miedo a lo sagrado de lo indio. No se puede, ahí donde un indio ha hecho una casa yo no puedo hacer arriba de ella. Como que le tienen respeto a lo antiguo. (San José, enero 2004).⁴

Esta entrevista, realizada al maestro rural de La Ovejería, en la que se refiere a las prácticas de los pobladores de esta localidad situada en el Valle del Cajón, es particularmente relevante puesto que permite señalar varias cuestiones. En primer lugar, indica que el miedo que acompaña a la profanación también se extiende a otros tipos de

¹ Se cree que el *antimonio* o *tufo* es una emanación producida por la descomposición de los cuerpos, en especial de aquellos que se encuentran cementerios prehispánicos, aunque también puede encontrarse en otro tipo de restos arqueológicos, que emerge ante la profanación causando ceguera o enfermedades que conducen a la muerte.

² *Puco*: nombre quechua que significa “cuenco” o “escudilla”. Los entierros de niños en urnas en general tienen como tapa un *puco* del mismo estilo que la vasija contenedora. En las tumbas de adultos hay siempre ofrendas en *pucos* cerca de la cabeza de los difuntos o a un costado. Debieron contener alimentos y bebidas, cuyo restos generalmente no se conservan. (Myriam Tarragó, com. pers.)

³ Nombre que utilizan los pobladores para mencionar los sitios arqueológicos.

⁴ Esta entrevista ha sido realizada en conjunto con parte del equipo de investigación de la Dra. Tarragó.

contacto con el registro arqueológico (“donde un indio ha hecho una casa yo no puedo hacer una arriba). En segundo lugar, da cuenta de que, pese a que el maestro es originario del lugar, se separa del sistema de creencias de los pobladores, identificando sus prácticas como superstición. En tercer lugar, señala que los pobladores, al menos los de esta región, reconocen a través de la presencia de restos, un pasado indio, pero ello no implica una identificación con él.

Como veremos más adelante, las políticas de evangelización y la reconfiguración luego de las desnaturalizaciones de los pueblos indígenas han sido parte de los procesos políticos y sociales que afectaron el área (Rodríguez 2003:365) y pueden haber contribuido a conformar una negación del pasado ancestral, tanto en relación al maestro como al resto de los pobladores.

Pese a las consecuencias que ésta puede traer, la profanación de sitios arqueológicos es un hecho frecuente. Incluso la mayoría de los entrevistados tiene, ha tenido este material en su casa, o bien ha estado involucrado en un episodio de huaqueo⁵.

Los muertos en el mundo de los vivos

Como hemos señalado, la literatura especializada se ha ocupado extensamente de la importancia de los muertos en las actividades de los vivos, particularmente en relación al ciclo agrícola y al cuidado de los sembrados y rebaños. El trabajo de campo,

⁵ Extracción de piezas del contexto arqueológico, muchas veces con el objeto de comercializarlas de manera ilegal.

parcial puesto que se realizó en términos de una tesis de licenciatura, no ha arrojado evidencia directa al respecto.

En efecto, los informantes indican que los entierros se llevan a cabo en el cementerio, nunca junto a los campos de cultivo para que los difuntos puedan cuidar de la siembra y los rebaños. Como nos comentara una de las maestras de la escuela de La Ovejería, quien no aceptó ser grabada, es posible que ante la muerte de personas que viven muy alejadas de un centro poblado, éstas sean sepultadas junto a su casa. No obstante, éstos constituyen más bien casos excepcionales, puesto que los pobladores prefieren reunir a los hombres fuertes del caserío y que éstos realicen grandes esfuerzos para recorrer varios kilómetros con el difunto a costas hasta llegar a un cementerio, antes que enterrar a los muertos junto a sus hogares.

Sin embargo, pese a que la duración del trabajo de campo no ha permitido registrar el ciclo agrícola a lo largo de todo el año, sus alcances permiten inferir algunas cuestiones.

Durante enero, momento en que se llevó a cabo parte de la observación, se realiza la siembra de algunos vegetales. Este período no ha surgido como un momento de particular relevancia en relación a los muertos. No obstante, los impulsos propiciatorios para la actividad agrícola y ganadera se llevan a cabo lo largo de todo el año (Rivière 1997:39). Como lo explica Walter:

W: Cuando se señala se corta la oreja del animal y se junta ese pedacito como en un bolsito. Lo cortan y después se la hace ofrenda a la Pachamama, entierran en el corral todo lo que sean las orejas, se entierra vino, se entierra coca, se entierra cigarrillo y es para que sea más productiva la hacienda.

Por ejemplo, cuando uno está carneando, cortan el cuello, tiran las arterias, cuando la arteria tira sangre, un chorrito de sangre largo así es porque va a tener suerte con la hacienda. Y cuando le cortan la oreja, le cortan la vena y sale un hilito de sangre así largo, también es seña de que va a ser productivo el año. Ellos le llaman *multiplico*. (San José, enero 2004)

Lo mismo sucede en el momento en que un animal es sacrificado para alimentar a la familia:

Cavan un pozo sobre el que cruzan una madera. Colocan un plástico negro sobre el piso, cortan a la vaca a la altura de la garganta y la acomodan de manera tal que la sangre que brota de su cuello se derrame dentro de ese hueco en la tierra. (...) Le hacen un pequeño corte a la cola, estiran desde la columna y pelan de ese modo el rabo. Separan el resto de la columna del cuero y mientras hacen todo esto, escupen al pozo sobre el que también vierten vino. (Fragmento de la libreta de campo, San Antonio del Cajón, 21/01/04).

Agosto, mes de la Pachamama, es el momento en que las ofrendas son más frecuentes. Durante este lapso los pobladores realizan numerosas ceremonias dedicadas a la Pachamama, lo que puede estar indicando para el área que, como entre los aymara (Fernández Juárez 1986:205, Randall 1993:87, Rivière 1997:31) es el momento en que hambrea y es más receptiva que en otros períodos. Por otra parte, ésta ha sido relevada en el área como entidad de propiciadora de la fertilidad (Isla 1991:49)

Los vínculos entre la Pachamama y los muertos han sido reiteradamente señalados (Bouysse y Harris 1987: 35). Hojas de coca, bebidas alcohólicas, cigarrillos forman parte de las ofrendas destinadas a la primera. Estos mismos elementos

acompañan el cuerpo del muerto en la fosa que se excava para depositarlo en el cementerio o en el nicho que ocupará y también se le ofrendan durante el 1 y 2 de noviembre en el cementerio, para que los consuma.

En el cementerio de Lampacito, como en los demás cementerios de la zona, era una práctica extendida sepultar a los muertos en la tierra, y no en nichos o bóvedas. Esto aún se mantiene en las zonas menos accesibles como la Quebrada del Cajón, donde casi la totalidad de las tumbas se hallan al ras del suelo. Al respecto Doña Amelia dice:

B: ¿Es lo mismo enterrar a alguien en la tierra que en un nicho?

A: Y es lo mejor en la, abajo 'i tierra que en nicho. Porque como decían antes la gente di'ante la tierra nos da de comer la tierra tiene que comer. Por eso ya está débil la tierra sabía decir la gente di'ante. Se dibilita la tierra porque ya la gente ya en nicho nomá, ya no tanto bajo 'i tierra. Ante no, ante siempre bajo tierra, así nomá. Ya 'ta seco, por eso, ve? (Lampacito, 31/10/03)

Si la tierra debe alimentarse de las ofrendas de los hombres para asegurar la abundancia, y los hombres deben enterrar a sus muertos para que ésta no sea débil y el clima no esté seco, entonces es posible pensar que el cuerpo se transforma en una ofrenda más que, junto con las que lo acompañan al momento de la inhumación, alimenta a la tierra y a través de esto participa en la fertilidad.

Si bien los muertos no cuidan de los rebaños y los terrenos de cultivo, como en los casos en que se los inhuma en sus márgenes (Kato 2003:121), actúan como instrumentos facilitadores para que la Pachamama, alimentándose de ellos, otorgue la abundancia.

Estas ideas, que forman parte del acervo cultural indígena de la región, no se encuentran divorciadas del discurso cristiano. Por el contrario, se articulan con él sin que por ello se generen contradicciones en la experiencia religiosa de los sujetos. Para Doña María Santos:

Es que verá uste' qua la tierra tiene que alimentarse. Y así hay de ser, que dicen los curitas, que del polvo venimos y a la tierra tenemos que volver (Doña María Santos, cementerio de Lampacito 2/11/03)

Como señala Semán

La experiencia popular abraza a la diversidad y es abrazada por ella: organiza una visión en la que todas las religiones, por relacionarse con un nivel de la realidad – lo sagrado – son sagradas. Así, puede comprobarse que en el Gran Buenos Aires hay fieles pentecostales que bautizan a sus hijos en esa religión y en la católica para aumentar las fuerzas protectoras del niño (Semán 2001: 57)

El autor ha elaborado estas nociones para referirse a la experiencia de religiosidad popular en sectores urbanos donde los sujetos reconocen la existencia de múltiples religiones y las organizan en una omnivaloración siguiendo diversos arreglos, valores diferentes. En nuestro caso, los pobladores se reconocen como cristianos y no siempre identifican sus prácticas como parte de la tradición indígena de la región⁶. Sin embargo, sus prácticas son similares a las de los sujetos analizados por el autor, puesto

que en ambos casos encontramos un uso pluralista de sus opciones y su articulación en una “lógica integradora de las compatibilizaciones” (Semán 2001: 58), sin que por ello se generen incoherencias.

Vemos entonces que la participación de los muertos en la vida cotidiana de los vivos no implica el cuidado de los cultivos y rebaños que ha sido verificado para otras regiones, ya que en nuestro caso su papel en el proceso de producción se halla mediado por la Pachamama, puesto que alimentando con el cuerpo a ésta es que se promueve la fertilidad. Sin embargo esto no se encuentra divorciado de las creencias cristianas. Por el contrario, se articulan con ellas en un sistema de compatibilidades sin contradicciones aparentes.

La ambivalencia de las entidades religiosas andinas. El caso de los muertos.

Como hemos mencionado en el Capítulo 1, los muertos comparten junto con los diablos la *manqha pacha* o *pacha de abajo* (Boysse y Harris 1987:35). De modo similar a ellos exigen sacrificios, en virtud de las relaciones de reciprocidad características del mundo andino y al igual que otras potencias religiosas (tal como hemos visto con la Pachamama) son ambivalentes.

La indagación etnográfica ha permitido observar que en el sector sur de los Valles Calchaquíes, los muertos exigen sacrificios y ofrendas, que los pobladores cumplen sin por ello temer al desastre, destrucción, o enfermedad. No hemos recogido

⁶ Tiempo después haber llevado adelante el trabajo de campo diversos grupos comenzaron a organizarse frente a la expropiación de sus recursos naturales a partir de la apropiación de diversos elementos de su pasado indígena.

un solo testimonio que nos permita sugerir que el incumplimiento trae consecuencias graves para los sujetos. Sin embargo las reglas de reciprocidad se respetan siempre.

Las menciones a bromas que los sujetos hacen durante su vida sobre este tema, ejercen una fuerte coerción sobre el comportamiento de los familiares a la hora de la muerte. Relatos como el de Lila, artesana de Lampacito, abundan en el material recabado:

L: Sí, había que ponerle la ropa, la ropa que era del muerto, y así todo hay que ponerle en el cajón. Y Ud. sabe que una vez se ha muerto el hermano de él, y se ha muerto y no es que andaba enfermo, sino que era bebedor, era bebedor y tomaba de más, entonces él dice, el chico dice a ella, la esposa “cuando yo me muera me vas a poner el poncho y una damajuana de vino en el cajón” y así cuando él se ha muerto, teníamos que ponerlo...

B: ¿Una damajuana dentro del cajón?

L: Y dice mi papá, que viene, y dice que pongamos el poncho y después con el poncho no entra, y dice mi papá, y no le pongan la damajuana, pónganle un litro... y le hemos puesto un litro, por que antes era así la gente creía mucho, decía que iba a volver... o sea que uno ya creía y hacía lo que el muerto le decía. Yo voy a volver dice... (Lampacito, 31/10/04)

Hemos visto una serie de ofrendas que acompañan al cuerpo, como las hojas de coca, cigarrillos y bebidas alcohólicas. En este caso es el vino, elemento utilizado con profusión durante la vida del sujeto, es el objeto que el familiar de Lila prefiere llevar consigo al momento del entierro. Como veremos más adelante, esta es una práctica extendida entre los pobladores, quienes tanto en su cajón como en la construcción que forma su tumba acompañan diversos objetos que han formado parte de la trayectoria del

difunto. Trofeos ganados, medicamentos, bastones, ropa, y pequeños adornos conforman con frecuencia el ajuar mortuario.

Si bien los muertos están asociados a los diablos, son menos malignos que ellos. Las entrevistas han permitido recoger evidencia sobre otra entidad que, aunque no es muy frecuente en la literatura especializada, aparece como parte importante del sistema de creencias de los pobladores de la región: el *duende*. Definido a veces como el espíritu de un niño enterrado sin bautizar, otras como el producto de un aborto, es una entidad ambivalente que actúa a veces como un chiquillo que, pese a estar muerto, intenta participar en los juegos de los niños vivos, entrometiéndose entre ellos. Sin embargo, puede molestar a los pobladores, por lo que éstos enseñan a sus hijos a protegerse de él.

B: ¿Cómo es el duende?

L: Depende dice que del mismo diablo, claro, también es como un diablo, dice que había una señora, esos son cuentos, que había una chica que el duende la seguía mucho, y ella se quería ir para allá y el duende estaba al lado de ella, ella se quería ir para allá y el duende estaba al lado de ella, entonces ella dice no sé qué voy a hacer con el duende que me sigue para todos lados, me voy a ir para otro lado. Ella agarró sus cositas para irse y estaban escondidas por el duende, y buscando dice que el duende le dice “mamita nos estamos olvidando esto” y el duende ya me sabe que me estaba por ir dice la señora, qué voy a hacer con este duende. Y dice que el duende es muy asqueroso, ella le mostraba cosas, y el no, se le quedaba. Dice que vino a terminar de confesarse, ahí le aviso y le dijo al cura, y el cura le dijo el duende es muy asqueroso, vos para que se quede que no se vaya, hace la caca en un campito y agarra un palito y dársela a comer y así hizo. Y el duende no va a volver más y así ha hecho y el duende malo no ha vuelto más.

B: Dicen que el duende es así como un angelito

L: Claro es un ángel, pero del diablo, un ángel pero de los malos (Lila, Lampacito 31/10/04)

El duende es el espíritu de un niño muerto. Como el resto de las potencias es ambivalente. “Es un ángel”, pero también “es como el diablo”. No es maligno, ya que el modo en que perturba a los vivos no va más allá de esconder objetos y otras travesuras pequeñas.

No es casual para nosotros que en el relato de Lila el sacerdote sea el personaje que se encarga de brindar las herramientas que posibilitan la expulsión de la entidad. Las campañas de extirpación de idolatrías constituyeron intentos sistemáticos por destruir las religiones andinas (Duviols 1977). El proceso de evangelización continuó hasta el presente. Desde 1969 sacerdotes españoles de la congregación de los Agustinos se encargan de administrar la prédica en el área. Buena parte de ellos ejerce intentos sistemáticos por eliminar, o al menos debilitar, las manifestaciones religiosas ajenas al cristianismo. Como veremos más adelante, los pobladores reaccionan frente a esto de variadas maneras.

Espacios vinculados con la muerte

Tanto la muerte como los espacios asociados a ella están vinculados a fuerzas inciertas y difíciles de dominar por el hombre. Los cementerios prehispánicos y actuales, los cerros, cruces de caminos y aquellos lugares donde una muerte haya ocurrido, en especial si se trató de un episodio violento, son evitados por los pobladores. Si el paso es obligado, es necesario tomar recaudos conjurando a las fuerzas que allí

moran pronunciando algunas palabras o realizando pequeños sacrificios para que éstas permitan un camino sin sobresaltos. (Van Kessel 2001:222).

Roberto era el encargado del cementerio de Lampacito durante mi primera aproximación al campo. Si bien apenas llevaba un año en ese puesto, era oriundo del lugar y por ello conocía a gran parte de los pobladores que acudían allí. Podía relatarme la trayectoria de vida y la muerte que habían sufrido la mayoría de los difuntos sepultados en ese lugar.

Mientras me acompaña entre las tumbas Roberto me muestra un nicho en el que los familiares colocaron gran cantidad de trofeos. Lo ocupa un muchacho que se despeñó *cerca de la virgen*, es decir en un cerro donde se halla enclavada una imagen de la virgen. Roberto dice: “Antes mucha gente iba allí de paseo, pero ya no”. Insiste en que no es bueno visitar ese lugar. (Fragmento de libreta de campo, cementerio de Lampacito, 3/11/03)

Como buena parte de los pobladores, Roberto considera que luego de una muerte violenta el alma del difunto continúa penando en las proximidades del sitio del hecho, molestando a quienes se acercan allí. En cuanto al joven, su relato abunda en menciones sobre los problemas que éste tenía con su familia, los que culminaron en una discusión el día en que se desencadenaron los hechos. A su juicio se habría tratado de un suicidio que la familia intentaba ocultar con el mayor celo. En uno u otro caso, quien se acercara al lugar debía poner especial cuidado al hacerlo.

El nicho que el joven ocupaba se hallaba en el sector del cementerio reservado para los *consagrados*. Roberto interpretaba este hecho como el producto de un acuerdo entre los padres, pertenecientes a un sector adinerado de la sociedad santamariana, y el

sacerdote, movido por sus propios intereses económicos, con objetivo final de ocultar el motivo de la muerte y acallar los rumores que sobre ella se desencadenaran, preservando así el buen nombre del difunto. Las interpretaciones sobre las acciones de los sacerdotes en términos de alianza con sectores encumbrados son abundantes en la literatura especializada (Duviols 1977:405).

Como vemos, el sacerdote aparece aquí una vez más como una figura compleja, ligada a entramados ocultos de dinero y poder. Al igual que el lik'iri, (Rivière 1991:23), es una representación del otro considerado como un ser con connotaciones maléficas, sea en un campo en pugna con las potencias sagradas de la región (como vimos en páginas anteriores en el caso del duende), sea en el campo de lo económico (donde no vacila en establecer relaciones de alianza siguiendo sus propios intereses, aunque estos vayan en contra de las reglas aceptadas por la comunidad).

Hemos mencionado que los sitios arqueológicos y los cerros también son moradas de fuerzas de las que es necesario precaverse.

El sitio arqueológico Rincón Chico, profusamente estudiado por la Dra. Tarragó, destaca en el paisaje de Lampacito. Sobre la falda de los cerros, forma parte del paisaje cotidiano. Se encuentra situado aproximadamente a 5 km. al sudeste del cementerio de Lampacito, y es perfectamente visible desde allí. Buena parte de los pobladores, si bien saben de su existencia, lo han visitado en contadas ocasiones, y siempre durante el día.

El Día de Todos los Santos de 2004 por la tarde, cuando el sol era abrazador y la concurrencia al cementerio en razón de ello era exigua, uno de los pobladores, apodado Pomelo, aceptó acompañarme hasta el lugar.

Pomelo me relató durante el camino que él se anima a recorrer la zona hacia la que nos dirigimos, pero no “más al sur”. La razón de esto según él parece radicar en que allí está “el malo” (el diablo). Y le despierta curiosidad saber si no me da miedo ir a Rincón Chico o a algún otro lugar apartado (Fragmento de libreta de campo, Lampacito, 2/11/04).

Con las palabras “más al sur” Pomelo se refería a las cercanías a la Quebrada del Puma, con estructuras arqueológicas, y también el *cerro de la virgen* que mencionáramos en párrafos anteriores. En relación a esto, hemos dicho que estos sitios recónditos en el paisaje son morada de personajes míticos. Es posible también que su presencia sea más activa en determinadas épocas del calendario ritual. En efecto, Rivière ha señalado que entre los aymara:

Agosto es claramente un *sajjra phajjsi*, un “mes peligroso” como lo es, en general, este período que se extiende de julio a septiembre y que, según las regiones del altiplano, marcan diversos rituales agrarios, pronóstico del tiempo, y comienzo de la siembra, prolongándose hasta las cosechas y marcado por momentos socialmente “fuertes” (Fiesta de los difuntos a comienzos de noviembre, Carnaval). El primero de agosto es, en la región andina meridional, la ocasión de rituales importantes (...). No se puede uno sorprender de que los *lik'ichiri* sean más activos en esa época. Él participa de esta efervescencia de las fuerzas de la naturaleza que se añade al temor y la confusión de los hombres (...). El hecho de que los *lik'ichiri* sean más activos en lugares aislados y durante la noche, responde a la misma lógica de clasificación y delimitación del tiempo y el espacio; lugares o momentos de transición peligrosos, que escapan al poder de los hombres (Rivière 1991:31-32)

Agostó es considerado un mes peligroso también por una razón natural. Es el mes más seco y frío, no hay pastos y los animales sufren. Durante su transcurso es

necesario moverse con cuidado y hacer ceremonias rituales a la Pachamama, sobre todo en la Quebrada de Humahuaca y en los valles, aunque de sobre estos últimos no se han realizado aún estudios sistemáticos (Myriam Tarragó, com. pers.).

Pese a que el material etnográfico recabado se encuentra limitado a los términos de una tesis de licenciatura, y que por ello no ha sido posible la presencia en el campo durante las distintas etapas del ciclo agrícola y el ciclo ritual, es posible sin embargo considerar que ideas semejantes también están operando entre los pobladores del sector sur de los Valles Calchaquíes. En efecto, no puede descartarse que ciertas entidades se encuentren más activas no sólo en la cercanía a determinados espacios sino también en puntos importantes del calendario ritual. Los inicios de noviembre marcan un momento álgido puesto que se celebra tanto en Lampacito como en las localidades vecinas el Día de Todos los Santos y de las Almitas. Si bien luego volveremos sobre esto, adelantaré que existe la creencia que durante estas fechas Dios da licencia a las almas de los difuntos para que visiten a sus familiares. Estas vagan durante este lapso entre los vivos, son alimentadas y reciben peticiones, que llevarán consigo a su regreso.

No sería arriesgado considerar entonces que este lapso de tiempo conforma un período de potencial peligrosidad, en el que también otras entidades se encuentren puntualmente activas, hostigando a los hombres.

De regreso vemos delante nuestro una persona vestida de negro marchando al trote.

Va en la misma dirección que nosotros, hacia el cementerio. Pomelo se asusta y

nerviosamente me pregunta si distingo de que se trata. Le contesto que es un hombre trotando. En seguida conjetura que es “el malo”. (Fragmento de libreta de campo, Lampacito, 2/11/04).

La cercanía a los cerros, a Rincón Chico y al cementerio actual hacía que Pomelo ubicara de inmediato a los hechos en un horizonte de significados en el que la presencia del diablo era la única forma posible de ordenar su experiencia.

2. EL TRANSCURRIR DE LA MUERTE

En las páginas anteriores hemos denominado *proceso de la muerte* al período comprendido entre su anunciación por medio de fenómenos naturales hasta el momento en que el fallecido, mediante una serie de complejos rituales, pasa a formar parte de otra categoría social: la de difunto.

En las páginas que siguen daremos cuenta del modo en que esto se desarrolla en la zona analizada basándonos en entrevistas abiertas, ya que durante el lapso en que se llevó adelante la indagación etnográfica no ocurrieron muertes que permitieran la observación directa.

La anticipación del deceso

Hemos visto que en otras zonas del área andina los pobladores interpretan la presencia de ciertos animales, fenómenos de la naturaleza o sueños como señales que anuncian la futura muerte de un miembro del grupo (Acosta 2001:260, Cáceres Chalco 2001:190).

En relación a esto, Walter, el maestro de Ovejería, señalaba:

W: Hay una palabra que usan mucho que es la *tapia*. *Tapia* quiere decir que hay manifestaciones de la naturaleza que anuncian la muerte. Por ejemplo hay un zorrino (...) suele aparecer porque sí nomás y visitan la casa o cavan o dejan su olor en las casas o entra a la cocina. Bueno, este... cuando sucede esto ya la gente dice “Alguien va a morir”. Y algunas veces yo he visto que es cierto. Que cuando ha muerto el hombre ese, lo había matado un rayo, dos semanas antes había aparecido en la casa de ese hombre ese animalito. Y bueno, ha fallecido. Incluso también la señora del hombre era, es la cocinera de la escuela. Estaba en la cocina, ese día antes, dos días habían aparecido mariposas. O sea, ellos le dicen *pirpinto*, la polilla, habían invadido la cocina. Y dice la señora: “¿Qué irá a pasar? ¿Quién irá a morir?”. Y yo: “Nooo...”. Al día ha fallecido el marido.

M: ¿Eso también sería *tapia*, con las polillas?

W: Sí, eso es *tapia*. Otra *tapia*, cuando uno va por el camino y se te cruza un zorro, de izquierda a derecha⁷ (...)

B: ¿Eso también es *tapia*?

W: En algunos casos sí, pero no es tan seguro como el zorrino. (Santa María, enero de 2004)

⁷ Myriam Tarragó me ha llamado la atención sobre el posible vínculo entre esto y el hilado a la izquierda que se coloca a los difuntos, como forma de contrarrestar esa influencia.

El material etnográfico recogido indica que asociado a estos fenómenos aparece el deambular del alma de quien se convertirá luego en difunto.

W: Cuando íbamos llegando a la Hoyada, la mula se... la habíamos atado ya se habíamos bajado para caminar un poco ya veníamos cansados y empieza a bufar la mula (...). Y ha empezado a quererse disparar la mula y dice el baqueano: "Uh... ¿Quién irá a morir!?" "¿Por qué?", le digo. "Debe andar un alma por ahí, deambulando". Pero como íbamos ya como las doce de la noche... Al otro día nos enteramos que había fallecido un hombre por ahí cerca. (...) Pero eso es cierto. Yo antes sabía encontrar de eso y no sabía creer.

B: ¿Cómo que anda un alma?

W: Si, anda, un alma en pena le llaman. De la persona que va a fallecer (...). Ya antes anda dando vueltas por ahí (Santa María, enero de 2004).

La muerte antes de la modernidad

Luego de ocurrida la muerte los pobladores dan aviso de inmediato a los familiares y vecinos que acuden a colaborar con las distintas tareas. En los sitios aislados como el Valle del Cajón, los pobladores no cuentan con los servicios que ofrecen las empresas funerarias y los sacerdotes administran los sacramentos anualmente, incluso la extremaunción⁸. Es por ello que al momento de la muerte es necesario confeccionar el cajón con los materiales que los habitantes tienen a su alcance, como maderas de cardón. Muchas veces los ancianos guardan por años bajo su

⁸ Durante su visita anual el sacerdote administra los sacramentos, bautiza a los niños y otorga la extremaunción a enfermos y personas de edad muy avanzada.

cama los trozos de madera que a su muerte serán ensamblados y compondrán el ataúd⁹. En estos casos el fallecimiento de un miembro involucra a toda la comunidad, que acudirá a colaborar con la familia.

Los acontecimientos difieren si atendemos lo que sucede en ciudades más populosas como Santa María y los poblados que la rodean. La aparición de salas velatorias¹⁰ en este sector transformó raudamente las costumbres mortuorias. Con anterioridad los velorios se realizaban en la casa del difunto, tal como aún sucede en el Valle del Cajón, y tenía características similares a las que se conservan allí hoy en día.

Lila es una artesana perteneciente a una familia que por generaciones se ha dedicado a tareas vinculadas con los ritos de muerte, cuando en el Valle no existían aún las empresas fúnebres.

Mi abuelo tenía un carro, así tirado por un caballo (...) Y ese caballo ellos le decían “la zorra”, ese carro, la zorra. Y ellos llevaban dice que antes, cuando mi abuelo era joven, que eran otros tiempos, por que mi abuelo ha venido, como le digo, de otro lado, dice que había en ese tiempo, también estaba el cólera, esa enfermedad y dice que había, mucha gente ha muerto entonces, y dice que ellos terminaban de hacer un cajón y entonces y venía otro para que le hicieran otro cajón, es decir cuando yo todavía no había nacido. El era soltero, joven en esos años, esto es como el año 1920, 1919, o más, 20/ 30 y dice que no tardaban en enterrar uno y ya estaba otro cajón, ya moría otra persona, por que estaba el cólera de peste, y él cargaba los muertos en ese carro. (...) Ellos eran carpinteros. Mis hermanos son carpinteros, mi papá y mi abuelo eran carpinteros (...) hacían los cajones pa’ los muertos (Lampacito, 31/10/04)

⁹ En la Puna de Jujuy ha sido registrada también esta costumbre de guardar las maderas para el ataúd, en este caso, traída de los bosques orientales (Myriam Tarragó, com. pers.)

¹⁰ En la ciudad de Santa María funcionan dos empresas fúnebres que asisten a las poblaciones del valle homónimo. Estas disponen de varias opciones, que van desde el alquiler de la capilla velatoria con la venta de un cajón de baja calidad, hasta un servicio en una sala, con un muy pequeño aperitivo. En

Desde niña se encontró ligada a estas actividades:

L: Nosotros (...) somos diez hermanos nosotros, y los mayores, mi papá nos mandaba agua, hacer hervir agua para arquear las maderas, para hacerle la forma que es el cajón. Claro, ellos a la madera, la preparaban así a la madera, no?, con terrina, como es el cajón no?

B: La lijaban?

L: Claro, la lijaban, la separaban, la cepillaban, y después le agregaban, le hacían un corte ahí, pero no del todo. Le echaban agua, agua hervida al corte, y esa agua se cortaba, se echaba, le hacía el dobléz y al calentarse la madera se doblaba

B: Y no se rompía

L: Claro, no se partía del todo. Nosotros teníamos que hacer hervir el agua, para que ellos, que hacían eso, el cajón, ahí, el cajón del muerto... y algunas personas pintaban, lo pintaban con negro y encima de la tapa hacían una cruz blanca, y hay otras personas que preferían forrado, compraban la tela negra de luto y lo forraban, y todo eso hacíamos nosotros, las más grandes, yo y mi hermana, hacíamos eso de forrar. Hacíamos el engrudo que es la harina esa con el agua hervida y con eso pegábamos y forramos y encima le hacíamos la cruz. Y eso hacíamos nosotros. Y así venía mi papá, se ha muerto fulano de tal, y ya corrían a la carpintería esa de mi papá y lo ponían allá

B: Tenían cajones preparados?

L: No, no, no, hacían iba ellos tomando la medida, y este que venía a encargar tomaba la medida de cómo era el finado y ya lo preparaba (...) Yo le estoy contando que mi abuelo y mi papá sabían hacer los cajones (...) claro antes no había estas empresas de ahora (Lampacito, 31/10/04)

En la preparación artesanal de los cajones, el ajuar y las ofrendas estaba involucrado todo el grupo familiar. Esta se encargaba también de asistir a las personas durante el velorio.

general son los pobladores de menores recursos los que deciden realizar el velorio en su casa, con la

B: Qué hacían sus padres?

L: Ellos atendían, estaban, servían el café. Ellos le decían: “lo que necesite pida”. Traían la azúcar, el café, el cigarrillo, la coca, para atender, para darle a toda la gente que estaba, y después ya cuando se terminaba todo, ya se quedaba el dueño de la casa, no?, que se hacía presente. Antes, en los velorios también era la tradición de atender bien a la gente, de hacer empanadas, los asados para comer, coca para brindarle a la gente, que van a acompañar velorios. Ellos, mis padres, eran así, de participar. Se moría alguien y ya estaban ellos ahí ayudando. Se buscaba a otro para que se atiende el velorio. Se atiende. Yo le voy a contar todo lo que yo sé, que sé de antes, que tendría 10 / 15 años que entonces se sabía del velorio (Lampaquito, 31/10/04)

El relato de Lita permite reconstruir el modo en que se llevaban a cabo los velorios en la zona del valle de Santa María, similares a los que aún hoy en día aún se realizan en los parajes más alejados.

Vemos que a la muerte de un sujeto se convocaba de inmediato al resto del grupo para que colabore con tareas. En el caso de la familia de Lila, artesanos especializados, los hombres se encargaban de la confección de los cajones, las mujeres de preparar alimentos y ambos en la atención de los demás vecinos que también concurrían a colaborar en las distintas tareas. La primera actividad es meramente comercial, puesto que la familia ofrecía su trabajo en la fabricación de un cajón a cambio de dinero. El segundo y tercer caso parecen ser las formas en que se manifiestan los lazos de reciprocidad característicos de las relaciones sociales andinas (Alberti y Mayer 1974:14)

Una vez reunido el grupo, los parientes en primer grado eran apartados de los demás y no podían participar de las actividades que se desarrollaban en la casa.

consiguiente baja en los costos del servicio.

L: El doliente no estaba metido en esa tragedia. Eso se lo contaba, que las viudas antes, o los hijos, las madres ellas estaban en cama. Si, durante el velorio estaban en cama llorando ahí y la gente iba a saludarlos. En su cama y ahí el luto. Era dos años por padre. Había que ponerse el luto, la ropa negra. Por padre y por madre y por hermano... Es lo que yo le digo, el dueño de casa estaba encerrado, ellos no salían a atender el velorio y ni se hacían presente. Estaban aquí, en la pieza, en la cama llorando..

B: Con el muerto no estaban?

L: No (Lampacito, 31/10/04)

Desde el momento de la muerte hasta el día siguiente los parientes y vecinos permanecían en la casa del difunto. El grupo pasaba la noche en vela, comiendo, bebiendo, participando de juegos y mascando coca.

L: Después no sé, si tenían una oveja, o un chivo, lo sacrificaban, o un chanco lo carneaban para darle de comer a toda la gente que estaba, y no se iba la gente. Claro, comían, por que había que amanecerse en el velorio, le dan almuerzo en el velorio. También decían que al muerto no hay que dejarlo solo, el que esta en el velorio, el muerto. Ahora no, ahora lo dejan solo al muerto, se van a dormir. Pero antes no, antes todo eso se cuidaba, que no quede solo. Y bueno todo eso de cuidarlo, de tenerlo así toda la noche... ellos como creían en eso, tenían cuidado, por eso no se movían. (Lampacito, 31/10/04)

Los rezos acompañaban al difunto durante todo el velorio. Para ello las personas se turnaban con el muerto. Quien dirigía los ruegos debía permanecer siempre junto a él.

L: Igualmente para rezar, buscaban una rezadora. La rezadora tenía que estar desde que se ha muerto hasta que se lleva al cementerio... (Lampacito, 31/10/04)

Los pobladores miran con recelo el crecimiento en la utilización de los servicios de las empresas fúnebres, y ponen el acento en un punto central: la pérdida del rol de la comunidad como un todo integrado en el que distintas partes se ocupaban de tareas específicas.

B: Donde será mejor velar, en la empresa o en la casa?

L: No, la casa es mejor, porque la empresa no, una vez sola fui a un velorio en una empresa y ahí esa el muerto solo, y los dolientes andan están solos y nadie atiende. Y bueno, será que estamos acostumbrados a eso, que atiendan a la gente, pero aquí en las casas se atiende, se da café, se da gaseosa, se sirve vino, se da cigarrillo, coca para coquear... (Lampacito, 31 de octubre de 2004).

El relato de Lila permite señalar varios puntos importantes. La preocupación por que el muerto no esté sólo nos habla de la importancia que tiene para buena parte de los pobladores acompañar tanto a la familia como al difunto durante este lapso. Hemos señalado con anterioridad que en otras regiones es de particular significación que el difunto se encuentre siempre acompañado por personas mascando coca y fumando, con el objeto de ahuyentar a los demonios, y que bajo ninguna circunstancia debe dejárselo solo (Cáceres 2001:190). No podemos aventurarnos sobre esto, pero basándonos en ejemplos etnográficos y en el relato de Lila, es posible su contenido nos esté hablando de connotaciones rituales que aún desconocemos. Por otra parte, señalamos la importancia de que los allegados al difunto *atiendan* a los asistentes, brindándoles comida, cigarrillos y bebidas alcohólicas. En efecto, según señala Cachiguango:

Los familiares reúnen toda la comida y reparten a todos los acompañantes para comer junto al difunto. Esta actitud de acudir al velorio es muy importante, ya que es endeudarle al familiar que tiene la obligación de corresponderle de la misma manera y con los mismo presentes que ha recibido. (Cachiguango 2001:180)

El relato de Lita gira en torno al abandono paulatino de las formas tradiciones de llevar a cabo los rituales de muerte. Este es un tema constante a lo largo de gran parte de las entrevistas. Sin embargo, parece esconder un punto aún más relevante, que se manifiesta en otras prácticas que no desarrollaremos aquí, pues exceden los alcances de este trabajo: la preocupación de los pobladores por el gradual resquebrajamiento de la lógica de reciprocidad andina.

El ajuar y las ofrendas en el contexto mortuario

Las entrevistas recogidas en el trabajo de campo evidencian que el cuerpo del difunto recibe una preparación especial, que difiere de acuerdo a su condición de *consagrado*, o *angelito*. Una vez comprobado el deceso, los familiares visten el cuerpo con sus mejores ropas, o bien con una túnica blanca. Si bien no hemos presenciado el velorio o entierro de un sujeto que podría caer bajo la categoría de *suicida*, puede inferirse que en este caso los materiales que acompañarán en el cajón serán exigüos, tal como lo son las ofrendas que se les brindan durante el Día de Todos los Santos y de las

Almitas, acordes también con la sobriedad de la decoración de sus tumbas, que como recordamos consisten en una fosa en la tierra con una cruz como todo señalamiento.

Lila describe la práctica cada vez menos frecuente de vestir a los *angelitos* para el entierro:

L: Y después al angelito le preparaba y ponerle alitas y también las alitas las hacíamos nosotros, pero no nosotros, algunos, toda la gente que le gustaba en ese tiempo, este formábamos las alas con ese papel crepé blanco o rosado, si era niña, le dabámos, le cortábamos le hacíamos así al papel, así como ahí, y le hacíamos con la tijera y la íbamos forrando a la alita

B: ¿Cómo se hacía? Con alambre?

L: No, no, así nomás, con la cartulina.

B: cómo se la ponían, se la ponían al chiquito o se la ponían al cajón?

L: No, no, no después supongamos que este era la otra, así va pegado, ves? Y esta alita va pegada atrás en la mortaja era un vestido largo, así blanco, que se usaba para el bebé, y eran los angelitos. Y esa mortaja tenía que ser obligación del padrino o la madrina regalarle al ahijado, y esa iba atada con un cordón, con hilo blanco lo cosían, lo doblaban, le hacían unos flequitos en la punta y lo ataban al angelito en la cinturita. Y eso era la obligación, por que el angelito, dicen los creyentes de antes, no?, que el padrino que no le ha puesto al angelito ese cordón no puede sacarlo de las llamas del purgatorio, así

B: Como es eso...?

L: Claro, por ejemplo, se ha muerto el padrino...y el ángel da la vuelta, donde estaba ardiendo las almas en el purgatorio entonces el angelito viene y estira la manito y no alcanza, entonces si tuviera el cordoncito el padrino se pilla de ahí y lo saca (...). De la misma cartulina se hacían las ojotitas, así como zapatitos. Se las pegaba, se las cosía, no se la pegaba, con el hilo se las cosía y era el zapatito pa' el angelito

B: ...

L: También había que hacerle una escalerita, cortar la cartulina blanca y hacerle la forma de una escalera, mire esas cosas que se sabía hacer antes, que ahora ya no se usan, era la escalera pa' que subieran los angelitos. Eran cortitas las escaleras, así del largo de la cartulina...después...

B: Eso se sigue usando?

L: Mm no, yo ahora ya en estas alturas no veo que se haga, que dicen que se ha muerto un angelito y que le hagan las alas no... todavía hará como 5/ 6 años todavía buscaban que se les hagan las alas y ahora ya no.... y después se hacían jarritos, de la misma cartulina se hacía un jarrito. Se hacía un jarrito después para poner en la manito del angelito

B: Ah sí?

L: Todo eso yo sabía por que todo eso nos iban a encargar a nosotros, que hacíamos con mi hermano, y el jarrito era para que tomen agua, decían, el angelito que iba viajando mucho lejos el angelito... y las botitas para que no camine entre medio de las espinas, y las alitas para que vuele y sacar de las llamas (Lampacito, enero de 2005).

Los pobladores colocan el ajuar mortuorio compuesto por las ojotas, alitas, botitas junto al cuerpo del angelito, mientras que la escalera y algunos juguetes irán depositados sobre la tumba, como ofrendas.

En el caso de los adultos, hemos visto que junto a ellos se entierran hojas de coca, bebidas alcohólicas, cigarrillos y en algunos casos prendas de vestir.

Muchas veces el ajuar se compone de objetos que han sido utilizados durante la vida por el difunto, dan cuenta de su rol dentro de la sociedad y siguen identificándolos en el más allá.

Los varones son enterrados con su chicote, emblema de autoridad y cumplimiento con los deberes colectivos, y son portados igualmente por las almas (Fernández Juárez 2001:215)

Durante su trabajo en Aguas Calientes, el maestro Walter presenció y documentó fotográficamente el velorio de un pastor de dieciocho años. El material muestra al sujeto tendido en su cama, junto a un ajuar compuesto por una muda completa de ropa además de la que vestía (compuesta por un prenda para cubrir el torso, pantalones y unas ojotas), una bolsa con alimentos (posiblemente como la que llevaba cuando llevaba a pastar el ganado) y una *chuspa* con hojas de coca en su interior. El maestro también señaló que en el momento en que iba a realizarse el entierro, los hombres sacrificaron al *principal* (el perro¹¹ que el difunto consideraba más importante entre aquellos que le pertenecían cuando vivo) y lo inhumaron junto al muchacho.

Esta práctica ha sido descrita por de Hoyos (2001:250) y Acosta (2001:264). Consideramos la primera investigación de particular relevancia puesto que fue llevada a cabo en el Valle del Cajón, territorio que ha formado parte de esta indagación etnográfica. Lamentablemente la autora no ahonda en el relato, limitándose a describir que el sacrificio del animal se lleva a cabo por medio del ahorcamiento. Acosta (2001:264) va un poco más allá señalando que en la región de los urus de Chipaya el animal es sacrificado con una soga con la que luego se lo amarrará al amo. El perro irá adelante guiándolo para que no se pierda, y ayudándolo a atravesar un camino peligroso en el que deberá atravesar el Río Jordán. En el Valle del Cajón las sogas que atan las ropas del muerto, probablemente también usadas para ahorcar al perro principal, son fabricadas especialmente para el contexto mortuorio, y están hiladas hacia la izquierda (Susana Renard, com. pers.)

¹¹ En Tarapacá también se sacrifica una llama que alimentará a los asistentes y al principal. Luego se rellena su esqueleto con bienes para el finado y se la traslada junto al perro sacrificado, ambos de cara a occidente, hacia una hoguera donde finalmente serán quemados (Van Kessel 2001), puesto según vimos se cree que humo es un vehículo hacia las almas.

Hemos señalado que en ocasiones el propio cuerpo del difunto parece convertirse en ofrenda.

Al respecto, Don Servando explica:

Dicen que la tierra nos mantenía y sostenía, y que *la tierra tiene que comernos, devorarnos, porque la tierra se alimenta de los cuerpos humanos*, y los que van a los nichos y bóveda no van a la tierra, y por eso dicen que los años son malos ahora. (Lampacito, 31/10/04)

El relato de Don Servando apoya nuestra idea de la existencia de vínculos entre la Pachamama como proveedora de fertilidad y abundancia y la entrega del cuerpo como ofrenda propiciatoria. La metáfora de la tierra que come, mejor aún, *devora* cuerpos humanos se entiende mejor en este caso si introducimos algunos datos de su historia de vida (Ferrarotti 1981; Cipriani 1992)

Don Servando trabajó por largos años en el Ingenio Ledesma. Sus recuerdos se encuentran plagados de episodios de violencia y muerte. Allí el sacrificio de vidas humanas en manos del Familiar debía hacerse para que la máquina se mueva, produzca. (Isla 2000:135). Si bien volveremos sobre esto más adelante, quisiera subrayar el papel que el terror, la violencia y el disciplinamiento obrero jugaron y juegan aún hoy entre algunos pobladores al momento de interpretar las prácticas culturales del grupo del que forma parte.

Nos encontramos aquí en un proceso inverso al analizado por Gordillo (2002 a:33-b:262). No se trata aquí de un relato donde las experiencias de muerte, terror y

explotación en los ingenios son interpretadas por los trabajadores en términos de seres fantásticos que bajan de los cerros trayendo enfermedades y muerte, en consonancia con la tradición cultural indígena.

A la inversa, Don Servando se sirve de su experiencia como trabajador en los ingenios para dar un nuevo sentido, esta vez teñido de violencia, a su propia tradición cultural. Es importante que la maquinaria devore para que produzca. Es necesario que la tierra *devore* para que también ella dé frutos.

Resumiendo, hemos señalado que en el sector sur de los Valles Calchaquíes los pobladores acompañan a sus muertos con el ajuar mortuario y una proliferación de ofrendas, tanto al momento del entierro como en las ulteriores conmemoraciones al difunto, como es el caso del Día de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos que desarrollaremos con posterioridad.

Algunas de ellas, como las hojas de coca, cigarrillos y bebidas alcohólicas han sido documentadas en abundante material etnográfico y etnohistórico como parte de la tradición cultural indígena, e indican el estrecho vínculo que une a los vivos y a los muertos.

Cordeu (2001) ha llamado la atención sobre el hecho de que la muerte de un sujeto implica su desdoblamiento en dos campos psicológicos y simbólicos distintos, que afectan de manera diferente a los allegados más cercanos que al resto, el duelo y el luto. El autor muestra que las modalidades en que estos se desarrollan son pasibles de sistematizar en categorías que abarcan las distintas sociedades.

Los ritos funerarios desarrollados aquí caen dentro de lo que el autor ha denominado *muerte amaestrada*. Esta se caracteriza por una escasa distancia entre los vivos y ex vivientes, lo que traería aparejado una dominación de las formas excesivas

del duelo y una modalidad del luto que se encuentra “más cercano el lenguaje simbólico de la ingestión y rehusa por ende al de la deyección. Sintomáticamente, existe inclusive la costumbre – vigente en muchas sociedades campesinas del Viejo y Nuevo Mundo – de alimentar a los muertos durante ciertas fechas críticas”. (Cordeu 2001:12)

La indagación etnográfica llevada a cabo en el área confirma la tesis de Cordeu respecto al vínculo entre vivos y muertos, y a las modalidades de duelo y luto concomitantes. La información obtenida, además, permite extender estas ideas a datos etnográficos más numerosos que aquellos que, como el llanto o la alimentación, han servido de base para la elaboración del autor.

Velorio y exequias

Hemos visto la importancia de llevar a cabo el velorio en la casa que fuera del muerto, en tanto que esto permite reforzar los vínculos que unen a la comunidad.

El velorio se desarrolla siempre de la misma manera, sea que se trate de un *consagrado*, un *angelito* o un *suicida*. El sacerdote es quien establece un punto de ruptura cuando impide que el *suicida* reciba una misa exequial.

B: Usted sabe como son los velorios de la gente que se quita la vida?

L: Y son normal los velorios pero el padre, el cura ya no le quiere decir misa, en el cementerio tienen un lugar especial, un lugar no especial, un lugar este, que o esta bendecido en el cementerio tiene ahí los que se quitan la vida. Pero el velorio es normal.

B: Dicen que esta señora está en el lugar sagrado ahora

L: Si por que no le corresponde no le corresponde estar ahí. Todos tienen el lugar a donde van.

B: Cómo?

L: Digo que los que se quita la vida tienen un lugar que no está bendecido el espacio ese, el lugar del cementerio y son puestos ahí.

B: y quién dice a dónde tienen que ir?

L: Y bueno eso ya es el cura (Lampacito, 31/10/04)

También resulta importante que el difunto permanezca hasta el momento del entierro entre sus familiares y se despidan.

L: En una casa que está así, yo encantado de la vida, siendo un familiar, no, yo lo velo en la casa, que esté la familia en la casa y se vaya al último momento

B: claro

L: Y también lo saca, lo hacen dar la vuelta a la casa, que se despidan un poco (...) y darle la vuelta y darle ese adiós a la casa (Lampacito, 31/10/04)

Antes de trasladarse a la Iglesia, los asistentes al velorio se alzan con el cajón y dan tres vueltas en torno a la casa¹² para que el difunto pueda despedirse de sus pertenencias. Hemos señalado en el capítulo anterior que en Tarapacá la casa se marca con un trapo negro, puesto que se cree que ésta también comparte el duelo (Van Kessel 2001:222). Es muy importante que quienes carguen el cajón no sean familiares, ya que si así lo hicieran pronto una nueva muerte sacudiría al grupo, puesto que el muerto volvería para llevarse consigo a sus parientes.

¹² Esta práctica tiene una amplia extensión en el área andina, habiendo sido relevada incluso en la zona de Otavalo, Ecuador (Cachiguango 2001). No estamos en condiciones de brindar una explicación al respecto. Sin embargo resulta por demás significativo el modo en que se repite a lo largo de tan extenso territorio, aún con gran profusión de detalles.

Marcos, empleado de una empresa fúnebre, relata el modo en que los pobladores llevan a cabo esta práctica:

M: Si lo sacás por decirte a tu padre, él te lleva después. Eso normalmente lo hacen los conocidos, los amigos lo sacan de la puerta principal y de ahí lo hacen dar vuelta la casa, eso para despedirse, le dicen ellos. De ahí se pone en la carroza y se lleva a la Iglesia y después al cementerio

B: ¿Los familiares nunca tocan el cajón?

M: No lo tocan porque la gente no los deja tocarlo, digamos, eso si vas a ver acá, que los familiares no lo tocan, por lo que te digo. Porque yo he tenido oportunidad de alzar a gente , por el hecho de que no hay gente que ayude. Hay veces que llevás un señor de unos 80 kilos, lo llevás bien, no lo sentís, es normal. Pero ha habido gente que es flaquita y pesa un montón. Cuando vino una señora, cualquier gente que lo ha llevado dice “Uy, se va a llevar a alguien”. Y sabés que? Sucede normalmente! Eh... se ha dado en muchos casos eso. (Santa María, enero de 2004)

Luego el cuerpo es trasladado a la Iglesia, donde se le administrará la misa exequial, siempre que se trate de un *consagrado* o un *angelito*. Como señalamos con anterioridad, sin bien las restricciones eclesíásticas ya no alcanzan el espacio del cementerio, el Código de Derecho Canónico prohíbe aún celebrar misa a quienes los pobladores han denominado *suicidas*.

El entierro

En las páginas anteriores hemos señalado que hasta hace algunos años la ubicación de las tumbas en el cementerio estaba regida por una normativa eclesíastica

que hoy se encuentra sin efecto. También hemos indicado que la interpretación que sobre esto dan los pobladores se vincula con el rol de los sacerdotes, figuras que aparecen ligadas a complejos mecanismos de ejercicio del poder.

Adicionalmente, de la indagación etnográfica surge otro factor que incide en la ubicación de los cuerpos: la orientación cardinal, en dirección este - oeste, es decir con el difunto de cara al amanecer¹³. (Bascopé Caero 2001:274, Cáceres Chalco 2001:190, Van Kessel 2001:222). Es frecuente que el cuerpo durante el velorio y una vez sepultado, esté orientado en esta dirección. Cuando la estructura del plano del cementerio no lo permite, al menos se desplaza la construcción de la sepultura, quedando levemente en dirección este – oeste. En algunos casos, se coloca al cuerpo en una tumba provisoria, hasta terminar la edificación de otra que siga esta orientación, y luego se lo traslada.

También hemos señalado que en todos los casos analizados, los pobladores sepultan a sus muertos dentro del cementerio, incluso cuando esto implica recorrer vastas extensiones cargando el cuerpo, y no en las cercanías de los terrenos de cultivo, u otros sitios como ha sido relevado para otras regiones. La indagación etnográfica ha permitido recabar información sobre un único entierro en las cercanías de la casa, en Laguna Blanca¹⁴, fuera del área analizada. Esto quizá se deba a la escasez de personas que pudieran cargar con él hasta un cementerio.

Una vez que el cajón ha sido depositado en la sepultura, la familia arroja sobre él hojas de coca, alcohol, cigarrillos y un puñado de tierra. Los que tapan la fosa son

¹³ Un mito de origen ampliamente difundido en los Andes meridionales designa con el término *chullpas* a los hombres que habitaban la tierra antes de la parición del sol. Construyeron casas para guarecerse cuando éste emergiera, pero con su entrada hacia el este, por lo que casi todos murieron quemados. Sólo algunos sobrevivieron y de ellos descienden los chipayas actuales. El término *chullpa - puchu* (sobras de los chullpas) es utilizado hoy en día por los aymaras para insultar a los chipayas. (Wachtel 2001:15)

¹⁴ Laguna Blanca es una zona escasamente poblada, donde la distancia promedio entre casa y casa es de siete horas de camino a pie.

siempre los mismos que la excavaron. De Hoyos (2001:250) señala que en la Quebrada del Cajón, luego de la inhumación todo el cementerio se barre por completo. Lamentablemente la autora no da mayores explicaciones sobre esto. Sin embargo, Van Kessel, en su trabajo sobre Tarapacá nos arroja un dato relevante: luego de excavar la fosa los pobladores borran las huellas que las rodean. Si éstas persisten o reaparecen, esto constituye una señal inequívoca acerca de quien será la siguiente persona en morir.

Las visitas ulteriores al cementerio serán los lunes y el día de Todos Santos y Fieles Difuntos.

En las poblaciones del Valle de Cajón pasado el entierro el grupo volverá a congregarse durante nueve días para llevar a cabo un conjunto de rezos denominado *novena*. Cumplido esto, se realizará un nuevo velorio, esta vez sólo con las ropas del difunto, las que se disponen extendidas en la misma posición que ocupó el cuerpo.

Lila describe esta práctica.

Y dice que también decían antes que el alma viene todas las noches hasta que se cumplan los nueve días viene y aquí por ejemplo en esta pieza se reza el novenario y dejarle la puertita abierta con las velitas y un vaso de agua, y entonces el alma viene y toma el agüita y toma el... y se va. La gente del cerro tiene otras creencias, más, más cómo decir, más tradición por ejemplo ellos lo velan lo velan al muerto y lo entierran. Le rezan los nueve días, y al noveno día lo vuelven a velar, con la misma ropa del muerto, lo hacen al muerto en una cama, lo vuelven a velar (...) con la ropita que ha quedado del muerto, lo ponen ahí en una cama, en una mesa y le vuelven a hacer el mismo velorio y ahí. (Lampacito, 31/10/04)

Luego de esto se elige un juez del sexo contrario al difunto. Este tendrá a su cargo la organización del *lavatorio*, que implica lavar en el río las ropas y objetos que

pertenecieron al muerto. Quienes participan de esto son recompensados con alimentos y bebidas. Finalmente la ropa se quema (señalamos con anterioridad la importancia del humo como vehículo hacia los difuntos) o bien se distribuye.

3. EL DIA DE TODOS SANTOS Y DE LAS ALMITAS. RITUALES DE MUERTE EN EL CEMENTERIO DE LAMAPACITO

La celebración anual de Todos los Santos el 1 de noviembre, seguida por Todas las Almitas el día 2 ha sido señalada como un punto de continuidad con el calendario ritual inca, donde este mes estaba dedicado a la veneración de los difuntos. (Harris 1983:141)

Se cree que el 1º Dios otorga licencia a las almas para visitar a los vivos. Estos las aguardan colmándolas de alimentos y plegarias que se espera lleven consigo. Durante este lapso los pobladores acuden al cementerio a visitarlas, pero es el día 2 por la mañana que se produce una gran irrupción de personas con el objetivo de *despacharlas* (despedirlas) hasta el año siguiente.

El día de las almas le llaman porque dicen que ese Dios las larga, digamo', le da permiso pa' que vengan a sus casa'. Cada almita va adonde, de donde ella es. Y el día de Todos los Santos, como le dicen, e' el día ante', el primero de noviembre. Y el do' es el día de las almas. Quiere decir que a las doce ya tiene que irse. Por eso es que les festejan, le hacen las ofrendas a la mañana, como las coronas, que le va a

rezar la misa. Que a las doce dicen que ya tiene que estar otra vez. (Doña Amelia, Lampacito, 31/10/03)

Los pobladores esperan a las almas con alimentos, bebidas y otras ofrendas. En las poblaciones cercanas a Santa María se organizan mercados en los alrededores de los cementerios, donde es posible adquirir estos bienes para depositar junto a las tumbas o bien para consumirlos allí, puesto que algunas personas permanecen largas horas alimentándose y bebiendo, acompañando a las almitas.

Los preparativos

Es esta una fecha de gran relevancia en el calendario ritual y todo el grupo se prepara para ello. Diversas actividades comienzan con mucho tiempo de anticipación y convergen en esta celebración. Los pobladores disponen grandes mesas rituales en cuya preparación colaboran familiares y amigos (Escalante Pistán 2001:245) Artesanos especializados inician la fabricación de coronas de flores de papel al menos un mes antes. Durante los días previos también cocinan alimentos que venderán en las afueras del cementerio. Algunas de estas personas se han dedicado durante toda su vida a actividades vinculadas con los rituales de muerte, tanto en la elaboración de ajuares y ofrendas como la prestación de servicios ante el deceso de un sujeto. Hemos mencionado en páginas anteriores a Lila, artesana de Lampacito perteneciente a una familia ligada por generaciones a estas tareas.

B: A usted quien le enseñó?

L: Mi mamá, mi mamá sabe hacer, ella hace cantidad para vender también... para los muertos. Todos los muertos. Tenía y han pasado a ser para nosotros. Mi papá hacía para las almas, agarraba y compraba papel y hacía. Hacían un montón. (Lampacito, 31/10/04).

Por su parte, el municipio destina un importante número de empleados a trabajar en las mejoras edilicias de los cementerios. Las paredes y las bases de los árboles se pintan de blanco, al igual que el largo y el borde de los muros. Se eliminan los desechos de los alrededores, el interior es prolijamente aseado hasta eliminar cualquier resto de basura, las fuentes de aprovisionamiento de agua se colman.

Algunas tumbas son reparadas o reciben visibles mejoras para que esto sea del agrado de las almas.



Figura 2. Doña Rogelia, aún vestida con ropa de luto por la muerte del esposo, junto a los albañiles que trabajan en el mejoramiento de su tumba.

Hasta donde sabemos, en buena parte del sector sur de los Valles Calchaquíes se paralizan todas las actividades (de Hoyos 2001:250). Las escuelas no dictan clases y los municipios decretan día feriado, aunque en las ciudades más populosas como Santa María la actividad económica se mantiene activa.

El Día de Todos Santos

Se cree que las almas comienzan a llegar el 1 de noviembre (Harris 1983:141), aunque es posible que con anterioridad y un tiempo después éstas vaguen entre los hombres, pues durante este período aumenta la fluidez de su contacto con los vivos (Fernández Juárez 1996: 226).

Las personas llegan al cementerio desde muy temprano a la mañana. El flujo de gente comienza a mermar en horas del mediodía debido al intenso calor y recrudece por la tarde, cuando la temperatura desciende unos grados.

Los pobladores recorren las tumbas, visitando a sus familiares y amigos. Se detienen en cada una de ellas y la limpian cuidadosamente. Casi todas las sepulturas tienen una pequeña oquedad construida con ladrillos o piedras amontonadas donde los deudos dejan velas encendidas.



Fig. 3: Pequeña cámara en la parte posterior de una tumba. En su interior depositaron velas encendidas y hojas de coca.

Es muy importante atender a las señales que los muertos transmiten¹⁵:

En la parte posterior las tumbas tienen por lo general un reparo hecho con ladrillos o piedras e incorporado a la construcción. Allí se colocan velas para el alma del difunto que se halle en esa tumba. Suele suceder que éstas no encienden de inmediato. Si esto sucede, o si no puede erguírselas de forma vertical con facilidad, las mujeres que acompañan lo atribuirán a que el alma está enojada porque “no se le cumplió” (esto es, no se asistió lunes por medio el cementerio). Florencia ruega: “No te enojas (agregando el nombre) no pude venir porque estaba enferma”. En otra tumba sin embargo la vela prende rápidamente. Esto implica que el alma “quiere que la prendan” (Fragmento de libreta de campo, cementerio de Lampacito, 1/11/04)

¹⁵ También el temporal es una señal de estado de ánimo con que arriban las almitas (Cáceres 2001:195). Por ejemplo, si ese día llueve significa que llegan llorando porque sus familiares no se ocuparon debidamente de ellos.

Tal como hemos señalado con anterioridad, los muertos exigen sacrificios y ofrendas cuyo cumplimiento contribuye a reafirmar las relaciones de reciprocidad que los unen a los vivos. De lo contrario pueden manifestar un malestar que éstos deberán aplacar.

En su recorrido por las tumbas los pobladores depositan diversas ofrendas, particularmente hojas de coca, bebidas y cigarrillos. Son frecuentes también los objetos que dan cuenta de las actividades que los sujetos realizaban durante su vida (trofeos y camisetas deportivas), de necesidad primordial (medicamentos) o emblemas de distinción social o de edades (sombreros, bastones).



Figura 4. Ofrenda de medicamentos en tumba de un individuo adulto

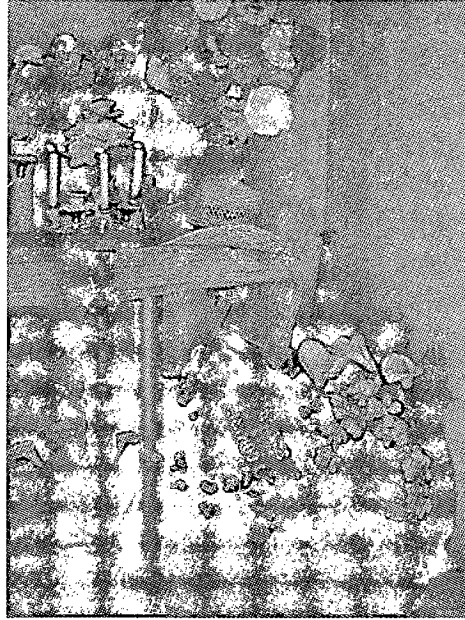


Figura 5. Bóveda de anciano en el que depositaron su sombrero y bastón.

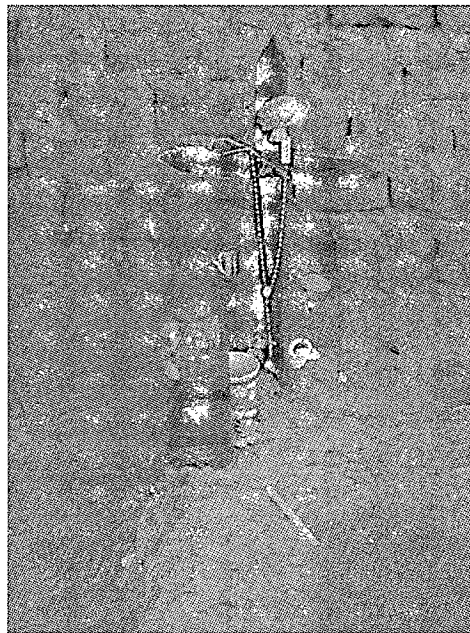


Figura 6. Tumba de un angelito con ofrendas de juguetes y un chupete.

Sobre las sepulturas de los angelitos, en su mayoría al ras de la tierra, sólo se depositan juguetes y pequeñas escaleritas que se espera los ayuden a subir al cielo.

Las ofrendas son escasas en el sector de los suicidas, y en general se trata sólo de coronas de flores de papel.

En todos los casos depositan vasos con agua, y riegan la tumba, puesto que se cree que las almas tienen sed, al igual que los vivos.

Una vez que han culminado el recorrido se acercan a la cruz mayor. Allí depositan coronas y prenden velas para los difuntos que han fallecido lejos, cuyo cuerpo no se halla en ese cementerio. Allí nuevamente rezan, poniendo especial cuidado en pronunciar el nombre y el apellido del muerto, para asegurarse que la oración llegue a destino.

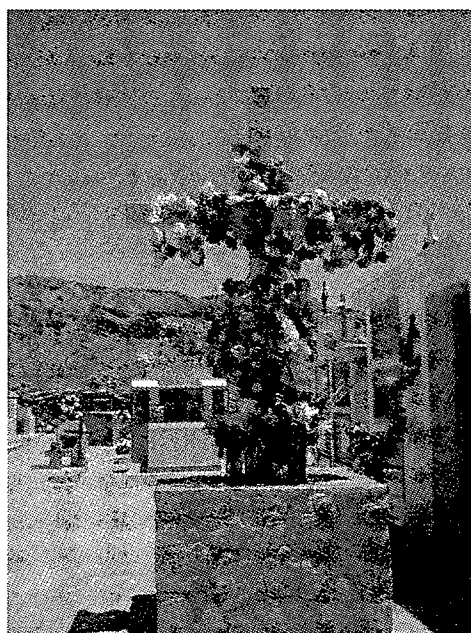


Figura 7. La cruz mayor del cementerio de Lampacito

Los pobladores de la zona, en particular aquellos que viven en el Valle del Cajón, preparan en sus casas extensas mesas con alimentos, bebidas y hojas de coca para esperar a las almas (de Hoyos 2001: 250). Como durante el velorio, pasan la noche en vela acompañándolas, mientras practican diversos juegos, comen, beben, rezan y mascan coca.

El día de las Almitas

En el cementerio de Lampacito las actividades comienzan muy temprano por la mañana. A las seis comienzan a llegar los primeros artesanos, eligen el lugar que ocupará su puesto y allí lo instalan. En las afueras del camposanto hay mesas con bancos de cemento para que las personas puedan sentarse y descansar. En ese lugar varios de ellos intentan acomodar sus mercancías.



Figura 8. Lila y su hija arman el puesto antes de la salida del sol. Detrás, los muros del cementerio

Ese año (2004) el sacerdote ha impartido la orden de que ese sector no sea ocupado. Los vendedores se resisten a viva voz:

Mientras terminamos de poner todos los elementos en su lugar comienzan a aparecer los primeros rayos del sol. Llega entonces “el viejo” con sus coronas y algunos jarrones con flores de plástico. Se coloca en el puente, protestando a voz alzada por la imposición del sacerdote. Según me dice su padre y su abuelo hicieron ese cementerio, por tanto, el sacerdote “no es quien para echarlo”. Unos minutos más tarde llega Lola, arrastrando un carrito con sus brazos. En su interior trae las masitas que fabricó ella misma para vender. Todos protestan contra el cura y el séquito de mujeres que siempre lo acompañan. Lola desafía diciendo que va a poner su puesto bajo los árboles “y si no le gusta que venga a decírmelo el curita, ya va a ver como lo voy a sacar”. (Fragmento de libreta de campo, cementerio de Lampacito, 2/11/04)

El día de las Almitas coincide en el calendario cristiano con el Día de los Fieles Difuntos. Es por ello que el sacerdote oficia misa, esta vez en el camposanto (Escalante Pistán 2001:249). Durante su transcurso ruega especialmente por algunos muertos, a cambio de una contribución monetaria de los familiares que una colaboradora se apresura en recoger.

En un cementerio colmado de personas alimentando y dando de beber a sus muertos, ofrendándoles coca, coronas de flores de papel, objetos personales, el discurso del sacerdote es vehemente contra estas prácticas (Martínez 2005:9)

Todo comienza a prepararse para la misa que se llevará acabo a las 9 hs. Un camión llega con sillas de plástico blancas. El padre está rodeado de personas que lo sirven mientras otras esperan pacientemente que comience. Durante la prédica insta a los fieles a recordar que no son las coronas de flores sino las oraciones lo que realmente llega a los difuntos. Se ocupa de repetir esto varias veces. Y en el momento de comulgar exige que sólo lo hagan aquellos que “están en gracia con Dios”¹⁶. Quienes están en este estado, dice, son aquellos que asisten a misa todos los domingos y no están enojados con el prójimo, entre otras cosas. De las aproximadamente sesenta personas que asisten, sólo diez reciben el sacramento. Luego de finalizada la misa raudamente todos los elementos son recogidos. A lo lejos se distingue a los puesteros, quienes no se acercaron a escuchar la prédica. La primera que podía verse era Lola, firme en su desafío. (Fragmento de libreta de campo, Lampacito, 2/11/04)

Concluida la misa buena parte de los pobladores continúa con su visita a las tumbas. La mayor parte de ellos, sin embargo, permanecen en los alrededores del cementerio, sentados en bancos y mesas, compartiendo comidas y bebidas que han adquirido en los puestos cercanos.



Figura 9. Familia compartiendo alimentos, acompañando a las almitas

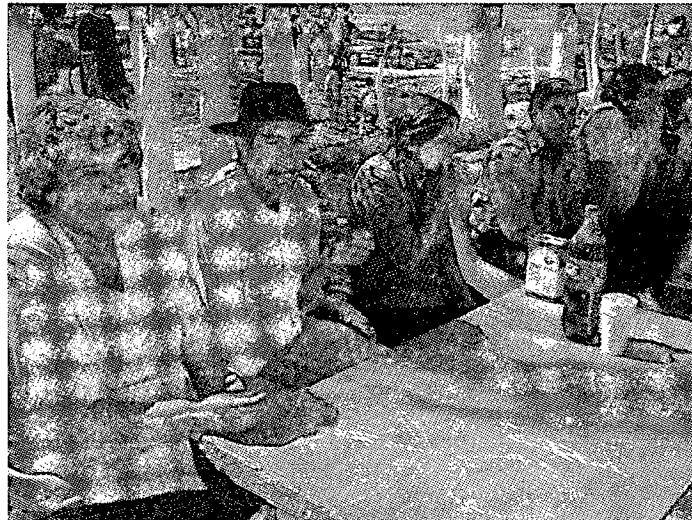


Figura 10. Vecinos comen y beben en las afueras del cementerio. Detrás, los puestos de venta.

¹⁶ Prédica de Padre Servando. 2/11/04.

Los pobladores acompañan a sus almitas, almuerzan y beben junto a ellas. En algunos casos comparten sus alimentos enterrándolos¹⁷ o quemándolos. Lila hace lo propio mientras cocina:

B: Dicen que la comida hay que quemarla...

L: Ah, si eso es de las almas, por ejemplo yo estaba horneando antes de ayer y han caído unas tapas y dije así para las almas, y mis hermanas sea que se quemem o no se quemem las tapas o los rosquetes, este, ellos cortan en pedazos y le tiran en el fuego para el almita de mi mamá, que le gustaba hacer esas cosas, hacer comer, bueno, también yo le tiro, también soy de tirar, de quemar para las almitas una empanada para el alma de mi mamá, por que ella era muy empanadera, ella vendía empanadas, hacía empanadas para vender... el humo, qué va a comer las almas (Lampacito, 31/10/04)

Como hemos señalado con anterioridad, el humo también es un vehículo para transmitir alimentos, o a veces objetos (como en el caso de la quema de ropas luego del entierro) a las almas.

¹⁷ Hemos visto con anterioridad la importancia de enterrar alimentos en los ritos vinculados a la Pachamama. También hemos señalado los posibles vínculos entre esto y las ofrendas a los muertos.



Figura 11. Lila fríe las empanadas que venderá. En el fuego se distingue una empanada que ha arrojado “para que coman las almitas”.

Hacia el mediodía disminuye el número de personas que visita el cementerio, debido al intenso calor. Pese a ello los artesanos permanecen en sus puestos, pero ya reunidos, almorzando juntos. Estas escenas se repiten en los cementerios de la zona, donde también se montan puestos como éstos.

Puesto que las almas han comenzado a retirarse al mediodía, las visitas de la tarde serán menores en número, pero tendrán un flujo constante hasta minutos antes de que caiga el sol.

En su análisis sobre las formas de resistencia campesina, Scott (1985) ha fijado la atención sobre sabotajes, rumores, aparente distracción, u otras acciones en pequeña escala (hidden script) como formas intersticiales de dominio de la performance y el discurso; acciones, palabras o gestos que ofrecen modos de resistencia mínima pero altamente significativas, frente a los modos de dominación. Uno de los puntos centrales

de su argumento es que estos grupos se encuentran menos constreñidos en el nivel del pensamiento que en el de acción política. Es por eso que para Scott, los valores de las clases dominantes se encuentran lejos de ser hegemónicos.

Hemos expuesto con anterioridad que la experiencia de religiosidad popular en el sector sur de los Valles Calchaquíes se encuentra vinculada con el acervo cultural indígena de la región, y enlazada con elementos cristianos desde los primeros tiempos de la conquista, lo que dio lugar hoy en día a un uso pluralista de las opciones y a su articulación en una “lógica integradora de las compatibilizaciones” (Semán 2001: 58).

Hemos visto también que las figuras de autoridad ligadas al cristianismo suelen aparecer asociadas, tanto en mitos (como en el caso del *duende*) como en prácticas cotidianas (formas de entierro, administración de los sacramentos) al ejercicio del poder o a la persecución de sus intereses personales o de clase frente a los de la comunidad.

La experiencia de religiosidad popular en el área analizada cristaliza en prácticas que remiten a una matriz cultural indígena, como alimentar a los muertos, vestirlos con sus mejores ropas, sacrificar un animal para que lo acompañe en el camino al más allá. Forman parte de un pasado ancestral transmitido por siglos, pese a los tenaces, permanentes y sistemáticos intentos por eliminarlos que, según hemos visto, continúan hoy en día.

Pero son a la vez algo más que eso. Junto con expresiones un tanto más explícitas como pequeñas confrontaciones (como en el caso de Lola y los demás artesanos) son formas de acción contra-hegemónicas, demostraciones de que el pensamiento de los sectores populares nunca es asimilable a la ideología dominante, de que la agencia social encuentra modos de resistencia en pequeña escala, aún permaneciendo ajenos a la esfera de la acción política.

CONSIDERACIONES FINALES

Los rituales de muerte que los pobladores del sector sur de los Valles Calchaquíes llevan a cabo en la actualidad poseen elementos prehispánicos que han sido redefinidos acorde con el cambiante contexto histórico-social y el proceso de evangelización. Aquí la sustancia pagana fluye constantemente hacia una sociedad de conversos (Platt 2001), dando lugar a discursos y prácticas religiosas atravesadas por lógicas simbólicas diferenciadas en el seno de la población (Isla 1991). Seres sagrados como los diablos, los muertos, la Pachamama, entre otros, forman parte de esta complejidad a la vez que constituyen manifestaciones de proyección más amplia en el mundo andino (Mariscotti de Görlitz 1978; Bouysse-Cassagne y Harris 1987).

Los procesos económicos, políticos y sociales que afectaron las diversas zonas de este vasto territorio contribuyeron a la elaboración de múltiples horizontes de sentido en torno a estas formas simbólicas, otorgándole caracteres específicos en cada región. (Gundermann 2004).

La reconfiguración luego de las desnaturalizaciones de las poblaciones indígenas como consecuencia de la resistencia frente a la dominación española hacia fines del S. XVII (Rodríguez 2003) y el largo proceso de evangelización (Duviols 1977) que aún continúa han sido algunos de los procesos sociales y políticos que desde los tempranos tiempos de la colonia afectaron el área.

En el marco de los procesos históricos que intervienen en la constitución de las subjetividades, la dialéctica entre resistencia y readaptación cultural se nutre del pasado

y la tradición histórica en constante resignificación a la vez que es atravesada por las fuerzas de la economía política y de la historia. (Comaroff y Comaroff 1992).

En este sentido

Las ontologías nativas, lejos de ser adaptaciones mecánicas a las religiones y filosofías occidentales, ofrecen complejos y creativos sistemas simbólicos para comprender el significado de la vida y de la historia, la naturaleza del poder, y las polifacéticas expresiones de lo numioso (Wright 2002:80)

La experiencia de la religiosidad popular entre los pobladores del sector sur de los Valles Calchaquíes expresa un vínculo con una jerarquía de seres sagrados que forman parte de un acervo cultural ancestral en constante movimiento y confrontación con formas ideológicas hegemónicas.

En esta compleja arena de negociación, emergen subrepticios modos de resistencia enmascarados en pequeños gestos o confrontaciones menores (Scott 1985), mientras que el avance de nuevas formas de performances rituales trae consigo desasosiego por el gradual resquebrajamiento de la lógica de reciprocidad andina.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

APENDICE METODOLOGICO

La indagación etnográfica que surge de estas páginas ha sido realizada en varias fases.

La primera, entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre de 2003 constituyó una primera aproximación al campo en la que pude llevar a cabo observaciones en el cementerio de Lampacito que sirvieron de base para plantear nuevas preguntas sobre los ritos de muerte.

La segunda fase, durante enero de 2004, me permitió alcanzar aquellas localidades que, por su relativo aislamiento, no había podido visitar con anterioridad. Así pude registrar el cementerio de San Antonio del Cajón y entrevistar sus pobladores. Allí viví junto al curandero del poblado, lo que me permitió recoger información adicional sobre seres sagrados, medicina tradicional y prácticas mágicas que exceden el presente trabajo. También pude recorrer, esta vez junto a miembros del equipo de investigación de la Dra. Tarragó, algunos cementerios del Valle de Santa María, lo que redundó en la obtención de información más amplia sobre las rituales de muerte.

La tercera fase abarcó desde el 30 de octubre hasta el 3 de noviembre de 2004, lapso en el que pude observar las actividades previas al Día de los Muertos y de las Almitas, en particular aquellas relacionadas con la fabricación de ofrendas que luego serían vendidas en los pequeños mercados.

Varios procedimientos de análisis fueron utilizados. Trabajé con informantes focalizando en tópicos particulares. Algunos de ellos eran representativos de un rol social determinado dentro de un grupo al que reconocían como ajeno (como en el caso

de Walter, el maestro rural). En otros casos, eran testigos privilegiados de los cambios que a través de generaciones habían sufrido los ritos mortuorios, y la sociedad en su conjunto (como en el caso de Lila y su familia).

Intenté trabajar con documentación administrativa, pero la falta de sistematización en el ordenamiento de los certificados de defunción y el extravío de gran parte de la información producto de la indiferencia de las sucesivas autoridades hicieron de esto una tarea en extremo compleja.

Finalmente, durante el período de trabajo realicé entrevistas abiertas tomando notas en todos los casos y acompañé a los pobladores como observador participante en muchas actividades informales, particularmente eventos públicos, reuniones familiares y trabajos comunales.

BIBLIOGRAFIA

Acosta Veizaga, Orlando, "La muerte en el contexto uru: el caso chipaya", *Chungara* 33 N° 2:259-270, Arica, 2001

Alaez García, Argimiro, "Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios", *Chungara* 33 N° 2:173-178, Arica, 2001

Albeck, María Ester, "La vida agraria en los Andes del sur", En: *Nueva Historia Argentina* Tomo I, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

Alberti, Giorgio y Mayer, Enrique, "Reciprocidad andina ayer y hoy" En Alberti y Mayer (comp.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.

Ambrosetti, Juan, Supersticiones y leyendas, Emecé Editores S.A., Buenos Aires, 2001 [1917]

Bascope Caero, Victor, "El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba", *Chungara* 33 N° 2:271-277, Arica, 2001

Brachetti, Angela, "Qoyllurrit'i. Una creencia andina bajo conceptos cristianos", *Anales del Museo de América*, 10, 85-112, Madrid, 2002.

Cáceres Chalco, Efraín. "La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cuzco", *Chungara* Vol. 33 N° 2, 187-200, Arica, 2001.

Cachiguango, Luis Enrique, "¡Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador", *Chungara* Vol. 33 N° 2, 187-200, Arica, 2001.

Castro Menezes, Renata, "A benção de Sdanto Antonio e a 'religiosidade popular'" *Estudios sobre religión* N°16, Buenos Aires, 2003

Castro, Victoria y Varela, Varinia, *Ceremonias de Tierra y Agua. Ritos milenarios andinos*. C. y V. (eds.), Chile, 1993

Cipriani, Roberto. 1992. *La metodología delle storie di vita. Dal' autobiografia alla life history*. Euroma. Roma.

Cordeu E. J. "Repensando el duelo y el luto: dos concomitancias mentales y socioculturales de la muerte" *Scripta Ethnologica* Vol XXIII, 7-20, Buenos Aires, 2002

CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA. Editorial Católica S.A, 1917.

CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEYES COMPLEMENTARIAS. Editorial Católica S.A. Madrid, 1983.

Comaroff, John y Comaroff, Jean. La etnografía y la imaginación histórica. En: John y Jean Comaroff. *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, 1992

De Hoyos, María, "Saliendo del Cajón por el Río Jordán: costumbres funerarias del Valle del Cajón, Catamarca, Argentina", *Chungara* Vol. 33 N° 2, 187-200, Arica, 2001.

Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 1977.

Fernández Juárez, Gerardo, "El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras", *Revista Española de Antropología Americana* 26, 205-229, Servicio Publicaciones U.C.M., Madrid, 1986.

_____ "Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca", *Chungara* 33 N° 2:201-219, Arica, 2001

Ferrarotti, Franco. 1981. *Storia e Storie di vita*. Laterza. Roma.

Gil García, Francisco, "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio", *Anales del Museo de América* 10:59-83, Madrid, 2002

González, Luis, "La dominación inca. Tambos, caminos y santuarios", En: *Nueva Historia Argentina* Tomo I, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

Gordillo Gastón. Locations of Hegemony: The Making of Places in the toba's struggle for La Comuna, 1989-99. *American Anthropologist*. Vol. 104 N°1, 2002 a.

_____ The breath of the devils: memories and places of an experience of terror. *American Ethnologist*. Vol. 29. Number1, 2002 b.

Gundermann, Hans. "Inicios de siglo en San Pedro de Atacama: procesos, actores e imaginarios en una localidad andina". *Chungara* Vol. 36 N°1, 221-239, Arica, 2004.

Harris, Olivia, "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia" *Chungara* 11:135-152, Arica, 1983.

Harris Olivia y Bouysse-Cassagne Terréese, "Pacha: en torno al pensamiento aymara" *Raíces de América. El mundo aymara*, X. Albó (comp.), Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Hidalgo, Cecilia, "Comunidades científicas. Los antropólogos enfocan las ciencias". En: *Antropología del presente*. Schuster y Althabe (comp). Edicial, Buenos Aires, 1999

Isla, Alejandro. "El terror y la producción de sentidos", *Revista de investigaciones folklóricas* 14: 36-46, 1999

_____ Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños* N° 19, 2000

_____ *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las ciencias. Buenos Aires, 2002.

Kato, Takahiro, El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. En: *Tradición popular, Arte y religión entre los pueblos del norte del Perú*, Millones, Tomoeda y Fujii (eds.). National Museum of Ethnology, Osaka, 2003.

Mamani, Luperio, "Alma imaña. Rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)", *Chungara* 33 N° 2:235-244, Arica, 2001

Mariscotti de Görlitz, Ana María. 1978. Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. *Indiana* 8. Iberoamerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz Gebr. Verlag. Berlín.

Manasiewicz, Mariano; Marchegiani, Marina; Martínez, Bárbara; Palamarczuk, Valeria; Reynoso Alejandra. Morir tan lejos, morir tan cerca: espacios, discursos y prácticas vinculados con la muerte en el Valle de Yocavil. Ponencia presentada en el VII Congreso argentino de Antropología Social. Villa Giardino. Córdoba. (mimeo), 2004 a

Marchegiani, Marina; Martínez, Bárbara, Palamarczuk, Valeria; Reynoso Alejandra. 2004. Espacios, discursos y prácticas vinculados con la muerte en el valle de Yocavil. I Jornadas de Patrimonio Simbólico en Cementerios. Buenos Aires. (en prensa), 2004 b

Martín, Eloísa, "Religiosidad popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina", *Estudios sobre religión* N°15, Buenos Aires, 2003

Martínez, Bárbara, Espacios vinculados con la muerte y las relaciones de poder en los Valles Calchaquíes. Ponencia presentada en las XIII Jornadas sobre Alternativas na América Latina, Porto Alegre, 2005.

Millones, Luis y León, Laura, Hechizos de amor: Poder y magia en el norte del Perú. En: *Tradición popular. Arte y religión de los pueblos del norte del Perú*. Millones, Tomoeda y Fujii (eds.), 149-177, National Museum of Ethnology, Osaka, 2003.

Ortega Perrier, Marietta, "Escatología andina: metáforas del alma", *Chungara* 33 N° 2:253-258, Arica, 2001

Platt, Tristán. *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí. De la invasión europea a la república de Bolivia*. Fundación Diálogo. Embajada del reino de Dinamarca en Bolivia. Bolivia. 1999

_____ El feto agresivo. Parto, formación de persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*. Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla. España. LVIII N° 2. 2001

Poma de Ayala, F, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Adorno Murra y Urioste eds, Madrid, 1987 [1615]

Randall, Robert, "Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkano hasta la colonia ". En : *Borrachera y memoria. La experiencia de la sagrado en los Andes*, 73-112, HISBOL-IFEA, 1993.

Rivière, Gilles. 1991. *Lik'ichiri y kherisiri...* A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad ayamara. *Bull. Inst. fr. Études andines*, 20, N°1.

_____ Tiempo, poder y sociedad en las comunidades aymaras del Altiplano (Bolivia). En: *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, 31-53, ABYLA – YALA, 1997

Rodríguez, Lorena, "Luego de las desnaturalizaciones del Siglo XVII. Una aproximación a la reconfiguración del Valle Calchaquí". *Local, regional, global: prehistoria, protohistoria e historia en los Valles Calchaquíes*. Cornell & Stenberg (eds.). Instituto Iberoamericano Universidad de Göteborg, 2003.

Scott, James. *Weapons of the weak. Everyday forms of resistance*. Yale University, 1985

Semán Pablo. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de religiosidad popular contemporánea. *Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*. Año 3 N° 3 octubre 2001, Porto Alegre, Brasil.

Tarragó, Myriam, “Chacras y pukara. Desarrollos sociales tardíos”. En: Nueva Historia Argentina Tomo I, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

Van Kessel, Juan. 2001. “El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida” *Chungara* 33 N° 2:221-234, 2001

Wachtel, Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001

Wolf, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1993 [1982]

Wright, Pablo, “Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en las religión toba”, *Antropológica* 13 (2), 2002

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas