

Universidad Nacional de La Plata.  
Facultad de Ciencias Naturales y Museo.  
Departamento de Postgrado.  
Carrera de Doctorado en Ciencias Naturales.

Tesis Doctoral:

"COSMOLOGÍA, MITOLOGÍA Y CHAMANISMO EN LA PUNA DE  
SUSQUES".

Doctorando: Lic. María Gabriela Morgante.

Director: Dr. Edgardo Cordeu.

Co-director: Prof. Marta Mercedes Maffia.

La Plata, Mayo de 2004.

## **COSMOLOGÍA, MITOLOGÍA Y CHAMANISMO EN LA PUNA DE SUSQUES.**

### **Resumen:**

Esta obra tiene por objetivo describir y analizar -desde una perspectiva etnológica-, la cosmología, la mitología y el chamanismo del hombre susqueño. Dichos aspectos serán evaluados con relación al proceso de contacto cultural, planteando las respuestas que los miembros del grupo elaboran como resultado de dicha situación de contacto, con el fin último de arribar a una caracterización del actual ser susqueño. Partiremos de la consideración de que en la cosmología de los habitantes de la zona están presentes numerosos personajes, provistos de una espacialidad y una temporalidad propias, a los que resulta inaccesible referirse a priori, y que la misma es la expresión del sincretismo que sufrieron las creencias y prácticas propias de este grupo. Junto a ello, consideraremos que esta cosmología se revela, en gran parte, como manifestación de una amalgama entre la conciencia mítica y la histórica y que, ante ello, las figuras del chamán y del neochamán adquieren un rol fundamental a la hora de mediar entre la presencia de lo numinoso y el mantenimiento de la identidad grupal. Como consecuencia de todo ello, concluiremos que la existencia de "los de ahora" -los susqueños modernos- se explica a partir de "los de antes", mediante la expresión de su cosmología, su mitología y su neochamanismo.

### **Agradecimientos:**

La autora desea dar las gracias al Dr. Edgardo Cordeu y a la Prof. Marta Maffia por la tarea de asesoramiento en la dirección y codirección de esta tesis, y al Lic. Alfredo Tomasini por la paciente lectura de las primeras versiones de este trabajo.

## ÍNDICE.

<b>Capítulo 1. Introducción .....</b>	<b>5</b>
1. Aspectos generales de la Puna argentina	5
2. Los primeros pobladores de la Puna argentina	8
a. Las culturas arqueológicas	8
b. Los atacamas y los puneños	11
3. La zona de Susques	19
4. La Puna jujeña y la zona de Susques. Revisión de antedecentes.	24
5. El sistema de creencias susqueño	30
6. La investigación de archivo y el trabajo de campo	35
<b>Capítulo 2. Aspectos teórico-metodológicos.....</b>	<b>38</b>
1. Marco teórico conceptual y metodología empleados	38
2. Definición de conceptos básicos	53
3. Esquema general de este trabajo	59
<b>Capítulo 3.El cosmos susqueño. Perspectiva temporal.....</b>	<b>63</b>
1. La temporalidad y la cosmología susqueña	63
2. El comienzo del mundo	64
3. Los ciclos de la existencia mítica: las "generaciones"	70
a. La generación de víboras	72
b. La generación de los antiguos	75
c. La generación del Rey Inca	80
4. Los relatos míticos	85
a. Los relatos etiológicos	87
b. Los relatos ejemplares	88
c. Los relatos del ciclo del Rey Inca	93
d. Los relatos que reelaboran el texto bíblico	97
e. Los relatos de Pedro Urdimal	100
f. Otros relatos míticos	104
5. El tiempo presente	106
6. Acerca del tiempo mítico y del presente	110
<b>Capítulo 4.El cosmos susqueño. Perspectiva espacial.....</b>	<b>113</b>
1. La espacialidad y la cosmología susqueña	113
2. El espacio celeste. Componentes y regentes	115
3. El espacio terrestre. Componentes y regentes	118
4. El espacio profundo. Componentes y regentes	133
5. Acerca de los espacios celeste, terrestre y profundo	140
6. La cosmología susqueña. Flujos y desplazamientos.	142
<b>Capítulo 5. Los personajes de la cosmología susqueña.....</b>	<b>146</b>

1. El bien y el mal en la cosmología susqueña	146
2. Dios y otros personajes celestes	147
3. Pachamama y Coquena	153
4. Los seres zooantropomorfos protohumanos	163
5. Los antiguos	170
6. El Rey Inca y el Diablo	174
7. Pedro Urdimal	182
8. Acerca de los personajes de la cosmología susqueña	185
<b>Capítulo 6.El hombre susqueño .....</b>	<b>188</b>
1. Introducción.	188
2. "La Tierra nos da".	188
3. "La Tierra nos cría".	192
4. "La Tierra nos come".	201
5. Cosmología y trayectoria vital.	205
<b>Capítulo 7.Medicina y chamanismo.....</b>	<b>207</b>
1. Introducción.	207
2. Medicina, brujería, adivinación y chamanismo.	212
3. La enfermedad. Etiología, diagnóstico, terapia y especialistas.	224
4. La iniciación y los curanderos-chamanes.	237
<b>Capítulo 8.Cosmología, mitología y neochamanismo en la zona de Susques.</b>	<b>250</b>
1. Curanderos y chamanes.	250
2. Neochamanismo y cosmología.	259
<b>Capítulo 9.Consideraciones finales.....</b>	<b>263</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>267</b>
<b>Apéndice.....</b>	<b>278</b>

## CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN.

### 1. Aspectos generales de la Puna argentina.

El término Puna corresponde a una voz quechua que designa a las altas y áridas mesetas interandinas, así como a la vegetación propia de estas tierras. En el año 1883, Brackebush emplea por primera vez el término Puna; pero recién en 1927 Keidel distingue criterios para deslindar la Puna argentina de la de Atacama, en el territorio chileno (Méndez y otros, 1979).

La Puna se encuentra en la amplia porción de territorio conocido como Noroeste argentino y forma parte del ámbito andino meridional. Comprende las zonas occidentales de las provincias de Salta y Jujuy y el noroeste de la provincia de Catamarca. Este altiplano se extiende a través de las partes altas de los Andes a manera de un cinturón altitudinal entre los 3.400 y los 4.500 metros de altura sobre el nivel del mar, continuándose por el norte en las tierras altas de Bolivia y Perú y, hacia el oeste, en la mencionada Puna de Atacama chilena. (Mapa 1)

Los límites de la provincia geológica Puna argentina están marcados hacia el Este y el Oeste por elevaciones montañosas, orientadas en sentido Norte-Sur, que alternan con cuencas alargadas y planas. Los cordones interiores están orientados en dirección Nordeste-Sudoeste, y constituyen el Borde oriental de la Puna, transicional hacia la zona de valles y quebradas. Hacia el Oeste, las elevaciones de origen volcánico se combinan con los cerros en el límite con el territorio chileno. Convencionalmente, la divisoria norte de la Puna argentina se ubica en la actual frontera argentino-boliviana, separándola del altiplano de Bolivia, aproximadamente a la altura del paralelo de 22° de latitud sur. El borde meridional se ha establecido, aproximadamente, en el paralelo de 27° de latitud sur, coincidiendo con las últimas cuencas endorreicas. En el sector de la Puna que corresponde a la Provincia de Jujuy, las mayores alturas están representadas por los cerros Lina (5809 mts.), Granada (5705 mts.), Coyaguaima (5668 mts.), Vilama (5678 mts.) y Zapaleri (5648 mts.).

La mayor parte del altiplano se caracteriza por una hidrografía de avenamiento endorreico, cuyas depresiones son ocupadas por las precipitaciones estacionales, en salares o lagunas, como la de Pozuelos y la de Guayatayoc. En el extremo norte, en el límite con Bolivia, se desarrolla un avenamiento atlántico a través del Río Grande de San Juan y otros tributarios menores, afluentes de la cuenca del Río Pilcomayo. El lavado de

los suelos volcánicos y la posterior concentración de sales originan formaciones ricas en cloruro de sodio, sulfatos, bórax y boratos de sodio y calcio.

El suelo de la Puna está constituido por un núcleo de rocas rígidas, precámbricas y paleozoicas. Las grandes amplitudes térmicas y la falta de humedad favorecen el proceso de meteorización física, que provoca la desintegración y disgregación de las rocas, cuyos restos se acumulan en las laderas y en los valles. Al pie de las montañas se suceden los conos de deyección. Los suelos del altiplano son de escasa compacidad, porosos y blancos. A sotavento de las playas de los grandes ríos, o de los salares, se encuentran anchas fajas de suelos arenosos que contienen médanos semifijos de 30 a 50 cm. de altura. Desde el punto de vista de las unidades morfoestructurales, la Puna se divide en dos subregiones: La Puna oriental, volcánica y transicional; y la Puna occidental, caracterizada por la presencia de cordones montañosos y salares.

La gama de yacimientos minerales, metalíferos y no metalíferos, es muy amplia, encontrándose un sin número de minas, tanto en actividad, como perdidas y abandonadas. Se hallan estaño, plomo-plata-cinc, manganeso, azufre, sulfatos, boratos, mármol-ónix, hierro, cobre, oro, antimonio y alumbre. En la frontera noroccidental aparecen yacimientos de estaño y plata, a modo de extremo austral de la faja estañífera boliviana, como los de Mina Pirquitas, a 140 Km al oeste de Abra Pampa (Departamento de Susques, provincia de Jujuy). Los yacimientos de oro se ubican a lo largo de los departamentos de Santa Catalina, Rinconada, Cochinoca y Susques. En la provincia de Jujuy también aparecen yacimientos de antimonio, como los de la Mina Coyahuayma o Coyaguaima, a 11 Km del cerro del mismo nombre, próximo a una boratera homónima.

Las depresiones de suelos salinos pasan a convertirse, hacia el centro de la Puna, en salares francos. Casi todos los salares de la Puna Salto-jujeña contienen concentraciones de boratos en forma de bancos o nódulos. También se explota en la mayoría de los salares el cloruro de sodio. La región de Los Grandes Salares se extiende a lo largo de unos 25.000 km<sup>2</sup>; entre ellos se encuentran las Salinas de Jama y Olaroz, el Salar de Cauchari y las Salinas Grandes (que cubren más de 1500 km<sup>2</sup>).

El clima, continental intenso, es extremadamente árido a semiárido, debido a que los vientos húmedos que provienen del Atlántico descienden de los encadenamientos de la cordillera Oriental, razón por la que las precipitaciones son escasas y fluctuantes (menos de 200 mm. anuales). La existencia de zonas de alta presión y de vientos secos, así como

las corrientes oceánicas frías y otros factores locales, acentúan las condiciones de aridez. La región de Puna es un desierto frío con vientos fuertes y permanentes que presenta grandes variaciones de temperatura durante el día, que pueden superar los 40° centígrados, con un promedio anual de 18° centígrados. Las temperaturas medias máximas se ubican en los 20° centígrados y las temperaturas medias mínimas están por debajo de 1° centígrado, con una media anual de 15° centígrados. Hay una alta frecuencia de días con heladas que se presentan durante el invierno. En verano, entre diciembre y marzo, son frecuentes las granizadas y las tormentas acompañadas por fenómenos eléctricos. El aire es extremadamente seco y la humedad absoluta se mantiene casi nula la mayor parte del año. También es particularmente relevante la disminución de la presión atmosférica y de la concentración de oxígeno en el ambiente, así como la importante incidencia de la radiación solar.

En virtud de las condiciones que hemos reseñado, el ecosistema de la Puna ofrece un ciclo vegetativo corto. En este altiplano se encuentra una vegetación correspondiente, en su mayor parte, a la Provincia Alto-andina (Cabrera, 1971). Se caracteriza por ser escasa, xerófila, rala y baja, muy resistente y adaptada a las rigurosas condiciones climáticas, constituida por una estepa gramínea formada por matas dispersas y bajas. Entre las especies vegetales representativas podemos mencionar a las gramíneas como el ichu (*Stipa ichu*); arbustos como el churquí (*Oxalis gigantea*) y la pupusa (*Werneria poposa*), resinosos como las tolas- lejía (*Baccharis tola*) y tolilla (*Fabiana densa Remy*)-, o con flores como la cortadera (*Cortaderia selloana*); otras plantas con flores como la chachacoma (*Senecio eriophyton*), quínoa o arrocillo (*Chenopodium quinoa*) y umbelíferas como la yareta (*Azorella yareta*); cactáceas como el cardón (género *Cereus*); y chillahua (*Festuca scirpifolia*). En los sitios donde emerge el agua de manantiales u ojos de agua se encuentra una vegetación herbácea compacta, conocida con el nombre vernáculo de "ciénago". Por encima de la Puna, en región de la janca<sup>1</sup>, y hasta la línea de las nieves perpetuas se extiende la llamada "puna brava", caracterizada por una ausencia casi total de vegetación.

La fauna puneña está representada por un conjunto de animales igualmente adaptados a las condiciones ambientales. Los camélidos silvestres, llamas (*Lama glama*) y vicuñas (*Vicugna vicugna*), representan los animales de mayor valor económico para el

---

<sup>1</sup> Región que se extiende sobre los 4.700 mts.

modo de subsistencia andino puneño (Foto 1) . Durante los últimos años se han desarrollado diversos emprendimientos tendientes a la recuperación de las vicuñas, que fueran exterminadas en el pasado, y cuya caza está prohibida desde 1926. Otros animales significativos para la economía local, son los de corral de introducción española, como la oveja (género *Ovis*) y la cabra (*Caprus sp.*), además del burro y la mula. Otros mamíferos autóctonos, carnívoros, son el puma (*Puma concolor*) y el zorro (*Vulpes vulpes*). La fauna vernácula está integrada, además, por algunos roedores, como la vizcacha de la sierra (*Lagidium viscacia*) y la chinchilla (*Chinchilla lanigera*) y armadillos como el quirquincho (*Dasybus novemcinctus*). También se encuentran algunas aves, como el suri o avestruz americano (*Pterocnemia pennata*), rapaces como el cóndor (*Sarcorhampus gryphus*) y el halcón (*Falco peregrinus*); lacustres del tipo de las parinas (*Phoenicopterus andinus*) y otras pequeñas, como la paloma de campo (género *Columba*) y el colibrí (*Mellisuga helenae*).

## 2. Los primeros pobladores de la Puna argentina.

### a. Las culturas arqueológicas.

Hemos encontrada adecuada a nuestros fines la terminología propuesta por Lumbreras (1969) y por González y Pérez (1966), y adoptada por Raffino (1975) entre otros. Según estos autores la Puna argentina se inscribe, desde el punto de vista arqueológico, dentro del territorio de mayor desarrollo cultural sudamericano: la Superárea Andina y, en el marco de la misma, en el Área Meridional Andina, junto con el resto del Noroeste argentino, parte del Norte de Chile, el altiplano de Bolivia y Perú y el extremo meridional de la costa y sierra peruanas. Culturalmente fue considerada dentro de la región "Norte" de Bennett y col. (1948) y como "Subárea de la Puna" por A. R. González (1963).

Según la propuesta de González (1963), la historia de la población temprana de la Puna argentina debe enmarcarse dentro de la ecología propia de ese ámbito. González sitúa a las Punas argentina y chilena dentro de la categoría de "Puna Salada"<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Las clasificaciones de la Puna, desde diversos criterios, han sido numerosas y ocasionalmente incompatibles entre sí (Puna oriental, Puna occidental, Puna seca, Puna salada, Puna jujeña, Puna de Atacama, Prepuna, y otros).

desarrollada al sur de la línea imaginaria Arica-Quebrada de Humahuaca. El área de la Puna Salada se corresponde aproximadamente con el "área cultural atacameña" de Boman (1908) y con el "complejo de Puna" de Bennett (1948). González distingue tres diferentes tipos de sitio dentro de la Puna Salada. En primer lugar, los menos frecuentes, permiten el desarrollo de un sistema de organización económica mixta, basado en el cultivo del maíz y otros cultígenos y en el pastoreo de llamas. El segundo tipo también está basado en una economía agrícola, de cultivos de altura como la papa o la quínoa, más otorga importancia mayor a la cría del camélido antedicho. Finalmente, hay un tercer tipo en el que el cultivo es impracticable, y la subsistencia se basa exclusivamente en el pastoreo complementado por la caza. Los dos primeros tipos de sitio corresponden a un sistema ecológico de "bolsones fértiles", el último al tipo ecológico de "estepas y salares", posiblemente vinculado política y económicamente con los sitios agrícolas de bolsones fértiles (Raffino, 1975).

Las primeras informaciones referidas al poblamiento de la región de la Puna argentina hacen alusión a grupos cazadores-recolectores nómades que, entre el 7.500 a.C. y el 10.500 a. C., tenían por hábitat este ambiente. Estos grupos, carentes de cerámica, desarrollaron armas y utensilios de piedra tallada, como lo señala la presencia de talleres próximos a las fuentes de agua y de cuevas con evidencias de ocupación.

El testimonio de mayor significación para el conocimiento arqueológico de la zona proviene de las cuevas y aleros que se encuentran en las quebradas protegidas de la Puna, indicando una escala espacial muy amplia para la movilidad y el contacto de distintos grupos étnicos, procedentes de diversos ambientes geográficos, tanto de las Tierras Altas como de las llanuras situadas al este del ámbito andino. Los sitios mejor conocidos en temporalidad - por medio del análisis radiocarbónico, y en composición arqueofaunística- son los de las quebradas de Inca Cueva, Huachichocana y Alero de las Circunferencias, de la Provincia de Jujuy; y los de Quebrada Seca, en Catamarca.

La sistemática arqueológica clásica propuso una fase inicial de poblamiento caracterizada por una tecnología de bifaces y por una economía basada en la caza de mamíferos y en el consumo de vegetales. Posteriormente, hacia el Holoceno Temprano se

---

Por este motivo no nos explayaremos sobre esta cuestión, a excepción de que estas subdivisiones permitan clarificar cuestiones vinculadas a nuestra zona particular de análisis.

propuso una fase de cazadores especializados, con una tecnología de puntas lanceoladas. También se sugirió una movilidad moderada, siguiendo circuitos estacionales locales. Más recientemente, los estudios de diversidad taxonómica de contextos fechados, realizados desde enfoques ecológicos y sistémicos, asignan una vía trófica básicamente secundaria a los cazadores recolectores tempranos de la Puna, con énfasis en la caza de camélidos (Muscio, 1999).

La evolución de estas primeras ocupaciones está representada, para el período temprano, entre el 2500 a.C. y el 650 d. C., por las culturas Tebenquiche y Laguna Blanca, ambas localidades en la provincia de Catamarca; como así también por sitios como el alero de Unquillar o los túmulos funerarios de Morro de Ciénago Chico, en la provincia de Jujuy.

Dentro de este período temprano, el desarrollo de una tradición de pastoreo ocurrida hacia el primer milenio a. C. dio lugar al florecimiento de la cultura atacameña, que en zonas interiores convivió -en sus primeras etapas de desarrollo- con una cultura de cazadores nómades aún subsistente. Según Serrano (1963), esta cultura atacameña se extendió con caracteres uniformes en toda la Puna argentina, salvo en las regiones en que sus portadores entraron en contacto con otras culturas como las del Área Diaguita por el Sur y de Humahuaca por el Norte.

La cultura atacameña corresponde a un pueblo de pastores y traficantes que habitaron viviendas de piedra de planta circular o cuadrada. Entre las armas predominó el uso de flechas con punta de piedra, que eran disparadas mediante el arco. Los hallazgos de sepulturas dan cuenta de la utilización de tejidos de lana y de fibras vegetales en prendas de vestir y en bolsas. La cerámica atacameña es tosca y de formas sencillas, al tiempo que presenta un notable perfeccionamiento de la técnica de elaboración de artefactos en madera y hueso.

El desarrollo de una agricultura incipiente en aquellos sitios en que el ambiente lo permitió, alrededor del comienzo de la era cristiana, completó un proceso de adecuación al medio natural que permitió, según González, "ofrecer una marcada resistencia a todo proceso de aculturación", a pesar de que "el intercambio entre la Puna argentina, San Pedro (de Atacama) y el área valliserrana en la época temprana es por demás claro" (González, 1963: 59).

Son características del período medio, entre el 650 y el 850, las culturas de La Isla y El Alfarcito. Durante el período tardío, que finalizó en 1480 -con la llegada de los Incas al territorio que luego se llamó Collasuyu-, se desarrollaron las culturas de Pozuelo y Yavi, localizadas en la provincia de Jujuy. Para este último período Raffino propuso un modelo económico que incluye a la Puna en un contexto mayor de interrelación de mecanismos de trashumancia, intercambio o trueque planeado, y de comercio a mayor escala, entre "formaciones sociopolíticas" generadoras de algún excedente productivo que, en correspondencia con el concepto de "control vertical" de Murra y Fonseca Martel (1972), puede explicar la existencia de factorías dentro y fuera de "hábitats monoétnicos" por contactos ocasionales o por colonización permanente de entidades sociopolíticas más desarrolladas (Raffino, 1975). Según este autor, uno de estos casos parece comprobarse en las Salinas Grandes, hábitat controlado por la entidad sociopolítica de Tastil.

Palavecino clasificó a los yacimientos de la Puna argentina, en su obra sobre áreas y capas culturales, dentro del grupo andino típico. Para el área de las punas de Jujuy y de Atacama, cita el siguiente patrimonio: "Pala y cuchillo de madera. Pala de madera. Tabletas para sebil. Viviendas con techo de torta y nichos en el lado interior de las paredes. Gorro con orejas. Vincha de paja. Peinado de trenzas múltiples. Metalurgia más bien escasa. Mutilación dentaria. Buen desarrollo de la canastería espiral, del trabajo en madera y del tejido de la lana. Martillo de piedra. Recipientes de calabaza con grabados y pirograbados. Falta de puntas de flecha de hueso. Campanas de madera. Máscaras de cuero. Mocasín. Inhumación de adultos y párvulos en socavones naturales de la montaña y tapiados luego con barro y piedras". Asimismo, manifiesta el desarrollo de una "escasa alfarería con predominio de las formas toscas y sin decoración; tan sólo en los yacimientos influenciados por los distritos vecinos más ricos en la técnica alfarera aparecen elementos decorativos alóctonos" (Palavecino, 1948: 54).

b. Los atacamas y los puneños.

El desarrollo cultural del poblamiento de la Puna argentina se continúa, durante la época histórica, con la presencia -en gran parte de su territorio- de los grupos indígenas denominados Atacamas. Algunos autores designan con el nombre de Atacamas o

Atacameños<sup>3</sup> a los habitantes antiguos de la Puna jujeña, desde la cual se extendían hacia el noroeste de Catamarca y los territorios vecinos de Bolivia y Chile. Existen serias controversias en cuanto a la identificación étnica de los pobladores de la Puna para estas épocas, así como acerca de su condición de hablantes de la lengua Cunza. En términos generales, puede decirse que se trató de una cultura de agricultores de maíz, papa, quínoa y porotos, en andenes de gran extensión o en llanos despedregados; más sin el empleo de acequias de irrigación. La agricultura -intensiva, con los sistemas de barbecho sectorial o permanente- fue practicada mediante el uso de palos cavadores y palas de madera, y azadones de piedra. El maíz era triturado en conanas y se almacenaba en grandes cántaros, depositados en silos, constituidos por grutas naturales. No obstante lo dicho, más importante que la producción agrícola resultaba la práctica de la ganadería: la cría de llamas constituyó la base económica. La organización económica se complementaba con la caza de la fauna local (guanacos, alpacas, vicuñas, aves y roedores), y el tráfico de sal, textiles y otros productos que eran objeto de trueque con grupos de otros ámbitos geográficos.

Las habitaciones atacamas fueron construidas en piedra pircada, con techos y aberturas confeccionadas en cardón. Se encuentran aisladas o formando grupos, junto a otros tipos de construcción como corrales, depósitos y recintos de reuniones. La planta de la vivienda es rectangular, y el patrón de asentamiento responde al modelo de unas pocas viviendas familiares, por una parte, y construcciones defensivas situadas en lugares estratégicos, por otro.

La vestimenta atacama consistía en una túnica de tejido fino, con aberturas para la cabeza y brazos. Encima de ella, se llevaba el poncho de llama o vicuña, con diseños

---

<sup>3</sup> El término Atacamas fue empleado por primera vez por Boman (1908). S. Canals Frau (1940) los designa como Apatamas, mencionando que este era el nombre empleado por los antiguos cronistas y reserva el nombre de Atacamas para los que habitan el territorio chileno (Ibarra Grasso, 1981). Martínez Sarasola (1998) utiliza indistintamente las expresiones Acatamas y Apatamas para mencionar a estos indígenas. Krapovickas, por su parte, dice al respecto sobre la base de documentos escritos de fines del siglo XVI: "parece que los apatamas existieron realmente como una entidad autónoma, que fueron indios belicosos, que quizás vivieron en el sector oriental de la Puna o en algún lugar vecino y que tal vez fueron un grupo chicha" (Krapovickas, 1978:84).

En este trabajo adoptaremos el nombre de Atacamas para referir a los grupos etnográficos que poblaron la Puna argentina, distinguiéndolos de la cultura arqueológica atacameña antes descripta.

geométricos, y fajas tejidas completaban el conjunto. El calzado consistía en ojotas de cuero, y la cabeza se cubría con gorros, boinas o sombreros.

Los Atacamas desarrollaron una refinada industria textil, con lana de camélidos. La alfarería es tosca, rojiza, de paredes gruesas y poco pulida. La decoración está ausente o se compone de diseños geométricos sencillos. También practicaron la metalurgia gracias al conocimiento y explotación de los yacimientos desde épocas prehispánicas. El metal se empleó para utensilios y adornos. El trabajo en piedra para la construcción de distintos artefactos, y en la talla de petroglifos y pictografías.

Desde el punto de vista sociopolítico, las unidades domésticas familiares respondían a una organización tribal mayor, en cuya cúspide se encontraba un líder o cacique. La presencia de armas (hachas, mazas, rompecabezas, boleadoras, arcos, astiles y flechas) permite inferir relaciones de hostilidad con grupos vecinos. Dicha inferencia se confirma a través de los datos históricos que se encuentran, dispersos, en los primeros documentos correspondientes al período de la Conquista. También lo demuestran algunas escenas pictóricas en Rinconada, que reproducen la lucha entre personas armadas (Boman, 1992). Al mismo tiempo se encuentran evidencias de relaciones de tipo comercial con grupos vecinos, consistentes en la presencia de cerámica diaguita, calchaquí y peruana; valvas de moluscos procedentes de la costa chilena o distintos elementos característicos de los grupos portadores de la cultura humahuaca, pobladores de las zonas más bajas, situadas al naciente (Casanova, 1939).

La religión atacama es conocida, de modo muy fragmentario, a través de ciertos elementos que se encuentran entre sus restos funerarios. Las cimas de los cerros y las grutas que se ubican al pie de los mismos fueron los lugares de culto y de inhumación de sus muertos. Los entierros con ajuar permiten colegir que estaba difundida la creencia de la sobrevivencia del alma después de la muerte. La presencia de ciertos elementos en el ajuar fúnebre y algunos motivos que se encuentran representados en las pinturas, permiten presumir la práctica de sacrificios rituales. El tipo de inhumación más generalizado está constituido por depósitos de cadáveres dispuestos en posición fetal en huecos rocosos naturales, de aproximadamente un metro de lado, que fueron cerrados por medio de una cuarta pared pircada.

Entre la segunda mitad del siglo XV y el primer tercio del siglo XVI, se advierte - mediante fuentes históricas y los datos proporcionados por la arqueología- la presencia Inca en el Noroeste argentino. Según los estudios arqueológicos, en la región puneña se hallan "sitios Inca puros" y "sitios mixtos", sobrepuestos a una cultura atacama preexistente (Raffino, 1978). Una fuerte coincidencia de sitios poblados con yacimientos minerales que se da en la Puna al igual que en otras zonas del Noroeste argentino, sugiere que la explotación de esos yacimientos habría sido una de las causas de la presencia Incaica en la región. Además de numerosos elementos propios de su cultura material y de su sistema de creencias, la expansión incaica difundió la lengua quechua<sup>4</sup>, la cual posiblemente reemplazó al antiguo Cunza.

Pese a la certeza de la antigüedad en el poblamiento de la Puna argentina, que está confirmada por el fechado de los hallazgos arqueológicos, los datos históricos referidos a las poblaciones prehispánicas de la Puna argentina son muy escasos. Ello se debe no tanto a la ausencia de fuentes escritas, como a la falta de detalles sobre los aspectos de la vida indígena que se encuentran en los testimonios de los tiempos de la Conquista. Diego de Almagro y sus tropas fueron los primeros españoles que, hacia 1535, visitaron algún lugar de la Puna en busca de un camino a Chile. Unos años más tarde se formaron las primeras encomiendas entre los indios de Casabindo y Cochinoca, en el sector oriental de la Puna jujeña; pero fueron disueltas poco tiempo más tarde cuando los nativos tomaron parte de la rebelión encabezada por el cacique Juan Calchaquí, en 1562, y que se prolongó hasta 1588. Hacia fines de siglo XVI, tras la fundación de San Salvador de Velasco en el Valle de Jujuy, en 1593, parte de los indios de la Puna ya estaba sometida por los españoles (Krapovickas, 1978).

El período hispano ocasionó una lenta transformación de la Puna. Los propósitos esenciales de la conquista y la propagación de la evangelización cristiana, dieron como resultado la instalación de poblados, misiones y reducciones sobre núcleos preexistentes.

---

<sup>4</sup> La catequesis de las indias fue realizada en cuatro lenguas generales. A nuestro país le fue asignado el guaraní, en el Este, y el quechua, en el Oeste y Centro. Probablemente los primeros españoles que poblaron el antiguo Tucumán desde el Perú ya hablaban el quechua, como así también los indios flecheros que componían su tropa. Por consiguiente, el quechua no dejó de ser la lengua principal y los misioneros españoles la utilizaron para propagar el cristianismo. Tan grande fue la difusión de la lengua que en el siglo XVIII una Real cédula prohibió su uso, invocando como causa que muchos españoles y criollos estaban olvidando la suya propia en beneficio de aquella.

Por otro lado, fue causa del desarraigo de grupos nativos, el traslado mediante el sistema de encomiendas, por el que abandonaron poblados y tierras de labranza. Los principales pueblos encomendados de la Puna fueron -entre otros- Cochinoca, Casabindo y Rinconada.

Algunas encomiendas poseyeron iglesias o capillas propias y contaron con el sostén económico necesario para desarrollar la obra misional. Los curatos, por su parte, se instalaron como entidades eclesiásticas que agruparon a pueblos urbanos o dispersos y respondieron a algún ordenamiento político, a falta de otra organización específica. El primer curato establecido en la región es del Omaguaca y, más tarde, el de Cochinoca y Casabindo.

Un nuevo ordenamiento territorial surge con la creación de las intendencias. La Intendencia de Salta del Tucumán tiene bajo su jurisdicción las ciudades de Jujuy, Tucumán, Santiago del Estero y Catamarca. Durante su gobierno se desarrolla la sublevación que responde a Tupac Amaru y que, en la jurisdicción de Jujuy, concluye en 1781.

Durante las primeras décadas posteriores a las guerras de la independencia se modifican las relaciones entre indios y no indios, redefiniendo los antiguos vínculos. En 1825 se sancionaron las primeras disposiciones legales que disolvieron los cacicazgos y comunidades. Como consecuencia de ello, los hacendados se convirtieron de hecho en propietarios de los antiguos territorios tribales, y los viejos dueños en arrenderos. Para mediados del siglo XIX la Puna jujeña poseía una población nativa estimada en 9.000 habitantes (Madrazzo, 1986).

La dinámica cultural desarrollada a lo largo de estos siglos generó la conformación de una nueva etnia, resultado de las sucesivas políticas de dispersión, marginación y en ocasiones disolución, generadas por los gobiernos hispanos (Mapa 2). Los Collas<sup>5</sup> - nombre que recibe dicha etnia en gran parte de la literatura, por su residencia en una porción de lo que fuera el Collasuyu de la época Imperial Incaica- es el resultado de la combinación de distintos aportes culturales que se conjugan con la población atacama que poblara la región en la época prehispánica. Entre las contribuciones que se reconocen en la conformación de este nuevo grupo aparecen elementos diaguitas-calchaquíes de las zonas

---

<sup>5</sup> Magrassi (1987) sostiene que la denominación "collas" nombra genéricamente a descendientes de diaguitas, atacamas y omaguacas cuyos territorios se anexaron al "Collasuyu".

valliserranas que rodean por el sur y el este a la Puna argentina, así como parte del territorio de Chile, omaguacas de la vecina región de valles y quebradas, junto a otros grupos quechua y aymara parlantes procedentes de Perú y Bolivia. Sobre la base de esta conjunción de aportes de distintos grupos andinos, debe considerarse la presencia española que, con diversa intensidad, contribuyó a la implantación de nuevos elementos étnicos, lingüísticos y culturales. De este modo, su cultura se nutre de la tradición prehispánica local, de la del Imperio Incaico y de la española.

Esta diversidad de aportes étnicos, y su desigual importancia en la conformación de la cambiante cultura de los habitantes de la Puna argentina durante los últimos tres siglos, constituyó un proceso continuo, aunque con intermitencias. Sin embargo, respetó un patrón general íntimamente vinculado con la vida humana, en lo que atañe a la relación de la misma con el medio geográfico. Denominaremos puneño al patrón de vida que fue el resultado de esos procesos histórico-culturales, sin dejar de reconocer la vaguedad que esa denominación implica y, propondremos conforme avance el desarrollo de esta obra algunos conceptos vinculados al mismo desde un punto de vista intragrupal.

Los habitantes actuales de la Puna argentina, constituyen un grupo étnico provisto de rasgos peculiares, cuya organización económica se basa principalmente en la cría de animales, fundamentalmente de llamas, cabras y ovejas. Esa actividad se combina en ciertos casos con una agricultura estacional de escasa productividad<sup>6</sup>. Una importante disminución del número de vicuñas silvestres que tuvo lugar durante el siglo XX, redujo notablemente la importancia de la caza de este animal dentro del esquema de la economía local.

Los animales criados son aprovechados íntegramente. Parte de los productos obtenidos se emplea, mediante el trueque, para la obtención de artículos de otras zonas. Hasta hace unos pocos años, las caravanas de llamas y burros unían los poblados de la Puna con zonas situadas en las tierras bajas, y localidades de los vecinos países de Bolivia y Chile. Para ello se recorrían trayectos que con frecuencia insumían lapsos de más de un mes de viaje. Actualmente las distancias pierden importancia debido a la presencia creciente de vehículos automotores, que tienden a reemplazar progresivamente la tracción

---

<sup>6</sup> Dadas las características de la región, solo se hacen posible el cultivo, en quebradas y cuencas, de cebada, papa, maíz, tabaco, quínoa, habas, lechuga y acelga, la mayoría de ellas con un bajo rendimiento.

a sangre, aunque muchos puneños continúan con esta forma de intercambio como complemento para su subsistencia.

La unidad productiva del puneño está constituida por la familia. La presencia familiar en cada una de las viviendas está determinada por las unidades propias de cada período del ciclo anual y está íntimamente vinculada con la importancia que conserva la cría de animales para cada grupo familiar. Con la excepción de aquellos individuos que se emplean, en forma permanente o semipermanente en actividades no tradicionales -públicas o privadas-, es frecuente observar la convivencia de tres generaciones en una misma casa, tanto en el campo como en la ciudad. La generación más joven comprende a los niños más pequeños y a aquellos que se encuentran en la etapa de escolarización; la segunda corresponde a la de sus progenitores y a uno o varios tíos -quienes moran alternativamente entre ese establecimiento y los puestos situados a mayor altura-; la tercera generación es la de los mayores quienes - según su estado de salud-, también alternan con la vida en los puestos o se asientan definitivamente para dedicarse al mantenimiento de la casa y al cuidado de los menores. Dentro de este patrón familiar, la mujer desarrolla un papel fundamental, no sólo vinculado con la vida cotidiana sino también con las actividades rituales.

A mediados del siglo XX, con la llegada a la zona de empresas dedicadas a la explotación minera, comienza el empleo periódico de los hombres en esa actividad. Los dos principales emprendimientos en la provincia de Jujuy, están representados por la Mina Pirquitas (al norte de la localidad de Coranzulí) y por la mina El Aguilar (al sur de la localidad de Abra Pampa). Durante la primera mitad del siglo, otra empresa ocupaba a los hombres: la zafra en los ingenios de la zona pedemontana. Actualmente, la mayoría de los hombres y en menor medida las mujeres poseen algún tipo de empleo permanente o estable en algunas tareas vinculadas con los municipios o con emprendimientos privados, como complemento de una economía familiar que muchas veces conserva elementos propios de la anterior.

Debido a las características del medio geográfico, los asentamientos humanos se localizan en los lugares más bajos, próximos a las escasas fuentes de agua. El tipo de asentamiento conserva un patrón consistente en viviendas familiares de techo a dos aguas de paja y barro y de paredes de piedra, con cumbrera y puertas de cardón, aunque en muchas de ellas aparecen materiales de construcción modernos. La casa habitación se

vincula con un corral próximo, de planta circular, paredes de piedra y desprovista de techo (Foto 5). El conjunto puede completarse con algún espacio de terreno dedicado al cultivo. La población principal guarda relación con un conjunto de puestos de altura y terrenos de pastoreo asociados a los mismos, que pertenecen a una familia y son utilizados alternativamente durante el transcurso del ciclo anual, conforme se agotan y renuevan las pasturas.

Los pobladores actuales no poseen adscripción identitaria mediante los idiomas indígenas, de los que sólo algunas personas de avanzada edad recuerdan palabras aisladas. Según Censabella (1999) pueden reconocerse cuatro posiciones diferentes acerca de la competencia lingüística de estos grupos, denominados por ella como "collas argentinos". "Según algunos autores, son bilingües aimara-español; según otros, son bilingües aimara - español y quechua-español según las regiones; o bien, bilingües quechua-español; por último hay quienes sostienen que han perdido la lengua quechua y sólo hablan el español" (Censabella, 1999: 37). Dentro de esta última posición la autora cita a Germán de Granda (1993) y Fernández Lávaque (1998) para quienes el quechua desapareció entre las primeras décadas del siglo XIX y la primera mitad del XX. Estas fechas coinciden con nuestras observaciones en la Puna jujeña, donde algunos ancianos tienen aún un recuerdo de ciertos términos del idioma, aunque reconocen su empleo solo entre padres y abuelos. En cuanto al uso del antiguo Cunza hablado por los Atacamas, la autora recoge algunos datos sistematizados de su empleo a mediados del siglo pasado entre algunos habitantes del Salar de Atacama, pero no hay registro de su empleo en la Puna argentina (Censabella, 1999:42). En un trabajo de reciente aparición, Braun (2002) destaca la importante presencia atacameña en la Puna argentina, y en la provincia de Jujuy en particular, a través del registro de 280 topónimos en lengua Cunza. Consultando distintas investigaciones al respecto, el autor sostiene que hacia mediados del siglo XX, esta lengua "casi había desaparecido".

Del mismo modo que la pérdida de las lenguas nativas no permiten delimitar la pertenencia a un grupo particular, la actual concentración de grupos domésticos<sup>7</sup>, dificulta el reconocimiento de criterios de pertenencia territorial o comunitaria compartidos que

---

<sup>7</sup> Empleo el concepto de grupo doméstico como aquel "... integrado por las personas que se hallan residiendo juntas bajo la autoridad de un cabeza de familia, sea cual sea su relación de parentesco, incluyendo a los 'agregados', 'entendados' y 'huérfanos', pero dejando afuera a 'jornaleros', 'peones', 'conchabados' y 'esclavos', los que serán englobados en las unidades productivas" (Garavaglio, 1999: 71).

superen esta agrupación. Sin embargo, todos los puneños -"los de ahora"- se consideran vinculados con aquellos "antiguos" representados por las "generaciones" ancestrales, y dicha vinculación se recrea en innumerables actividades cotidianas -fundamentalmente las de carácter ritual-. Es por este motivo que el conocimiento de su cosmología resulta una tarea fundamental para el análisis etnológico de estas poblaciones. La complejidad de la vida religiosa del hombre puneño es el resultado de un sincretismo en continua modificación, y constituye un elemento de valor singular para el reconocimiento grupal de estas comunidades.

Los próximos capítulos profundizarán el análisis de la cosmovisión puneña y, a través de ésta, se podrá admitir la presencia de una cultura puneña, enfatizando el estudio de un sector del altiplano, esto es, el de la Puna de Susques<sup>8</sup>, en el noroeste de la provincia de Jujuy.

Su conocimiento resultó posible, en gran medida, a través de la recopilación y análisis de los relatos míticos que "los de ahora" refieren en abundancia y detalle. Ellos dan cuenta de la forma en que las acciones de los personajes que integran el mundo simbólico de la población vernácula actúan en el marco de coordenadas espacio-temporales particulares, y constituyen un verdadero canal portador de sentido. De este modo, el mito establece un contexto simbólico a través del cual se expresa el orden social y cósmico del grupo, otorgando sentido a las prácticas cotidianas y relacionándolas con el tiempo de los orígenes.

### **3. La zona de Susques.**

El Departamento de Susques ocupa una extensión aproximada de 9.199 km<sup>2</sup>. en el sudoeste de la provincia de Jujuy. Limita al norte, a la altura del paralelo de 23° de latitud sur, con el Departamento de Rinconada y, al noreste, con el de Cochinoca; por el sur y el centro-sudeste linda con la provincia de Salta; y la frontera occidental corresponde a la República de Chile (Mapa 3).

El Departamento de Susques pertenece parcialmente al paisaje de puna antes descrito, específicamente al tipo ecológico de estepas y salares, motivo por el cual -tanto

---

<sup>8</sup> La llamada hasta aquí Puna de Susques se referirá, en el resto de esta presentación, como zona de Susques. Dicha denominación atiende a precisar la designación, en tanto sus límites están política y administrativamente delimitados. Observaremos, asimismo, que la llamada zona de Susques presenta igualmente ciertos límites de tipo cultural e histórico con relación a otras zonas de la Puna argentina, como quedará demostrado en este trabajo.

en el pasado como en el presente- ha sido uno de los territorios de menor densidad demográfica. El Departamento de Susques, es uno de los más extensos de la Provincia. El territorio presenta un aspecto árido, combinando la gran elevación de sus montañas - algunas cubiertas de nieves perpetuas-, con la extensión de llanuras de pastos y plantas propias de la región, y con salares y borateras que están en plena explotación. A pesar de estar situado en la zona inter-tropical, en su totalidad tiene un clima frío y seco. La temperatura media departamental estival puede calcularse en los 9° centígrados, y la invernal de 0° a 3° centígrados, con extremas que pueden superar los -20° centígrados. Las precipitaciones estivales medias pueden estimarse entre 150 a 180 milímetros anuales.

El ecosistema del Departamento de Susques presenta condiciones desfavorables para el desarrollo de las especies animales, pero fundamentalmente para la flora. Las laderas de las montañas y las inmensas llanuras que forman su topografía, poseen -aunque no en gran abundancia-, plantas silvestres que sirven -la mayoría de ellas-, de alimento al ganado ovino y caprino: iro, la peludilla, malva (*Malva parviflora*), añagua (*Adesmia horridiuscula*), cangalla (*Tetraglochin cristatum*) y tolilla (*Fabiana densa*). Hay gran variedad de tola, que sirve como combustible. También en determinadas regiones existen cactus, plantas de aplicación industrial, que sirven como madera y también como combustible.

Las condiciones no son menos favorables para la instalación humana. El Censo Nacional de 1991 arroja una cifra de 2.846 habitantes, con una densidad de población de 0,3 hab./km<sup>2</sup>, la menor de la provincia (que presenta una densidad de población media de 9,6 hab./Km.<sup>2</sup>). Para el año 2001, datos extraoficiales contabilizan un total de 3.743 habitantes departamentales, lo cual apenas eleva a 0,4 hab./km<sup>2</sup> la concentración de residentes. Los principales factores que inciden en la variación de la población de Susques están originados por una parte, en las altas tasa de mortalidad infantil<sup>9</sup>, y, por otra, en la alta permeabilidad que las unidades residenciales ofrecen, fundamentalmente a los

---

<sup>9</sup> Un estudio antropobiológico realizado en la localidad salteña de San Antonio de los Cobres con una población infantil-adolescente, concluye: "La carencia de una dieta adecuada se manifiesta en los caracteres somatoscópicos, en el estudio somatométrico y en los índices derivados del mismo, que se reflejan en el retardo del crecimiento y desarrollo, como así también en el bajo rendimiento escolar y en las enfermedades infecciosas que los aquejan, debidas a su reducida capacidad de resistencia que se manifiesta en el elevado índice de mortalidad (Ringuelet, 1972:61).

miembros masculinos jóvenes y adultos dedicados a emprendimientos productivos no tradicionales.

Los emplazamientos poblacionales más importantes del Departamento de Susques son los de Catua, Coranzulí, El Porvenir, El Toro, Huáncar, Mina Pirquitas, Olaroz Chico, Olaroz Grande, Pastos Chicos, San Juan de Quillaque, Santuario Tres Pozos, Sey, Susques y Tanques (Mapa 4). Algunos de ellos, de varios siglos de antigüedad, surgen al amparo de la fundación de las primeras capillas católicas en la región. Otros -más recientes- son fruto de la instalación de empresas mineras, y un tercer tipo de asentamiento es el resultado del establecimiento de nuevas escuelas en los últimos cincuenta años.

El desarrollo del Departamento de Susques posee cierta peculiaridad dentro del ámbito general de la Puna argentina, tanto desde un punto de vista socio-histórico como étnico.

A pesar de los numerosos trabajos arqueológicos y etnográficos dedicados al estudio del desarrollo cultural de la Puna argentina desde finales del siglo XIX (Lehmann-Nitsche, 1902; Nordeskiöld, 1902; Ambrosetti, 1904; entre otros), pocos se han interesado por el sector occidental de la misma. Eric Boman visitó por primera vez la región de Susques en el año 1903, y fue quien publicó la mayor parte de los datos históricos, arqueológicos y etnográficos referentes a la zona de Susques. Sobre la población autóctona efectuó las siguientes consideraciones: "Toda la población de la Puna, casi sin excepción, se compone de indios puros, pertenecientes a la raza andina; solo en casos muy raros puede haber en sus venas una pequeña proporción de sangre blanca. Pero, probablemente, no descienden de los antiguos habitantes de la región. Los desplazamientos forzados, ordenados por los Incas después de sus conquistas; las guerras continuas entre españoles e indios, entre los españoles mismos y, después de la Independencia entre las diferentes repúblicas y entre los diversos partidos políticos; la explotación de las arenas auríferas en los primeros tiempos de la dominación española; y, finalmente, el refugio seguro que ofrece el desierto a los individuos perseguidos por las autoridades de los países vecinos y la inmigración voluntaria de indios de Bolivia, tales son las causas que han hecho de los indios de la Puna, una mezcla de elementos muy diferentes, aunque pertenecientes a la misma raza. Sin embargo, hay todavía en la Puna de Atacama, indios que han vivido allí desde la época de la conquista sin mezclarse con los otros, conservando sus antiguas

costumbres y sus antiguas creencias. Son los indios de Coranzulí y de Susques, distritos montañosos, áridos y fríos, fuera de los caminos, y que no son visitados nunca por un extranjero y ni siquiera por los indios de otras regiones" (Boman, 1922: 417).

Luego de transcurrido cerca de un siglo desde las visitas de Boman, diversas campañas arqueológicas relevaron nuevos sitios en la región (Le Paige, 1964; Cigliano, 1965; Yacobaccio, 1979; entre otros). Fernández Distel (1999) aplicando los principios de la Arqueología Espacial, resume de este modo las distintas etapas en el poblamiento de Susques:

- i. Hacia el 7.000 a.p.: presencia de cazadores nómades, al borde de lagunas o ríos.
- ii. Hacia el 1.600 a.p.: aparición de los representantes del precerámico final, pastores, ocupando cuevas.
- iii. Hacia el comienzo de nuestra era: desarrollo del período agroalfarero, de la metalurgia y de la relación con las yungas.
- iv. Entre el 900 y el 1400: continuación de la práctica de la agricultura y la alfarería, adopción del arte rupestre y extensión de las relaciones hacia la región chilena y la valliserrana en nuestro país. Estas poblaciones -con una economía ganadera-cazadora-recolectora, complementada con el trueque- nucleadas en torno a tribus o señoríos, se distinguen tanto de los "puneños típicos" como de los habitantes de la Quebrada de Humahuaca.
- v. Siglos XV y XVI: resistencia aborígen a la presencia española;
- vi. Siglos XVI a XVIII: presencia colonial a través de la instalación de iglesias y cementerios. Vida aborígen sin mayores cambios.

Este último período se erige, en sus comienzos, en un verdadero "tiempo-eje"<sup>10</sup> en la existencia de los habitantes de la Puna. Al iniciarse la conquista y posterior colonización del territorio por el hombre blanco, de cultura europea, tuvieron lugar numerosas y significativas modificaciones en la ecología cultural, como las enumerados por Merino y

---

<sup>10</sup> El concepto de "tiempo-eje" corresponde al historiador holandés Johan Huizinga.

Rabey: la introducción de nuevos animales domésticos -cabras y ovejas<sup>11</sup>- que entraron en competencia con las especies tradicionales, lo que influyó en el abandono de los antiguos andenes para el cultivo en las laderas más bajas y en la disminución y/o desaparición de animales fundamentales en la economía local -vicuñas y guanacos-. Los autores proponen que sobre la base de este desequilibrio ecológico se debe haber originado un desequilibrio demográfico con la consiguiente disminución poblacional (Merlino y Rabey, 1978).

El departamento de Susques forma parte del territorio jujeño desde el 5 de Septiembre del año 1943, fecha en que el Superior Gobierno de La Nación suscribió un decreto mediante el cual suprimió la Gobernación de Los Andes, anexando su territorio a las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca. En virtud de ese decreto, Susques pasó a constituirse en el decimoquinto departamento de la provincia de Jujuy. La historia de la región puede dividirse en cuatro períodos, de acuerdo con su dependencia jurisdiccional (Göebel, 1995):

- i. Período colonial: se inició con la llegada del hombre blanco a la región, hacia finales del siglo XVI. Este período se caracterizó por un patrón de asentamiento concentrado en los oasis precordilleranos. Durante su transcurso se desarrolló una organización económica complementaria, entre tierras altas y bajas. Durante la época colonial Susques formó parte del Corregimiento de Atacama (dependiente del Departamento de Potosí), más conocido como Atacama la Alta. Estuvo integrado, en un primer momento, al Virreinato del Perú y, desde 1763, al del Río de La Plata. Durante esta época se construyó la Iglesia de Susques, dependiente de la Parroquia de San Pedro de Atacama, a fines de siglo XVI.
- ii. Período boliviano: en el año 1825, después de declarada la independencia de Bolivia, el Corregimiento de Atacama se integró al territorio de ese país, con capital en San Pedro de Atacama. La población susqueña de la época, estaba constituida por indígenas agricultores y pastores dotados de un marcado ethos migratorio, que tributaban al estado boliviano.

---

<sup>11</sup> La introducción de estos animales genera una reorganización del trabajo de pastoreo habitual en cuanto requiere mayor superficie de terrenos de pastura, mayor cuidado de las manadas y, consiguientemente, una mayor inversión de energía de parte de los pastores en sus movimientos diarios y estacionales.

- iii. Período chileno: en el año 1979, y como consecuencia de la Guerra del Pacífico, la región de Susques fue anexada por Chile, como parte del Departamento de Antofagasta. Los pobladores -de habla atacameña- fueron descritos por los investigadores de la época como poseedores de una economía que incluía el pastoreo de ovejas y llamas, la caza de vicuñas, la recolección y la minería; y por poblaciones más o menos nómades, que solían reunirse con motivo de festividades religiosas o de visitas pastorales a los pueblos.
- iv. Período argentino: en el mes de enero de 1900, se constituyó la Gobernación de los Andes, que ratificó un tratado de límites por el cual la región oriental de la Puna de Atacama se incorporó al territorio argentino. Posteriormente se estableció el Departamento del Norte o de Susques, como uno de los cuatro territorios en los que se subdividió el territorio anexado. Desde el punto de vista de la economía, este período se caracterizó por el impulso que tuvo la minería, por la sanción de leyes de reglamentación de la caza y por la imposición de un tributo sobre las tierras de pastoreo. En un intento por promover la integración regional, dificultada por las características del territorio poco adecuadas para la instalación humana y por el género de vida de sus pobladores, se instalaron escuelas, oficinas de policía y juzgados de paz, en torno a los cuales se originaron nuevas poblaciones. En 1943 se disuelve la Gobernación de los Andes y Susques se integra a la provincia de Jujuy, constituyéndose en 1946 como Departamento con capital en el pueblo homónimo.

El desarrollo cultural de la zona de Susques adquiere, por estas razones, un cariz particular, que ya fue destacado por los primeros estudios que se efectuaron en el lugar y reafirmado por los análisis posteriores. Sin embargo, nunca se ha intentado realizar un estudio detallado de las cuestiones vinculadas a la cosmología de la población enmarcadas en la visión de mundo propia de esta cultura.

#### **4. La Puna jujeña y la zona de Susques: revisión de antecedentes.**

La literatura etnográfica referente al altiplano jujeño incluye, dentro del conjunto consagrado a los estudios regionales, algunos títulos dedicados particularmente al departamento de Susques. Citaremos a continuación aquellos que nos han sido más útiles para la elaboración de los capítulos que integran esta obra.

Entre las obras dedicada a la zona de Susques debemos mencionar un proyecto de investigación trianual que he desarrollado en el período comprendido entre abril de 1996 y marzo de 1999, como Becaria de la Universidad Nacional de La Plata<sup>12</sup>. Los resultados más significativos fueron un artículo dedicado al estudio del empleo de algunos minerales en el campo terapéutico (Morgante, 1999), otro en que se analiza el papel del relato mítico en el proceso de reconocimiento de la alteridad existencial (Morgante, 2000a), y un tercero acerca de la ambivalencia en la significación -intra e intergrupala- de la conducta del zorro dentro del corpus mítico local, como un *trickster* (Morgante, 2001a). Finalmente, se ha recogido y clasificado, como parte de esta labor un corpus de ochenta y cinco relatos míticos y actuales, compilados en un libro que lleva por título *La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí* (Morgante, 2001b). Proseguimos nuestra labor mediante una Beca de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, cuyo fruto fueron varios artículos inscriptos en el marco general de la presente Tesis de Doctorado (ver bibliografía).

También sobre el departamento de Susques, se conoce en el marco de los trabajos etnográficos a él dedicados, una serie de obras consagradas a diferentes cuestiones. Uno de los primeros, y el trabajo arqueológico-etnográfico de mayor relevancia dedicado a la cultura de Susques, es el del antropólogo sueco Eric Boman, quien visitó la región en varias oportunidades. Aunque inicialmente efectuó relevamientos arqueológicos, Boman realizó también una excelente caracterización de la vida de los por él denominados "indios de Susques" y de su "Folklore", resaltando los rasgos que diferencian a los habitantes de esta región de los otros grupos altiplánicos (Boman 1908, 1992)<sup>13</sup>.

Comparando las apreciaciones realizadas por Boman a comienzos del siglo pasado con la situación del pueblo de Susques a fines en la década de los '70 del mismo siglo, Bolsi y Gutierrez (1974) revisan "el sentido y la intensidad de los cambios sociales, culturales y económicos " durante ese lapso temporal.

---

<sup>12</sup> Este trabajo fue dirigido por el Dr. Mario Califano, y co-dirigido por el Lic. Alfredo Tomasini, durante las Becas de Iniciación y de Perfeccionamiento, de las que fue beneficiaria la autora en lapso total de tres años. En esa oportunidad el trabajo se limitó al análisis de material de la zona de Susques, perteneciente al Archivo del Centro Argentino de Etnología Americana.

Schelotto -a partir de material recogido en Coranzulí y Guairazul- publicó un artículo basado en el método fenomenológico aplicado al corpus mitológico referente al Rey Inca (Schelotto, 1987). Desde el campo de la Antropología económica, B. Göebel empleó el modelo de análisis de riesgo sobre la economía pastoril de Huáncar, dentro del Departamento de Susques (Göebel, 1997 y 1999) y analizó la práctica del tráfico caravanero dentro de una "lógica económica andina" (Göebel, 1998). La misma autora ha contribuido al análisis histórico de la conformación de este territorio, resaltando también -desde esta perspectiva-, las particularidades dentro del área mayor del altiplano andino (Göebel y Delgado, 1995).

En lo que se refiere al análisis etnográfico del área de la Puna argentina en general, los trabajos son más numerosos. En las primeras décadas del siglo pasado, la región despertó un particular interés para su estudio, que luego declinó para resurgir en las últimas décadas del mismo siglo. A la primera época pertenece el trabajo de Vignati (1931). Ese autor recurre a fuentes documentales, a la cartografía antigua y a los hallazgos arqueológicos con el objeto de refutar las consideraciones de Boman acerca de la presencia de grupos atacamas en la región jujeña de San Juan Mayo<sup>14</sup>. Pocos años más tarde apareció un capítulo dedicado al altiplano jujeño -cuyo autor es Casanova (1939)- en la *Historia de la Nación Argentina*, dirigida por R. Levene, en el que se sintetizan algunos trabajos previos en materia histórica, arqueológica y etnográfica del altiplano argentino. Más tarde, en un breve artículo que resume sus experiencias de campo junto a Hermitte, en la localidad de Tres Cruces, Sanguinetti y Mariscotti consideran la posibilidad de efectuar una diferenciación entre una "cultura básica" y los bienes culturales incorporados a la misma (Sanguinetti y Mariscotti, 1959).

En el marco de un proyecto interdisciplinario iniciado en la década de los '70, que se proponía abordar la cultura puneña en un doble aspecto, sincrónico y diacrónico, fue elaborado el estudio de Merlino y Rabey sobre el denominado "ciclo agrario-ritual",

---

<sup>13</sup> Agotada la primera edición francesa de 1908 de la obra, la Biblioteca Popular de Jujuy, poseedora de uno de los pocos ejemplares existentes en nuestro país, editó la versión castellana de los dos tomos, traducción efectuada por Gómez Rubiko (Ediciones Universitarias de la Universidad Nacional de Jujuy, en 1991 y 1992).

<sup>14</sup> "Una no documentada semejanza entre la arqueología de la puna jujeña y la del desierto de Atacama es el fundamento de toda la teoría de Boman. A su parecer, toda una misma familia habitaba toda la región y aquella era la de los atacamas que se extendían desde las orillas del Pacífico, hasta limitar el este con los humahuacas y al sur con los diaguitas"(Vignati, 1931:119)

considerado el resultado de un paralelismo religioso entre nuevas y viejas formas de culto (Merlino y Rabey, 1978). Merlino retomó el análisis de material de campo recogido en aquella oportunidad a los fines del análisis del ritual de la señalada en la localidad de Casabindo (Merlino y Sánchez Proaño, 2000). En relación con el estudio de los procesos de cambio religioso y, en particular al inducido por la propagación del culto evangélico, Segato desarrolla lo que denomina una "tendencia desetnificante" entre distintos grupos de la Puna y la Quebrada jujeñas (Segato, 1991).

Hacia la misma época, fue publicada la tesis de Santander acerca de las celebraciones patronales en la Puna y Quebrada de Humahuaca. Este trabajo -riquísimo en cuanto a la información etnográfica obtenida durante numerosos trabajos de campo efectuados en la Puna argentina y áreas de influencia-, bajo la dirección de Palavecino, analizó comparativamente la fiesta de la Virgen de la Candelaria en distintas localidades, estudiando las vinculaciones existentes entre este personaje de culto hispánico y la figura nativa de la Pachamama, siguiendo las formulaciones de Cortázar (Santander, 1971).

En 1978 se publicó en Berlín la tesis doctoral de Mariscotti, que constituye el trabajo más completo acerca de ese personaje central de la religiosidad del mundo andino. Mariscotti reunió una gran cantidad de datos arqueológicos y etnográficos, fuentes inéditas y material obtenido durante su permanencia en comunidades del Noroeste argentino, abarcando toda la región de los Andes centro-meridionales. Aplicando el método fenomenológico, concluyó que el "cuerpo orgánico" que caracteriza a ese sistema de creencias religiosas como un "todo homogéneo" mantiene su estructura básica que trasciende a sus diversas manifestaciones en el marco del proceso de cambio cultural (Mariscotti, 1978). Este trabajo está precedido por otros en que Mariscotti (1966) se propone diferenciar diversos grados de aculturación y variantes de tipo regional en el "complejo ceremonial del 1° de Agosto", a partir de sus investigaciones en los poblados Vicuñaayoc, Mina Aguilar, Tres Cruces, Abra Pampa, Santa Catalina y el santuario de Cochinillas de la Provincia de Jujuy; así como también estudiar el papel de los fenómenos meteorológicos y su relación con la cosmovisión andina (Mariscotti, 1972, 1976).

En el marco de la aplicación de un análisis fenomenológico al estudio de los grupos puneños, también se encuentran los trabajos desarrollados por el Centro Argentino de Etnología Americana. Referidos a algunos personajes propios de la religiosidad puneña,

están los artículos de Forgione (1994 y 1996) y los estudios dedicados a las celebraciones rituales realizados por Colatarci (Colatarci, 1994 a y b).

Cipolletti (1987) aplicó la técnica de la construcción de la historia de vida a un habitante de Abra Pampa. Mediante el análisis de las narraciones brindadas por un informante pudo reconstruir distintos aspectos de la vida cotidiana en el pasado y en el presente, y recogió además algunos "cuentos" relatados por el mismo. A través de la historia oral, García y Rolandi (1996) recogen las versiones locales de un personaje histórico, el caudillo Felipe Varela. Para ello apelan a la memoria de los pobladores de una localidad de la Puna catamarqueña. El trabajo de referencia constituye parte del trabajo realizado por las mismas autoras, desde el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano en el altiplano de Catamarca (García y Rolandi, 2000a y 2000b, entre otros).

En lo que atañe al estudio de la medicina tradicional en la región, el primer trabajo en que se encuentran expuestos distintos aspectos de la misma -patologías, causas, diagnóstico y tratamiento- se debe al trabajo de Armando Vivante y a un discípulo suyo, Néstor Palma, quienes ya habían elaborado varias monografías previas (Palma, 1973). Como continuación de las ideas de esos autores, sobre la supervivencia de rasgos de la medicina tradicional puneña, dos décadas más tarde aparecieron una obra de Bianchetti (1996), que aportó nuevos datos a partir de los testimonios de curanderos y otros representantes de distintos pueblos de la Puna y Pre-Puna argentinas y un trabajo de Pérez de Nucci (1993) sobre el chamanismo y la magia en el Noroeste argentino. Otras obras dedicadas a cuestiones medicinales son las de Marquéz Miranda (1949) para el área mayor del Noroeste argentino y la de Biró de Stern (1969), sobre la medicina mágica en varias localidades de la Puna jujeña. Más recientemente, en una compilación realizada por Schobinger sobre la cuestión del chamanismo en Sudamérica, se encuentra un artículo de este autor dedicado a las vinculaciones existentes entre el arte rupestre y las prácticas chamánicas en el Noroeste argentino (Schobinger, 1997).

Especialmente referido a la descripción de la práctica funeraria en la Puna argentina, en este caso documentada en la localidad jujeña de Chocalor -Departamento de Yavi- debe mencionarse el trabajo de Ibáñez-Novión (1970). Asimismo, algunos datos referidos a distintos usos y costumbres sobre el folklore de diversas regiones del país -

entre ellos nacimiento y bautismo, niñez y mocedad, adolescencia, familia, vivienda, vida doméstica, faenas y actividades, vida social y de relación, costumbres funerarias, culto a los muertos y mundo sobrenatural-, pueden leerse en la obra de Cortázar (1950). Por su parte, el tratamiento del parentesco ritual en ocasiones como el primer corte de cabello, la ceremonia del topamiento, la señalada de animales o el bautizo de caja, fueron analizados por Reyes Gajardo (1958) en un ensayo comparativo para el Noroeste argentino.

Continuando con un relevamiento iniciado por maestros locales durante la década del '20 del pasado siglo -como parte de un proyecto de encuesta de Folklore desarrollado por el Ministerio de Educación de la Nación-, y con la compilación de narraciones folklóricas de todo el país realizada por la Dra. Vidal de Battini (1960), se han desarrollado distintos trabajos desde el campo literario. Entre ellos destacan aquellos realizados por investigadores de la Universidad Nacional de Jujuy, que han recogido versiones y testimonios acerca del pensamiento mítico y la práctica ritual de los modernos habitantes de la Puna. Resultan particularmente interesantes el libro publicado por Terrón de Bellomo (1995) que analiza un conjunto de narraciones orales recogidas personalmente o tomadas de archivo y la publicación resultante de un seminario sobre los rituales a la Pachamama, coordinado por Acuña (1993).

En el campo de la etnohistoria se enmarcan los trabajos de J. Martínez (1995) sobre la Puna salada y el de etnogénesis comparada de Powers Vieira (1995). El único análisis etnohistórico que conocemos para el área de la Puna argentina es el de Krapovickas (1978). El autor estudió los trabajos previos, intentando echar luz sobre la antigua discrepancia existente entre las monografías arqueológicas apoyadas en fuentes históricas, de Boman (1908, 1992) y de Vignati (1931)<sup>15</sup>.

Entre los trabajos de arqueología las obras existentes son numerosas. A los efectos de simplificar esta cuestión puede citarse la síntesis de Fernández Distel (1999), quien sostiene que el desarrollo de la arqueología local se extiende entre las áreas cubiertas por los viejos informes -desde Boman en 1908 a Cigliano en 1965-, sus propias investigaciones y las del equipo -conformado a fines de la década de los '80 del pasado siglo-, por Yacobaccio, Madero y Reigadas.

---

<sup>15</sup> Vignati retoma dos décadas más tarde gran parte de la información empleada por Boman negando la existencia de los atacameños descriptos por el primero (Vignati, 1931) en el territorio de la Puna argentina.

## **5. El sistema de creencias susqueño: cosmología, mitología y chamanismo<sup>16</sup>.**

Como hemos señalado en las líneas precedentes, los habitantes contemporáneos de la zona susqueña argentina constituyen una población con un bagaje cultural en que se hallan rasgos que la diferencian de la que es propio de otras zonas de la Puna, y que es el resultado de una historia regional y local específica, en cuyo transcurso fueron incorporados bienes culturales de diversa procedencia.

La actividad económica tradicional de mayor significación para el hombre susqueño es el pastoreo de llamas. En este sector de la Puna la agricultura posee escasa significación, ya que su rendimiento es bajo, aunque su desarrollo parece haber tenido mayor importancia en épocas prehispánicas. Constituyen un testimonio de ello los vestigios de andenes o terrazas de cultivo que se encuentran en quebradas bajas o en terrazas fluviales. Actualmente se cultiva en pequeñas huertas familiares o en algunos casos en invernaderos comunales, que se mantienen a través del riego artificial. En ellos crecen papa, quínoa, cebada y algunas hortalizas, entre otras plantas.

Hasta la llegada del hombre europeo, la llama era el único camélido domesticado. A partir del siglo XVI introdujeron cabras y ovejas. Actualmente los rebaños familiares tienen una composición media de doscientas unidades, estimada por Göebel para el distrito de Huáncar, en las siguientes proporciones: 40 % de ovejas, 30 % de llamas y 30 % de cabras. Además, cada unidad familiar posee un número variable de burros (entre seis y cincuenta, según participe o no en las caravanas a la usanza antigua), junto a una o dos mulas (Göebel, 1997).

El aprovechamiento económico de la hacienda es integral: se come la carne de los animales muertos accidentalmente o sacrificados, fresca o secada al sol (entonces recibe el nombre vernáculo de charqui o chalona); igualmente se utiliza el cuero para la confección de ergología; y se consume la leche de las ovejas y las cabras, o se preparan con ella productos para el almacenamiento o el empleo inmediato. Aunque antiguamente la llama era utilizada también como animal de carga, ésta se reemplaza modernamente por el burro, que permite trasladar mayor peso.

---

<sup>16</sup> Pese a que en esta presentación utilizaremos la grafía "chamán" no desconocemos que la etimología de la palabra proviene del tungús "shamán" a través del ruso (Baldus, 1966).

El pastoreo extensivo de llamas, ovejas y cabras, requiere grandes extensiones de terreno, lo cual determina una gran movilidad por parte de los pastores y una baja densidad poblacional de los asentamientos humanos. Este antiguo modelo se combina actualmente con poblaciones sedentarias, consecuencia de la presencia del empleo público, las actividades relacionadas con el comercio que deriva del creciente interés turístico de la zona -en virtud de su condición de paso fronterizo-, y otras innovaciones que se integran a los géneros de vida tradicionales.

La unidad residencial, económica y de organización social es la familia extensa matrifocal<sup>17</sup>. Cada familia está integrada generalmente por tres generaciones, organizadas en torno a la figura femenina: abuelos, padres e hijos solteros y, eventualmente, los hijos de estos últimos. A pesar de que la pauta de residencia luego del matrimonio es la de neolocalidad<sup>18</sup>, la ausencia frecuente (periódica o definitiva) de los hombres, y la dedicación de las mujeres adultas a la alternancia residencial entre la vivienda principal y los puestos familiares, reduce muchas veces las familias a dos generaciones de mujeres, a los hijos solteros de la primera, y a los hijos de la segunda a cargo de la primera. La filiación respeta un principio de bilateralidad y los nombres suelen ser patronímicos.

Gran parte de las familias posee una vivienda principal y algunos puestos "en el campo", ubicados a mayor altura que el establecimiento central. A pesar de la unidad de la organización familiar recién descrita, su constitución frecuentemente no es reconocible a lo largo de los diversos momentos del año. De hecho, se alterna entre una expresión mínima de la misma y una reunión mayor organizada en torno a la parentela. Esta alternancia se vincula con la movilidad estacional que reconoce, por una parte, momentos de mayor concentración de varias familias emparentadas, en las casas principales, en relación con dos fechas rituales de gran significación: las de los meses de Agosto, dedicado a las celebraciones a la Pachamama, y los Carnavales del mes de febrero. Por otro parte,

---

<sup>17</sup> Aún en el caso de Susques, en el que las dimensiones del pueblo y la ocupación de los hombres en tareas realizadas en el mismo lugar o muy próximo a él (construcción de caminos, empleo en las borateras o trabajos municipales), casi la mitad de los núcleos familiares relevados por el censo realizado por el Registro Civil local y la Comunidad Aborigen "Portal de Los Andes- Susques" (C.A.P.A.S.), poseen mujeres ocupando el lugar de "jefe de familia"

<sup>18</sup> Hasta donde nos ha sido posible relevar esta información, la pauta de herencia de la tierra parece ser un criterio ambilineal, repartiéndose la tierra paterna entre los hijos e hijas mayores a medida que contraen matrimonio o establecen el concubinato, y permaneciendo los más jóvenes al cuidado de los padres ancianos en la unidad residencial paterna.

durante el resto del ciclo anual -coincidiendo aproximadamente con los períodos comprendidos entre septiembre y enero, y entre marzo y julio-, algún o algunos miembros de la familia se trasladan a los puestos más altos, y otros permanecen al cuidado de los niños en edad escolar, en la vivienda mayor. Existe una marcada división sexual del trabajo: el pastoreo cotidiano es una tarea femenina en la que participan los niños, principalmente las niñas. Algunas tareas extraordinarias están reservadas a los hombres, como la esquila, la capada, la construcción de corrales, la señalada y la marcada. Igualmente se consideran trabajos masculinos aquellos vinculados con las relaciones extrafamiliares.

De este modo, el actual patrón de organización familiar responde al tipo del que Cacopardo y Moreno identificaron para el interior de nuestro país -hacia mediados del siglo XIX-, como "familias múltiples femeninas que, por definición están encabezadas por mujeres ya que se trata de la coresidencia de varios núcleos incompletos de mujeres con sus hijos" (Cacopardo y Moreno, 1997: 19).

Entre las tareas que ocupan fundamentalmente a los hombres se encuentra la forma de trueque tradicional, conocida como "viajar con burros". Mediante esas caravanas comerciales el hombre puneño, en general, y el susqueño, en especial, ha obtenido y obtiene aún gran parte de los productos que su medio natural no le proporciona. Consiste en un sistema de intercambio que se extiende a lo largo de distintas rutas, alcanzando sitios que se ubican a menudo a más de un centenar de kilómetros de los pueblos susqueños. El tiempo que insumen es variable, y puede durar desde algunos días hasta varios meses. En las caravanas tradicionales dedicadas al trueque participan hombres (a veces acompañados por mujeres y niños), quienes arrear llamas y/o burros cargados con diversos productos -principalmente lana, sal y tejidos- a cambio de los cuales reciben maíz y frutas, entre otros elementos. Actualmente los burros han sido reemplazados -total o parcialmente- por bicicletas y automotores, pero el tráfico con regiones que generan productos que en la Puna están ausentes conserva cierta vigencia. Como observan Bolsi y Gutiérrez en referencia al comercio en el pueblo de Susques, "el intercambio con los centros de Bolivia y Jujuy persistió, en condiciones más o menos similares a las relatadas por Boman, hasta la primera mitad de la década del '30 (del siglo XX). A partir de esos años se suspendieron los viajes a Bolivia por un mayor ajuste en los controles aduaneros y se incrementaron a Jujuy, pero la obligación de pagar el derecho de tránsito a las tropas de llamas y asnos provoca, desde 1955, una drástica disminución del tráfico. Ante las dificultades de continuar con este comercio que como quedó dicho proporcionaba a la población susqueña artículos de primera

necesidad, se incrementó el flujo de activos al área azucarera, especialmente al ingenio San Martín del tabacal; además, se produce un aumento de la emigración anual de la mano de obra a las cosechas de frutas de la Quebrada de Humahuaca y también, aunque en menor medida, a la Compañía Azufrera Salta y a las minas La Casualidad y Pirquitas". (Bolsi y Gutiérrez, 1974:20).

Por lo expuesto, otra de las circunstancias que determinan que los hombres permanezcan alejados temporalmente de las unidades familiares lo es los distintos tipos de empleo estacional, en las minas o borateras de la región; o en las plantaciones de tabaco y frutas situadas en las tierras bajas que se encuentran al Naciente.

Ese modo de estar en el mundo del ser susqueño, relacionándose con sus pares y con otros componentes de su entorno, posee una cosmología organizada en correspondencia con él. Asimismo, el género de vida y algunas prácticas que se remiten a un pasado histórico en que se amalgaman lo indígena y lo español se explicitan en una extensa narrativa mítica que aún está vigente entre los susqueños. De este modo, el relato mítico, sus personajes y su temporalidad poseen un valor arquetípico ya que determinan el actuar del hombre de hoy, establecido en un tiempo primordial. De aquí que su consideración a modo de canal portador de sentido nos permite acercarnos a la concepción nativa del hombre y de su mundo. Una segunda vía de acceso al imaginario cósmico puneño está representada por la antigua actividad chamánica en combinación con las concepciones y procedimientos médicos incorporados a través del tiempo, que contribuyen a fortalecer sus contenidos simbólicos, reinterpretando elementos extraños a la cultura tradicional. Dentro de este contexto mayor, los conceptos que subyacen a las nociones de salud y de enfermedad, de vida y de muerte, de concepción y de alumbramiento, y a las prácticas terapéuticas asociadas a ellos y a la figura del chamán, se reformulan conforme el contacto cultural introduce nuevos elementos. En este mismo sentido -tal como lo desarrollaremos a lo largo de esta obra-, la antigua práctica chamánica y el moderno ejercicio de la medicina tradicional refuerzan los vínculos entre los hombres y el entorno, en la temporalidad mítica y en el presente.

El presente trabajo tiene por objetivo describir y analizar -desde una perspectiva etnológica-, la cosmología, la mitología y el chamanismo del hombre susqueño. Estos aspectos se considerarán en relación con el proceso de contacto cultural al se encuentra sometida su población desde el siglo XVI a esta parte (con sus distintos matices y

protagonistas) y, particularmente se evaluará el impacto de dicho proceso en las últimas décadas. En lo que atañe a dichas cuestiones nos interesa especialmente abordar las respuestas que los miembros del grupo han elaborado como resultado de la situación de contacto y analizar, en especial, las continuidades y modificaciones que se han producido a lo largo del tiempo. De este modo, intentaremos arribar a una caracterización del actual ser susqueño, tomando en consideración aquellos elementos que los mismos pobladores de la zona consideran como propios.

Teniendo en cuenta lo anteriormente señalado, partiremos de la premisa que -al igual que en el resto de los grupos etnográficos-, en la cosmología de los habitantes de la zona susqueña argentina están presentes numerosos personajes, provistos de espacialidad y temporalidad propias, a los que resulta imposible referirse por anticipado, ya que la manera de conocer y ordenar el mundo establece fusiones y distinciones que escapan a nuestras propias categorías de alteridad u otredad. Asimismo, dicha cosmología se presenta actualmente como una expresión del sincretismo que sufrieron las creencias y prácticas de este grupo, principalmente durante los últimos cinco siglos. En este sentido, y dado que las sociedades etnográficas también están sujetas al devenir histórico, esta cosmología se expresa, en gran parte, como manifestación de una amalgama entre la conciencia mítica y la histórica, frente a la situación de contacto cultural. Ante ello, la figura del chamán adquiere un rol fundamental a la hora de mediar entre la presencia de lo numinoso y el mantenimiento de la identidad grupal, dado que aquel vincula las acciones humanas con las de los personajes del tiempo primigenio, actualizando el pasado en el momento presente.

La elección de progresar en los estudios referentes a estas cuestiones en la subregión de la Puna argentina se relaciona, en primer lugar, con el problema mayor al cual se encuentran expuestas las culturas etnográficas en general: el proceso de incorporación cada vez más acelerado -y en algunos casos completado- al grupo cultural dominante. En segundo término, la consideración de estos temas en la subárea mencionada surge del convencimiento de que los mismos pueden estudiarse desde una perspectiva etnológica que no excluye de su objeto de estudio a las sociedades campesinas habitualmente denominadas "folk" -y que preferimos llamar culturas etnográficas criollas-, las cuales a pesar de haberse encontrado sometidas al contacto cultural, conservan gran parte de sus tradiciones, creencias e instituciones, de acuerdo con lo que afirma su discurso.

## **6. La investigación de archivo y el trabajo de campo.**

Los datos empleados en esta presentación consisten, en parte, en material de archivo y, en otra parte, en informes recogidos personalmente en el campo. En el primer caso, se trata de entrevistas realizadas en los años 1982 y 1983, en la localidad de Coranzulí del Departamento de Susques<sup>19</sup> de la Puna Jujeña, por la Licenciada María Beatriz Schelotto como becaria del Centro Argentino de Etnología Americana, bajo la dirección del Doctor Mario Califano<sup>20</sup>. En sucesivas campañas, tuvo lugar una serie de entrevistas con informantes calificados -hombres y mujeres de diversas edades-, en cuyo transcurso se preguntó acerca de distintos aspectos de su cultura en general, y se relevó un importante corpus de relatos míticos, en particular. Esa información fue registrada magnetofónicamente y está complementada por una serie de fotografías de diversos sitios y actividades, como así también por croquis y mapas de la zona.

Respecto de la recolección de material efectuado por nosotros en el campo, hemos retomado el trabajo en la localidad de Coranzulí<sup>21</sup> (Foto 2) y luego lo hicimos extensivo a la localidad de Susques<sup>22</sup>, debido a la importancia fundamental que ambas localidades revelaron tener en los estudios más antiguos dedicados a la Puna. El trabajo de campo contempló la realización de entrevistas extensas y abiertas con informantes calificados, observación y observación participante. Como punto de partida para dichas actividades explicitamos a los informantes los intereses de nuestra investigación. La selección de los

---

<sup>19</sup> El Departamento de Susques está ubicado, a 3675 sobre el nivel del mar. Junto con los departamentos de Rinconada, Yavi, Santa Catalina y Cochinoca forman la región sudoeste. Ocupa mas de la mitad del territorio departamental. Distante desde San Salvador de Jujuy a 210 km que se recorre entre 3 y 4 horas en automóvil, y, cinco horas en colectivo de los cuales 60 corresponden a camino de tierra, pasando por Purmamarca y subiendo la Cuesta Lipán, donde alcanza la máxima altura (4100 metros sobre el nivel del mar), para luego pasar por Saladillos, Salinas Grandes, empalme de Ruta Nacional Nº 40, Santuario de Tres Pozos, empalme de Abdón Castro Tolay (Barrancas) - Cerro Negro (Salta) y llegar a Susques.

<sup>20</sup> El mencionado Doctor Mario Califano, en su carácter de Director del Centro Argentino de Etnología Americana, me proporcionó en el año 1998 la posibilidad de acceder a la transcripción y análisis de este valioso material que había recogido en uno de sus trabajos de campo, junto a la colaboración de la Lic. María Beatriz Schelotto. Agradezco al Doctor Califano la posibilidad de acceder a esta información, así como el importante aporte que ha significado en mi formación profesional la posibilidad de contar con su continuo asesoramiento.

<sup>21</sup> El pueblo de Coranzulí se encuentra ubicado en Noreste del Departamento de Susques, próximo a los límites con los Departamentos de Rinconada y Cochinoca. Su población estimada para el año 2003 era de 660 habitantes.

<sup>22</sup> Susques es un pueblo enclavado en pleno altiplano, cabecera del Departamento del mismo nombre, que cuenta para el año 2003 con una población aproximada de 1280 habitantes.

mismos, privilegió el trabajo intensivo con un número reducido de ellos. Dichos informantes fueron escogidos entre hombres y mujeres de edad variable, atendiendo particularmente al bagaje de conocimientos que los mismos poseían sobre la cultura en general, con especial énfasis sobre relatos míticos e históricos. Atendiendo al interés que este proyecto asigna al contacto cultural hemos procurado trabajar con individuos que permanecieron ligados a las actividades tradicionales -y que, consecuentemente, vivieron ininterrumpidamente en estas localidades- así como con aquellos que por motivos laborales efectuaron migraciones hacia otros ámbitos. Hemos realizado, además, entrevistas con distintos representantes de la Iglesia -obispo, cura y animadores-, así como con médicos y enfermeros a cargo de las unidades sanitarias. En todos los casos se relevaron particularmente aquellos términos expresados en lengua vernácula, los cuales se irán definiendo en las notas que acompañan a los próximos capítulos.

Las técnicas de observación y observación participante se han aplicado, especialmente, en las prácticas rituales, terapéuticas y otros aspectos de la vida cotidiana, como por ejemplo el pastoreo de animales. En cada caso se ha solicitado previamente el consentimiento para observar y/o participar, a quien se considere responsable de tomar la decisión. De igual modo se procedió en lo relativo al modo en que se registraron dichas observaciones.

La información fue recogida por medio del registro magnetofónico y del fotográfico, según los casos. Estos registros se complementaron con la toma de notas detalladas, en libreta de campo, tanto acerca de la información proporcionada por los informantes así como también de la relativa a la entrada a nuevos escenarios, sensaciones e interpretaciones del investigador ante determinadas situaciones, áreas de futura indagación, y de cualquier otro tipo que consideramos podrían ser de utilidad al momento de la codificación y análisis.

Durante la codificación del material hemos reunido y analizado todos los datos referidos a temas, ideas, conceptos e interpretaciones resultantes del material de archivo y del proveniente del propio trabajo de campo. Siguiendo una perspectiva de análisis formal, en un primer momento de la investigación procedimos a la transcripción del material registrado. Llevamos a cabo dicha tarea intentando respetar, hasta el límite de lo comprensible, las expresiones locales. En un segundo momento, sobre la base de la transcripción de las entrevistas, se confeccionaron listas o índices temáticos, indicando su localización en el registro. Los temas fueron agrupados en unidades o descriptores

mayores, capaces de contenerlos, que se definieron y redefinieron a medida que avanzó la tarea, en la medida en que los códigos se ajustaban a los datos. Como mecanismo de control, confrontamos las expresiones vertidas por los distintos informantes sobre un mismo tema. Asimismo se adoptó un sistema de codificación operativo para los registros fotográficos y para las notas. Esta tarea de codificación en el laboratorio fue el resultado del perfeccionamiento de un primer ensayo llevado a cabo durante la realización del trabajo de campo, cuando ponderamos la información de significación respecto de los objetivos planteados.

El procedimiento analítico aplicado al corpus mítico susqueño que presentaremos en los próximos capítulos consiste en un análisis formal de cada mito, reconociendo elementos textuales y contextuales, para aproximarnos al conocimiento de la cosmovisión y del sistema de valores que posee el grupo. Por lo tanto, en cada uno de los relatos se ha sistematizado la información contenida por medio de una grilla, que identifica a los personajes y/o elementos en juego, su dimensión espacio-temporal y otras referencias, especialmente aquellas vinculadas a los principios axiológicos.

## CAPÍTULO 2: ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS.

### 1. Marco teórico-conceptual y metodología empleados.

El estudio de un grupo con las características del que intentamos abordar en la presente obra ha sido sometido a discusión paralelamente a la polémica existente en torno a la definición del objeto de análisis y los métodos del Folklore y de la Etnografía. A los fines del estudio de la cosmología, la mitología y el chamanismo en la zona de Susques, hemos adoptado una perspectiva que incluya a ambos bajo la denominación mayor de Etnología, que contempla en su campo teórico y conceptual a las sociedades etnográficas, incluidas aquellas que en ocasiones se han apartado de su área de estudio bajo la denominación de culturas "campesinas" o "folk".

Las relaciones del Folklore con otras ciencias sociales y, especialmente, con la Etnografía y la Etnología han generado en nuestro país y en otros, innumerables discusiones vinculadas a una imprecisión o ausencia de consenso respecto de sus campos de interés, problemas de estudio, objetivos y/o procedimientos metodológicos.

El Folklore se constituye como ciencia autónoma en la Argentina sobre todo merced a la obra de Augusto Cortázar. De acuerdo a ese autor, el Folklore es patrimonio de un tipo de comunidad que queda definida por su carácter poco numeroso, su organización social simple y homogénea y su ubicación en regiones periféricas y aisladas, en la cuales "lo telúrico y lo ancestral tienen más predicamento que lo novedoso y foráneo (...) (y la) asimilación está sometida a ritmos lentísimos generacionales y aún seculares" (Cortázar, 1970: 215). Desde su perspectiva, los fenómenos folklóricos se caracterizan por ser populares, colectivizados, empíricos, funcionales, tradicionales, anónimos y regionales.

Por su parte, Jacovella define a la Puna como una de las "regiones folklóricas argentinas", a la cual caracteriza culturalmente por el "uso del quechua (mucho más decaído que en Santiago del Estero), de la llama como animal de carga y otros rasgos que la apartan del concierto cultural criollo: los ganchos de madera con función de argolla en los aparejos de carga, el sepultamiento del muerto con su ajuar móvil, el uso de la honda, el *siviriniaco*, o unión prenupcial, la separación de patrimonios del esposo y la esposa, el "rituchico", el culto de la Pachamama, la creencia en Coquena, etc., elementos de los cuales algunos desbordan a sus accesos naturales: los valles Calchaquíes y la Quebrada de Humahuaca: En fin, la misma población puneña, como la del valle de Humahuaca y la de Iruya y Santa Victoria, es la más puramente aborígen del país" (Jacovella, 1959b: 102).

Sin intentar desarrollar aquí un análisis exhaustivo en torno a la definición y los alcances del Folklore, señalaremos que la palabra ha sido empleada como sinónimo mismo de Etnografía<sup>23</sup>, como expresión de "tradiciones populares"<sup>24</sup>, como un terreno particular ocupado del "campo espiritual" dentro de un estudio antropológico<sup>25</sup>, o como "supervivencias" de la civilización occidental y/o indígenas en el marco de un proceso sincrético<sup>26</sup>.

Por consiguiente, en alguna de sus acepciones la ciencia del Folklore tiene por objeto un acercamiento a las culturas mestizas a los fines de comprender el carácter sincrético de las mismas por la aplicación del método etnográfico. De este modo, la ciencia del Folklore reconoce en las sociedades mestizas una nueva forma cultural, distinta de la etnográfica pero también de la colonial -definidas por la presencia de horizontes de procedencia diversa: indígenas, cristianos u otros-, con una forma de organización propia y una plasmación histórica fundada en el tiempo transcurrido desde los primeros contactos al

---

<sup>23</sup> Tómese como ejemplo de ello, las expresiones de J. Ambrosetti de 1893, quien sostiene: "Según la definición del señor M.A. Lane, el *folk-lore* de una nación comprende toda la "cultura" (intelectual)- si es que puede emplearse este término- que el pueblo ha sacado de sus propios recursos. El término *folk-lore* es una palabra perteneciente al inglés antiguo, que literalmente significa: "lo que sabe el pueblo". En 1816 fue sugerido este nombre, por medio de un anónimo, al *Athenoenum* de Londres y adoptado por los ingleses, seguramente a causa de su sabor arcaico. Hoy día sirve para designar todo lo que tiene relación con las tradiciones, costumbres, etcétera de los pueblos. Al principio el *folk-lore* ha tenido importancia literaria y más bien como pasatiempo agradable de curiosidad; pero actualmente ha perdido ese carácter, para ocupar su puesto entre las ciencias antropológicas." (Ambrosetti, 2001: 13). Los paréntesis, entrecorillados y cursivas son del autor.

<sup>24</sup> En su estudio sobre las devociones populares americanas y argentinas como "auténtica manifestación religiosa" de las clases bajas, dice Coluccio: "No podemos afirmar que el estudio de las devociones populares sea exhaustivo, pero sí que el tema ha sido y sigue siendo investigado en extensión y profundidad por antropólogos, psicólogos y estudiosos del folklore..." (Coluccio, 2001:17).

<sup>25</sup> En su prólogo a la clasificación y análisis de los seres protagonistas de la mitología argentina, Colombres sostiene: "Los dioses creadores de los pueblos que se colonizaron con la cruz eran asimilados, previa higienización, al Dios cristiano, o desterrados al desván vergonzante de la herejía, la idolatría y la superstición, donde primero se reprimieron severamente sus rituales e imágenes, para entregar luego sus restos, ya en el siglo XX, a la Etnografía y el Folklore." (Colombres, 2000: 17)

<sup>26</sup> En este sentido, dice Ibarra Grasso, en 1967: "En el folklore actual del Noroeste argentino encontramos principalmente supervivencias españolas antiguas, incluso muy antiguas, de la época anterior al cristianismo, las cuales con gran frecuencia pasan como supervivencias indígenas, pero no trataremos de ellas en esta ocasión (...) Naturalmente los elementos más desarrollados de la religión incaica han desaparecido, y subsisten más que nada las creencias anteriores referentes a la agricultura, en tanto que el cristianismo ha substituido la superestructura original en la religión incáica..." (Ibarra Grasso, 1981: 394).

presente. Los estudios folklóricos conceptualizan como "supervivencias" o "tradicionalismos" a aquellos elementos que puedan asociarse a un patrón cultural nativo, en tanto asimilan a la cultura propia del investigador aquellos otros que responden a un universo distinto. De este modo, la perspectiva folklórica parte de un *a priori* en la definición de las identidades, que se constituye como punto de partida en el reconocimiento y enumeración de los rasgos propios de cada sociedad.

En las últimas décadas los nuevos aportes de la folklorística intentaron superar esta situación, entendiendo a "lo tradicional" y "lo moderno" como "cualidades" complementarias que se mueven en una relación dialéctica entre lo impuesto y lo folklórico. De esta manera, consideran que "la identidad se muestra sujeta a transformaciones vinculadas al grupo social o físico en el que se desenvuelve (y que)... ya no se concibe a la tradición como una herencia inamovible, cuya larga vida asegura su autenticidad, sino como un proceso en constante cambio, que varía según las transformaciones operadas en el sistema de valores del grupo. Proceso expuesto a continuidades y discontinuidades que revela la vitalidad de la cultura, del mismo modo que las tensiones puestas en juego entre tradición e innovación (...) Los folcloristas han tendido a referirse a la tradición como compartida por el grupo, como colectivizada, que cuenta con la aceptación tácita de todos al reconocer que forma parte del acervo común. Han optado por acentuar la homogeneidad, atenuando la heterogeneidad. Pero esto nos lleva a preguntarnos ¿podemos seguir manteniendo estos lineamientos teóricos? ¿Es compatible esta noción de tradición colectiva con la observación empírica? ¿Abarca este concepto a todos los elementos que componen el proceso comunicativo en el que la folclorística centra hoy su interés? " (Blache, 2000: 361-62)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> En una perspectiva contemporánea, pero diferencial, el folklorista chileno Dannemann sostiene: "para entender el significado y la función del cuento folklórico es imprescindible conocer y explicar su narración y su recepción en la especificidad local de una comunidad a cuyos miembros les pertenece la tradición de *contar cuentos* manifestada a través de un corpus probatorio de narraciones que evidencia la costumbre cierta de esa tradición; porque el cuento folklórico (...), si no lo sitúa, cada vez que se lo narra, en su propia comunidad (...) queda como un mero exponente genérico de una clase de narrativa, sin que se lo pueda descubrir como un comportamiento folklórico en particular(...), adquiriendo así en virtud de esa pertenencia y mientras dura el evento de narrar, una condición de homogeneidad cultural transitoria acotada a esa narrativa y a sus correspondientes bienes narrativos, por heterogéneas que sean las singularidades de esos miembros en su diario vivir, antes y después de incorporarse a su comunidad folklórica". (Dannemann, 2001: 129) Las cursivas son del autor.

Creemos que es interesante resaltar la mirada procesual que guarda esta última definición, así como el resguardo por las perspectivas homogeneizantes en el análisis de las transformaciones socioculturales que han conducido su interés en reconocer grandes unidades bajo una supuesta uniformidad. La proposición de Blache describe claramente las contradicciones que implican el hacer alusión, por ejemplo, a la Puna argentina como si se tratara de un ámbito homogéneo cuando -como bien lo han demostrado varios trabajos desarrollados durante las últimas décadas en distintas zonas del altiplano de referencia- las diferencias locales ponen de manifiesto la necesidad de ser cautos una vez llegado el momento de efectuar generalizaciones. Del mismo modo, evidencia las dificultades que ofrece la palabra Colla si se pretende hacer de ella una herramienta útil para identificar colectivamente al grupo en estudio<sup>28</sup>. En otra escala, la forma en que los distintos actores y grupos de una sociedad internalizan y procesan nuevos elementos y los significan es, asimismo, variable y necesariamente deben focalizarse estas alternativas.

Sin embargo, creemos que esta última conceptualización- al igual que ocurría en las concepciones más clásicas-, conserva la dicotomización y la individualización de las sociedades expuestas a los procesos relacionados con la situación de contacto. En ambos casos, dicha situación es vista como privativa de algunos tipos de sociedades, que no incluyen a aquellas a las que pertenece el etnógrafo (o folklorista). Del mismo modo, el cambio cultural es concebido como un mecanismo de transmisión y aceptación de fenómenos aislados en una lógica de oposición entre lo tradicional y lo moderno, con una imposición unidireccional (o multidireccional según el reconocimiento de diversas alternativas de aceptación, pero siempre desde un polo emisor a otro que recibe apáticamente el mensaje). De este modo, se trabaja sobre la base de una situación ideal o de falsas totalidades, que no son más que un recorte arbitrario y reduccionista hecho sobre la complejidad de las redes intersociales por las que cualquier sociedad es, en definitiva, mestiza.

Como hemos señalado previamente, los actuales habitantes de la zona de Susques constituyen un ejemplo de lo que se ha caracterizado como un grupo étnico mestizo. Hemos enumerado un conjunto de motivos en virtud de los cuales, una amalgama de bienes culturales contribuyó a la constitución de este complejo cultural a lo largo de varios siglos.

---

<sup>28</sup> El concepto no sólo es insuficiente por tratarse de nombres impuestos en un contexto de colonización sino que - y creemos que fundamentalmente por ello- esta denominación adquiere nuevos contenidos y significados en contextos provinciales, regionales, subregionales y/o locales.

Hemos dado cuenta, asimismo, de algunas razones por las cuales habitualmente -bajo esta consideración de mestizaje-, se establece una distinción entre aquello que se juzga una "mistura" por oposición a una supuesta "pureza étnica", generando de este modo una fabricación ideológica distorsionada (Oliveira Filho, 1999) o bien una estructura de existencia solamente ideal. Oliveira Filho afirmó que, una concepción de Etnología que tiene por objeto el análisis de las diferencias culturales existentes entre el etnógrafo y el nativo, ayuda a comprender el desinterés por estudiar a los denominados "grupos misturados". Es posiblemente esta condición la que ha restado importancia a los estudios sobre los casos de grupos mestizos, muchas veces considerados ajenos al ámbito del estudio etnológico o bien como objetos residuales del mismo.

Por nuestra parte, consideraremos que es posible realizar una Etnología de los grupos susqueños, particularmente en el campo de su religiosidad. A través de este acercamiento a los mismos intentaremos lograr una caracterización del sistema de creencias susqueño, a modo de un punto de llegada del análisis de las cuestiones que antes enumeramos. Partiendo de la premisa de que la condición de mestizo es, actualmente, patrimonio de todos los grupos étnicos que pueblan la Ecumene -casi sin excepción-, y descartando, consecuentemente la distinción entre la búsqueda de culturas etnográficas "puras" distintas de las "folklóricas" mestizas, nos hemos propuesto efectuar el análisis etnológico de la cosmología, la mitología y el chamanismo de los presentes habitantes de la zona de Susques, en la Puna argentina.

El análisis etnológico de los sistemas de creencias religiosos, como el de los otros componentes de una cultura, particularmente de aquellos sujetos a grandes transformaciones a través del tiempo, exige -en primer lugar- tomar una posición ante dos posibilidades teóricas opuestas. Una de estas posibilidades reside en considerar a los diversos aportes que integran cada sistema, como capas o pisos -incluyendo en éstos el horizonte cultural "primario" o "nativo"- que se superponen y ocultan mutuamente de acuerdo con el devenir histórico; partiendo de la base de que alguno de ellos prima y se impone sobre el resto, anulando toda manifestación o expresión de la cultura sometida. Desde una perspectiva de esa índole el contacto interétnico se manifiesta por un papel pasivo de parte de las comunidades locales. También el concepto de cambio cultural que opera, lo hace de modo unívoco y determinista. Además, desde esta concepción, los distintos componentes que participan en la historia cultural de un grupo, son considerados impermeables entre sí. De este modo se asigna un valor heurístico menor a las creencias

nativas y a las formulaciones en virtud de las cuales se amalgaman y modifican esas creencias. Asimismo, la situación del grupo es considerada estática, atemporal, ya que no se espera que surjan, a lo largo del tiempo, formulaciones sincréticas, fruto de la aculturación.

Otra posición que puede asumirse al efectuar el análisis de los grupos mestizos es aquella que considera -sin desestimar la fuerza de los movimientos aculturativos o de préstamo cultural-, que estos sistemas religiosos se conforman sobre la base de una amalgama compuesta por los nuevos aportes y los elementos de las creencias nativas. A diferencia de la posición anterior, en este caso se admite la posibilidad de considerar a los distintos rasgos culturales que confluyen en un grupo mestizo como permeables, y dotados de la capacidad de influir el uno en el otro. Por ello, no puede caracterizarse la cosmovisión del grupo en cuestión como algo inmodificable, más allá del presente y de la historia propia del contacto cultural. Por el contrario, la simbiosis de viejos y nuevos rasgos se considera en resignificación o reformulación constante, abierta a nuevos procesos históricos. De este modo, se intenta superar la situación pasiva que muchas veces se atribuye a las comunidades locales, que están inevitablemente sujetas a procesos de cambio. En este marco, los elementos incorporados y dotados de un valor semántico diferente no siempre se corresponden completamente con la cultura ajena o con la nativa. Ello puede explicarse porque la ausencia, provisional o definitiva, de ciertos elementos o prácticas culturales no debe ser considerada necesariamente como una pérdida de la identidad grupal, sin haber analizado previamente las modificaciones que han sufrido los grupos sujetos a procesos históricos que conllevan un contacto interétnico.

A lo largo de esta presentación, y a diferencia de otras interpretaciones de la religiosidad puneña como un "sistema de representaciones con forma y fondo católicos, apoyado y sustentado por una ideología andina" (Colatarci, 1994b: 143) o un paralelismo entre "dos cultos que se presentan como diferentes y opuestos" (Merlino y Rabey, 1978:67), consideramos al horizonte religioso del hombre puneño como una expresión sincrética. La misma es el fruto de una amalgama en la que se han reunido elementos propios de sistemas de creencias diferentes. Por lo tanto descartamos la idea en virtud de la cual la colonización constituye un proceso en cuyo transcurso la participación de los actores locales se reduce a un rol pasivo, sin que reinterpreten, seleccionen o reconduzcan

los nuevos aportes<sup>29</sup>. Estos nuevos aportes atraviesan, entre otros elementos de la cosmovisión grupal, al mito, que a cada momento se reactualiza incorporando nuevos conjuntos de elementos; conjugando el mito con la historia, resultado de la singularidad propia de la situación de contacto cultural<sup>30</sup>. Esta dinámica es la que le confiere especificidad al análisis de la identidad étnica y a la centralidad otorgada a la cosmovisión como motor explicativo de cualquier aspecto de la cultura de estos grupos. En este contexto, las referencias al pasado no inducen a la nostalgia, sino que ayudan a reforzar el sentimiento de pertenencia y no son contradictorias con la actualización que implica el devenir histórico.

Adoptaremos para esta presentación -y dentro de esta última perspectiva- la noción de sincretismo tal como la desarrolló el misionero, teólogo y antropólogo Marzal en su análisis sobre *El sincretismo iberoamericano* (Marzal, 1988). Este autor introduce el concepto a propósito de un estudio comparativo dedicado a los quechuas del Cusco y de la sierra del sur del Perú, los mayas de Chiapas y los africanos en San Salvador de Bahía (Brasil), especialmente aquellos que por las características peculiares de los procesos de evangelización de que fueron objeto, conservaron elementos de sus antiguos sistemas de creencias, "dando origen a un catolicismo popular más o menos sincrético" (Op. Cit.: 14). Entre los interrogantes planteados por el autor, nos interesó particularmente uno. Marzal se pregunta en qué consisten realmente los procesos sincréticos en estos grupos y hasta qué punto dichos procesos nos explican el significado del sincretismo.

Siguiendo la definición durkhemiana de iglesia como comunidad religiosa, el estudio parte del concepto de religión "como sistema de creencias, de ritos, de formas de organización y de normas éticas. Se cree en Dios, en sus intermediarios y en las personificaciones del mal, y esta fe se expresa con frecuencia en bellos mitos, que explican el origen y el fin del mundo y del ser humano y de la ubicación de este en el universo. Se celebran ritos festivos en honor de Dios y, sobre todo, de sus intermediarios o se va en peregrinación a los lugares de culto más venerados; se celebran también ritos de transición o pasaje con motivo de los momentos más importantes de la existencia humana, como el

---

<sup>29</sup> Como señala Clifford, "la acción cultural, la configuración y reconfiguración de identidades, se realiza en las zonas de contacto, siguiendo las fronteras interculturales (a la vez controladas y transgresoras) de naciones, pueblos, lugares. La permanencia y la pureza se afirman -creativa y violentamente- contra fuerzas históricas de movimiento y contaminación." (Clifford, 1999: 19).

<sup>30</sup> Sobre la complementariedad y no-exclusión entre mito e historia, ver Turner, 1988; Oliveira Filho, 1999.

nacimiento, la adolescencia, el matrimonio o la muerte, a fin de asegura la protección divina en los momentos de crisis y hacer presente ante el propio grupo el cambio de status; finalmente, se recurre a los poderes del mundo sagrado por medio de múltiples ritos impetratorios (plegarias, danzas, ofrendas, sacrificios, etc) para asegurarse su benevolencia en múltiples necesidades de la vida" (Marzal, 1988:17).

Aunque prescindiremos de la visión histórica y la teológica pastoral que propone el autor, adoptaremos aquí sus formulaciones antropológicas sobre el sincretismo andino para analizar el caso susqueño.

La presentación de los datos etnográficos expuestos por Marzal para la zona andina sigue un esquema que respeta los siguientes pasos:

- i. Creencias religiosas.
  - a. Panteón actual.
  - b. Mitos y otras creencias.
- ii. Ritos religiosos.
  - a. Ritos de transición.
  - b. Ritos festivos.
  - c. Ritos andinos persistentes.
- iii. Formas de organización religiosa.
- iv. Normas éticas.

Sobre la base de este esquema, el autor procede al análisis antropológico del fenómeno sincrético, partiendo de la distinción de la síntesis de dos sistemas religiosos en uno nuevo; frente a la posibilidad de que, en ese encuentro, surja uno inédito en el que puedan reconocerse la procedencia de ambos aportes. Sólo en este caso se presenta un verdadero sincretismo, esto es, "el sistema más amplio de formación, a partir de dos sistemas religiosos, de otro nuevo cuyas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas son producto de la integración dialéctica de los dos sistemas en contacto. El resultado de esa interacción dialéctica en los diferentes niveles del nuevo sistema religioso será, ya la persistencia de determinados elementos con su misma forma y significado, ya su pérdida total, ya la síntesis de otros elementos con sus similares de otra religión, ya, finalmente, la reinterpretación de otros elementos. De estos cuatro procesos (persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación), el último ha merecido mayor atención de los antropólogos (...); yo juzgo que hay reinterpretación de un rito no sólo cuando se le cambia el significado original, sino también cuando se le añaden nuevos significados, y en

consecuencia opino que hay tres tipos de reinterpretación" (Marzal, 1988:176). Estos tres tipos pueden resumirse como sigue:

- i. Aceptación de un rito cristiano con un significado indígena.
- ii. Conservación de un rito indígena con un significado cristiano.
- iii. Aceptación del rito cristiano, con el agregado de nuevos significados.

A través del análisis de la cosmología y de la mitología, considerados como un fruto de un pensamiento sincrético, nos aproximaremos en los siguientes capítulos, a la idea de que el ser puneño actual puede pensarse y definirse apelando a criterios distintos de los que tradicionalmente han sido empleados para pensar las identidades étnicas.

En este sentido comprenderemos cómo la cultura susqueña -expuesta a procesos de "descaracterización cultural"- conserva su autorreferencia grupal contemporáneamente, apelando a una referencia "idealizada" de su pasado. Se trata sólo de un ejemplo sobre cómo la identidad étnica resulta cambiante, sujeta a su propia historicidad. En esta línea de argumentación incluiré el concepto de "conciencia étnica" como la "forma ideológica que adquieren las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intergrupales, concepto complementario del de identidad étnica que pretende designar el espacio interior del proceso de identificación y conjugarlo con el espacio exterior: las relaciones con nosotros son tan significativas como las relaciones con los otros (...). Se trataría de una estructuración ideológica del propio universo cultural, en la medida en que una vez establecida la conciencia de la diferencia, la diferencia pasa a integrar la conciencia. De esta manera la forma en que se perciba a los otros estará también condicionada por la forma en que se perciba el nosotros" (Bartolomé, 1977:77-78).

Retomando a un conjunto de autores que han trabajado la cuestión de la identidad colectiva -desde los clásicos como Durkheim y Mauss hasta los más recientes como Bourdieu, pasando por Cardoso de Oliveira, Goodenough y Barth, entre otros-, Bartolomé propone un conjunto de rasgos culturales o diacríticos que generan ciertas referencias ideológicas para las culturas mesoamericanas: lengua, historia compartida, historicidad, filiación comunitaria, sistema cosmológico y relación con la tierra. Aplicaremos, a lo largo de los últimos capítulos, algunos de estos diacríticos al caso andino susqueño, con el fin de aprehender la pretendida delimitación de su modo de estar en el mundo.

Siguiendo los postulados de este autor, en primer lugar consideraremos el caso susqueño como un ejemplo de cómo la pérdida de la antigua lengua indígena no implicó la

extinción de la vida grupal, sin dejar de reconocer que la misma es uno de los rasgos más específicos de la filiación cultural.

Luego analizaremos la intersubjetividad establecida a partir de comportamientos reales sobre la base de un conjunto de pautas ideales establecidas culturalmente. La cotidianeidad permite de este modo acceder a lo que cada cultura considera como "lo real". Esta cotidianeidad se desarrolla con relación a un medio ambiente determinado y a limitadas relaciones con ese medio. De esa compleja articulación simbólica, de esa sacralización del espacio a través de la acción de las deidades y de la vinculación de los hombres con los personajes míticos, surge el acercamiento a la existencia grupal. Se percibirá la particularidad que tiene el espacio andino en la configuración de referentes simbólicos grupales. En este campo de apropiación simbólica del medio intervienen las prácticas de subsistencia antiguas y contemporáneas que, como se verá en los próximos capítulos, se enmarcan en la conservación de ciertas relaciones de afinidad con el universo metaempírico. La relación entre la intersubjetividad construida sobre la base de un territorio consagrado se torna comprensible la función de la referencia a un pasado común o a una historia compartida. Esa historia está construida sobre la base de los relatos míticos y de la mitificación de sucesos históricos particularmente significativos para la sociedad<sup>31</sup>.

Finalmente, consideraremos cierto tipo de relaciones parentales o cuasi parentales establecidas sobre la base de una cosmovisión particular. El papel de la endogamia, la constitución de unidades familiares nucleares o extensas, la institucionalización del compadrazgo y las relaciones entre los géneros se analizarán de acuerdo con la importancia que poseen para el ser susqueño. Del mismo modo postularemos la integración entre este modo de organización social y la conceptualización del tiempo calendario desde la cosmovisión susqueña, para incluir a ambos en una morfología social característica, variable a lo largo de un período de tiempo, según lo señaló Mauss como una

---

<sup>31</sup> En este sentido, el mito proporciona una vinculación entre las historias personales y sus vinculaciones con un grupo local. En este sentido, acepto metodológicamente la idea de que se puede trabajar con unidades sociales como un repertorio finito. Sin intentar obtener una lista definitiva de todos los aspectos de la cultura en estudio, cada informante se considera con relación al grupo en que se inscribe en la medida en que su experiencia personal e inmediata remiten directa o indirectamente al conocimiento mítico. De este modo, a través de éste último se establecen mecanismos que recrean la práctica local o circunstancial en marcos de referencia generales y sustentados en el accionar de los personajes del tiempo original.

ley general que se cumple en todas las sociedades (Mauss, 1991)<sup>32</sup>. Siguiendo la explicación brindada por dicho autor, presentaremos alternativas frente a la justificación de las causas de tipo económicas<sup>33</sup> como las únicas posibles para establecer un modo de organización socio-parental variable, e incluiremos la importancia de la carga simbólica que ciertas fechas calendáricas adquieren en su relación con las potencias que las regulan.

Para completar el análisis de la identidad susqueña contemporánea y su vinculación con la vigencia de los relatos orales, adoptaremos el tratamiento de la narrativa susqueña desde una perspectiva del discurso de la diáspora, según la formulación de Clifford (1999). Si bien este autor considera que los términos "más viejos" para la comprensión de las identidades culturales, como el de sincretismo "resultan complicados (...) con su imagen de dos sistemas constantes sobrepuestos<sup>34</sup>", este análisis conjugará este concepto con algunos elementos del nuevo paradigma cliffordiano. A partir de una idea de cultura como una "bendición profundamente ambigua" que privilegia procesos como la "invención y la supervivencia colectivas", Clifford incluye el concepto de viaje y sus prácticas de desplazamiento como "constitutivas de significados culturales, en lugar de ser su simple extensión o transferencia". En este sentido agrega ese autor: "De hecho hacia donde miremos, los procesos de movimiento y encuentros humanos son complejos y de larga data.

---

<sup>32</sup> Dice Mauss al respecto: "... nos hallamos en presencia de una Ley que probablemente es muy general. La vida social no tiene el mismo nivel durante todo el año sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares, de intensidad creciente y decreciente, de reposo y de actividad, de gasto y de reparación. Se diría que la vida social causa al organismo y a la conciencia individual una violencia que no se puede soportar durante mucho tiempo y que por eso el individuo se ve obligado a disminuir su vida social o a sustraerse a ella en parte... Nos preguntamos incluso si las influencias propiamente estacionales no serán causas ocasionales que señalan el momento del año más oportuno para cada una de estas dos fases, más que la auténtica causa de todo ese mecanismo... Las estaciones no son la causa inmediatamente determinante de los fenómenos que condicionan, sino que actúan sobre la densidad social que regulan." (Mauss, 1991: 428-429).

<sup>33</sup> Las expresiones más acabadas de esta cuestión para el Departamento de Susques se encuentran en la aplicación de la lógica cultural a los análisis de riesgo para el pastoralismo, dentro del marco de la Antropología económica (Göebel, 1997). Si bien la autora reconoce la tensión existente entre "expertos"foráneos y pastores locales en el manejo del riesgo y la concepción de la naturaleza, proponiendo la necesidad de incorporar los aspectos cosmológicos al manejo de la amenaza (Göebel, 1999), su punto de partida sigue siendo el de la relación entre instituciones, riesgo y estrategias, desde la perspectiva productiva.

<sup>34</sup> El lector podrá observar que la definición de sincretismo propuesta para su consideración en este trabajo, perteneciente a Marzal, no coincide exactamente con esta simplificación planteada por Clifford, sino que por su mayor complejidad- incluye elementos considerados por este último en su concepción de cruce e interacciones culturales.

Los centros culturales, las regiones y territorios delimitados, no son anteriores a los contactos, sino que se afianzan por su intermedio y, en ese proceso, se apropian de los movimientos incansables de personas y cosas, y los disciplinan" (Clifford, 1999:14).

Retomando una variedad de acontecimientos que pueden considerarse diaspóricos y la posibilidad de establecer un diálogo con los paradigmas más rígidos de las fronteras geopolíticas que han constituido un elemento predominante para la identificación y la localización de los "otros", la diáspora -de tipo no ideal y, por tanto, no necesariamente como sinónimo de inmigración- puede considerarse en términos de W. Safran: "una historia de dispersión, mitos/memorias de la tierra natal, alienación en el país que los recibe (¿mal?), deseo del regreso, apoyo sostenido a la tierra natal y una identidad colectiva definida en forma importante por esta relación" (op.cit: 303). A esta caracterización, añade Clifford que "... una historia compartida y vigente de desplazamiento, sufrimiento, adaptación o resistencia puede ser tan importante como la proyección a un origen específico" y que "la resistencia a la asimilación puede adoptar la forma del reclamo por otra nación que se ha perdido, en otro lugar del espacio y del tiempo, pero que es poderosa como formación política aquí y ahora" (op. cit: 306-307). La propuesta de Clifford del modelo diaspórico como un campo polifacético que se define en su aplicación concreta nos parece útil en la medida en que abandona rígidas categorías clasificatorias, y permite comenzar a construir un campo identitario sobre la base de nuevos conceptos o diacríticos, más allá de la lengua compartida, las rígidas fronteras impuestas por las diferentes lenguas, las largas listas de elementos de la ergología y otras alternativas siempre problemáticas que intentan establecer los límites entre culturas. En este marco analizaremos la referencia a la cosmología local y a un pasado común -caracterizado por ciclos o generaciones sucesivas que conducen al presente y se orientan a un futuro que recrea ciertas condiciones de los primeros tiempos-, constituye un importante elemento de referencia grupal a la hora de considerar la identidad susqueña<sup>35</sup>.

El concepto de diáspora propuesto por Clifford será complementado con la noción de territorialidad en el sentido en que la propone Oliveira Fliho (1999) para estudiar a una cultura en situación: como el modo en que determinados actores generan transformaciones

---

<sup>35</sup> Nos pareció oportuno presentar aquí una definición de Hall citada por Arengo, en su propuesta de considerar tres elementos fundamentales en el análisis de la identidad: nombres, posiciones y narrativas del pasado. Dice Hall: "... las identidades son los nombres que les damos a las distintas maneras en que nos posicionamos, y somos posicionados, en las narrativas del pasado." (Arengo, 1996: 3).

en múltiples niveles de su existencia socio-cultural, reorganizando un espacio particular. Esta noción es central al momento de considerar a una sociedad que ha perdido, en el transcurso del devenir histórico, el uso de su antigua lengua. Siguiendo esta propuesta, consideramos a los susqueños diacríticamente, desde un campo discursivo diaspórico, entre ellos y aquellos que consideran representantes de una alteridad existencial a través de un modo peculiar de territorialidad. En este intento realizaremos un análisis de la cosmología susqueña en términos de una expresión sincrética, con una mirada retrospectiva que no intenta una tarea de rescate de los orígenes y la tradición por sí mismos, sino que trataremos de hallar un marco de referencia para comprender de qué modo el cambio social adquiere especial significación para un grupo de actores particulares en el presente.

Es por ello que dedicamos especial atención a la historia relatada por los mitos, donde reside la clave para descifrar ese presente en situación<sup>36</sup>. Lo que aquí intentaremos poner en evidencia es la posibilidad de considerar a la narración como unidad discreta que crea condiciones de conexión entre dos segmentos temporales diferenciados: el presente y el pasado mítico. De esta manera, y aún frente a un cotidiano percibido contradictoriamente, la conexión entre ambas temporalidades posibilita el "reencantamiento de lo cotidiano" (Oliverira Filho, 1988) cuando las circunstancias de reproducción social demandan señales de los personajes sagrados, que reduzcan-momentáneamente- una distancia instalada por el fin de la condición de inmortalidad en los tiempos iniciales.

En el análisis del relato mítico, hemos puesto énfasis en identificar mitologías que incorporan la situación de contacto, entendiendo que las sociedades por muchos concebidas como "ahistóricas" reelaboran dicha situación de contacto en términos de las estructuras de pensamiento de la cultura nativa y que, a partir de ello, el mito adopta la forma de un discurso que previene el daño desestructurante que resulta de la penetración foránea. En esta línea de interpretación analizaremos los aspectos relativos al grupo en cuestión bajo una perspectiva que considere a la historia y al mito como formas de conciencia no excluyentes, sino complementarias (Turner, 1989). Dentro de este marco consideraremos

---

<sup>36</sup> El análisis de una "situación histórica", retomando la noción de "situación social" de Gluckman (1968), se refiere a la "capacidade que assume temporariamente uma agencia de contato de produzir, através da imposição de interesses, valores e padrões organizativos, um certo esquema de distribuição de poder e autoridade entre os diferentes atores sociais aí existentes, baseado em um conjunto de interdependências e no estabelecimento de determinados canais para resolução de conflitos". (Oliviera Filho, 1988:59).

los principales componentes que ponen límites al cambio cultural como imposición foránea, privilegiando el "punto de vista del nativo", abandonando los criterios de verdad y falsedad como calificativos del discurso e intentando captar las estructuras de significación, los sistemas simbólicos y el proceso de conocimiento etnográfico en su relación etnógrafo-grupo. En este sentido haremos propias las palabras de Ulf Hannerz cuando concluye que debemos recordar las "viejas palabras claves" y cómo fueron criticadas en el pasado, para saber de dónde venimos y para avalar hasta dónde llegamos. Al respecto alude a que el mundo presente, lo que quiere decir que los legos, los 'nativos', prestan atención sobre lo que los especialistas dicen sobre ellos, y muchas veces nos refutan" (Hannerz, 1992)<sup>37</sup>. En esta misma línea se partirá del reconocimiento de la imposibilidad de definir de antemano cuáles elementos forman parte de la cosmología local, así como su ideología acerca de la alteridad y de las relaciones interétnicas, tal como fuera señalado, entre otros, por Magaña (1992).

La clasificación empleada en este trabajo para agrupar a los relatos míticos obedece a un criterio personal, que consiste en reunir a las narraciones en grupos temáticos y ciclos, titulándolos a partir de los personajes y de los principales motivos que los caracterizan. Sin desconocer la clasificación propuesta por la International Society for Folk-Narrative Research reunida en Budapest en el año 1963<sup>38</sup>, encontramos dificultosa la aplicación de la misma a la narrativa oral susqueña. Entre otros motivos, desde la perspectiva aquí adoptada, resulta compleja la aplicación del grupo de leyendas míticas y su distinción con el resto de las categorías propuestas.

Como señaló Chertudi (1978), la información acerca de los relatos orales, que ella denominó genéricamente leyendas, presenta fallas tanto en su recopilación como en su análisis. Entre ellas, la más frecuente para la autora consiste en que el relato aparece aislado, sin las relaciones contextuales en las que fue desarrollado. Para superarlo proponemos aplicar un análisis de contenido de tipo formal o exhaustivo, en el cual

---

<sup>37</sup> Hannerz (1992) agrega que esos conceptos no son necesariamente válidos o inválidos por coincidir o no con el uso ordinario, cotidiano, 'nativo', sino que necesitamos percibir cuáles de esas palabras, ideas e intereses son nuestros y cuáles 'suyos'.

<sup>38</sup> La International Society for Folk-Narrative Research establece cuatro grupos para las leyendas folklóricas: 1) Leyendas etiológicas y escatológicas; 2) Leyendas históricas y leyendas histórico-culturales (con sus respectivas divisiones); 3) Seres y fuerzas sobrenaturales/Leyendas míticas (con sus respectivas divisiones); 4) Leyendas religiosas/ Mitos de dioses y héroes. Para más detalles sobre esta clasificación puede consultarse el artículo de Susana Chertudi (Chertudi, 1978).

aspiramos a considerar la totalidad de los detalles presentes intentando comprender la totalidad del texto en cuestión, sin optar apriorísticamente por algún o alguno de ellos<sup>39</sup>. El procedimiento analítico para el análisis formal del mito reconoce la existencia de elementos textuales y contextuales, para alcanzar el conocimiento de la cosmovisión y del sistema de valores que opera en el grupo.

En razón de lo expuesto anteriormente, en cada uno de los relatos obtenidos sistematizamos la información contenida, por medio de una grilla identificatoria de los personajes y/o elementos en juego, la dimensión espacio-temporal y otras referencias (morfología, expresiones de potencia, carácter sagrado, entre otras), y especialmente aquellas vinculadas a los principios axiológicos. De esta manera, la identificación de segmentos con sus respectivos contenidos, será considerada dentro de una secuencia narrativa al interior de cada circunstancia narrada específicamente. Así, el texto se refiere a la explicación de la sucesión de eventos<sup>40</sup> expuestos de acuerdo a lo que resulta particularmente significativo por el narrador.

Por su parte, el contexto hace referencia a todas las condiciones que incluyen a la situación en que se registra el relato, sin que se vinculen directamente al contenido del mismo. Se incluyen aquí lo que podemos denominar co-rrrelatos, esto es aquellas menciones a experiencias personales o asociadas a la secuencia narrada que resultan de las intervenciones de cada relator particular dentro de la secuencia. El análisis contextual nos permite, de este modo, avanzar en la identificación de los personajes y elementos en otros textos. Asimismo, la segmentación de cada narrativa individual posibilita la comparación de distintas versiones<sup>41</sup> sobre un mismo tema o referente, de modo tal de componer una caracterización grupal de los mismos. Esta información se complementa con aquellas entrevistas estructuras con el fin de indagar acerca de ciertos elementos y cuestiones, coincidentes o divergentes en las versiones particulares de cada relato, así como con los

---

<sup>39</sup> Según sostienen Lahitte y Maffia, "En el análisis selectivo, este enrejado se construye en vista a objetivos fijados 'a priori'; el análisis exhaustivo, por el contrario, supone la existencia de un enrejado universal que permite filtrar el texto en la totalidad de sus implicaciones" (Lahitte y Maffia, s/f)

<sup>40</sup> Cada evento constituye el medio en el que se da la comunicación, en el que coexisten varias dimensiones: participantes, propósitos, organización verbal, estructura textual.

<sup>41</sup> Me estoy refiriendo a versiones en el sentido en que Chertudi la aplica a los cuentos, cuando sostiene que cada vez que un relato es narrado, sea o no registrado, se produce una versión del mismo. Cuando las versiones pueden reunirse por elementos afines, y distinguirse de otras por sus diferencias, estamos -según la autora- frente a distintas series. (Chertudi, 1978).

datos procedentes de conversaciones informales, junto a la aplicación de la técnica de la observación y la obtención de todo otro conjunto de datos que enmarquen significativamente los eventos textuales.

Los textos se reúnen a su vez en ciclos narrativos, en la medida en que se encuentren principios de articulación entre distintos relatos que los susqueños expliciten, textual o contextualmente, como vinculados entre sí.

## **2. Definición de conceptos básicos:**

Luego de introducir algunas cuestiones teórico-metodológicas involucradas en el análisis de la cosmología, mitología y chamanismo de la Puna de Susques, sintetizaremos en este punto la concepción adoptada respecto de los tres conceptos centrales que titulan esta tesis y las vinculaciones establecidas entre ellos.

Cuando nos referimos a la *cosmología* lo hacemos considerándola una categoría abarcativa que combina la vivencia de mundo del grupo en estudio, involucrando las entidades que califican como humanas y otro conjunto de componentes (seres y objetos) que lo habitan, todos desempeñándose en una trama de coordenadas espacio-temporales propias. Dicha cosmología responde a un sistema general de representación presente en la relación cotidiana que el grupo mantiene con su entorno, y está construida sobre la base de un conjunto culturalmente significativo de principios referentes a la naturaleza de la experiencia a través de la cual clasifican, sistematizan y califican el mundo, determinando la existencia de una conciencia social compartida que se distingue de la alteridad existencial. A la vez, diversos sectores de esta cosmología constituyen explicaciones conceptualmente más acabadas que otras, que permanecen en el nivel de lo vivido. En este sentido, la cosmología no necesariamente ha de presentarse como un conjunto sistemático y coherente para el investigador.

De este modo, de la comprensión de la cosmología grupal resultará la posibilidad de comprender y definir los principios de adscripción grupal susqueño. Seguiremos el planteo de Bartolomé, acerca de que la capacidad convocatoria de la identidad se deriva precisamente de ese contenido afectivo, resultado de la participación en un universo moral, ético y de representaciones comunes que la hace comportarse como una lealtad primordial totalizadora" (Bartolomé, 1977:48). Según el mismo autor, consideraremos que el principio nominativo empleado por los susqueños en la significación de su cosmos (la lectura de etnónimos y auto denominaciones grupales), se extiende hacia el mundo social o natural,

estableciendo categorías de pertenencia o ajenidad. Advertiremos asimismo el elemento etnocéntrico que subyace a toda clasificación sobre el mundo, a partir de la consideración de la propia etnia como una "legítima humanidad".

En un intento de comprensión de la cosmología de un grupo etnográfico, entendemos al *mito* como un contexto simbólico, a través del cual no sólo se expresa el orden social y cosmológico sino también la realidad, de una manera sintética, otorgando sentido a las prácticas cotidianas del grupo y relacionándolas con el tiempo de los orígenes. Podemos entender al mito en dos aspectos: aquel que se refiere a la narrativa de un grupo - la cual será uno de los canales elegidos para desarrollar la presente investigación- y, en segundo lugar, como nociones referidas a aquel horizonte, aunque no necesariamente explicitadas en relatos. Estas últimas se plasman en fórmulas y otros eventos, cuyo sentido encuentra correspondencia relativa en la anteriormente referida cosmología de referencia. A pesar de las distinciones establecidas por varios autores entre cuentos, leyendas y mitos, y de la propuesta de la Internacional Society for Folk-Narrative que califica al mito como un tipo de leyenda -distinto de las etiológicas y escatológicas, de las históricas e histórico-culturales y de las religiosas-, consideraremos en un sentido amplio al mito como toda estructura de existencia, que puede referir al origen del mundo y de las cosas, incorporar sucesos históricos en un marco cultural significativo, que da cuenta de seres poderosos, de dioses y de héroes culturales y que instaure patrones de comportamiento instalando una axiología grupal. Gusdorf considera que "el mito sólo es principio de realidad, sólo él autoriza y otorga el ser(...). De una vez y para siempre el mito ha formulado el modelo perfecto de todo ser en el mundo. De tal suerte, la tarea del hombre en el mundo consiste en volver a representar el comportamiento ejemplar de los héroes míticos. Puede decirse que la vida de la comunidad en su conjunto constituye como una 'mise en scène' (la fórmula de Lévy-Brühl) del mito principal, que ha fijado para siempre el camino y los medios de un funcionamiento social bien reglamentado" (Gusdorf, 1960:28-29).

En esta obra, calificaremos el carácter ficticio o verdadero de lo que se explicita a través del mito, de acuerdo a las expresiones de los propios relatores. Colombres sostiene que el mito "... no se sitúa fuera de lo real. Por el contrario, se presenta más bien como una forma de situarse en este plano, en la medida en que instala paradigmas en la cultura y prescribe los rituales que habrán de escenificarlos. Tanto las cosas como los actores devienen reales sólo cuando se remiten a arquetipos conocidos y reconocidos como valiosos por una sociedad determinada... Implica una forma de conocimiento en la medida en

que deviene un espejo que refleja la imagen que la cultura elabora sobre sí, es decir, su cosmovisión" (Colombres, 2000: 8-9)<sup>42</sup>

En nuestro caso en particular, los mitos puneños pueden ser definidos a través de todos aquellos relatos sagrados que remiten a alguna de las generaciones o de los momentos del tiempo mítico, a través de los cuales se instaura, explica y prescribe el actuar del mundo actual. Las explicaciones que otorga el mito no son eternas e inmutables, sino que están expuestas a continuas modificaciones, como ocurre con todas las manifestaciones de la cultura. En este sentido, mito e historia -o conciencia histórica de experiencias particulares y conciencia mítica de contenidos generales- serán considerados como formas complementarias de la conciencia social del grupo. La expresión más clara de esta combinación es el caso de la emergencia de mitologías que reelaboran la situación de contacto a través de un conjunto de significaciones preexistentes. En muchos casos -como veremos también para la zona de Susques- en situaciones de esa índole surgen los mitos de contenido mesiánico<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> En una línea teórica que difiere de la aquí planteada, y aplicado al caso particular de la Puna catamarqueña, García y Rolandi distinguen entre cuentos y leyendas. Sostienen al respecto que "Los cuentos son ficciones. Estos relatos gracias a sus fórmulas de apertura y cierre, nos instalan en un mundo no real en lo que podríamos llamar 'la tierra y el tiempo del cuento'. Quien narra y quien escucha sabe que esto es así, allí se coloca... La ética manejada de manera subjetiva y el héroe que corre variadas aventuras son algunas de sus muchas características" (García y Rolandi, 2000: 12).

En tanto, para las autoras, el cuento se distingue de la leyenda. Las hay de aquellas que se ubican en "un tiempo y quizás también en un espacio lejano pero conocido y definido" y las que suceden en un tiempo actual o en un pasado próximo "dentro del entorno físico del que cuenta y los que escuchan". Para este último caso, las autoras combinan la denominación de Deg de "leyendas de creencia" y de Rörich de "leyendas de experiencia", y las llaman "leyendas de creencia y experiencia": "los hechos pasan en un lugar y tiempo cercano y conocido, también lo es el protagonista que puede ser el mismo narrador y lo que sucede siempre confirma lo aceptado por la creencia tradicional. Los relatos comienzan con una falta y terminan con una reparación (...) o con el castigo del culpable. Su estructura entonces es falta-reparación o falta-castigo, estructura común en relatos populares de todo el mundo..." (op. cit.: 14).

<sup>43</sup> Dicen al respecto Fernández y Brown: "Una experiencia humana recurrente que hace resurgir al mito frente a la inexorabilidad de los acontecimientos es el sueño milenarista: la esperanza de que el presente mundo de escasez y sufrimiento culminaría en una resplandeciente plenitud. Cuando los pueblos enfrentan grandes desafíos, de tanto en tanto arrasan con las reglas sociales, trastocan las disposiciones recibidas, buscando un nuevo comienzo. Si estos episodios están marcados por fuertes corrientes religiosas, los antropólogos los denominan movimientos milenaristas, movimientos revivalistas o cultos de crisis" (Fernández y Brown, 2001: 3).

Además de los cambios temporales, el mito admite la existencia de diferentes versiones que giran en torno a un mismo motivo, de cuya concordancia surge la existencia de un conjunto de elementos compartidos que dan sentido a la narración. En la mayor parte de estos relatos suele usarse la expresión "dice/n que...", refiriendo a un principio de autoridad indefinido, como una especie de narrador original que incorporó el motivo al corpus mítico, en un pasado remoto. Otras veces la índole de un tipo particular de relato es explicitada por el narrador, cuando alude a ellas como "historias" o "cuentos", muchas veces incorporados en frases introductorias del tipo "le voy a contar un cuento que dice así..." o "... y esa historia así termina".

Asimismo, los relatos pueden referirse a experiencias personales o a sucesos presenciados por alguien conocido o más o menos contemporáneo. Hemos asignado a esta categoría el nombre de relatos actuales. A pesar de la contemporaneidad con los sucesos narrados y los protagonistas, los relatos actuales repiten la función de la narrativa mítica, en la medida en que dan sentido a un conjunto de prácticas y creencias. Por tanto, su modernidad no debe pensarse en desconexión con el mito. Muchos de los personajes potentes intervienen, directa o indirectamente, en estas historias y guardan relación con la actualización de la narrativa que remite al pasado. A través de estos relatos actuales puede colegirse que el mito del tiempo originario mantiene su vigencia en el presente.

Para el análisis de los relatos, tanto los míticos como los actuales, consideraremos que, como sostiene Villagra para el caso de la narrativa vallista, "narrar es ordenar el mundo de acuerdo con la forma en que se perciben, representan y relacionan entre sí los seres, cosas o hechos de la realidad. La narración oral no solo participa de un espacio y un tiempo concretos, como todo acto de habla particular, sino también de la anonimidad y ambigüedad de todo acontecimiento colectivo que responde a una intención de relatar, describir y nombrar personas, acontecimientos o lugares comunes que se recuerdan..." (Villagra, 1995: 5).

Las más de doscientas versiones de relatos míticos y actuales recogidos en la zona de Susques no serán presentados aquí en sus transcripciones completas, por razones de espacio<sup>44</sup>. Una primera compilación de narrativas obtenidas en las localidades de Coranzulí, contenida en el material de archivo transcrito y analizado en las primeras etapas de

---

<sup>44</sup> Se incluirá la nómina completa de los títulos, ordenados a partir de un criterio temporal, respetando la idea nativa de su inclusión en generaciones o ciclos.

nuestra investigación, ha sido publicada<sup>45</sup>; en tanto las recogidas personalmente en los trabajos de campo, realizados en los años 2001 y 2003, permanecen inéditas o han sido editados fragmentariamente en publicaciones anteriores.

Finalmente, el chamanismo puede definirse como "... una institución social cuyos representantes, a través del éxtasis producido según patrones tribales, entran en contacto con lo sobrenatural, a fin de defender a la comunidad de acuerdo a sus respectivas ideologías religiosas, ya sea por viajes al otro mundo o por posesión por parte de espíritus (...). Es justamente esta sobre-excitación de carácter extático que distingue al chamán del sacerdote y del hechicero. El sacerdote, antes dicho, es considerado como dirigente del culto a la divinidad, cuyo ser y actuar él interpreta y reverencia, en cambio el shamán nada tiene de piadoso, no respeta orden divina, no siente la armonía eterna, es un luchador para quien el mundo siempre es un todo dividido dualísticamente, es el campo de batalla entre amigo y enemigo, entre el bien y el mal. (...) el shamán no es un hechicero, por no necesitar éste del éxtasis y por distinguirse la fuerza mágica impersonal esencialmente de la fuerza mágica personal y ligada al espíritu tutelar. (...) el chamán no se identifica con un vidente o profeta, pues éste puede acceder al éxtasis, pero no necesariamente, y de modo alguno debe acceder al 'éxtasis completo' que implica la mudanza de ser; faltan también al vidente funciones shamánicas como la cura de enfermos y el exorcismo de demonios, tanto como frecuentemente la ligazón al ritual" (Baldus, 1966:1)<sup>46</sup>.

A diferencia de esta concepción, consideraremos para este análisis el concepto de chamán en el sentido de "curandero chamán" tal como lo propone Reagan para el análisis de algunos pueblos de los Andes peruanos. Dice Reagan que el chamanismo es "parte de un sistema médico y una forma de relacionarse con lo sagrado (...) A los practicantes de la medicina tradicional algunos los llaman brujos (...) En la región se emplea la palabra chamán o maestro curandero. El término chamán o Satán lo usan los etnólogos para referirse a la persona que entra en un estado ampliado de conciencia para realizar diagnosis, curaciones, maldades, discernir el futuro, propiciar el amor o encontrar objetos robados o perdidos (...) Propongo que se utilice el término maestro curandero para el especialista que se dedica a curar y hacer el bien y los términos brujo o malero para los que obran maldades. Podría ser la misma persona la que realice acciones buenas y malas, pero se debe distinguir..." (Reagan,

---

<sup>45</sup> Ver Morgante, 2001b.

<sup>46</sup> Traducción de Mario Abenzano.

2001: 180-181). La incorporación del concepto de curandero chamán nos resulta de utilidad aplicado al análisis de la realidad susqueña, en la medida en que permite reunir al practicante actual de la medicina tradicional, también conocido como "médico de campo", "yunga" o "curandero", con la antigua figura del chamán de las tradiciones indígenas presentes en la herencia del hombre susqueño, junto a la figura de los herboristas callahuayas de tradición boliviana que han extendidas sus prácticas por toda la Puna. En este sentido dicho chamán, como personaje a quien le está reservada actualmente la comunicación con un conjunto de fenómenos metafísicos, al que no tiene acceso el hombre común -esto es, aquello que no poseen ninguna potencia que le sea propia como sujeto-, constituye un nexo entre los humanos y ciertos personajes míticos y ámbitos cósmicos, diagnosticando, curando, enfermando o matando.

Nos resulta de interés introducir para el análisis del chamanismo en la zona de Susques algunas características propuestas por Langdon (1996) para una nueva perspectiva en la definición del concepto que condujo, entre otras direcciones, a lo que la autora denomina un movimiento de "neochamanismo" dentro de algunos círculos terapéuticos. Estas características son:

- i. La idea de un universo de múltiples niveles, donde la realidad visible supone siempre otra invisible.
- ii. Un principio general de energía que unifica todo el universo, en el que todo se relaciona con ciclos de producción/reproducción, vida/muerte, crecimiento/descomposición.
- iii. Un concepto nativo de poder chamánico ligado a un sistema de existencia global. A través de este poder el dominio extra-humano ejerce su energía en la esfera humana. Por intermedio del chamán lo humano, por su parte, ejerce sus fuerzas sobre lo extra-humano.
- iv. Un principio de eternas posibilidades de transformación de las entidades del universo a través de las cuales los especialistas adoptan formas concretas, humanas o animales.
- v. El chamán como agente mediador principal en beneficio del grupo.
- vi. La mediación posibilitada por experiencias extáticas como base del poder chamánico, entre las cuales el uso del tabaco es más común que las plantas psicoactivas.

Langdon concluye esta caracterización sosteniendo que "en el sentido más amplio el chamanismo se preocupa por el bienestar de la sociedad y de sus individuos, de la armonía social y del crecimiento y la reproducción de todo el universo. Abarca tanto lo sobrenatural, como lo social y lo ecológico. Así, el chamanismo es una institución cultural central que, a través del rito, unifica el pasado mítico con una visión del mundo, y los proyecta en las actividades de la vida cotidiana (Langdon, 1996:28).

Si guinados estas últimas consideraciones, observemos que la enfermedad o el daño puede ser tanto producto de un daño intencional provocado por una divinidad o persona, o bien ser el resultado de la violación de una prohibición socialmente establecida, y que los papeles del chamán en su práctica terapéutica y del hombre en general respecto de los procesos de salud y enfermedad requieren un conocimiento acabado del funcionamiento cosmológico y del modo en que las potencias que lo integran operan y observan el accionar de los hombres.

Por estas razones, el acceso a una Etnología susqueña será posible -en gran medida- a través del conocimiento de su cosmología, mitología y chamanismo.

### **3. El esquema general de este trabajo.**

Como lo hemos expuesto anteriormente, a lo largo de los siguientes capítulos nos proponemos caracterizar y analizar la cosmología, la mitología y el chamanismo de los actuales habitantes de la zona de Susques -en la Puna argentina-, a partir de los lineamientos generales antes planteados.

Partiendo de la base de los datos en general, y de los relatos míticos en particular, el tercer capítulo estará destinado al estudio de la visión local del cosmos desde su historia temporal, recorriendo la sucesión de períodos que los pobladores reconocen en su concepción del pasado. En este sentido partiremos del mito de origen del hombre y de la creación del mundo, tal como es narrado por los susqueños, para proseguir luego con la sucesión de etapas o "generaciones" que conducen, gradualmente, al presente. Para cada uno de estos segmentos de la temporalidad local, expondremos los mitos recogidos y analizaremos especialmente aquellos que mejor ilustren la conceptualización de la misma. Finalmente, nos detendremos en el análisis de la proyección de futuro en el marco de esta cosmovisión, y discutiremos particularmente la existencia de un verdadero movimiento mesiánico vinculado a un porvenir utópico, tal como se conoce para otros ejemplos etnográficos.

En este tercer capítulo trataremos también el ciclo anual de los susqueños, en el cual analizaremos diversas celebraciones de un modo sincrético, y destacaremos la particular relación que determinados períodos de este ciclo guardan con respecto a ciertos personajes míticos. Con relación a esta periodicidad anual estudiaremos la existencia de una morfología social variable, que caracteriza a la organización de los hombres, las familias y las comunidades, con el fin de que se pongan en evidencia los vínculos de pertenencia grupal que se manifiestan entre los susqueños actuales. En este caso, apelaremos nuevamente a los testimonios en general, ya al relato mítico en particular, para tratar de determinar las vinculaciones entre estas manifestaciones en el pasado y en la actualidad.

En el cuarto capítulo recorreremos la cosmología local en lo atinente a la espacialidad. Retomando la noción -antes citada- de territorialidad, como el modo en que una población particular recorta y significa los elementos de su entorno, estudiaremos el papel de los principales componentes espaciales y sus relaciones con el hombre susqueño. También enfatizaremos la división del mundo en distintos planos y caracterizaremos a cada uno de ellos. Mediante el análisis del relato, identificaremos los procesos de individualización, ordenamiento y significación de los distintos elementos espaciales; atendiendo particularmente a la identificación de la propia sociedad y de "sociedades otras". Analizaremos también la noción de circulación de información que existe entre estos distintos planos del cosmos para aproximarnos al modo mediante el cual el hombre actual, como ser terreno, puede establecer vías de comunicación con los otros planos cósmicos, fundamentalmente a partir de la ciertas prácticas rituales. Nos detendremos aquí a caracterizar los rituales correspondientes, el papel que desempeñan en el cotidiano susqueño y las vinculaciones que establecen con las generaciones precedentes.

En el capítulo quinto, analizaremos especialmente a los principales personajes y elementos que participan de la cosmología y de la cosmovisión susqueñas: personajes míticos, animales, plantas, cerros y agua, entre otros. Trataremos sus particulares connotaciones a partir de las calificaciones que los hombres utilizan para referirse a los otros interlocutores. También incorporaremos la visión que el susqueño tiene de la alteridad, y particularmente de los otros hombres, tanto de aquellos que los precedieron en el tiempo como de los contemporáneos. Nuevamente, el relato mítico operará aquí como un canal de sentido para comunicar las particulares percepciones que posee el universo local. Observaremos a través de este y de otros testimonios, el modo en que los personajes "tradicionales" son significados en el marco de los nuevos sistemas de ideas y de qué modo

los representantes de los nuevos cultos adquieren características específicas en su interjuego con el marco de creencias previo.

En el capítulo sexto se analizará en particular el ciclo ritual asociado al ciclo vital, vinculándolos con la conceptualización grupal de los conceptos de nacimiento-vida-muerte, así como con los de cuerpo-alma. Nos interrogaremos inicialmente acerca del origen de la división sexual y rastreamos en los relatos míticos expresiones vinculadas a esta cuestión; relacionaremos dicha situación con el papel central desempeñado por la mujer susqueña en el ámbito doméstico. Igualmente observaremos cómo operan, en el mito y en el presente, los distintos sistemas de autoridad, de especialidades y de relaciones cuasi-parentales. Finalmente, consideraremos en este capítulo la importancia del sistema axiológico en la organización de la vida de los hombres y en sus relaciones con otros seres potentes o no de su cotidiano.

En el séptimo capítulo analizaremos la práctica terapéutica moderna en la zona de Susques y su carácter de medicina popular o mágica. Observaremos el modo en que se caracteriza la concepción médica a partir del testimonio oral y del análisis del mito en especial, y con relación a los componentes del cosmos vernáculo. También desarrollaremos en este capítulo algunos elementos que permitan pensar en las relaciones entre el actual médico curandero -conocido también como, "médico de campo" o "yunga"-, con las de un curandero chamán<sup>47</sup> de las tradiciones indígenas presentes en la herencia cultural del hombre susqueño. Para ello analizaremos las vinculaciones entre la medicina, la magia y la adivinación y estudiaremos el significado vernáculo de la enfermedad, su etiología, su diagnóstico, la terapia y la iniciación de los especialistas.

Continuando con el anterior, en el capítulo octavo retomaremos la consideración entre la cosmología, la mitología y el chamanismo en la zona de Susques, partiendo de la consideración del actual curandero como un neochamán, que comporta muchas de las

---

<sup>47</sup> En este sentido discreparemos con expresiones como la de Jensen, quien sostiene: "... una de las tareas más importantes del chamán consiste en actuar en los casos de enfermedad como ayudante, donde resulta ya que los curanderos, aunque no los consideraremos como chamanes, están emparentados con ellos no sólo en esta función, sino que además surgen muy a menudo del mismo trasfondo espiritual, decisivo para la 'comprensión' de esta figura. En relación con nuestro examen el rasgo determinante está en la facultad psíquica mediante la cual un determinado tipo de sacerdote se destaca de aquellos otros sacerdotes que en los cultos que hemos examinado figuran sobre todo en primer término y cuyo cargo suele ser por lo regular hereditario". (Jensen, 1966: 256)

funciones del antiguo chamán, y como tal, resulta un mediador cósmico entre los seres ordinarios y los extraordinarios, manifestándose como un hombre poderoso.

Para concluir, un noveno capítulo se dedicará a las consideraciones finales, donde interponemos los contenidos de los anteriores en un análisis etnológico del "estar en el mundo" del actual hombre susqueño, a partir de la referencia a su cosmología, su mitología y el neochamanismo.

Finalmente presentaremos los anexos, conteniendo la bibliografía junto a un anexo que contendrá mapas, cuadros, esquemas y fotografías ilustrativos de las cuestiones abordadas en esta obra.

### CAPÍTULO 3: EL COSMOS SUSQUEÑO. PERSPECTIVA TEMPORAL.

#### 1. La temporalidad y la cosmología susqueña.

Como expresáramos anteriormente, la cosmología refiere a un orden básico del universo propuesto en el marco de cada cultura particular. Dicha cosmología remite a una geografía sagrada que ubica a los seres humanos -y en este caso en particular al hombre susqueño-, con relación a los demás componentes y "... los provee de la definición de un sistema de causalidad, que determina en parte la conciencia de los límites de la acción efectiva con relación a la naturaleza y a la sociedad" (Earls y Silberblatt, 1976:300). La base de este ordenamiento espacial podrá comprenderse más acabadamente considerando sus perspectivas temporal y espacial, para reconocer luego en ellas a los principales componentes de este cosmos. A esta tarea nos abarcaremos en este y en los próximos capítulos.

Lo que tratamos de efectuar en las próximas líneas, constituye un intento de exponer una imagen del universo desde la representación de la comunidad que fue objeto de nuestro estudio, abandonando cualquier calificativo del discurso que invalide lo que los informantes refieren como conocimiento verdadero. Por este motivo, se introducirán citas textuales de lo narrado por los propios informantes, con la intención -por una parte- de insistir en la imposibilidad de definir a priori los elementos que forman parte de esta cosmología y -por otra- de reforzar las consideraciones hechas desde la perspectiva del etnógrafo en su intento de diálogo entre dos subjetividades<sup>48</sup>.

Todos los personajes que sucesivamente aparecen a lo largo de la historia del cosmos son referentes necesarios de los sucesos que transcurren en el cotidiano del hombre susqueño. Por lo tanto, una distinción entre los sucesos míticos y los vividos es poco evidente para el nativo, que vive el presente en el marco de una sacralidad que le impide establecer claras distinciones vinculadas a la linealidad propia de la concepción

---

<sup>48</sup> Dice Geertz: "Como experiencia personal la investigación etnográfica consiste en lanzarnos a una desalentadora aventura cuyo éxito sólo se vislumbra a lo lejos; tratar de formular las bases en que uno imagina, siempre con excesos, haber encontrado apoyo, es aquello en lo que consiste el escrito antropológico como empeño científico. No tratamos (o por lo menos ya no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil, (y solo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce. (Geertz, 1995: 27).

occidental del tiempo. Ello no significa que el hombre susqueño no discrimine entre un antes y un ahora. Sin embargo, en ocasiones las distinciones se fundan en acciones que anulan la división de referencia. Para él, lo que relata el mito ocurre en un tiempo metahistórico. Por este motivo nos referiremos a ciclos o "generaciones" considerándolos como aquellos períodos del desarrollo de la existencia de distintos paisajes del mundo y de los entes que lo habitaron o habitan, sustituyéndose en un acontecer de continuas destrucciones y regeneraciones. Asimismo, la representación de esta temporalidad admite yuxtaposiciones por las cuales cada suceso y/o característica propios de un ciclo pueden manifestarse en otros o trasladarse a ellos. La condición cíclica a la que hacemos alusión no determina que el mundo sea conservador mecánico e inmutable; sino, por el contrario, lo torna variable, tanto en lo que atañe a protagonistas como a sucesos, pero -al mismo tiempo- estable e inalterable en lo atinente a la carga sagrada que pesa sobre cada período de ese devenir. En este sentido, la concepción susqueña de la temporalidad combina la perspectiva lineal con otra cíclica, tal como lo señaló Barabás (1987).

## **2. El comienzo del mundo.**

El origen del tiempo en la cosmovisión susqueña se expresa en un discurso que reconoce los aportes del credo católico sobre una concepción distinta, propia de la religiosidad prehispánica. El reconocimiento primero de entidades incompatibles con la doctrina cristiana abona la necesidad de recrear el orden y, de este modo, la imagen de un Dios cristiano anuncia la posibilidad de establecer nuevas prescripciones bajo la forma del texto bíblico. Esta situación se reconoce en las siguientes palabras:

"La gente de antes, algunos creían en las estrellas, otros en el sol. Eso creían. No sabían, antes de que venga Jesucristo, no sabían quién era Dios, quién era criado. El sol que era más grande, entonces ponían Dios; la luna también era Dios. Eso los abuelos, antes, antes de la venida de Cristo es eso. Ya con la venida de Cristo ya no se han fijado en eso. Los hombres antes seguramente habrán sido así, como nosotros. ¿Eso vicuña se harán<sup>49</sup>, también se harán este...? Repetía, repetía<sup>50</sup>, cuando Dios ha llegado a la Tierra, cuando Jesús, ya, estaba predicando para la

---

<sup>49</sup> En alusión a procesos de transformación humano-animal característicos de un ciclo pretérito, que trataremos más adelante.

<sup>50</sup> El informante se refiere al discurso evangelizador.

gente, entonces dijo que había un Dios. No era Dios el Sol, no era Dios la luna. Porque Jesús dio el testamento. Dio el testamento con las cosas de la Biblia... ". (S. V., Susques, 2001).

El testimonio anterior se complementa con un relato cosmogónico, también recogido en la localidad de Susques, que sostiene lo siguiente:

"Mucho tiempo antes, en el tiempo de la creación del mundo, existía Pachacámac, que era el Dios de los Cielos. Que estaba casado con su esposa que era Pachamama. La Tierra. Y bueno, ahí había este un, también otro ser que era maligno. Wa-kón. Que era el Dios de la Noche. Y bueno, Pachacámac con la Pachamama tienen los hijos, mellizos, eh, este... Varón y mujer. Gemelos. Eh, al pasar el tiempo, bueno, con la envidia que tenía Wa-kón, el Dios de la Noche, lo agarra, este... Bueno, muere Pachacámac, él le mata. Eh, bueno, y con eso, este, Wa-kón, este, bueno, busca, ¿viste?, busca seducir a Pachamama y todo eso. Ella como era fiel a su esposo, por más que esté muerto. Y tal es así que muere. La Pachamama. Entonces muere, eh, eh. Entonces muere, puede devorar, devorar. 'Devórala', dice Wa-kón, a la Pachamama.

Entonces los hijos mellizos, ya, grandes, lo engañan al, a Wa-kón. Lo llevan a un lugar, así, lo despeñan. Y muere despeñado. O sea, eh, cae despeñado, cae del cerro. Y al morir este, hay un terrible cataclismo, ¿viste?, que sopla toda la tierra. Entonces a los hijos, Pachacámac desde el cielo les tira una soga y suben por la soga. Y al estar en el cielo, ya este, muerto Wa-kón, eh, bueno Pachacámac que era el Dios del Cielo, lo hace a los mellizos, al varón lo hace, eh, Tata Inti, que es el Sol. Y a la mujer lo hace Mama Quilla, la Luna. Y ya después, eh, lo acompaña hasta ahora, ¿viste? Son el Sol y la Luna, los que están. Y bueno a su mujer, todo eso, su fidelidad, como premio le da la fertilidad de la Tierra. Y es por eso. Y bueno, la fertilidad de la Tierra. Y además de eso es la intercesora ante Pachacámac, en el cielo. Para que mande la lluvia, para que mande la, los calores, los ríos. Y bueno, a veces uno, no, no le tiene fe, no le tiene respeto hacia la Madre Tierra, y bueno, ahí puede ser que también lo castigue. Los calores, los ríos, las lluvias, las sequías. Y eso son algunas cosas que yo he sacado de charlas con amigos. Eso lo cuenta la gente de acá e incluso de Bolivia. Es como una leyenda. Claro, esto sería la explicación del comienzo del mundo. Claro. Esto es mucho más comienzo, que mucha más allá de Manco Cápac, que salió del lago Titicaca. Eso sería posterior, claro. Es eso, ¿viste? Es una leyenda. Y ahí es donde, o sea, se le tiene fe a la Tierra. Que es la que te da. No es una acción pagana. Sino es una

acción, digamos de sentimiento, de fe. Claro. Pachacámac sería el Dios. Pachamama la Tierra. Y sus hijos: Inti, Quilla... Después surge la, la historia del Inca. Que Mama Colla y Tata Inti tuvieron ahí en el lago Titicaca, pero eso ya es más conocido..."<sup>51</sup>. (H. T., Susques, 2003).

El relato precedente es un ejemplo más de las relaciones antagónicas que moldean el orden cósmico, en una puja de fuerzas que se encuentran en continuo cambio. Como sostiene Colombres, "lo común en la vida real es que el bien y el mal convivan en mayor o en menor grado en una misma persona, lo que indicaría que no están cosmológicamente escindidos. Los actos inspirados en un ideal de bondad y pureza o que benefician claramente a los humanos se personifican en deidades benignas, mientras que los que aparejan males de cualquier tipo al alma, el cuerpo o la existencia social originan los seres malignos" (Colombres, 2000: 13). Por esta misma razón propone hablar de seres predominantemente benignos o malignos, atribuyendo esta condición ambigua -y eventualmente caprichosa-, a la humanización que los pueblos realizan sobre sus dioses a los fines de optimizar la comunicación, y reconocerse y reflejarse en ellos.

La narración presentada establece desde la cosmogénesis misma la instalación del mal en la visión del mundo del hombre susqueño, como una fuerza amenazante -en tensión con las teofanías de voluntad especialmente benevolente-, y en asociación a ciertos espacios, tiempos y circunstancias que se reproducen hasta el presente: cerros, oscuridad, cataclismos. La potencia perversa tiene una resistencia tal que requiere, para combatirla de la unión de todas las fuerzas benévolas, en principio antagónicas -como el cielo y la tierra o el sol y la luna-, para poder enfrentarla. Su poderío se manifiesta, igualmente, en el hecho de que su desaparición deriva en un estado de destrucción cósmica. Repitiendo este patrón inicial, a lo largo del desarrollo del cosmos un suceso crítico desencadenará la finalización de cada ciclo temporal y sentará -como veremos en las próximas páginas-, las bases de una concepción mesiánica.

---

<sup>51</sup> Respecto de este relato, conocido para el mundo centro-andino, dice Mariscotti: "no resulta claro si el connubio de Pachacámac y Pachamama es de antigua data u obedece más bien, a una reelaboración, más o menos reciente, y no exenta de elementos alóctonos, del patrimonio narrativo". El motivo de Wa-kón es bien conocido y analizado, señala Mariscotti, por la tesis de la Dra. Lucía Kill en el Departamento de Lima. (Mariscotti, 1978:196). El mito que presentamos aquí, reproduce básicamente la secuencia señalada para el altiplano peruano.

Junto a este tipo de pensamiento, se distingue aquel que legitima a un Dios, de carácter más o menos cristiano, como creador y soberano del mundo. Un testimonio así lo expresa:

"(Al principio) Creo que había otra, otra generación parece que, como habrá sido la generación de..., que sé yo, cuando Dios creó al mundo entero. Porque cuando Dios creó al mundo entero era, era como una pelota de fulbo. (...). Y después Dios ha ordenado que se desarme al mundo. Entonces reventó el mundo y se han hecho, han quedado cerros, ya se han formado los ríos, en fin, todo eso. Así es. (...). Dios, claro, Dios con una palabra hizo todo. No ves que, no ves que en su, palabra, en su historia que tiene esos libros dice: en seis días hizo el cielo y la tierra. En seis días todo creo. Con su palabra o con una sola palabra y nada más. Así que tiene un poder inmenso Dios...". (N. LL., Coranzulí, 1982).

La noción del comienzo de los tiempos combina elementos propios del texto bíblico<sup>52</sup> que relata la creación del mundo, con elementos naturales característicos del espacio local como, por ejemplo, cerros, ríos y montes. Aparecen aquí ideas recurrentes en los relatos cosmogónicos, como lo son la presencia de un Dios poderoso, eterno y preexistente a cualquier otra manifestación de vida, quien desempeña su acción tesmosfórica para abandonar finalmente su morada en el nuevo espacio creado. Esta noción del personaje divino corresponde a la noción bíblica de Dios, que las iglesias católica y protestante han difundido en esta región.

También es un motivo habitual en los relatos cosmogónicos la existencia de una pelota original, que en este caso se compone de agua. Aunque -como se detallará más adelante- la tierra constituye el elemento de mayor relevancia en la vida de los puneños, podríamos considerar que la referencia al agua está vinculada a la importancia de la misma para la dinámica cósmica. Cabe señalar que, en el espacio de la Puna Salada, en virtud de las condiciones climáticas que caracterizamos en las páginas anteriores, el agua aparece como un componente sumamentepreciado en la actualidad, con ciertas reminiscencias de una época pasada, en la cual era posible cultivar por la abundancia de la misma (Veremos que, como consecuencia de la aparición del sol en el ciclo del Rey Inca, la tierra se seca y la humedad disminuye). Asimismo, la noción de la circulación del agua también es cíclica: el

---

<sup>52</sup> Antiguo Testamento. Génesis (1,1).

agua surge del interior de la tierra en los ojos de agua y vuelve a ingresar a ella por medio de las lagunas. Esa característica daría sentido a la presencia de este líquido como el elemento originario del resto de la creación, en un contexto en el cual no sólo el espacio sino también el tiempo cumplen ciclos periódicos. En los próximos capítulos observaremos que, como se ha señalado para otros sitios de la región andina, el agua y otros sitios ligados a ella constituye un elemento central en la configuración del ser susqueño<sup>53</sup>.

El relato transcripto sólo hace referencia a la aparición de las plantas y de los cerros como las únicas entidades vivientes en el tiempo primigenio. Con el transcurso de las generaciones aparecerán hombres y animales. Sin embargo, a excepción de algunos de estos últimos, se desconoce la presencia de relatos etiológicos para la gran mayoría de ellos.

La aparición de los primeros hombres sobre la tierra, coincide, en el contexto de la significación del mundo de los habitantes de la Puna, con la creación de Adán y Eva. Aparece también una víbora que representa al Diablo, quien provoca en este primer hombre y esta primera mujer -quienes padecen ceguera<sup>54</sup>, que en un sentido amplio les impide distinguir entre el bien y el mal-, la tentación y su expulsión de la esfera celeste. Así lo manifiesta un informante:

"... Entonces Dios dice que lo ha hecho ahí, en sueños a Adán. Y cuando lo ha hecho caer en sueños, dice que le ha sacado la costilla menor de aquí. (...) Lo ha sacado y lo ha hecho, dice que lo ha formado a la mujer. Y de ahí es, ese. Y ese año, esa época, si, estaba la víbora pues. (...) No tenían vestidos, nada. Nada, nada. Y no tenían ojos tampoco. Ciegos dice que eran. (...) Entonces dice que ha venido, ha venido, el Diablo les ha hablado diciendo que, diciendo de que, diciendo de que: "No,

---

<sup>53</sup> En este mismo sentido, Gelles agrega: "en épocas precolombinas, y bien avanzado el período colonial, los pueblos y Estados a lo largo de los Andes Centrales asociaban sus orígenes con lugares sagrados del paisaje -cerros, lagos y manantiales- que, en general, los proveían de agua. Esta peculiar definición andina de la etnicidad sigue encontrando expresión en las actuales comunidades de la sierra. Los cerros y otros rasgos del paisaje sagrado, junto con los santos católicos, son espíritus protectores y emblemas de la identidad local. Estos aseguran vida y fertilidad; pero también enfermedades, muerte y destrucción. Las ofrendas rituales, libaciones y fiestas religiosas en honor a estas divinidades forman parte integral de la vida social y la producción agrícola local" (Gelles, 2001: 20).

<sup>54</sup> Como lo indica el relato siguiente, Adán y Eva son en principios ciegos y reciben el don de la vista a partir del consumo de la manzana prohibida. De la mano de la adquisición de este sentido, se torna seres pecadores.

la manzana es la mejor fruta. Coman, coman". (...) Cuando han comido dice que han visto, han abrido (abierto) el ojo. Y dice que se han visto así, ya se han conocido. Desnudo dice que han estado. (...) ... se han cubrido con esas bolsas para no estar desnudos. (...) ... Han sentido un ruido que viene, que Dios dice que está hablando: (...) (...): "... aquí han cometido un pecado grave, grave, grave - dice que les ha dicho - Ustedes. No, no me han cumplido (...) Son destituidos de aquí, de aquí. Y ya no van a estar"... (N. LL., Coranzulí, 1982).

El relato precedente ubica al Diablo (que se manifiesta en forma de víbora) como un personaje contemporáneo al surgimiento de los primeros hombres, con lo cual el mal es considerado una condición preexistente a la constitución del orden cósmico. Este Diablo posee, asimismo, ciertas características censurables en los habitantes contemporáneos y que fueron parte de la esencia de sus predecesores: la tentación, la ausencia de pudor, la picardía y la pereza.

En lo que atañe al origen de los animales, los testimonios orales mencionan la tarea conjunta de la dupla antitética Dios (a través de sus santos)-Diablo. Las siguientes transcripciones son un ejemplo de ello:

"Cada santo inventó su animal. Si, exactamente, inventó su animal. Y después dice que Dios le ha echado, le ha echado la bendición a todos con la mano derecha, menos la cabra. (...). Bueno, entonces dice que Dios le ha echado la bendición con la mano izquierda. Con la mano derecha a los propios de Dios, claro". (N. Q., Coranzulí 1982)

"La oveja es nacida de Dios y la cabra del Diablo. Son diferentes la oveja y la cabra, son diferentes. Porque la oveja anda en el campo y la cabra en la peña. Las cabras tienen astas y siempre se pelean". (G. Q., Susques, 2003).

Esa división entre la creación divina y la diabólica, se mantiene actualmente en la clasificación que los puneños realizan entre animales domésticos y silvestres (dañinos). Como veremos más adelante, muchos de los primeros conservan su santo protector, de quien se espera amparo a cambio de adoración. Los animales que permanecen en el ámbito de los salvaje, por su parte, son propiedad del Diablo y son objeto de prácticas rituales a

fin de evitar que dañen al hombre y su entorno. La narración siguiente explica esta situación:

"Por su puesto que según dice la Biblia antes de esto existieron animales. Había animales. No sé si serán los mismos, pero había animales. A según dicen que, ahí nadie tenía convenio, ¿no? No había dueño. Claro, no tenían dueño. En cambio ahora cada uno tenemos, por eso señalamos". (S. V., Susques, 2001)

Por lo que se refiere a la etiología de determinados animales, se considera que las llamas tienen origen a partir de las plumas de un ave, el "poco-poco"<sup>55</sup>; las ovejas surgieron del mar, gracias a la intervención de un gato, un gallo y un cordero; las cabras, que originalmente pertenecían al Diablo fueron apropiadas por San Bartolo; el ganado surgió de un espejo de agua, por mediación de Coquena (Morgante, 2001b).

El tiempo inmediatamente posterior a la creación del mundo y sus primeros habitantes, es mencionado con poca claridad en los relatos. A diferencia de este primer periodo de existencia del cosmos, los ciclos siguientes pertenecientes al que hemos denominado el tiempo mítico, son diferenciados como tales con claridad.

### **3. Los ciclos de la existencia mítica: las "generaciones".**

El tiempo mítico se establece a partir de unas características diferenciales del espacio, del tiempo y de los entes que lo caracterizan. La presencia de muchos de estos últimos se señala desde el comienzo de este tiempo, sin una referencia explícita a su primera aparición en el mundo; otros, en cambio, emergen paulatinamente en el transcurso de este lapso.

La manifestación de todos los personajes que pueblan la cosmología y sus acciones tienen lugar en un marco temporal carente de referencias cronológicas precisas, dividido en momentos cualitativamente distintos y en ocasiones yuxtapuestos, a cada uno de los cuales suele hacerse referencia con el término "generación". A esas generaciones también se

---

<sup>55</sup> No hemos encontrado la relación entre este término y el nombre científico del ave de referencia. Un informante lo describe del siguiente modo: "El poco poquito es un animalcito (animalito) del campo que vive en los

alude como "el tiempo de...", completando esta frase el nombre de los principales seres que la gobiernan. Además cada una de ellas es concebida como un "mundo" diferente del presente. Esos períodos diferenciales del tiempo remiten a la idea de un ciclo, que de algún modo se corresponde con la sucesiva aparición de las estrellas, la luna y el sol, en este orden (cuadro 1). Al mismo tiempo, la profundización del agua procedente de la explosión acuática que tuvo lugar con el inicio del mundo acompañará este proceso de iluminación, explicando la dinámica específica del cosmos y de sus habitantes presentes. Estos desarrollos físicos son acompañados por una delimitación progresiva de la figura humana, en cuanto las distintas etapas de la existencia mítica están pobladas por seres que paulatinamente mejoran ciertos rasgos propios de su morfología, a la vez que depuran - dentro de los límites de un modelo de humanidad concebida como imperfecta-, su moralidad. La idea de progresión desde un "atraso" anterior a una condición de "superación" de ciertas condiciones dadas en cada ciclo se manifiesta en el siguiente testimonio:

"Antes en aquella otra generación, este, vivían los gentiles, que le decíamos que era el otro, el otro ciclo, digamos, atrasado de, del que vino ahora". (N. Q., Coranzulí 1982).

La superación de cada generación respecto de la precedente se manifiesta no sólo por la paulatina aparición de nuevos seres y/o elementos del espacio, sino también por el aumento de la transferencia desde el medio natural al ámbito humanizante de la cultura. Asimismo, la producción y la reproducción, la vida y la muerte y el crecimiento y la descomposición se presentan como fuerzas imperantes en cada ciclo, que conectan a los distintos niveles del cosmos. El clímax de dicha progresión se alcanza en el último ciclo- el del Rey Inca-, en el cual los mecanismos internos (o sea, todas aquellas prácticas de reciprocidad que garantizan la afinidad hombre-mundo natural) se encuentran en funcionamiento, reforzados por los relatos ejemplares que advierten de los riesgos de abusar o desobedecer lo contractualmente establecido. En este contexto de significación se instala la aparición de la figura del conquistador/evangelizador occidental, circunstancia que revierte el progreso alcanzado y desencadena las circunstancias de vida presentes.

---

ciénagos (vega, vegetación), ¿no?. Es un, un animalcito. Ese canta por las mañanas poco, poco, poco, poco. Así canta. Ese se llama poco-poco. Ese, ese también hablaba en ese tiempo de la generación de víboras, también..."

En general se mencionan tres generaciones: la de víboras, la de los antiguos y la del Rey Inca<sup>56</sup>. Con menos claridad se esbozan las generaciones de Coquena, reconocida por un período de entrega de riquezas a los hombres virtuosos; el tiempo de Pedro Urdimal, que sienta las bases de una axiología grupal; y la generación de los antebuelos, que parece indicar la transición entre el antes y el ahora, en lo que se refiere a la guarda de ciertas prácticas y creencias y a la punición correspondiente al quebramiento de normas y prescripciones relacionadas con las mismas.

a. La generación de víboras.

La generación de víboras se distingue como "el tiempo en que los animales<sup>57</sup> hablaban", entre sí y con las personas. Así lo expresan distintos informantes:

"... en la generación de víboras hablaban todas las aves salvajes, las aves con la gente, como ser nosotros, ¿no? La clase de nosotros, pero ese todavía las víboras, los cuervos, los zorros, que le estoy diciendo que hablaban igual que nosotros. Por eso querían relacionarse para casarse, para contarse, ¿qué sabrían hacer? Así, como así, así, así. Pero después, este cuando ya, después de la generación de las víboras ya han venido los jesuitas<sup>58</sup>, después que se ha hecho ya, ya se habrá cortado cuando vino la luna, perdido la generación de víboras, ya, terminaron". (N. LL., Coranzulí 1982).

---

<sup>56</sup> Schelotto (1987) denomina "el tiempo en que los animales hablaban" al período que aquí llamamos generación de víboras, y reconoce, entre ésta y la de los antiguos, "el tiempo de Pedro Urdimal" (personaje al que aludiremos en el desarrollo de esta obra).

<sup>57</sup> La referencia a la animalidad en el tiempo mítico, precisamente por la naturaleza condensada que presentan estos personajes, es distinguible de la caracterización de dichos seres en el presente. Sin embargo, respetando la categorización del propio grupo, que menciona a ambos como animales, se obviará si quiera entrecomillar el término cuando el mismo hace referencia al tiempo de los orígenes, recomendando al lector recordar la diferencia entre estos personajes en el pasado y en el momento actual.

Como menciona Forgione, es posible advertir en la actualidad manifestaciones de esa "potencia original" de la fauna local, que los coloca en una diferencia de grado con los hombres, pero el cambio entre uno y otro tiempo es explicitado por los propios informantes, quienes establecen una diferencia entre el antes y el ahora. Forgione, 1990.

<sup>58</sup> En este caso se está utilizando la expresión jesuita como sinónimo de antiguos, protagonistas de la siguiente generación.

"Antes no había este mundo. Años todo hablaba. Los animales se volvían personas. Antes no había infierno". (B. C., Susques, 2001).

"Que justamente cuando las víboras volaban, ¿viste?, o sea... Se puede decir, digamos el tiempo cuando dice, cuando Dios creó el mundo, venían arrastrando, venían, el zorro y el gallo venían arriando las ovejas, venían... ¿Viste? Como eran hombres, tenían la personalidad de hombres. De momentos hombres, de momentos animales. El zorro y el gallo venían arriando las ovejas, así, no me acuerdo mucho". (H. T., Susques, 2003).

Esta primera generación de la existencia ha sido detalladamente analizada en un artículo que resume los principales avances sobre este tema (Morgante, 2002b). En esa oportunidad señalamos que se trata de un período en que solo había estrellas, y la luna y el sol aún no habían hecho su aparición en el mundo. Los protagonistas eran "mujeres pastoras" y "animales" con características peculiares. Los mitos que hablan de las "mujeres pastoras"<sup>59</sup> presentan un esquema más o menos reiterativo. Unas mujeres solitarias expresan su angustia ante la ausencia de compañeros hombres. Asimismo, los seres animales masculinos apetecen formar matrimonios. Algunos de estos "animales", propios del momento primogénito del universo, atienden el deseo femenino y se convierten durante las noches en "hombres" que conviven con las pastoras. La condición de esos hombres, en que se amalgaman lo humano y lo animal permanece oculta, y ellos se alejan de los hogares durante el día, ante la metamorfosis que habrán de sufrir por acción de la luz. La pareja convive durante un lapso breve, hasta que se evidencia la imposibilidad de un enlace entre seres de distinta condición. El final siempre es trágico, y enfrenta a las "pastoras" a la imposibilidad de transformar a esos seres definitivamente en hombres. Entre otros motivos, se afirma que en caso de procreación, la progenie repite el patrón paterno. La ausencia de representantes masculinos de su propia especie y la exaltación de la soledad como un estado asocial diferente, justifican el engaño en que caen las mujeres de este tiempo. También se afirma que la ambigüedad de la condición de esos seres -ya que son al mismo tiempo hombres y animales-, es un atributo masculino que fomenta en las mujeres la posibilidad de establecer alianzas. El resultado de la fecundación contradice las leyes de la

---

<sup>59</sup> Corresponden a la misma relatos tales como "El cuervo y la moza", "El carancho y la moza", "La lagartija y la moza", "La sapa y el mozo", entre otros. (Morgante, 2001b: 51-75).

reproducción social en términos de su humanidad, dado que la descendencia resultante del vínculo entre las pastoras y aquellos animales-hombres, origina inevitablemente seres del segundo tipo. Esta situación establece un estado de impureza y de riesgo, que es percibida como una suerte de amenaza social<sup>60</sup>. El canibalismo se considera una práctica propia de esta vida pervertida.

El significado de la denominación de este período admite varias interpretaciones, que se complementan entre sí. Por una parte, la misma responde a la organización del paisaje de este tiempo, en el cual las serranías están dispuestas formando una imagen ofídica de siete cabezas. Sin desechar esta consideración, creemos que la misma se complementa con la percepción de este lapso como un período habitado por gente "tentada" por la acción diabólica. Según Colombres, "los animales del Súpay (Diablo) son los sapos y escuerzos, las víboras, los perros negros, los cerdos, los machos cabríos, las mulas, las lechuzas y los quirquinchos." (Colombres, 2000: 242). Por lo tanto, bajo esta mutación en víbora, se esconde la teofanía que representa los desvalores sociales, estableciendo un ordenamiento sobre la base de pautas morales negativamente connotadas.

El final de la generación de víboras se presenta como resultado de la aparición de la "gente diosa" que ha separado a los cristianos de los animales del campo, quienes a partir de entonces no pueden "contagiarse como cuando personas". Suele atribuirse esta aparición al mito del diluvio universal y, puede reconocerse en los personajes que protagonizarán el ciclo siguiente, a los escogidos que sobreviven a dicha catástrofe<sup>61</sup>. Aunque no es clara la identidad de la deidad que desencadenó este acontecimiento, pone su actitud en evidencia una intención que no está al alcance de dichas sociedades, sino que es producto de la voluntad y el poder propios de una teofanía.

En algunos casos se menciona luego una época de gente pobre, que salía a los cerros a "pillar" vicuñas para vender su cuero y comprarse el pan. En este período, que no se distingue claramente de la "primera generación", se sitúan las apariciones de Coquena<sup>62</sup>,

---

<sup>60</sup> Un análisis detallado del relato sobre "La moza y el cuervo" ha sido presentado en el Quinto Congreso Argentino de Antropología Social. Ver Morgante, 2000a.

<sup>61</sup> Taïpe sostiene, a partir del análisis de crónicas, que los mitos sobre el diluvio y otros cataclismos tienen un origen prehispánico para el área andina. Luego de considerar distintas variantes en torno al diluvio, el autor sostiene que lo significativo en la conciencia de estos grupos es la noción de una destrucción cósmica sucedida de una regeneración, por encima de los motivos que ocasionan el final del ciclo (Taïpe, 1999).

<sup>62</sup> Ser propio de la cosmología susqueña al que nos referiremos oportunamente.

quien podía hablar con la gente. La posibilidad de Coquena de transformarse en distintos seres, así como la utilización de víboras a modo de lazos, la asocian al ciclo antes descrito.

b. La generación de los antiguos.

Un segundo período del acontecer mítico susqueño es considerado como la generación de los antiguos o, con menor frecuencia, de los antigales, gentiles o "chullpas"<sup>63</sup>. La progresiva configuración de la humanidad presente muestra un cambio significativo en los protagonistas de esta generación respecto de la precedente: sus protagonistas ya poseen aspecto humano, aunque su tamaño es pequeño. Estos antiguos vivían en casas acordes a su reducida medida, formando ciudades<sup>64</sup> ubicadas en las peñas, en sitios templados.

"Y los antiguos dice que eran chiquitos, enanitos eran. Claro, porque así hay casas antiguas, antigales que dicen. Sí. Por lugares hay, antigales... Pero yo no he visto nunca. La gente de San Juan comenta". (A.V., Susques, 2001).

En la sección referida al "Folklore de la Puna", Boman afirmó que "los indios no creen en absoluto que son los descendientes de los antiguos, gentiles o infieles, como los llaman. Muy por el contrario, se oye en todas partes la leyenda que los antiguos han vivido antes de que existiera el sol. Cuando el sol apareció por primera vez, todos los antiguos murieron y, como eran malos, rompieron, antes de morir, todos sus cacharros y otros utensilios" (Boman, 1992:508). Sin embargo, en otro pasaje de su obra, el mismo autor afirmó que los indios de Susques "parecían estar convencidos de que sus antepasados habían vivido en Susques desde la creación del mundo" (op.cit.:464). A nuestro juicio la negación del linaje mencionada por Boman se liga a la intención de marcar una distinción entre estos precursores míticos y las progenes más inmediatas, acentuando la pertenencia a mundos o ciclos de existencia diversos.

---

<sup>63</sup> Sobre el alcance del concepto, Mariscotti señala: "Si bien esta voz aymara designa específicamente a un tipo de tumbas antiguas, ella se aplica, por extensión, a los antepasados que reposan en las mismas: los chullpa hak'e o 'gente antigua'; estos son relegados, por sus descendientes actuales, a la época anterior a la aparición del sol sobre la tierra. (Mariscotti, 1978:254).

<sup>64</sup> Algunas de estas ciudades o pueblos se nombran como Maichajar, Casa Grande y Licante.

La vida de estos antiguos se desarrolló en un mundo muy fértil, circunstancia que les permitía sembrar y cosechar con éxito, en contraparte con las condiciones actuales de la región y con las del ciclo precedente. Se los describe como personas ricas, que poseían collares de oro y plata y que conversaban con la Tierra en un idioma distinto la que hoy se habla en la Puna. Esta situación se manifiesta en el siguiente testimonio:

"Esos parecen que habrán sido de antes porque según como dicen los viejos, yo esa generación no la conocí. No. Lo que sé es ahora tienen sus casitas en las peñas, en los chorritos<sup>65</sup>, ahí contra las peñas, las tienen ahí. Chiquitas. Por ahí deben ser, ahicito nomás de altura, así. (...), tenían fuego, todo. Porque hay cenizas todo por ahí. (...)En esa generación parece que por acá todo era otro, todo otro como valle, ¿ve? Toda estas partes. Por eso sembraban. Sembraban y alzaban de todo, verdura y toda esas cosas, ¿vio? Adonde estaban siempre sembraban. Eso sí, este, no comían, no comían sal. (...) No, no, no querían. No querían. Y esa fue así por cuentos (...). Aplanada así, la ladera, para sembrar, ¿ve? Uno abajo, otro más arriba, otro más arriba, así<sup>66</sup>. Ese ahora ya no. Ese es de los antiguos que sembraban ahí. (...) No necesitaba agua, no sacaban nada, por eso (...).Y no conocían el calor, nada. Vivían en unas casas con la luna nomás, sin calor. Tenían fuego. Animales tenían también. Tenían...". (E. LL., Coranzulí, 1982).

Como resulta del testimonio precedente, los antiguos guardaban también ciertas prohibiciones. Entre ellas se mencionan la evitación de la comida con sal<sup>67</sup> que, al igual que el fuego, provoca la cocción de la carne, cuya ingestión era mortal para ellos. En este sentido los antiguos, como representantes de una protohumanidad, se consideran como individuos "crudos". Además se destaca una particular relación con la tierra, distinta de la que es propia de la humanidad contemporánea y que pone en evidencia una particular relación de los habitantes de este tiempo con quien más tarde fue reconocida como la deidad vernácula por excelencia: la Pachamama. El mundo habitado por ellos es un ámbito de inversiones respecto de ciertas jerarquías modernas. A pesar de ello, los antiguos

---

<sup>65</sup> Chorrinos: laderas.

<sup>66</sup> La mención hace referencia al cultivo en andenes característico del período pre-contacto.

<sup>67</sup> Sobre este detalle una informante aclara: "Los minerales son del Diablo, pero la sal no debe ser de él. Porque con la sal somos bautizados" (B.C, Susques 2001). Este testimonio señala que la ausencia de bautismo es una condición elegida por estos antiguos, razón por la cual evitan la comida salada.

tenían otros objetos de culto y adoración que los distinguen de los hombres actuales: "la piedra", la luna<sup>68</sup> y algunos animales<sup>69</sup> (Figura 1).

"Y ellos tenían fe, ellos tenían fe en la piedra, ¿no? La piedra lo hacía un milagro. Ellos por, realmente tenían fe, ¿no? Ellos, este, iban con fe, fuera de challar también tenían fe en una piedra y la piedra le hacía milagros. (...) Bien, bien no sé, pero dice que también los gentiles hablaban, este, a los astros, vamos a decir a, a la luna...". (N. Q.; Coranzulí, 1982).

Como lo indican los testimonios, estos antiguos vivían en una época en que sólo estaba presente la luna<sup>70</sup>. La aparición del sol marca su final, el momento en que se quemaron por la fuerza del calor, reduciéndose a las "momias" que hoy se encuentran en las peñas. Su final también es atribuido, en ocasiones, a un diluvio semejante al que acabó con la generación de víboras<sup>71</sup>. La importancia del testimonio que transcribimos a continuación reside, más que en las razones del final, en las características que se consideran propias de los antiguos, llamados aquí antebuelos<sup>72</sup>:

"Esos ya se han muerto en el diluvio. Cuando fue el diluvio, cuando Noé. Y los antebuelos han existido antes del diluvio ese. ¡Qué se van a salvar si se han

---

<sup>68</sup> Los protagonistas de este ciclo adoran a los astros, dado que temporalmente no se ha instalado la evangelización que ocurrirá en el período siguiente.

<sup>69</sup> Dentro de la tradición aymara, algunos animales, considerados dadores de suerte, eran conservados y ofrendados en los domicilios particulares. Es el caso de los sapos y las lagartijas, representados también en monumentos pétreos (Mariscotti, 1978).

<sup>70</sup> Mariscotti cita un mito aymara recogido por Tsopik que señala que estos antiguos habían construido originariamente sus casas orientadas hacia el Este, pues un adivino les había anunciado que por allí aparecería por primera vez el sol. Cuando esto ocurrió, los antiguos murieron quemados (Mariscotti, 1978).

<sup>71</sup> El final de este período presenta algunas similitudes con los relatos del héroe cultural del antiguo Perú, Wiracocha, quien existió desde siempre en un vacío tenebroso que le disgustaba. Por ello decidió crear la luz y luego el mundo. Para poblarlo inventó seres humanos gigantes. Su condición de rústicos, feos, torpes y desobedientes llevó a Wiracocha a convertirlos en piedra, y luego desencadenó un diluvio, después del cual el héroe cultural reinició la creación. El fruto de ésta fue la aparición de una nueva raza de hombres y mujeres, dividida en tribus y ayllus, junto a sus animales. (Palairet, 1988).

<sup>72</sup> Como señalamos al comienzo de este capítulo, el término antebuelos se utiliza de modo algo impreciso. Parece designar a los habitantes de un mundo de transición hacia el presente. Los caracteres que señala el testimonio

ahogado todo en agua! Estaba todo tapado. Y como Dios, entonces, llamaba -¿en qué habrá sabido hablar, no?- y le dijo a Noé que haga un arca grande (...) Dice que se emborrachaban, que chupaban, tenían plata, tenían de todo. Chupaba, chupaba. Eran los antebuelos, pues sí, ya pues. Porque de ahí, de Adán han salido, de Adán han quedado. Entonces ya le decían: '¿para qué un arca tan grande, para qué están trabajando? Ellos se reían de Noé. Chupaban, se reían. (...) Y él los ha invitado a subir al arca, pero ellos no han querido. (...) Nos pasa a nosotros también porque algunos creemos y algunos no creemos. Y le estamos echando la culpa a Dios, y la culpa es de todos nosotros (...). Y la gente que chupaba ya ha dejado de chupar (murió). Se le ha inundado todo el campo, se ha inundado toda la casa, se ha elevado, y se ha elevado, y se ha elevado. Tapó el cerro, tapó todo. Y la arca seguía (...).Y la gente que quedó bajo el agua murió toda. La gente nueva ha sido porque Noé se ha encerrado con siete hijos, creo, y la esposa, y de ahí ha salido todos los hombres nuevos. De ahí ya salimos nosotros". (S. V., Coranzulí 2003).

Los restos de los antiguos se identifican con los entierros conocidos como chullpas, objeto de búsqueda arqueológica<sup>73</sup>, pero también de profanación. El hallazgo de esos restos, excita la codicia de los lugareños quienes están persuadidos de que se encuentran asociados a tesoros, pero también existen tabúes que pueden actuar como limitadores en el saqueo. Se cuenta en los Andes peruanos que estos tesoros o "huacos" son buscados sobre todo en viernes santo, día en que se levanta el peligro<sup>74</sup> (Reagan, 2001). Boman recuerda como uno de "los episodios más divertidos de su viaje" por la Puna de Susques la

---

apuntan directamente a los aspectos censurados por la prédica protestante del siglo XX. En este caso la denominación está empleada como sinónimo de "antiguos".

<sup>73</sup> En el departamento de Susques aparecen numerosos sitios arqueológicos de sepulturas en rocas naturales. Entre ellos el de Orjonón, con varias "casitas" sobre un fondo ignimbrítico, con techo de lajas y barro, y generalmente una sola puerta. En el interior se han encontrado marlos de maíz, y en superficie cerámica, piedras de pala -para el cultivo en andenes artificiales-, y restos óseos de llama. Según Fernández Distel, los lugareños sostienen que aguas abajo de este sitio hay un gran pueblo de antiguos. Personalmente he escuchado en Coranzulí relatos sobre este pueblo de antigales.

Los restos aludidos son fechados por la autora en el 1550 D.C. (Fernández Distel, 1999).

<sup>74</sup> Las noches de los martes y viernes, en general, son las preferidas por los seres infernales para cometer maldades y celebrar sus ritos (Colombres, 2000). Pero el Viernes Santo, los Diablos -guardianes de las huacas- dejan de vigilar estos lugares para celebrar la muerte de Jesucristo (Reagan 2001).

amenaza que hizo a uno de los nativos que lo acompañaban, esto es, que lo haría castigar por Coquena si no accedía a guiarlo hasta un antiguo (Boman, 1992: 505-06).

Los riesgos vinculados con los antiguos inducen a la evitación del contacto directo e incluso del acercamiento. Se dice que son "bravos", condición que se justifica por su estado no-cristiano, por lo que es preciso challarles, a fin de evitar que su "gas" pueda entrar en la persona, provocando algún daño. La presencia de este fluido se explica por la imposibilidad del alma de encontrar un destino extracorpóreo, en un mundo en el cual- como señalan los testimonios- no existía el infierno.

El contacto voluntario o involuntario con estos antiguos implica una violación del espacio sagrado que, de no llevar a cabo una práctica ritual correctiva, puede acabar con la vida de la persona que ha infringido la prescripción. De esta manera describen el daño una anciana de Coranzulí y un joven de Susques:

"... Pueden pillar, cosas malas, claro. Eso dicen, ¿no? Dicen ahora. Pueden entrar los cuerpos, finalmente, como dicen. Pueden dentrar (entrar en) nuestros cuerpos. Este... pueden hacer enfermar, mejor dicho, pueden tener algún, en el estómago, cualquier cosa. Ah, puede ser. Así dicen. Pero entrar el gas nada más, claro. El gas de los que tienen, dentro que están runi<sup>75</sup>, por El Rincón, y si los van a alzar tendrán un gas, digo... Es que están secos, así como nosotros estarán secos, así están. Están sentados, están echados, como pueden, echaditos así, ahí tienen que estar años y años, así en la cuevita, ahí, quedarán listos ya y en sombra, no se hace nada, por ahí tendría que estar. El hueso por lo menos no se hace nada. (...). Porque eso, el gas, entra en el cuerpo y eso nomás te hace enfermar de la sangre. Y puede morirse la persona si uno no se hace curar, ¿no?, no se hace curar, se hace ver con los médicos o se hace ver con el doctor, no saca... (I. C., Coranzulí 1982).

"... Yo de lejos ví. Es peligroso. Peñas altas. Te loquea, cuando toca los huesos, ya. Por eso no se anima a tocar". (A. V., Susques, 2001).

La alusión a este período protohumano y presolar -así como la ausencia de una referencia clara a prácticas culturales dedicados a la deidad telúrica suprema actual-, conduce a una diferenciación neta de estos mundos previos (el de la generación de víboras y el de la generación de los antiguos) de la época incaica:

---

<sup>75</sup> El término "rumi" se emplea como sinónimo de seco.

"Ahora no, ha salido el sol<sup>76</sup>. Esa generación han (ha) pasado antes. Cuando ha salido el sol yo sé que hacen con el sol, se ha terminado todo. Primero es que la luna, nomás. La luna nomás. Trabajaban todo cuando salía la luna, vea. Cuando entraba la luna se dormían, así". (E. LL., Coranzulí, 1982).

c. La generación del Rey Inca

La aparición del sol estableció un nuevo orden cósmico, acabando con la vida de los antiguos e inaugurando la generación del Rey Inca. En ese período tuvo lugar el dominio de éste sobre la tierra, los cerros y las riquezas, y finalizó con la muerte del rey en coincidencia con la llegada de los españoles. Al igual que en el caso de la generación de víboras, el lapso protagonizado por el Rey Inca es objeto de todo un ciclo narrativo que pone de manifiesto la reelaboración mítica de dos circunstancias históricas significativas para los habitantes de la Puna: la expansión del Tawantisuyu en el territorio del Noroeste argentino, por una parte, y la conquista y colonización españolas, por otra. Mientras el primero de esos sucesos determina el apogeo del bienestar de las comunidades locales, como resultado la acción tesmosférica de un dador de riquezas cuyo poder reside en la palabra -mediante la cual exige la entrega de los minerales a los hombres-, el segundo suceso es percibido como negativo, y a partir de él se instala la desdicha, que permanece hasta estos días a la espera del retorno del Inca y sus riquezas del espacio subterráneo. El testimonio que presentamos a continuación describe las circunstancias que conducen a la muerte del monarca incaico.

"El Rey Inca ese que vivía por acá, muy cerca, cerca de esto. (...) Pero, este, no vivía, aquí, como en una ciudad, así. Él tenía su palacio en el cerro. En el cerro, así, vivía. Ahí tenía su palacio. Todo ahí vivía. En cuanto que, este, ¿cómo es?... el Rey de España quiso venir a verlo a él, o llevarlo para que vaya a conocer por allá, por sus pagos de, de España. (...). Y él no quiso ir, no quiso ir. (...). Entonces, se metió en la campana él, y sacó la cabeza por arriba de la campana. (...) Le cortó la cabeza. Con una sola campana se iba ajustando poquito a poco, poquito a poco hasta cortarle totalmente. Y bueno, pues, le llevaron. Y ahí termina porque él no

---

<sup>76</sup> A pesar de que se vivía sin sol, parecería existir alguna fuente de calor vinculada al mundo celeste que proveyese de la energía necesaria para la vida. La expresión "sin calor" debe leerse, considero, equivalente a "sin sol".

puede hacer más. Todo eso quedaron ahí adentro porque ahí murió el, el rey. Y la campana sólo que, que se perdió para la tierra, así. Se hundió, se hundió, se hundió. Y quedó, este, enterrado, digamos. Y todas sus riquezas creen que están en esos cerros". (V. U., Coranzulí, 1982).

A diferencia de lo que ocurre con las generaciones precedentes, que se identifican y caracterizan de modo semejante tanto en la zona de Coranzulí como en la de Susques, el tiempo del Rey Inca es reconocido con claridad en la primera de ellas, mientras que en la segunda se hace alusión a él de modo más difuso. Una explicación de esa diferencia se vincula con la importancia de la actividad minera en la zona de Coranzulí, que es poco significativa en el caso de Susques, donde este tipo de ocupación es reemplazado parcialmente por la explotación de las salinas. El primer tipo de labor exige la "penetración" en los cerros, el refugio del Inca, mientras que la obtención de la sal se realiza en la superficie. En algunos casos, como en el que citamos a continuación se reconoce una vinculación entre los episodios protagonizados por el héroe Incaico y la figura demoníaca común a todo el territorio del altiplano:

"El Tío es el Supay. Que es lo que está dentro de la mina. De lo que se deduce, o sea, de la diferencia entre Tío, es que Tío es un hombre que predijo, o sea, la llegada del hombre blanco a, a la Conquista española, del Inca. Y bueno, él agarra y huye. Huye hacia las montañas, y con los años aparece, ¿viste?. Ese es el Tío o Supay. O sea, con los años, vuelve a aparecer cuando los españoles empiezan a explotar las minas". (H. T., Susques 2003).

La reclusión del rey y el mensaje mesiánico que lo acompaña, han sido analizados en extensión en un capítulo dedicado al estudio de la mitología mesiánica para Susques (Morgante, 2004). En aquella oportunidad consideramos al personaje central de este ciclo como un mesías, en la medida en que su accionar se enmarca en la "creencia en el carisma de un salvador, el mesías, encargado de conducir a sus fieles hacia la vida feliz de un paraíso prometido... Se trata, en general, de un orden renovado, un reino que el mesías, dotado de poderes sobrenaturales, ofrecerá a sus adeptos (...). El mesianismo (...) parece originado por un estado de penuria cuando se hace imposible satisfacer los objetivos culturales considerados como valiosos. El pasado idealizado cobra, entonces, una importancia mística extrema que, sin embargo, no termina siempre en revivalismo. (...)

Ciertos elementos de la tradición toman entonces un valor simbólico de autoafirmación, reforzando los sentimientos de solidaridad del grupo que se declara pueblo elegido. La mayor parte de las veces se advierte incluso una fusión sincrética del cristianismo y las religiones primitivas, en las que las nociones tomadas del catolicismo se interpretan en función de aquellas últimas" (Schaeden, 1982: 81-82). El regreso del mesías se manifiesta, en este ciclo, a través del mito de origen del Rey Inca Manco Cápac como un personaje dotado de la capacidad para restaurar la prosperidad que tuvo la vida en un tiempo pretérito<sup>77</sup>. Los relatos propios de este ciclo describen la negación inicial de la incorporación de lo incaico por parte de los grupos conquistados locales-rechazando el hijo concebido en el vientre de una pastora porque su padre era "gringo"<sup>78</sup>. Más tarde ese niño se anuncia como el Rey Inca. Más luego dicha negación se revirtió, a partir de la identificación de ese personaje con la riqueza y el poder. De este modo el monarca se constituye en un héroe mítico cuya "muerte", lejos de fundar una situación definitiva, inaugura una época de espera de su retorno<sup>79</sup>. Esa espera incluye prácticas culturales

---

<sup>77</sup> La caracterización de un presente caótico, resultado de la conquista de la región, está representado, entre otras cuestiones, por la ruptura del modelo de propiedad comunitaria de la tierra y la ausencia de desarrollo de recursos alternativos; la pérdida de efectividad de los liderazgos ancestrales asociados a la misma, que fueron reemplazados por una estratificación social determinada por el Estado, ajena a la organización tradicional, y que está acompañada por la imposición de una nueva legislación expresada en un nuevo orden institucional, estigmatizador y homogeneizante; la imposición del culto católico durante más de dos siglos, y las nuevas alternativas surgidas con la instalación de las iglesias protestantes en la región. Sin embargo, el elemento desestructurador del antiguo orden reside en el soporte jurídico que impone la condena a la violación de la situación contractual entre el hombre y la potencia: la adecuada provisión de nutriente a la Tierra, con el fin de dar cumplimiento a la norma vigente desde el tiempo mítico. Como ocurre en ese lapso, la acción ritual en el presente asegura la producción económica y la reproducción social del mundo puneño, resignificando dentro de lo cotidiano las introducciones propias del contacto previo y con la civilización occidental.

<sup>78</sup> La pobreza se asocia a la presencia del "gringo". Ese término designa tanto al colonizador -causante de la desaparición de las riquezas de la superficie de la tierra - como al empleador de las empresas de explotación de recursos -que las rescata de la profundidad sin que ello signifique participación alguna en el beneficio obtenido de parte del nativo.

<sup>79</sup> En el trabajo mencionado sobre la generación del Rey Inca en la Puna jujeña concluimos que, no obstante la presencia de un conjunto de procesos compartidos, las ideologías milenaristas y mesiánicas adquieren -en este ámbito-, aspectos singulares que dificultan su incorporación a esquemas macroexplicativos. Dichas singularidades, asociadas a las formas tradicionales de organización socio-política y al papel que desempeña la

ofrecidas a aquellos espacios sagrados (los montes) en los cuales esa divinidad y sus riquezas descansan, proveyendo al orden local de un marco de referencia para la acción - dentro de la situación de contacto -, que garantiza la permanencia de lo vernáculo, no obstante la presencia de los bienes incorporados más tarde (tanto incaicos como hispanos). El testimonio siguiente así lo expresa:

"Pero cuando ya sea su término ya va a poner, digamos, la plata, va a poner arriba para que aproveche la humanidad, claro. De la sangre, claro. De la sangre nomás que se ha tornado a él. Al mismo cuerpo que tenía el Rey Inca. Al mismo cuerpo igual, ahí nomás se tornó". (N. LL., Coranzulí, 1982).

La consideración del Rey Inca como un personaje cuya voluntad es provocar el retorno a un mundo o generación de abundancia se analizará oportunamente, con acuerdo con el modelo diaspórico propuesto por Geertz en la medida en que ambos se enmarcan en el campo de las respuestas culturales frente al contacto cultural. De este modo, una cosmovisión impregnada de mesianismo provee el fundamento para un reclamo diaspórico por un mundo pasado y perdido, situado en otro lugar del espacio y del tiempo, aunque significativo en la conciencia colectiva aquí y ahora. Debido a que el retorno a la prosperidad de este ciclo no depende únicamente de la voluntad de los hombres, la Tierra - en este caso encarnada en los cerros-, imposibilita la extracción masiva de las riquezas minerales de su propiedad. Por su parte, el Diablo castiga -mediante distintos accidentes en el espacio de la mina- a aquellos que pretenden explotar los productos de su pertenencia<sup>80</sup>, sin cumplir con el debido convite que establece la relación contractual<sup>81</sup>. Un habitante de Coranzulí se refiere a esta situación con las siguientes palabras:

---

cosmovisión como patrón de referencia de las acciones presentes, pasadas y futuras, constituyen dos núcleos explicativos para la falta de un movimiento basado en valores religiosos.

<sup>80</sup> Con posterioridad al decapitamiento del Rey Inca, todos los minerales -a excepción de la sal- trasladan su propiedad al Diablo.

<sup>81</sup> Los puneños narran diversos episodios que aluden a accidentes en la mina o que son causados por los cerros.

"Eso no. Eso no, todavía. Puede ser algún día, con alguna gente que viva más allá. Sí, pero no los deja el cerro que hacer eso. Han llegado, algunos han llegado, así, sanos. Otros directamente al cerro, por ahí, criollos de aquí, han ido y, y ya no podían más. Dejaba la puna<sup>82</sup> se enfermaba, tenía dolor de cabeza, vómitos, todas esas cosas. Pero han llegado algunos. (...). Claro, no permite. No quiere dar las cosas, así como aquí los cerros estaban dominados por ese rey, eran como una persona los cerros, por eso. Y, y así, ¿ve? Así volvieron no sacaron, nada, nada de él" (V. U., Coranzulí, 1982).

Es interesante señalar que los protagonistas de esta generación son los hombres, el Rey Inca y sus auxiliares y un conjunto de cerros que se manifiestan como una "sociedad otra"<sup>83</sup>, a imagen de lo que durante la generación de víboras ocurría con sus miembros masculinos, los animales. Un informante así señala las características excepcionales de estos protagonistas del siguiente modo:

"...el Rey Inca ahí conversaba, claro, con los cerros, con todo. Con los animales. (...). Todos tenían que obedecerle lo que él mande directamente. Tenía un poder especial, un poder especial, se dice del poder. Así como el tigre, como el tigre. Como el tigre, como el tigre. Tenía un poder, ifanático era para cualquier cosa! Apto. Así era el Rey Incaico. Y claro, ya después (...) los animales han dejado de hablar, ya dejado de conversar, todo ya han dejado ellos. Ya han cambiado, ya, de generación, yo que sé, habrán vivido ya nuestros ante abuelos, también ya, ya había, ya personas, ya". (N. Q., Coranzulí 1982).

Las características de este rey y su poseen claros rasgos sincréticos, ello queda en evidencia a través del poder de la palabra del monarca o de la presencia de los doce peones que lo auxilian. Un testimonio recogido en Coranzulí así lo expresa:

"Claro, y nuestro Señor Jesucristo también aquí ha muerto. Lo han muerto, ¿no? Pero él para salvador. (...) ... igual. El Rey Inca al cielo no sube, ¿no? Pero él es, él es, él está, él, él, él ha crecido en el vientre de la humanidad para dominar los

---

<sup>82</sup> Conjunto de afecciones que manifiestan las personas no adaptadas a los ambientes de altura.

<sup>83</sup> Magaña, 1992.

cerros, para dominar todo lo que hay en el mundo entero, ¿ve? Para limitar, en fin, todos los límites, dejar ya limitando, limitando, limitando por donde, por donde. (...) Igual, igual, igual que ese nuestro señor Jesucristo. Ese también tenía sus discípulos que le acompañaban, pues. Claro, tenía sus discípulos, doce. Tenía sus discípulos. Igual el Rey Inca tenía, tenía sus peones". (N. LL., Coranzulí 1982).

Al final de la generación del Rey Inca, el mundo adquirió la configuración y los límites actuales, que lo caracterizan en el presente. Con el inicio del nuevo ciclo, el presente, las deidades se apartan en gran medida de los humanos, ocupando los unos y los otros distintos ámbitos cósmicos. El contacto entre ellos es posible merced a ciertas prácticas culturales y chamánicas.

#### **4. Los relatos míticos.**

En el capítulo anterior señalamos que consideramos la noción de mito en un sentido amplio: esto es, tanto el relato referido a la narrativa de un grupo, así como las nociones míticas aludidas a aquel horizonte. Éstas últimas se plasman en ritos y otros hechos cuyo sentido encuentra fundamento en la cosmología. De este modo, el análisis de los mitos nos permite comprender las nociones de generaciones pretéritas antes descritas, al mismo tiempo que nos introduce en la consideración de los seres míticos que se plasman en la cosmovisión susqueña -y los espacios a que se asocian-, y que serán analizados exhaustivamente en los siguientes capítulos. Los relatos en su conjunto nos introducen en una polisemia de significados que integran un marco coherente, cuya función principal reside en vincular la existencia actual con un espacio y un tiempo sagrados, instalando arquetipos para la acción y prescribiendo las normas y los ritos correspondientes. El análisis de estos relatos pone de manifiesto la concepción del mito como un conocimiento necesario y que, como tal, sólo se rememora o relata en circunstancias determinadas.

El análisis de los mitos susqueños nos induce a la consideración de la dinámica de los mismos. Más allá del conocimiento institucionalizado que proveen, los mitos están abiertos a la incorporación de todos aquellos motivos que encuentren significancia dentro del marco cultural. En virtud de ello veremos de qué manera los acontecimientos

históricos ingresan a la esfera del mito, reinterpretando el contenido de las experiencias vividas en un contexto explicativo mayor y preexistente. Esta misma dinámica explica por qué algunos mitos han perdido su vigencia y otros, en cambio, han incorporado nuevos temas y/o figuras en una narración preconcebida. Como señala Pacheco de Oliveira (1988) en su análisis etnológico sobre los ticuna, el conocimiento transmitido por los mitos es historia en su sentido más clásico y se fundamenta en la transmisión de la tradición.

El caso susqueño y su rica narrativa mítica permite aprehender la manifestación de una identidad grupal, vinculada a aquellas generaciones remotas, por medio de una intersubjetividad construida a través de un territorio consagrado a lo largo de una historia común. Esta historia se edifica sobre la base de los relatos míticos y de la mitificación de sucesos históricos particularmente significativos para la sociedad. De este modo, el mito proporciona una vinculación entre la historia personal -versiones de un suceso- y la del grupo local, en la medida en que cada experiencia remite, directa o indirectamente, al conocimiento mítico. A través de éste último se establecen mecanismos que recrean la práctica local o circunstancial en marcos de referencia generales y sustentados en el accionar de los personajes del tiempo original, contribuyendo a la cohesión grupal.

Como refiriéramos anteriormente, los mitos resultantes del análisis del material de archivo desarrollado al comienzo de nuestra labor han sido compilados en un libro que lleva por título "La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí" (Morgante, 2001b). En esa ocasión adoptamos un criterio de clasificación que utilizaremos en esta exposición para comentar los lineamientos generales que presentan los mitos susqueños. Las categorías clasificatorias adoptadas son las siguientes: relatos etiológicos, relatos ejemplares, relatos de reelaboración del texto bíblico, relatos del ciclo del Rey Inca, relatos de Pedro Urdimal y otros relatos. Cabe destacar que las nuevas narrativas, resultado de nuestra propia labor de campo, han coincidido en su gran medida con los relatos antedichos, agregando nuevas versiones sobre temas recurrentes y, en algunos casos, han contribuido a esclarecer anteriores narraciones que inicialmente presentaban cierta ambigüedad. Vale recordar aquí que las categorías analíticas escogidas resultarán, en cierta medida, inclusivas y ello pone en evidencia la imposibilidad de representar este campo de significados en un marco ordenado y válido más allá de los fines del análisis etnológico.

En todos los casos, los relatos obtenidos fueron sometidos al análisis formal descrito en el capítulo precedente. Sus resultados serán incorporados de acuerdo con el desarrollo de cada uno de los temas, posibilitando el reconocimiento de la secuencia narrativa, el análisis de contenido del mensaje, la identificación de variaciones contextuales y la interpretación de lo narrado<sup>84</sup>. Un ejemplo desarrollado de este tipo de análisis se ha aplicado en un artículo que considera los relatos cuyo protagonista es Pedro Urdimal, en la Puna susqueña (Morgante, 2001c). Asimismo, en un trabajo reciente<sup>85</sup> utilizamos el análisis formal del relato mítico como herramienta complementaria para reconocer las características de los santos en el marco de la religiosidad susqueña.

a. Los relatos etiológicos.

Bajo esta denominación incluiremos aquellas narraciones que rescatan la acción cosmogónica de los seres mitológicos que crean al mundo y sus componentes, así como a dioses menores y a los hombres mismos. Los relatos etiológicos, al simbolizar lo que hasta entonces permanecía como extraño, transforman en cósmicos parte de los elementos o seres ajenos a su sistema de mundo. Gran parte de esta narrativa manifiesta la paulatina incorporación al espacio doméstico de parte de lo deshumanizado, o bien la división entre los componentes de lo humanizado y lo silvestre. Cabe señalar en esta categoría, la ausencia de relatos del tipo de aquellos que introducen ciertos objetos de la cultura material de la mano de algún héroe civilizador, aunque sí encontramos aquellos que nos explican las circunstancias originales de ciertas prácticas rituales o costumbres en general.

Los relatos que hacen referencia al comienzo del mundo establecen la presencia de una pareja mítica que mora en el cielo -conformada por Pachamama y Pachacámac- y de un ser maligno terrícola -Wa-kón-, que desea adquirir la condición de los primeros. La interacción entre ellos establece la presencia de la oscuridad de la noche, la emergencia del sol y la luna y la importancia de la fertilidad terrestre. La derrota del personaje de voluntad malévola desata la primera catástrofe que signa la sucesión de distintos mundos o

---

<sup>84</sup> En este punto prestamos particular atención a los contenidos revelados, pero también a los encubiertos, con la intención de encontrar el fundamento último de sus manifestaciones.

<sup>85</sup> Nos referimos al trabajo expuesto en el simposio "Cultos religiosos populares en América latina", en el marco del 51 Congreso Internacional de Americanistas, en Santiago de Chile, en el mes de julio de 2003. Este trabajo lleva por título "Los santos en la religiosidad susqueña".

generaciones a partir de las sanciones del tiempo originario. A este mito se suma otro que precisa la importancia del agua desde el inicio de los tiempos y establece el funcionamiento del mundo a partir de la circulación de ese líquido primordial que, como veremos, se convierte en un elemento definitorio de la identidad susqueña.

La mitología reunida en este grupo pauta, asimismo, una taxonomía de la fauna local, a partir de un conjunto de principios del tipo doméstico-salvaje, con dueño particular-con dueño santo-sin dueño, mutantes dentro de la categoría zoomorfa-antropomorfizables-estables, poderosos-virtuosos-ordinarios, carniceros-carroñeros-inofensivos<sup>86</sup>, entre otras (cuadro 2). Conjuntamente, estas narraciones establecen, por una parte, la distinción entre animales creados por un ser asociado con el bien (Dios) -a quienes se asigna la categoría de domésticos-y otros subordinados a un personaje envidioso e imitador (Diablo) -asignados a la categoría de "animales del campo" (indómitos)-; o la cesión de Coquena de parte de su ganado, desde la profundidad de la tierra y a través de un ojo de agua, hacia la humanidad, conservando para sí el tutelaje de los animales "chúcaros" (silvestres). Varias narraciones establecen el origen de ciertos animales a partir de las ropas, convertidas en plumas, de un ave pequeña -que cohabita con una mujer pastora-; así como otras relatan cómo de la concreción de un matrimonio humano, y para evitar que otros animales (gatos, gallos y corderos) sean convidados en el festejo, manan las ovejas del mar o de un ojo de agua, durante la noche; en tanto algunos mitos señalan que el origen de las cabras se debe a un error del Diablo, que deseaba vacas, y a la apropiación de esos animales por un santo, que los entregó a la humanidad para su explotación, instituyendo al mismo tiempo la práctica de la señalada<sup>87</sup>.

#### b. Los relatos ejemplares.

La mayor parte de la narrativa propia de esta categoría es incluida explícitamente por sus relatores en el marco temporal de la generación de víboras. Dado que éste es un período de protohumanidad, la narrativa de esta naturaleza enfatiza aquello que se considera admitido culturalmente, como así también las consecuencias de la trasgresión de las normas y prescripciones. Los protagonistas de estas historias son, por una parte, un conjunto de animales con capacidad de metamorfosis y que son, ora personas diurnas, ora

---

<sup>86</sup> Desarrollaremos algunas de estas clasificaciones en el capítulo destinado a los personajes de la cosmología susqueña.

<sup>87</sup> Acontecimiento ritual que consiste en colocar a los animales la marca de sus dueños.

animales nocturnos. Entre ellos se encuentran cuervos, quirquinchos, zorros, caranchos, lagartos, lagartijas y sapos. Pero por otra parte, estos seres mutantes se vinculan sexualmente con mujeres pastoras<sup>88</sup>, debido a la carencia de seres de su mismo tipo, pero de sexo femenino. Mas estos vínculos son indeseados, pues su consecuencia inevitable es la concepción de individuos del primer tipo. En su conjunto, este grupo de narraciones valora negativamente ciertos rasgos propios de estos personajes como, por ejemplo, la codicia, la mentira, el robo y la antropofagia<sup>89</sup>, entre otros.

En un artículo reciente<sup>90</sup> analizamos de modo detallado tres versiones del tema que titulamos "La moza y el cuervo". En este episodio puede identificarse un conjunto de características y comportamientos propios del cuervo -en su condición de personaje mítico-, unos que corresponden a lo que en el tiempo presente es considerado propio del mundo de lo humano y otros que pertenecen a la esfera de lo animal; por último, algunos trascienden a ambos, y responden exclusivamente a la índole propia de los seres del tiempo primordial. El relato refiere la historia de un cuervo virtuoso que invita a una pastora a conocer su casa, sita en una peña, a condición de que mantenga los ojos cerrados hasta llegar a destino. Luego de dejar allí a la mujer, parte en busca de alimento. Después de haberlo obtenido regresa, ofreciéndoselo a la pastora, quien lo rechaza bajo la sospecha de que se trata de carne de carroña asada. Durante la ausencia del cuervo se presenta un picaflor dotado del poder adivinatorio, quien revela a la pastora la mutabilidad del cuervo y la lleva de retorno a su hogar, mas con la advertencia de que el ave rapaz volverá a buscarla. La pastora se oculta, pero el cuervo vuelve a merodear el lugar, derrama lágrimas de agua y sangre, y se aleja. Más tarde, sólo se encuentran los huesos de la pastora, que ha sido devorada por el cuervo.

El tema que acabamos de sintetizar permite inferir en primer término, la connotación negativa que es propia del cuervo quien, por sus hábitos carroñeros no caza, desconociendo la principal actividad de subsistencia de los tempranos habitantes de la zona. En segundo término se destaca el deseo de consolidar una unión prohibida, entre seres de distinta condición. Dicho intento se materializa en la acción de cocer la carne, con

---

<sup>88</sup> Estudiaremos oportunamente la posibilidad de considerar a estos personajes como mujeres-estrellas.

<sup>89</sup> Las prácticas de antropofagia ritual han sido habituales en el pasado en nuestro Noroeste, aunque es posible documentar algunos casos para las últimas décadas. (Palma, 1973).

<sup>90</sup> Morgante, 2000a.

el fin de consolidar la relación de afinidad deseada<sup>91</sup>. Ante el fracaso, el cuervo devora a su pretendida. La mujer, por su parte, privilegia la autoconservación de su especie cuando descubre el riesgo que la enfrenta a una alteridad. De hecho, los comportamientos seguidos son semejantes a los empleados frente a otras sociedades humanas, como sugerimos en la consideración de la generación del Rey Inca. La situación de oposición del mito se resuelve en el presente mediante la división de los dos grupos de seres, y se refleja en la afirmación del cuervo<sup>92</sup> como un animal salvaje y potente, que debe ser objeto de un trato ritual.

Dentro de esta categoría de relatos ejemplares se destaca, también, un subgrupo que incluye al zorro, que desempeña el papel de "trickster". Oportunamente hemos trabajado específicamente en el análisis del ciclo narrativo en el que el zorro desempeña el papel de "burlador-burlado" (Morgante, 2001a). En este caso advertimos que dicho papel trasciende con mucho nuestra área geográfica y constituye un motivo de gran difusión en muchas mitologías sudamericanas, aunque en este caso en especial posee algunas características peculiares. Las narraciones contenidas en este ciclo pueden dividirse en tres grupos de mitos. En el primer grupo, el zorro -junto a otros personajes, como caranchos, quirquinchos, perros, pastoras y una princesa- aparece transgrediendo las reglas de la reproducción social, al mantener relaciones sexuales y engendrar hijos con mujeres, a las que oculta su condición ambivalente, propia de los personajes del tiempo de las víboras. Ello ocurre únicamente por la noche cuando, vestido como persona, se comporta como tal o bien oculta su identidad, presentándose como padre de una criatura que no le pertenece. En el primer caso, luego de transcurridos unos meses, la mujer, tras atar al hombre a su faja para que permanezca con ella durante el día, lo desconoce en cuanto se transforma en zorro, le dispara y lo mata con la ayuda de su perro. En el relato "El zorro y el carancho", éstos son encerrados en una casa por sendas mozas al cabo de unos días de haber noviado con ellas. Adoptan, entonces, la fisonomía animal y, mientras el carancho escapa, el zorro pelea con los perros. En la tercera narración, aunque el quirquincho es el verdadero padre

---

<sup>91</sup> En este sentido sostiene Magaña para el caso de los mitos kaliña que "la idea central en las prácticas que rodean a la elaboración culinaria es la de borrar huellas de la predación o del destino alimentario de las esposas animales, eliminando el olor y la sangre". Agrega además que "en general, para expresar relaciones de afinidad se recurre a la imagen o a las metáforas de la cocción por humo, y para expresar relaciones de consanguinidad se recurre a metáforas de cocción por ebullición" (Magaña, 1992).

<sup>92</sup> De este modo se previene la acción caníbal del cuervo o las situaciones oníricas que el mismo protagoniza y que desencadenan muertes, accidentes u otras circunstancias desgraciadas.

del hijo de la princesa, el zorro intenta engañar a la criatura, fracasando en su intento por casarse con la hija del rey. Estos mitos definen la imposibilidad de los matrimonios entre humanos y animales y, por ende, valoran la acción del zorro como violatoria del orden social, que establece las normas matrimoniales y prohíbe el establecimiento de dicha vínculo entre seres de diferente condición.

En otras tres narraciones del ciclo del zorro -tituladas "El zorro y el perro", "El zorro, el perro y el tigre" y "El zorro y el gallo"-, la trasgresión es de índole gastronómica. En el primer relato, el zorro hambriento acude al perro para que le permita robar comida de la casa de sus dueños, a lo que el segundo accede con la condición de que no sea descubierta su complicidad. A pesar de ello, el zorro se "macha"<sup>93</sup>, canta y grita, despertando la atención de los dueños de casa, y finalmente es muerto por el propio perro<sup>94</sup>. En el caso de "El zorro, el perro y el tigre", el primero intenta engañar al segundo apropiándose de su comida y ocultándole el fuego en poder exclusivo del zorro. Ante esta situación, el tigre<sup>95</sup> -que como tío del zorro goza de su respeto- y gracias a su condición de adivino y a su "arte"<sup>96</sup>, entrega al perro su fisonomía -metamorfoseándose el perro en tigre- a fin de permitirle descubrir el engaño. Como consecuencia de ello, el perro y el zorro discuten y pelean, hasta que el primero da muerte al segundo. En el tercer relato, el zorro intenta engañar al gallo para comerlo, convirtiéndolo en su compadre a fin de ganarse su confianza e inventando una ley que protege a los gallos. De este modo intenta obligarlo a bajar del árbol en que se resguarda. Sin embargo el gallo, desconfiado, simulador, y fingiendo proteger al zorro de unos perros, lo conduce por un camino en que este último encuentra la muerte.

---

<sup>93</sup> Se denomina de este modo al estado de embriaguez, resultado del consumo en exceso de bebidas alcohólicas. Como señala Castillo Guzmán refiriéndose al hombre andino, "la embriaguez es definida como el espacio preciso para que conductas y discursos marginales sean manifestados" (Castillo Guzmán, 1999:201). Esta caracterización también alcanza al zorro, quien a pesar de haber pactado con el perro mantenerse oculto, viola lo establecido frente a los efectos del alcohol.

<sup>94</sup> El mismo informante comenta, refiriéndose a este mismo relato en otra oportunidad, que el zorro acaba muerto por los perros de caza alertados por el comportamiento de este animal embriagado.

<sup>95</sup> Tanto las expresiones tigre como león, se refieren en este contexto al puma (*Félix concolor*).

<sup>96</sup> Poder.

Finalmente, un último relato posee rasgos que lo diferencian del resto, ya que el zorro (en este caso una zorra) cría a un niño que fue concebido por una moza y un "gringo minero", y luego abandonado por su madre ante la amenaza del padre de obligarla a comer al recién nacido. Luego de varios años, el mozo criado por la zorra es propuesto como marido a una princesa, a la que accede por su belleza (determinada por sus rasgos de "hombre blanco") y por una falsa riqueza que el zorro hace aparecer como propia (embaucando a cigüeñas y ballartas<sup>97</sup>, verdaderas dueñas de las ciudades a cuyo abandono las obliga). En este caso el zorro aparece como un personaje cuya conducta es percibida como provista de estabilidad a lo largo de todo el relato y que deriva, cerca del final, en la concreción de sus anhelos de poder y riqueza (en este caso particular, valorados positivamente por el informante). La figura perversa está constituida por el hombre blanco quien embaraza a una moza local, desprecia a su hijo y, finalmente, abandona a ambos. La mujer, a su vez, se encuentra a punto de devorar, bajo amenaza, a su hijo recién nacido<sup>98</sup>. Ante dicha amenaza la mujer esconde al niño en el campo donde es rescatado por una zorra. El desempeño excepcional de este personaje se evidencia en las manifestaciones de la mujer que, atribuye la ausencia del bebé, a la voracidad del zorro. Sin embargo, esta zorra lo cría hasta que es considerado apto para ser presentado como candidato matrimonial de una princesa. Al cabo del relato el zorro vence a las ballartas, a las cigüeñas y al hombre blanco, evitando que la criatura sea devorada. Más tarde ésta concreta el matrimonio deseado. En el transcurso de la secuencia relatada, el zorro desempeña una labor etiológica: determina que las ciudades sean percibidas como ámbitos humanos y relega a las aves a vivir en peñas y lagunas.

Como resultado del análisis del contenido de este ciclo narrativo podemos señalar que la mitología de "trickster" de la Puna susqueña expone a un personaje de significación compleja, con múltiples facetas. En los relatos considerados encontramos la reiteración del patrón que refiere al zorro como embaucador, como ejemplaridad negativa. Pero en este caso, dicha negatividad se reduce al ámbito de las relaciones interculturales. En el espacio de la cultura local, la violación por parte del zorro de las normas establecidas para la producción económica y la reproducción social es castigada con la muerte (aunque esta no

---

<sup>97</sup> El informante describe a las ballartas como aves blancas de lomo negro que actualmente ocupan las lagunas. Es posible que se refiera a la huallata.

<sup>98</sup> Esta amenaza indudablemente se asocia a la actitud caníbal referente a la presencia del hombre, las potencias esencialmente malignas y la actividad en las minas.

signifique necesariamente un cambio ontológico sino la manifestación de un castigo) en las fauces del perro, que representa el auxiliar del hombre. Sin embargo, en el caso en que la profanación -en esta situación particular del sistema de relaciones sociales- se produzca en el contexto del contacto entre la cultura local y la extranjera, aquellas acciones se resignifican. De este modo, el conjunto de normas y valores cuya violación es valorada negativamente en el marco de la propia cultura, adquiere una significación positiva hacia afuera respecto al blanco, en cuanto destaca la supremacía de la inteligencia nativa sobre la foránea. Junto a ello, la participación del zorro en la narración en la que se involucra con un "gringo" lo transforma en un integrante más de la sociedad local, modificando su imagen de embaucador. Como burlador de la alteridad existencial, el triunfo del zorro no deja de ser recalado o de sorprender a los propios informantes, circunstancia que se pone de manifiesto en expresiones como las siguientes:

"... Sí, el zorro bastante vivo, la única vez que ganó. Muy poco ha ganado el zorro, siempre ha perdido" (N. Q., Coranzulí, 1982).

"Este zorro de casualidad ganaba porque tenía la maldita desgracia de, de hacer apuestas y todas esas cosas; pero, desgraciadamente, toda la vida perdida. Siempre. Nunca ganó. Una casualidad, creo que ha ganado una vez o dos. Siempre ha perdido. Mucho, mucho, mucho ha perdido. Todo." (N. Q., Coranzulí, 1982).

La narrativa ejemplar que incluye al zorro en el espacio de la cultura de la zona susqueña provee una muestra de la relativa significación que lo permitido y lo prohibido adquieren en este marco. El zorro se mueve entre la categoría de un ser-otro, cuando se lo contextualiza como ser mítico amenazador de la producción y la reproducción interna y de un ser-propio cuando su andar se inscribe en los relatos que lo vinculan con otras categorías de seres-otros.

#### c. Los relatos del ciclo del Rey Inca

Antes de referirnos específicamente a los mitos que caracterizan a este grupo de la narrativa susqueña, diremos que la expresión Rey Inca es empleada en todos los ellos para nombrar indistintamente a cualquiera de los soberanos del Collasuyu (Pachacutec, Tupac Inca, Huayna Cápac, Atahualpa y sucesores), cuya expansión militar alcanzó el norte de Chile y el Noroeste de nuestro país, sometiendo a los pueblos que allí habitaban poco

antes de la conquista española. Asimismo, respecto de la discusión que gira en torno al origen de este motivo entre la población local, más allá de aceptar su introducción por el catolicismo español o de considerarlo parte de una religión andina prehispánica (Urbano, 1993), trataremos el significado que la figura de este monarca adquiere como personaje mítico de relevancia en la espacio-temporalidad de la cosmología susqueña.

Gran parte de la narrativa incluida en este ciclo ha sido mencionada con motivo del análisis de la generación que tiene por protagonista a este héroe civilizador del tiempo mítico susqueño. Se trata de un conjunto de relatos que dan noticia de su nacimiento, de su poder y de sus costumbres e, igualmente, se incluyen aquellos que describen a este rey como un mesías.

Las narraciones sobre el origen del rey lo reconocen como un ser carnal, fruto de una relación entre una mujer nativa y un hombre extranjero, que -luego de una serie de rechazos iniciales- manifiesta la potencia de que es portador. La secuencia de este mito sobre el origen del monarca presenta una serie de persecuciones previas al establecimiento de una existencia de reciprocidad entre el personaje y los hombres: luego de que su madre le da de mamar, el hijo rey le anuncia la entrega del oro. A partir de ese momento, el personaje revela su verdadero carácter:

"... Es que le ha dado a su mamita: 'bueno, mamita, ahora sí es que yo me voy del todo, ya me voy. Dame tu pecho que voy a tomar todo y acabo de mamar, es que le ha dicho, así, así, así. Ahora ya no se va a juntar la leche, nada, no te va a doler, no te vas a hacer nada. Ahora yo me voy del todo, mamita. Y este, estas dos piñas de oro llevate a tu casa, con esto vas a vivir hasta el fin de tu vida mamita. A usted no le va a faltar nada<sup>99</sup>. Yo, yo soy el Rey Inca<sup>100</sup>, tengo que dominar los cerros, tengo que dominar los cerros. Yo tengo gente, tengo peonada. Tengo que andar cerro por cerro, tengo que limitar los cerros, tengo que mensurar -¿no sé qué, que será?-'. Todita parte, todos los hombres enteros, tengo, tengo que separar los pueblos, las naciones, las repúblicas, cuanto, todo, todo, todo (...). Así que así, mamita, usted sabe, no tenga pena por mí, nada. Usted trate de vivir tranquila con esto que te estoy dejando, mamita. Igual, adiós', dice que se ha despedido y se ha ido. Y bueno." (N. LL., Coranzulí, 1982).

---

<sup>99</sup> La entrega individual inaugura un momento de prosperidad para la comunidad, en general.

<sup>100</sup> En su despedida, el personaje revela su identidad y su misión como héroe cultural.

Luego de la instalación de su figura en el marco de la nueva realidad, el ciclo continúa con el relato que establece una serie de "estilos" propios de esta figura, que se transmiten al común de los hombres: sus armas y su calzado. Sin embargo, el rasgo más sobresaliente es el que señala, como lo insinuaba la narración precedente, que el rey establece la costumbre de convidar a la Tierra, esperando por su intermedio la retribución deseada:

"... Y él challaba mucho, mucho, muchísimo challaba él, los estilos del rey Incaico, de él, de ahí dice que ha quedado ya, ya el estilo de challar, de la challa de todo en general. Challa. Porque el Rey Inca, él dice que utilizaba eso<sup>101</sup>. Y cuando muere entonces los cerros, los daban también a él, todo. Porque el Rey Inca usaba cosas antiguas, como ser la flecha, la honda de hilo él usaba, andaba de ojotas. Pero era un rey rico. Un rey rico, que usaba todas las cosas de plata y oro. Sacaba de los cerros o cuando quería guardar los guardaba, también. Como él disponga. Si, dice que tenía únicamente, tenía plata, oro y llamas..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

A pesar de este pacto de reciprocidad, la narrativa también hace alusión a la rebeldía de ciertos cerros que se resisten a cumplir con la obligación contractual, desconociendo así la autoridad del rey. En estos casos el rey triunfa, "descabezando" al rival. Debido a ello el Cerro Granada<sup>102</sup> es, desde entonces, un cerro "mocho". Del mismo modo, el poder del monarca se evidencia, por ejemplo, en su enfrentamiento con los nuevos colonizadores, cuando se oculta a sí mismo y a la riqueza de su propiedad. Más tarde, el mismo castigo que el rey empleó para reprender al cerro rebelde, fue utilizado por los españoles, quienes decapitaron al monarca insurrecto. Algunos testimonios señalan que toda la riqueza está en el interior del Cerro Coyamboi<sup>103</sup>, y ello determina que sea considerado "bravo"<sup>104</sup>. Según otros relatos la cabeza del rey se encuentra dentro del Volcán

---

<sup>101</sup> A pesar de su participación como un figura del panteón local, su actitud de challar a la Tierra lo coloca en dependencia con la figura central de Pachamama o, más específicamente en este caso, de los Cerros.

<sup>102</sup> Sitio en el departamento jujeño de Rinconada, al norte de Susques, con más de 5000 mts. de altura. Forma parte de una serie de encadenamientos irregulares, paralelos a la Cordillera de los Andes. En sus estribaciones se encuentran ricos yacimientos metalíferos.

<sup>103</sup> Cerro ubicado a unos veinte kilómetros al norte de Coranzulí.

<sup>104</sup> El término "bravo" es utilizado, en este contexto, como sinónimo de la palabra "peligroso".

Licancabur<sup>105</sup>. Algunos informes agregan que su cuerpo se halla dentro de una campana de bronce<sup>106</sup>.

Como señalamos anteriormente, la mitología mesiánica se caracteriza por predecir el retorno, en situaciones variables, de un antepasado, considerado importante por su actuar pretérito. Ese retorno está asociado a la promesa de la repetición de dicho actuar. Estas narraciones incluyen la irrupción de un suceso crítico asociado al resultado de una trasgresión, consistente en la pérdida del equilibrio entre los hombres y las potencias (desequilibrio que puede manifestarse por medio de la aparición de enfermedades, catástrofes u otros daños) y la profecía del retorno por el actuar revocatorio del mesías. En este sentido, se atribuye al Rey Inca la capacidad de lograr que retorne la prosperidad que caracterizó a la vida regional en el período prehispánico. En un trabajo de reciente aparición (Morgante, 2004) analizamos el mesianismo susqueño y concluimos que:

- i. A pesar de la presencia de un conjunto de procesos compartidos, la ideología milenarista y mesiánica adquiere, en el ámbito de la Puna argentina, aspectos singulares que dificultan su incorporación a esquemas macroexplicativos. Dichas singularidades, asociadas a las formas tradicionales de organización socio-política y al papel que desempeña la cosmovisión como patrón de referencia de las acciones presentes, pasadas y futuras, constituyen dos núcleos explicativos para la ausencia de una verdadera movilización socio-religiosa.
- ii. La ideología milenarista y la mitificación del Rey Inca son el resultado de la reelaboración simbólica del proceso histórico de conquista y colonización. De ello resulta que la conciencia histórica no anula a la conciencia mítica, sino que -por el contrario-, ambas se combinan para definir estrategias de reproducción del orden cultural.

---

<sup>105</sup> Volcán situado en el extremo meridional de la cordillera Occidental de Bolivia, en la frontera con Chile, frente a San Pedro de Atacama (5.930 mts.). En su cima se encuentra uno de los santuarios de altura de origen Incaico en el Norte árido chileno.

<sup>106</sup> Este testimonio resulta altamente significativo con relación a la consideración que realiza González acerca de tantanes o grandes campanas y placas de metal que se asocian a hachas, dentro del complejo ritual-funcional del Período Tardío en el Noroeste Argentino. Las imágenes de las placas y campanas constituyen a juicio de ese autor, cabezas de sujetos sacrificados (cabezas trofeo). (González, 1983).

- iii. La incorporación de la figura mesiánica del Rey Inca a un espacio de culto de una deidad telúrica preexistente en la Puna argentina, deriva en una circunstancia de prevalencia del culto a la Pachamama, al igual que ocurrirá con las introducciones religiosas cristianas posteriores. En esta sociedad, en definitiva, asistimos a la conjugación de aspectos vinculados a una "religión de retorno"(de personajes sagrados y/o de épocas y sucesos anteriores, mitificados y proyectados al futuro), en un marco previo propio de una "religión de retribución" (basada en la creencia en la reciprocidad entre sufrimiento y felicidad que debe realizarse en este mundo, si no para sí, para la generación siguiente). Del interjuego entre las ideas de retorno y reciprocidad, con su soporte mítico y ritual, resulta una proyección hacia el futuro, para cuya concreción se requiere de la reproducción de estas acciones y vivencias sagradas.
  
- iv. En relación con lo anteriormente expuesto, la privación -como consecuencia de la imposición de un conjunto de prácticas y creencias ajenas al modo de vida ancestral- encuentra su explicación última en el incumplimiento presente de la relación de reciprocidad establecida entre los hombres y la divinidad. La vivencia del tiempo pasado en el presente, resulta -en este caso- una condición insuficiente para organizar colectivamente a los hombres hacia la búsqueda de la prosperidad augurada.
  
- v. Finalmente, el ciclo mítico del Rey Inca, constituye una clara expresión de los mecanismos puestos en juego en el proceso de mantenimiento de la identidad cultural del grupo, en tanto expresión de resignificación de la situación de contacto cultural que comienza hace cinco siglos y que se continúa hasta nuestros días. De este modo, la vivencia en el presente del tiempo mítico, convierte a los hombres en partícipes activos del cambio, pero también da cuenta de las razones por las que se demora su llegada.

d. Los relatos que reelaboran el texto bíblico.

Los mitos que consideraremos en este apartado constituyen una expresión más de la confluencia de las dos grandes tradiciones religiosas que se encuentran actualmente en el sistema susqueño de creencias: la andina indígena y el cristianismo europeo. También

veremos que una evangelización limitada a pocos grupos nativos como la que tuvo lugar durante los primeros siglos de la presencia colonial en la zona de Susques, ha posibilitado la permanencia de muchos elementos propios del horizonte indígena de creencias. El examen de esta narrativa también constituye un ejemplo de que los procesos sincréticos no implican meros reemplazos, sino que conllevan procesos más complejos, por medio de los cuales las creencias y las prácticas sagradas de una nueva religiosidad son el resultado de pérdidas y adquisiciones, que transforman antiguos componentes, generando un nuevo sistema de creencias. De esta manera, los mitos que reelaboran el texto bíblico constituyen una clara demostración del modo en que el grupo recrea los elementos propios de la sociedad dominante, otorgando un nuevo significado a una parte de sus representantes y a sus acciones. En este sentido, nuevos personajes se suman a los tradicionales, respetando la relación contractual que existe entre éstos y los hombres, como un modo de comprender el actuar -positivo o negativo- de aquellos para con éstos.

La narrativa considerada en este grupo incluye fundamentalmente los relatos sobre Dios, dando testimonio de su poder, de su voluntad positiva ante los humanos. Los relatos también asocian dos grupos de personajes a su tarea y a su condición. Por una parte se introducen los ángeles, seres "inteligentes" que aparecen en los primeros momentos de la cosmogénesis, y que ayudan al Ser Supremo a concretar su obra. Por otra parte están los santos "abogados", discípulos del mismo, de aparición más tardía y que comparten actualmente, con él y con los ángeles la morada celeste. Los relatos ponen énfasis, en una primera etapa, en la instauración del cosmos. En ella Dios se encuentra solo y, frente a un mundo vacío, instaura en una semana sus componentes. Estos son, en orden de aparición: sol, luna, estrellas, cerros, campo y agua. A partir de una versión a pequeña escala de esta manifestación creadora -fundada en el poder de la palabra-, el mundo comienza a multiplicarse y se convierte en un ámbito propicio para la vida, neutralizando aquella primera imagen del ser solitario. Este tipo de relatos sugiere la presencia de algún orden de existencia previa o "generación", incluyendo esta figura de Dios creador dentro de un marco explicativo que excede el del mensaje evangelizador.

A esos relatos constituyentes se contraponen otros de naturaleza catastrófica, representados por la reelaboración local del episodio bíblico del Diluvio Universal. Las narrativas que aluden al Arca de Noé como el refugio para la salvación de los pocos que no

pertencen al conjunto de la humanidad pervertida -mala, injusta, rebelde, beoda, pendenciera- permiten que del arquetipo ejemplar de la familia de Noé -integrada por hombres justos, que tenían contacto personal y directo con Dios- y de las parejas animales escogidas, se reconstruya un orden cósmico -posibilitado por la intervención divina-, que procura acabar con la corrupción propia del orden anterior. La recomposición de este nuevo orden cósmico incluye nuevamente el tema de la multiplicación a partir de una situación inicial a menor escala: de unos pocos justos a una humanidad íntegra.

Del juego de la narrativa, tanto modeladora como demoleadora, resulta el fundamento de una dinámica de sucesión de mundos en orden de perfeccionamiento, como el que presentamos al momento de referirnos a las generaciones de este tiempo primordial.

También hemos incluido en esta categoría un curioso relato referente al diluvio, en el que se alude a un sapo que se suma al Arca. Vamos a desarrollar específicamente este relato en el capítulo en que considere específicamente el papel de la Pachamama dentro de la cosmovisión susqueña y la relación de la misma con el animal antedicho.

Incluimos también en esta categoría la creación de la primera humanidad, en el episodio protagonizado por Adán, Eva, y una víbora (el Diablo), que representa la presencia del mal junto al origen de la humanidad. La génesis de ésta responde nuevamente a la soledad no deseada del comienzo de los tiempos. Sin embargo, repitiendo la idea de la imperfección de los inicios, los primeros hombres son ciegos y se convierten en videntes luego de ser tentados por la potencia perversa, que pretende otorgarles una condición similar a lo divino<sup>107</sup>. El quebrantamiento inicial introduce la noción de pecado como parte integrante de la condición humana. Además, en tanto seres ordinarios, los hombres son condenados a la vida terrenal, al trabajo y subordinados a la voluntad del Creador:

"... 'Ahora sí que ustedes, el Diablo, les ha puesto el ojo, así que han comido, han comido de ese árbol, ese es la (el) árbol del mal. Bueno, así que ustedes no, aquí han cometido un pecado grave, grave, grave. (...). Han cometido una infracción y ahora ustedes son destituidos de aquí, de aquí. Y ya no van a estar'. Y dice que los ha botado, los ha botado. Adán y Eva los ha desterrado. 'Ahora ustedes tienen que vivir, tienen que comer con el sudor de la frente. Tienen que trabajar día y

---

<sup>107</sup> "... Y entonces, entonces dice que la víbora ha dicho que no: 'No, ese es el, esa es la fruta más buena, más buena. La fruta más agradable. Ustedes ya saben, ya tiene ojos pa' ver y todas esas cosas. Este, y han comido, han abierto, sus ojos están abiertos, entonces ustedes son igual que dioses, iguales que Dios, ya pueden hacer todo, todo. Todo ya pueden hacer' ". (N. LL., Coranzulí, 1982).

noche si quieren comer, si quieren vivir para, para la tentación tienen que trabajar día y noche. Pero dice que, con el sudor de la frente comeréis'. Y bueno, los botó. El Diablo, pues, el Diablo. El Diablo. El Diablo pues la víbora dice que, los ha tentado. Los ha tentado y han obedecido a la víbora. Y, por eso lo que ha obedecido es el mal y de ahí viene la debocle (debacle), la debocle... Sí, de ahí, pues, de ahí. Ese nos ha puesto es un, en un delito, en un pecado grave, vea. Es un pecado grave. Nuestros primeros padres. (...) (Y así) nos ha transformado para servirle a él. Servirle a él, a nuestro Señor Jesucristo. Un solo Dios tenemos en el cielo. No tenemos más. El padre y el hijo del Espíritu Santo. Solo un Dios verdadero. Así es. No hay más, no tenemos más". (N. LL, Coranzulí, 1982).

Finalmente, dentro de este conjunto, también se relata el viaje de la Virgen María y el nacimiento de Jesús en Belén. Esta narrativa se enmarca en el significado primordial que la Navidad ocupa, junto a otras fechas vinculadas a lo religioso en el ámbito local. Al igual que en los relatos previos, el bien y el mal están presentes en la trama y en este caso particular aparecen los santos, señalando los errores de los humanos y tratando de reencauzar sus vidas de acuerdo con el mandato divino. También se observa la transferencia del poder hacia los seres ordinarios, representado en este caso por la Virgen al montar una mula; después de lo cual este animal adquiere una condición sagrada. El testimonio siguiente se refiere a dicha condición:

"... Por eso está -mi abuelo me sabía decir- que al burrito nunca se lo maltrata. A ninguna forma porque nuestro Señor Jesucristo ha andado, este, montado en burro. Porque el burro es más sagrado que un caballo, que una mula, cualquier cosa". (N.Q., Coranzulí, 1982).

#### e. Los relatos de Pedro Urdimal

Las historias de Pedro, de origen hispánico, tienen una amplia difusión en nuestro territorio, desde el monte chaqueño a las altiplanicies del Noroeste argentino. Los relatos que constituyen este grupo repiten las principales características de este personaje burlón y poderoso. En el contexto particular de la zona susqueña, Pedro -a quien también se alude como El Urdimal-, representa la imagen de muchos de los atributos de la asocialidad por los cuales el mundo ha sufrido o sufre catástrofes, desgracias y castigos. Localmente el apellido de Pedro no es Urdemales, ni Ordimán u otros sino Urdimal, que como señala uno de

nuestros informantes "es el que teje (urde<sup>108</sup>) con la palabra". Pedro Urdimal es un personaje de morfología humana, aunque puede metamorfosearse. Su rasgo más característico es el embuste. Su actuar tiene lugar en el tiempo mítico pero, a diferencia de otros personajes, no se sitúa en el marco de ningún ciclo en particular. El personaje y sus historias repiten motivos y características propios de la primera generación de la concepción nativa de la temporalidad, esto es, la de víboras. De allí su capacidad de metamorfosis y el tema habitual del engaño a mujeres solteras. De este momento también provienen algunos de sus rasgos compartidos con el zorro, que encara a la figura del "trickster" dentro esta cosmovisión<sup>109</sup>. Pero a diferencia de este animal, que siempre acaba por ser abatido por otros seres de esta generación, Pedro tiene la habilidad necesaria para escapar cuando su conducta embustera se hace evidente ante los otros. El Urdimal también posee el don de desplazarse del ámbito terreno al celeste y viceversa. Esa capacidad desaparece con el primer período de la existencia. Finalmente, entre los relatos que protagoniza se hace alusión a la práctica de la antropofagia, no encarnada personalmente pero sí por algunos de los personajes que surgen en sus relatos. Luego, nuestro protagonista se mueve en el espacio-tiempo de la generación de los antiguos que se caracterizaron por su devoción al trabajo, pero también por sus creencias paganas. De allí surge el tema de Pedro compitiendo con Dios y sus santos, negando su status y su autoridad y ridiculizando ("desvistiendo") a sus representantes terrenales en el mundo actual: los curas. El Urdimal aparece así como integrante de esa humanidad pecadora (ladrona, infiel, mentirosa), antropófaga y egoísta que es castigada con la llegada del calor y con el fin de su mundo. Sin embargo, al igual que esos antiguos o gentiles, Pedro "sobrevive" a esta destrucción y participa del acontecer propio de la generación del sol, la del Rey Inca. A partir de entonces, comienza la sucesión de días y noches que aparece en las distintas narraciones protagonizadas por Pedro Urdimal, así como la significación de ciertos lugares "dañinos" que son los espacios en los que se mueve este personaje: peñas, profundidades,

---

<sup>108</sup> Urdir, en una de sus acepciones, constituye la acción por la cual se colocan paralelamente los hilos que se pasarán por el telar para constituir la urdimbre o conjunto de hilos que se colocan a lo largo del telar, para conjugarse con la trama. En épocas pasadas, las prendas eran confeccionadas a partir de estos tejidos, fundamentalmente de lana de oveja. Sobre sus telares, dice Boman: "... son extremadamente simples, compuestos por dos bastones horizontales, atados a estacas clavadas en la tierra, y entre las cuales se tienden los hilos que componen la urdimbre de la tela y que se suben y bajan a mano". (Boman, 1992: 440).

<sup>109</sup> Al igual que como el zorro "trickster", también Pedro -en su volubilidad ética y jurídica- dinamiza el actuar y se presenta como un generador mitopoyético.

angostos; es decir, aquellos lugares por los cuales se desplaza el Diablo, con quien muchas veces Pedro parece confundirse. Del mismo modo, nuestro embaucador subsiste hasta el presente, e interjuega con empleados de Vialidad Nacional o con curas que transitan las sendas altiplánicas, evangelizando a sus pueblos. Además, trascendiendo el tiempo mítico y el presente, el Urdimal se proyecta hacia el futuro, ya que está condenado a vivir en la tierra hasta el final del mundo.

Parte de los relatos que protagoniza Pedro Urdimal trata la disputa por el dominio del espacio celeste, a través de la posesión de la llave que abre su puerta. Pedro -que ante todo pertenece al ámbito terrestre- levanta vuelo y alcanza el mundo celestial. Una vez allí logra burlar a San Pedro -subordinado de Dios-, a quien pretende enviar a la tierra. No obstante ello, el último contrarresta el ardid con otro, que condena a Pedro definitivamente a la vida terrenal -hasta que tenga lugar el final de los tiempos-. Es interesante considerar la índole del trato mediante el cual Pedro propone al santo recuperar la llave perdida, consistente en el traslado de las almas del Purgatorio al Infierno. Es clara, aquí, la asociación del personaje -dotado de voluntad negativa para con los humanos- con la imagen del Diablo -también maligno-, a partir de su condición de "traficante" de almas.

En otras oportunidades, Pedro aparece en una relación de subordinación, como empleado del Diablo. A pesar de su aparente -y falso- respeto, Pedro comete adulterio con la esposa de su patrón, con la complacencia de la misma. Al ser descubierto escapa, actuando astutamente frente a su jefe. Pero al repetirse la situación, Pedro es condenado a ser comido por los parientes de Satanás. En ausencia del Diablo, engaña a su amante, la mata y escapa en un caballo de colores que ha robado a su contrincante. Lleva con él un loro adivino perteneciente a aquel, y ordena al ave que le anuncie los movimientos de su dueño. El adúltero es atrapado en los límites de un río de sangre más allá del cual no se puede acceder por voluntad divina, mas Pedro decide atravesarlo perdiéndose en él y anunciando un posible retorno, pero sin indicar el cuándo.

Las narraciones referentes a Pedro como pastor de chanchos, coinciden en la sucesión de acontecimientos que incluye el recorte de las orejas y colas de los chanchos para enterrarlos en un pantano, y de ese modo engañar al patrón y vender a los animales robados. El Urdimal, con el pretexto de obtener herramientas para rescatar a los animales, se aleja y no cumple con su promesa de regresar. En un caso el relato se detiene en este punto. Pero en la otra versión, frente a la revelación de la verdad, Pedro se relaciona con

un "gaucho", para el que trabaja a cambio de la panza y la sangre de un animal con el que engaña a su patrón, fraguando su suicidio. Tiempo después, luego de haber cambiado de fisonomía, pide prestado un caballo al dueño de los animales, se escapa en él ("a la loma del Diablo") y ya no retorna.

En otras ocasiones, Pedro se disfraza de mujer, pero sus rasgos masculinos son evidentes. De este modo se emplea como "pastora" de un hombre, se instala en un puesto de altura en el campo y engaña y seduce a las hijas de su patrón -haciéndolas cómplices del engaño-, que suben diariamente a proveerlo del almuerzo. A partir de una pelea entre las jóvenes, su padre advierte el engaño y persigue a Pedro, quien escapa montado a caballo y se encuentra con una cuadrilla de hombres que reparan un camino. A pesar de que su perseguidor pide ayuda a éstos, Urdimal también engaña a los mismos -aprovechando la casual presencia de un pato- y, finalmente, logra escapar. Al final de este relato hay una secuencia particularmente interesante para nuestro análisis: en la persecución, el hombre grita: "agarren a ese animal". Aunque se refiere a Pedro, los otros no lo comprenden y de ese modo se concreta la fuga.

En sus encuentros con un cura, Pedro vuelve a mentir -simulando, en un caso, detener una peña para permitir el paso del sacerdote y, en el otro, anunciando la captura de una paloma de oro-. Mediante esos trucos engaña al clérigo, le roba su mula o su sombrero y escapa, a pesar de la promesa que le hace al sacerdote antes de despedirse, que en uno de los relatos dice: "voy a ser gente". En el primer caso, el cura abandona el escenario despojado de su Biblia, su montura y su sotana -además de su animal-, llega a la ciudad y con la ayuda de limosna recupera las pertenencias robadas comprándoselas a un gaucho, que no es otro que Pedro -quien le vende los artículos sustraídos, pintando a la mula para tornarla irreconocible-. El viento descubre el verdadero color del animal, pero para ese entonces, Urdimal ha escapado. En el otro caso, el cura engañado, al intentar atrapar a la paloma de oro, se encuentra con una deposición fecal de Pedro, que lo enferma.

f. Otros relatos míticos.

Bajo el título de otros relatos se incluye una serie de narraciones míticas en las que aparecen personajes y elementos naturales del paisaje, observando un comportamiento característico de aquella época.

Dentro de esta categoría aparecen diversas temáticas, como aquellas que remiten a un momento en el cual la imagen de un ofidio es central en la constitución del paisaje. Se narran aquí los acontecimientos durante cuyo transcurso uno de estos animales, una víbora gigante, desciende de los cerros hablando, gritando y amenazando con devorar a la gente del pueblo. Esta serpiente, reconocida más tarde como el Diablo mismo, es muerta por un relámpago enviado por Dios. El testimonio señala que aún hoy pueden verse sus huesos en las laderas de algunos cerros. Otros testimonios sitúan cronológicamente a este tipo de relato en una época en que "las víboras volaban".

También se menciona para la generación de víboras la narrativa atinente a los animales que mutaban en médicos brujos. De una capacidad original de predecir las causas de la enfermedad y el destino de los afectados resulta actualmente que un pájaro anuncie la muerte de una persona cuando se posa sobre el techo su casa<sup>110</sup>.

En este último grupo incluimos también los relatos que destacan la importancia del agua durante el tiempo mítico. En algunos casos se dice que en aquella época existía una suerte de comunicación real, en virtud de la cual todas las lagunas de la región se unían entre sí bajo tierra. Gracias a ello, un yunga o médico curandero emprende un viaje a Chile con su ganado, desde uno a otro lugar, atravesando esos acueductos subterráneos. También se afirma que en otra época Jujuy fue fundada en Volcán<sup>111</sup>, en un lugar que más tarde se convirtió en una laguna, aproximadamente en la misma época en que la serpiente gigante descendía de los cerros.

Del mismo modo el viento y las nubes también se convertían en personas durante el

---

<sup>110</sup> Un motivo similar a este es aquel en que el cuervo anuncia la muerte de la pastora en el relato aludido en el apartado sobre los relatos ejemplares.

<sup>111</sup> Dice el testimonio: "... Ahí, en el volcán. En ese lugar ahí, es una laguna grande ese rincón. Todo ese campo, ese rincón. Es grande esa laguna. Ahí dice que era la ciudad de Jujuy. Y se ha volcado, ha quedado una laguna Jujuy. Ah, ha reventado un volcán de adentro y se ha hundido Jujuy. Ahí ha quedado laguna. Por eso se llama Volcán. Se ha volcado Jujuy ahí. Ah, se ha volcado la ciudad. Ha quedado laguna. Al fondo, al fondo. Se ha profundizado..." (N.LL, Coranzulí, 1982).

tiempo en cuestión. El primero de ellos había recibido el mandato divino de arar los campos con su familia, y las segundas de regarlos. Pero ante una burla de la nube hacia el viento se genera un rencor inicial, que se conserva hasta hoy.

## **5. El tiempo presente.**

El tiempo presente o vivido es percibido a modo de una generación dentro del esquema temporal que hemos analizado previamente. Se trata de la generación en que se contempló el desarrollo de un modelo humano, a partir de aquel proyecto inicial de individuos metamorfoseables de los primeros tiempos hasta los seres terrenales y pecadores contemporáneos, dependientes de los pactos de reciprocidad establecidos con los seres potentes. Sin embargo la progresión de ese modelo humano no está acompañada por las condiciones de desarrollo económico que poseyeran mayor significación en tiempos de generaciones pasadas, y que se redujeron en el presente. Varias son las circunstancias que confluyen en la conformación de la situación actual. El abandono, parcial o total, por parte de algunas unidades familiares, de su antigua organización económica basada en el pastoreo y su reemplazo por empleos asalariados, ha ocasionado la pérdida de la riqueza que constituían los rebaños y, al mismo tiempo, al desconocimiento de saberes básicos asociados a este género de vida.

Los habitantes actuales de la zona susqueña perciben el presente como una época de pobreza con respecto a la prosperidad del pasado en lo que atañe a las posibilidades que las condiciones del medio les brindan actualmente. Esta situación es contrastada con relación al "tiempo de los antiguos", un período de prosperidad que, para las generaciones actuales, se extiende "hasta la época de mi abuelo o bisabuelo, no sé qué será". La pobreza se asocia con la presencia del "gringo", categoría ésta que describe tanto al colonizador<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Si bien, en un sentido amplio, la categoría de colonizador también hace referencia a la moderna presencia del "blanco" en sus diversas empresas de explotación del territorio, se reserva esta expresión para mencionar al conquistador, representado en la figura del español.

como al moderno empleador de las empresas de explotación de recursos minerales<sup>113</sup>. Esta situación puede deducirse de los relatos que -bajo la forma de mitología de contacto- incorporan al acervo tradicional manifestaciones foráneas, intentando relativizar la presión amenazante de aquella, y reelaborándola en términos de las estructuras de pensamiento de la cultura nativa. Un ejemplo de dicha situación lo constituye la ascensión del rey Incaico al panteón de divinidades vernáculas.

También el contraste se establece, en los testimonios recogidos, entre el presente y una generación futura, en la cual llegará la abundancia junto con el resurgimiento de las riquezas ocultas. Esta anunciación tiene su correlato mítico: en un tiempo venidero la cabeza y el cuerpo del Rey Inca volverán a unirse y este suceso coincidirá con la expulsión del colonizador. De este modo, el secular contacto intercultural y la acción de un mesías se amalgaman con la conciencia reflexiva propia del pensamiento mítico. Dicha amalgama se expresa en un discurso que guía la vida cotidiana de los habitantes de la región. En este contexto, el mito opera como la noción actual de las posibilidades futuras, del sustento y de la índole de las prácticas rituales que han de garantizar la repetición de la situación presente y, al mismo tiempo, brindarán la esperanza del retorno al orden cósmico perdido. Este retorno y el estado de bienestar también se vinculan a la revalorización de los elementos propios de la cultura susqueña, que ha tenido lugar en tiempos recientes, debido a la acción desarrollada por las Comisiones Aborígenes en cada una de las localidades puneñas en años recientes. Ello se expresa en testimonios como el siguiente:

"... El ekeko, bueno actualmente se lo simboliza como una especie de alcancía, que viene ya... Esto simbolizaría la riqueza. Eso ya aparece con la llegada de los españoles. O sea, es porque es un señor de raza blanca, panzón, eh, vestido de ropa indígena. Petiso. Y cada uno lo tiene en su casa y se lo hace fumar todos los días martes. Porque los martes o los viernes generalmente se los simboliza como los días malos. Los días que andan brujas, los días que se implora, ¿viste? Por algunas maldiciones que se le implora. No son buenos días para andar por el cementerio. Son

---

<sup>113</sup> Así como la instalación de las empresas empleadoras tiene una valoración negativa, también se observa que su disposición en el marco de la economía regional genera verdaderas disrupciones en los ritmos laborales a largo plazo. De acuerdo con los análisis oficiales del último año, producidos por la Delegación Municipal de Susques, el aumento de la desocupación tiene sus orígenes en la menor actividad que se registró en la industria de la construcción, en la paralización de la obra del Paso Internacional de Jama y en la caída de la inversión local.

todas las horas malas y eso. Hay que rezar, sahumar. Sahumar, este, con la coba. Incensario (incensario), ¿viste? Coba. Y ahuyentás todos los espíritus malignos. Y se le cuelga muchas cosas: harina... Incluso puede ser, eh, si vos tenés fe: un autito, una camioneta, una casa. Y es para solicitarle, pedirle. Convocarla a través de ello ante la Pachamama o ante el cielo. O son cuestiones estas que ya, viene de las huacas<sup>114</sup>. Que interceda para que te dé alguna de esas riquezas: una casa, un auto... O a veces, lo cargan de un montón de... Hay que hacerle bolsitas, ¿viste? Le cuelgan bolsas de ahí y le echás harina, maíz, azúcar, adentro de las bolsitas. Y están colgando esas cosas, para que no te falte nada. Mercadería. O sea con la religión católica yo creo que la raza colla, la raza atacama también -nosotros somos atacameños, ¿no?-, nunca se dejó, ¿viste?. Se relacionó, pero por detrás de eso están también las cuarteadas<sup>115</sup>... Porque ahora ya estamos más bien definidos por los estudios arqueológicos que hay ahora, yo creo que Susques perteneció a la raza atacama. Por eso decimos el pueblo colla, el pueblo atacama... Pero acá en Susques es el pueblo atacama. Pero, arqueológicamente al menos, no sé si está comprobado, ¿viste?, por radiocarbono, todo eso. Nosotros pertenecemos a la etnia colla. Pero culturalmente tenemos mucho de la cultura atacama" (H.T., Susques, 2003).

La noción de un presente sincrético también pone en evidencia a través de las celebraciones que han incorporado a las fiestas anuales las fechas significativas derivadas de la situación de contacto cultural. Como parte de las situaciones derivadas de dicho contacto es inevitable la referencia a otros hechos históricos, como puede inferirse de la lista de festividades que integran el calendario anual de celebraciones (Cuadro 2)<sup>116</sup>, el cual es el producto de la adición de conmemoraciones de acontecimientos de origen español (históricos y cristianos) con aquellos que se adscriben al antiguo horizonte indígena de

---

<sup>114</sup> Antiguos espacios de culto.

<sup>115</sup> El informante menciona las "cuarteadas" o "cuartos" que consiste en el troceado de las reses faenadas para los festejos patronales y carnavales. En este sentido es un simple ejemplo de confluencia de prácticas de diversos origen en el marco de las actuales celebraciones puneñas.

<sup>116</sup> El orden de exhibición que sigue la lista de celebraciones mencionadas por los informantes se presenta tal cual éstos lo expresan, comenzando por abril y culminando en marzo. Se sugerirá más adelante que la fuerza de la calificación del tiempo presente en su relación con el pasado se impone sobre un esquema clasificatorio desde la perspectiva occidental que supondría comenzar por enero, como primer mes del año.

creencias. Tanto las fechas nuevas como las antiguas, dan sentido a una identidad susqueña que, en los próximos capítulos, se completará a los fines de definir un modo de ser local.

Las celebraciones enumeradas están vinculadas con una división del año en dos períodos, uno de los cuales se extiende aproximadamente de Diciembre a Abril, y el otro desde dicho mes hasta Noviembre. El primero de esos periodos se asocia con el Diablo y se anuncia al llegar el Carnaval, como un momento en que "la gente está más con Él (con el Diablo)" y, por lo tanto, canta, baila, se emborracha y pelea; durante el segundo período - cuyo inicio coincide con la Navidad- se lleva "una vida más santa", en particular durante Agosto, mes de la Pachamama. Si bien este esquema parece responder exclusivamente a un modelo de partición del año desde una perspectiva cristiana, la misma encuentra en un esquema de sucesión de un ciclo seco y otro húmedo<sup>117</sup> regido por la figura de la Pachamama, una equivalencia preexistente (Gráfico 1). El párrafo transcrito a continuación hace referencia a dicha calificación del ciclo anual:

"... prácticamente no estás en contacto con la Pachamama. Como ser, ya, al agarrar la caja y la bandera ya, ya estás en contacto con el Diablo, ya (...) el Diablo está más para hacerte cosas malas que cosas buenas. Por esa misma razón los otros también están matando a sus mujeres, todas esas cosas, claro, por ahí viene la mano (...) Entran tres o cuatro comparsas, ahí, a bailar adentro de la mina. La galería, la principal, por donde está el Ukako se llena, se llena de gente ahí. (...) Le llevan, cada uno hace un bolso lleno de ginebra, tres plumas, coca, medio kilo de... [Las botellas de ginebra] tiran a la tierra, echan al rasgo, ponen llenas, le tiran al rasgo, así, enteras, lo tiran como se le baje la gana. Así lo hacen. [Si no se hiciera todo eso], entonces el Diablo ya no está conforme con nosotros. El Diablo de otra forma trata de hacer que llegemos al fracaso. Cualquier forma te trata de joder el Diablo. En cualquier momento, quizás en el momento menos pensado, si quiera. Y así es. Entonces el Diablo... porque el Diablo también sabe que nosotros estamos trabajando, ahí, sacando de la misma mina mineral, estamos trabajando, estamos aprovechando de él. Y, y nuestro patrón a nosotros nos paga, nos engañe, no nos falte nada. Entonces tenemos que darle un poco, darle. Pero nosotros no, no, no lo vemos. Ninguno casi. Yo, a mí nunca lo he visto, jamás de los jamases. [Entonces se podría decir que la época más importante] es el carnaval y el mes de Agosto. El mes de Agosto da más para la

---

<sup>117</sup> Desarrollaremos esta concepción al considerar la dinámica de la cosmología susqueña.

Pachamama. Es un mes especial del año. En cambio, para el Diablo desde Navidad en adelante, pase carnaval. por eso Navidad en adelante, cualquiera anda con cajas, por ahí, en cualquier momento. (...) Es una época más de diversión, ya challando, pero no challando a la tierra, a la Pachamama (...). Siempre ya, desde que uno está con el Diablo, ¿no? Y está, ya prácticamente el Diablo está junto con nosotros también. Quizás no lo vemos, no sabemos nada, nada. Y así pasa todo el tiempo eso. Hasta carnaval. Siempre se hace fiestas, señaladas, por ahí. (...) Se machan hasta, y la verdad, quizás tenemos también con los otros hermanos, que son de la otra religión, también lo hacen machar, todo, y al final también se pone a cantar el hermanito (risa)." (N.Q., Coranzulí, 1982).

##### **5. Acerca del tiempo mítico y del presente.**

En este punto, y sobre la base de lo expresado anteriormente, analizaremos los rasgos significativos de la concepción del tiempo mítico entre los habitantes de la zona de Susques, para tratar de establecer luego su relación con la noción de tiempo actual.

En primer lugar podemos señalar una discontinuidad en la concepción de tiempo primigenio. Dicha discontinuidad está marcada por la presencia de distintos lapsos, o generaciones, cada uno de los cuales constituye una unidad homogénea e indivisible, pero que se distingue del resto. Cada una de estas generaciones sucesivas está separada de la siguiente por un suceso crítico: la aparición de la luna marca el final de la generación de víboras y la del sol la culminación de la generación de los antiguos. En este sentido, la discursividad que relata la concepción temporal responde a un ordenamiento que atribuye al incremento de la luminosidad un sentido de progresión que -como fenómeno natural- encontraría su correlato -en el ámbito cultural-, en el incremento de la domesticación de lo natural (definición de la naturaleza humana en oposición a la animal, disminución de la pobreza, cristianización del hombre).

En segundo lugar, cabe señalar la calificación que connota al tiempo mítico, calificación que es debida a la significación que adquieren los sucesos que en él se desarrollan, y se perciben como inseparables del mismo. Esta calificación se destaca por la conexión necesaria que se establece en todo momento, a través del discurso, entre los relatos míticos y las características propias de la generación a que se adscriben. De este

modo, comprender la visión del mundo, y particularmente la noción de temporalidad, sin vincular los contenidos de ambos referentes, nos impediría acercarnos a la percepción de esta cuestión desde la mirada vernácula.

Finalmente, en las referencias al tiempo desde esta perspectiva, encontramos una idea de finitud. Dicha finitud se expresa en su condición de ciclos. Esta representación de la temporalidad se manifiesta en la concepción de sucesivas creaciones y destrucciones del mundo, que auguran -en un tiempo futuro-, la prosperidad y el bienestar que caracterizaron al pasado. Esta índole cíclica, sin embargo, no supone una repetición regresiva que intenta perpetuar una situación cósmica, sino que constituye un sistema simbólico capaz de incorporar la acción transformadora de los hombres y de las deidades.

Este último aspecto nos permite reflexionar acerca del tiempo presente y de su posibilidad de ser percibido y vivido en estrecha vinculación con el tiempo primigenio. En primer lugar, deben señalarse las peculiaridades compartidas por ambos con respecto a la caracterización del tiempo mítico arriba señalada. La concepción de temporalidad vivida por el hombre actual no responde a los cánones de una temporalidad abstracta; por el contrario, este tiempo también es discontinuo, calificado y finito. La primera de estas características queda en evidencia a través de la existencia de dos lapsos de tiempo: uno profano y otro sagrado. Si bien en este caso no se manifiesta tan claramente la presencia de una fecha crítica que marque el comienzo de esos períodos, en cada uno de ellos existe -coincidiendo con el punto medio- su celebración más importante: el Carnaval, que se relaciona con todo el mes de Febrero, y el primero de Agosto, Día de la Pachamama, Madre Tierra.

En cuanto a la calificación de este tiempo vivido, la misma está dada por los sucesos calendáricos que la integran, junto a los ritos periódicos asociados a las mismas (challados, floreados, marcas, señaladas), así como por la relación entre lo sucedido en un momento en particular y las características del lapso en el cual esta circunstancia se inscribe. Más precisamente, el consumo de alcohol en exceso, el ocio o el comportamiento eufórico serán vividos como normales entre los meses de diciembre y abril y como extraordinarios en el período que le sigue.

Por último, los dos períodos cualitativamente diferentes, en que se divide al tiempo presente, junto a las características asociadas a cada uno de ellos, se rigen por un principio de finitud, en tanto se suceden uno a otro cíclicamente.

Además de las características comunes más arriba mencionadas, es importante señalar la continuidad entre el pasado mítico y el presente, mediante la reiteración de la narrativa del tiempo de los orígenes y de la repetición de determinadas actitudes de los personajes actuantes en los mismos, por parte del hombre de la Puna actual. Asimismo, dicha continuidad está representada a través de una proyección de futuro, que coloca el poder de reproducción social de la cultura tradicional y la negación de la presencia foránea mediante la prédica del retorno a épocas de abundancia similares a las pasadas. De esta manera la situación presente adquiere carácter transicional desde el momento en que se espera que en un futuro se reedite la prosperidad de las épocas primigenias, bajo la idea de creaciones y destrucciones del mundo que se repiten cíclicamente.

Es preciso señalar que -en un sentido más específico- también el presente se proyecta en el futuro -mediante el ritual de adivinación que desarrollan aquellos que reciben el nombre de yungas y que poseen el don de la "lectura" de las hojas de coca o de la orina humana, entre otros-. Esos personajes se retrotraen al pasado para poder determinar el agente causante de una afección. También se proyectan hacia el futuro, viajando a lo largo de un espacio sagrado, para determinar los efectos que las prácticas sanadoras causarán sobre el enfermo. Algo similar ocurre con la capacidad de encontrar el medio exitoso para provocar el hechizo y, por otra parte, en reconocer -volviendo al tiempo pasado- el origen del embrujo de alguna persona y revertir su evolución futura.

## CAPÍTULO 4: EL COSMOS SUSQUEÑO. PERSPECTIVA ESPACIAL.

### 1. La espacialidad y la cosmología susqueña:

El presente capítulo se propone avanzar en la caracterización de la cosmología susqueña, centrándose en los aspectos que hacen a su ordenamiento espacial. Como se considerara anteriormente, el espacio y el tiempo están íntimamente eslabonados en la cosmología andina en general, razón por la cual remitiremos a muchos de los aspectos mencionados en la sección precedente a los fines de alcanzar un cuadro significativo de la geografía sagrada del mundo susqueño. Finalmente, con la consideración de los principales personajes de dicho universo, que abordaremos en el próximo capítulo, avanzaremos en una comprensión integral de la forma en que el orden natural y social se disponen en este cosmos.

Como señala Ossio (1976), para el hombre andino el agua encierra las nociones de unidad y de fuerza vital. Tal es la razón por la cual al referirnos a la cosmogénesis en la perspectiva susqueña, citáramos un testimonio que hace alusión al inicio a partir de una pelota acuática que revienta dando origen a distintos componentes del actual espacio.

"Y el nacimiento del mundo... sería como una pelota llena de agua. Ah". (N.LI, Coranzulí, 1982).

En este capítulo retomaremos el protagonismo del agua no sólo como elemento primitivo y esencial, sino además como aquel que permite comprender la interrelación y la dinámica de los distintos componentes de este espacio.

Sin embargo, a los fines de identificar los orígenes de cada uno de los niveles del cosmos susqueño, recordaremos el mito de Wa-kón citado oportunamente. Brevemente, el mismo sostiene en un primer momento, la presencia de Pachacámac -Dios de los Cielos-, de Pachamama -la Tierra-, y del mismo Wa-kón -Dios de la Noche-. Nos encontramos aquí, pues, con los tres prototipos de las regiones celeste, terrestre y profunda a las que aludiremos en particular en las próximas líneas. El último de estos personajes -que representa a lo oscuro y profundo-, envidia la suerte de los dos seres luminosos que constituyen, además, un matrimonio, frente a la aparente soledad de Wa-kón. Por este motivo el dios nocturno mata al esposo mítico y luego de un fallido intento de formar pareja con la mujer, la asesina y la devora. En un segundo momento, el mito expresa el movimiento inicial de estos prototipos espaciales: vengando la muerte de sus padres, los mellizos hijos del matrimonio matan a Wa-kón y, con esta muerte, lo envían a un espacio terreno que

sufre un cataclismo. Luego de este suceso los hijos, que sobreviven por el auxilio de su padre que les permite llegar al cielo, constituyen el Sol y la Luna. La Pachamama es premiada por su fidelidad y funda la Tierra fértil, mediadora para procurar el bienestar pero, asimismo, generadora de castigos. El solitario Dios de la Noche, constituye con su "mala muerte", luego de una "mala vida"<sup>118</sup>, parte del temido ámbito de lo profundo.

De este modo quedan conformados los orígenes de los tres planos espaciales principales del territorio cósmico susqueño, pero además se fundan los principios de la sucesión día y noche -por intermedio del accionar del Sol y de la Luna, estableciendo un eje horizontal en cuyos extremos se ubican la salida y la puesta del sol. Earls y Silberblatt (1974) sostienen, siguiendo el análisis de distintos autores sobre el diagrama del universo de Pachacuti Yamqui, que el modelo andino del cosmos distingue un lado derecho (desde el punto de vista de los actores) asociado con conceptos masculinos, mientras la izquierda responde a los femeninos. La presencia de estos astros establecería esta división. Respecto de esta visión "cósmica y dualista del mundo", Mariscotti observa que en la religión centro-andina la Pachamama y otras diosas formaban una pareja prototípica con Viracocha y otros grandes dioses celestes, como Pachacámac. Por esta razón, señala la autora, la Madre Tierra no era concebida como una diosa universal sino como un númeron dependiente del cónyuge celeste. Según las fuentes, cada uno de ellos integró una moiety: en el caso de las divinidades masculinas identificada con el "hijo del rayo", con la noción de "arriba" y con el principio masculino; y otra asociada con la noción de "abajo" y el principio femenino, descendiente de la Madre Tierra (Mariscotti, 1978).

En el relato aludido existe además una mención a la relación entre luz y oscuridad, que se aludiera a propósito de la sucesión de las generaciones míticas y que aparece manifestada por la lucha entre un Dios de la Noche, por una parte, y un matrimonio entre un dios celeste y una diosa telúrica, que representan lo luminoso. A propósito de ello se recordará que las sucesivas generaciones que se mencionan a partir de la cosmogénesis -la de víboras, la de los antiguos y la del Rey Inca-, introducen respectivamente la presencia de las estrellas, la luna y el sol. En este sentido, y recordando la ausencia de una linealidad en la temporalidad susqueña, la aparición de las primeras se asocia al solitario Wa-kón, mientras que el incremento de la luminosidad y la paulatina instalación de un orden a la vez

---

<sup>118</sup> En el transcurso de este capítulo avanzaremos en las connotaciones de conceptos tales como los de "mala vida" y "mala muerte".

natural y social, resultan de la consecución del matrimonio de Pachacámac y Pachamama, así como de la descendencia de esta pareja mítica, representada por los mellizos Sol y Luna.

Por otra parte es habitual que el tipo de explicaciones relatadas anteriormente se presente junto a otros testimonio cuyo discurso incorpora parte de la prédica católica, como el que se presenta a continuación:

"El sol. Ese ha aparecido de la nada, de así, pues, es que, es que, es que están hechas todas partes, ya, de Dios, nuestro Padre Dios (...) Entonces él vivía solito, solito, solito. No había sol, no había luna, no había nada. No había nada, él, sabe que, como en el aire; así libre. Dice que, entonces, él, este, se ha puesto a hacer el mundo. (...) Ha hecho cerros, tierra, campo, de todo. Él hizo así. Pero ya los angelitos, parece que ya han estado con él. Antes, sí. Antes. Después ya hizo el mundo y los ángeles viven junto a él. Están aquí. [Y] los santos. Esos vienen ya después. Esos ya fueron después, ya. Esos sí, esos fueron ya los discípulos de, de Cristo. Usted sabe que Dios, así, solito y no tenía más. Los santos, los santos, esos han venido después. Eran así, ya un ser viviente como nosotros". (V.U., Coranzulí, 1982).

Como estimáramos en la consideración de la sucesión de la temporalidad mítica, la presencia de un Dios cristiano como el descrito en el testimonio presentado, constituye un elemento que ordena las fuerzas naturales y sociales de la cosmología susqueña favoreciendo mecanismos que permitan hacerla más accesibles para los hombres comunes. En este sentido la "nada" que precede a la presencia del "Padre Dios" es una ausencia de un mundo con las características de la normatividad social que fundan los principios cristianos, reconfigurando un universo que definitivamente divorcia a los seres terrenales de los dioses. En este sentido, el último testimonio presenta una mirada vernácula y sincrética del mensaje bíblico que no debe comprenderse en oposición con las narrativas sobre la cosmogénesis presentadas anteriormente.

## **2. El espacio celeste. Componentes y regentes.**

Hemos mencionado ya la estructura tripartita del universo susqueño. Si bien la vida de los hombres se desarrolla en la tierra, gran parte de lo que ocurre en las otras esferas del universo es comprensible a partir del conocimiento mítico y de la regulación de las

actividades humanas en relación a los seres potentes que habitan estos planos. Nos dedicaremos específicamente en este apartado a considerar las características del espacio celeste.

Como hemos sostenido anteriormente, a continuación del estallido de una "pelota original", el espacio celeste aparece como el ámbito inicial en que se desarrollan los sucesos relativos al origen del mundo. La pelea entre los personajes mencionados -Pachamama, Pachacámac y Wa-kón- establece el desplazamiento de alguno de estos hacia otros territorios cósmicos, generando asimismo los primeros flujos de comunicación entre ellos, algunos de los cuales permanecen en el presente.

El cielo se presenta como el lugar de residencia divina del Dios creador, de los ángeles y de los santos patronos, entre otros personajes. El primero se menciona como el instaurador y el regente de todo lo existente en el mundo y puede combinar las características del dios cristiano con las de otras figuras nativas, mientras que los entes que lo acompañan poseen una jurisdicción restringida a determinados aspectos o componentes del mundo. El cielo se considera un espacio de concentración de poder, dado la calidad de entes que lo pueblan, y un sitio paradisíaco en general.

Aunque carecemos de información acerca de los límites cimeros del cielo, hasta allí parece desarrollarse el cosmos en su extensión superior. Por su parte, la división entre el cielo y el espacio subyacente queda delimitado por un "río de sangre" que sólo pueden atravesar las almas virtuosas o que han alcanzado el perdón por su vida pecaminosa, para presentarse ante Dios y solicitar su residencia allí. El límite está marcado por la Vía Láctea<sup>119</sup> que sólo puede franquearse en "caballos", los cuales resultan del perro enterrado junto al difunto para facilitar el desplazamiento de su alma hasta el cielo<sup>120</sup>. De esta manera lo expresa un residente de Coranzulí:

"Nosotros aquí, no sé si usted alguna vez ha sentido nombrar el Río Jordán. No, en algunos lados. Sí, sí. Nosotros aquí, como el destino, también, hay en el cielo una franja, no sé si se ha fijado, hay en el cielo una franja de noche, ¿no? Con estrellas. Ese Río es Jordán<sup>121</sup>. Entonces el Río Jordán dice que era un río de sangre, de sangre, totalmente de sangre..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

---

<sup>119</sup> La Vía Láctea es el resultado de la luz combinada de numerosas estrellas, entre ellas las de tipo gigantes rojas. De allí puede derivar la noción de un "río de sangre".

<sup>120</sup> Retomaremos esta cuestión cuando al abordar el tratamiento de la muerte.

<sup>121</sup> La asociación entre la Vía Láctea y el Río Jordán remite a la propiedad de sus aguas para limpiar los pecados.

Los espíritus de las personas muertas (o almas) son pobladores recientes respecto de los anteriores residentes celestes, puesto que son producto del tratamiento cristiano sobre la persona muerta. Además, las mismas cumplen un itinerario periódico que las reconecta con su vida terrenal, cuando cada día dos de Octubre se realiza el "despacho de almas"<sup>122</sup>, ocasión en la que éstas descienden a alimentarse de las ofrendas que brindan los deudos. A diferencia de este tiempo reciente, el alma de los antiguos permanece en la tierra, porque la inexistencia del Infierno en la época en que habitaron impidió que su alma y su cuerpo se separen, de lo cual deriva parte de los daños que éstos pueden causar a los hombres.

Desde esta concepción, el acceso al cielo se realiza mediante una puerta, custodiada por Dios y especialmente por el encargado de las llaves del cielo o "portero", San Pedro. Las almas que llegan hasta allí lo hacen llorando, dado que desconocen si serán aceptadas. Si han violado tabúes, su destino puede estar reservado al Infierno, que se localiza en la izquierda<sup>123</sup> del espacio celeste, donde habitan seres asociados al Diablo, como el ya mencionado Pedro Urdimal. En otros testimonios, el Infierno se localiza en el ámbito profundo, razón por la cual las almas que no son aceptadas por Dios descienden bajo la forma de meteoros o estrellas fugaces. La cita siguiente explica esta situación:

"Las estrellas que caen son almas que Dios mandó al Infierno, que está bajo de la tierra. Ya no estás con Dios. No ir a la Iglesia, no rezar, no hacer caso a Dios son motivos para que Dios te mate y te manda al tercer día al Infierno, como dice el credo" (G.C., Susques, 2001).

---

<sup>122</sup> Describiremos detalladamente este rito en el curso de esta presentación.

<sup>123</sup> En el marco de esta cosmovisión, el lado izquierdo guarda una particular asociación a lo malo y diabólico: los animales bendecidos con la mano izquierda son salvajes, el cuervo mítico llora por el ojo izquierdo sangre, el "izquierdo" o lloque (trenzado de lanas de colores que le agraden a la Pachamama, hilado al revés) se coloca el Primero de Agosto en la muñeca izquierda para la cura de enfermedades o para solicitar protección (García y Rolandi, 2000). Dicha división tiene su origen en el mensaje bíblico, y se expresa en opiniones tales como: "en el día del juicio (Jesus) volverá otra vez a juzgar al mundo... Los malos a la izquierda, los buenos a la derecha..." (N. LL., Coranzulí, 1982).

El Sol, la Luna y las estrellas también habitan esta porción del cosmos, aunque su culto aparece desplazado por la figura del ser creador y todopoderoso. Esto queda representado por expresiones como la que sigue:

"La gente de antes, algunos creían en las estrellas, otros en el sol. Eso creían. No sabían, antes de que venga Jesucristo, no sabían quién era Dios, quién era criado. El sol que era más grande, entonces ponían Dios; la luna también era Dios. Eso los abuelos, antes, antes de la venida de Cristo es eso. Ya con la venida de Cristo ya no se han fijado en eso..." (S.V., Susques, 2003).

El cielo se vincula más estrechamente al tiempo pasado y al futuro, teniendo solo una influencia indirecta en la vida ordinaria presente. Dicha situación se explica por la vigencia que adquiere el culto a la diosa telúrica Pachamama que, lejos de haber resultado extirpada por la evangelización, ha sido incorporada junto con el Dios cristiano en un esquema del mundo donde las relaciones más inmediatas hombres-deidad se establecen a nivel del plano vivido. Desde una perspectiva antropocéntrica, el espacio celeste se corresponde con la vida pasada, con las almas, y con el futuro, con el sitio donde culminará el destino de quienes habitan en el presente. Por este motivo, y sin desconocer que la omnipresencia del Dios celeste alcanza al mundo vivido, el ámbito superior del cosmos susqueño es, principalmente, el espacio de la cosmogénesis y del mito.

### **3. El espacio terrestre. Componentes y regentes.**

Debido a que constituye el recinto de las interacciones humanas, la superficie terrestre y los ámbitos relacionados con ella ofrecen una mayor complejidad que la descripción del firmamento. La topografía desigual y diversa que hemos descrito al comienzo de esta presentación brinda un conjunto de rasgos claramente identificados y clasificados por el conocimiento local que proporcionan puntos de referencia a esta porción de la geografía sagrada. La tierra es considerada la matriz viviente en cuyo interior y en cuya superficie se encuentra vida. El ecosistema puneño ya descrito, con su extrema fragilidad, es concebido como un conjunto de elementos creado por la voluntad divina, pero cuyo mantenimiento depende, en última instancia, de la responsabilidad humana.

De modo similar a lo que ocurre con el tiempo, estructurado desde un presente, el espacio se articula desde el sentido relativo que los observadores establecen con cada punto de su entorno. Ello permite comprender la expresión de las distancias en relación con

el tiempo necesario para recorrerlas, así como una segmentación del espacio vital de tipo cuatripartita. Dicha segmentación queda establecida a partir de un eje horizontal relacionado a la salida y a la puesta del sol; y de un segundo eje que corre en sentido vertical, definiendo un "arriba" y un "abajo". Earls y Silberblatt (1976) consideran que, en la base del orden espacial andino, esta diferenciación corresponde más exactamente a un "arriba" y un "adentro" y que ello se relaciona a la mención en quechua de los tres mundos: de arriba, de aquí y ahora, y de abajo -*Hanay Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha*-.

Aplicada esta distinción al ámbito estrictamente terreno, la Tierra comprende no solamente la superficie misma, sino también los ámbitos que se ubican inmediatamente por encima y por debajo de ella: el supraterrrestre, correspondiente a la transición Cielo-Tierra, donde se localizan los fenómenos atmosféricos; y uno subterráneo, que completa el circuito de circulación del agua. Este último se distingue del mundo profundo o interior, que no equivale a un plano uniforme, pues se identifica tanto en lo recóndito de los cerros como en ciertas quebradas y por debajo del plano terrestre en sí; y es el ámbito de los seres temidos. Por esta razón, el mundo interior será considerado en otro apartado.

Los fenómenos atmosféricos corresponden al espacio supraterrrestre. Allí concurren los vientos y las lluvias que promueven, en parte, la dinámica de este cosmos. La lluvia se asocia a la aparición del infierno, como un fenómeno tardío, vinculado al Diluvio Universal y al orden cristiano. Por su parte, desconocemos la etiología del viento en esta cosmología, pero reconocemos, a través del mito, su vinculación con la acción de la lluvia a partir del siguiente relato:

"... Por eso dice cuando sale nublar, dice que empieza a hacer viento. Por eso dice que se odian ambos. Porque francamente el viento dice que trabajaba. Era un hombre muy trabajador. Por eso dice que ellos le han, dos hombres dice que son, parece. Y tiene dos hombres, mujeres, tiene sus hijos, todo, una familia grande<sup>124</sup>. Tanto el viento como el nublado. Dios dice que lo ha mandado por eso al viento que, que are las tierras, que are las tierras y que sembré<sup>125</sup>. Y el, el nublado, la lluvia, algunos nublados dice que tiene que venir regando. Y ya madura el pasto, todo ya para la gente, tanto para los animales. Así dice que tienen la orden ellos. Por eso en el invierno es que empiezan, ahí es donde tienen ellos, el viento dice que está meta

---

<sup>124</sup> Así como se señalara anteriormente para los animales y los cerros, también estos fenómenos atmosféricos son considerados, en el tiempo mítico, como "sociedades otras".

<sup>125</sup> Siembre.

arar y enterrar la semilla. El viento. Y después viene el verano, llueve, y lo riega todo y ya sale el fruto<sup>126</sup>. Y ya. Así me contaba mi abuelo. Y bueno, así contaba. Y dice que estaban trabajando bien, siempre. Y hasta ahora dice que trabajan así, van a trabajar. Pero dice que el, el nublado le ha hecho la burla al viento. Dice que en un barranco, así, dice que no tenía distancias, no estaba en su casa el viento. Y estaba muy guapo, decía, el viento; guapísima forma, muy guapo. Entonces por ir a trabajar rápido, comió muy apurado, terminó de almorzar y se ha ido a trabajar. Y le ha dicho a su mujer también que le ayude a arar, a su hijo, todo. Y dice que tenía dos, dos dientitos -dice que era chiquitito, ¿no?-. Dice que lo ha dejado durmiendo bajo un barranquito. Y dice que ahí no más el nublado ha hecho una tormenta tremenda y lo ha llevado el vientito. Le ha hecho una tormenta que ha quedado bajo un río, tremenda. Y los vientitos, prácticamente por medio del lago, por medio de las champas<sup>127</sup>, por ahí. Y de eso que se tiene bronca. Si no, antes, dice que trabajaban juntos, a medias, ¿no? Uno regaba, el otro araba y sembraba, el otro también regaba y así, todo, bien. Y de eso, por eso, ya cuando el nublado sale ya el viento le pone con todo el pecho. Algunas veces el nublado gana, gana, gana y se pone, así y llueve. Y a veces gana el viento. Por ahí vive peleando. Dice que, no sé desde cuántos miles de años atrás será, de que ellos viven así, rencorosamente entre ellos". (N. Q., Coranzulí, 1982).

Al igual que otros integrantes del mundo, la lluvia y el viento poseen, en el tiempo mítico, carácter social: mantienen una relación cooperativa de trabajo, comparten un código de entendimiento común fundado en el respeto, y forman parte de una familia. El viento se presenta como un ser laborioso, cuya tarea de arar, requiere de la contraparte de la lluvia para promover la fecundidad. Según sostiene Paleari (1988), en su consideración sobre la Pachamama como deidad andina, los actos de arar y sembrar adquieren una connotación sexual, del mismo modo que la lluvia se presenta como el medio del que dispone Pachacámac para fecundar a su esposa mítica. A partir de este conflicto primordial se explican las condiciones actuales que desfavorecen una agricultura de rinde y -gracias al

---

<sup>126</sup> Así como ocurría con el agua en el plano terrestre-subterráneo, la superficie y el aire se involucran por medio de otro ciclo regido por la sucesión de viento y nubes, que da lugar a la periodicidad estacional.

<sup>127</sup> Champa es una voz quechua para nombrar a una raigambre o a un sitio reparado por vegetación.

triunfo alterno de uno u otro- la presencia del viento a lo largo de todo el ciclo anual y de la lluvia en el período estival.

A diferencia del agua superficial y subterránea -dominio de la Pachamama-, el agua de lluvia y el viento responden a la voluntad de la divinidad celeste. Por esta misma razón, la regencia de los fenómenos que se manifiestan en este espacio de transición cielo-tierra, admiten una evolución desde una potestad celestial a otra que, como veremos, responde a la deidad telúrica. Así lo manifiesta el siguiente testimonio:

"El agua de lluvia no sale de la Pachamama. Acostumbramos a decir, cuando así, quizás, llueve -algo así para que tengamos más lluvia, tengamos más viento-, decimos: "Dios nos ha dado la bendición" (N. LL., Coranzulí, 1982).

Esta autoridad deposita en Dios parte de la responsabilidad de las actuales condiciones del paisaje susqueño y de las actividades de subsistencia desarrollados por los hombres modernos en contraposición a un período pasado de mayor humedad y, consiguientemente, de mayor prosperidad para la vida humana. Sin embargo, dicha responsabilidad se combina con la de la diosa telúrica, la Pachamama, y con la acción de los hombres para con ella. Mariscotti (1978) observa esta relación en toda el área centro-andina y sostiene que "...Pachamama y otras diosas, que parecen haber sido meramente hipóstasis funcionales o personificaciones locales de ésta, formaban una pareja mítica con aquellos (los grandes dioses celestes del panteón incáico), y que la Madre Tierra era generalmente concebida no ya como una diosa universal y omnipotente, sino como un númen dependiente del cónyuge celeste, que la tornaba efectiva" (Mariscotti, 1978:227). Hemos notado esta misma relación en el mito susqueño, que relata el matrimonio entre Pachacámac, Dios de los Cielos, y Pachamama, Diosa telúrica.

La Madre Tierra, además de representar a la tierra divinizada, es el fundamento de toda la humanidad y la principal garante de la abundancia. Por ello, la superficie terrena es sinónimo de la divinidad telúrica misma, y allí, la figura de un dios celeste se diluye en la voluntad de la Madre Tierra. Dicha escisión nos remite nuevamente al mito, que relata los sucesos por los cuales el Dios celeste premia a su esposa con la fertilidad. La relación entre ambos seres potentes se expresa en este tipo de testimonios:

"A Dios le gusta que la gente challe a la Pacha. Dios está en la tierra y en el cielo". (B.C., Susques, 2003).

El plano terrestre propiamente dicho, la morada humana, se menciona ocupada por un conjunto de elementos naturales y materiales entre los que se destacan animales, vegetales, minerales, cerros y peñas, ríos, lagunas, ojos de agua, corrales, minas, salares y viviendas, entre otros. Todos estos elementos se incluyen en una categoría abarcativa, que los contiene y los homologa y, de este modo, los involucra bajo una idea de globalidad: la Pachamama. Por esta razón, son objeto de culto, siguiendo gran parte de la antigua práctica ritual que tiene como fundamento último ratificar la importancia de cada uno de ellos en este contexto. Como señala Colombres (2000), la palabra 'Pacha' designó en un principio solo un tiempo o edad del mundo, un cosmos o universo, para pasar luego a referirse a un lugar o espacio, y a la misma tierra generadora de vida, ya como un símbolo de fecundidad. Así lo expresa un habitante susqueño:

"Del nacimiento del mundo entero, de ahí ha quedado la Pachamama. Tierra y Pachamama: dos nombres. Le dicen Pachamama porque es una mama. Es una mama de todo árbol que se planta. Lo cría como a nuestros hijos. Por eso lo llaman Pachamama. Como una madre, ¿ve?" (N. LL., Coranzulí, 1982).

"... la Pachamama, claro. La Tierra santa, de donde sale la plata, el oro, los minerales, todo. Todo es la tierra, todo es el agua, todo, todo, así. Así". (N. Q., Coranzulí, 1982).

La globalidad de la Pachamama alcanza la dimensión de la trascendencia temporal de todo ser viviente. Se considera el origen, pero asimismo el final de la vida, encerrando en sí misma a toda existencia a la que antes originara. Por tanto, junto a su significado vital también coexiste su expresión lúgrube. Al final de la vida de cada ente, la Pachamama reproduce la actitud antropofágica que Wa-kón tuviera para con ella en el tiempo del mito. Por esto, con la muerte de cada persona- y la liberación del alma de su armazón corpórea-, la Tierra se alimenta del cuerpo enterrado:

"Porque, claro, la Pacha es la Tierra, como dicen. Porque como dicen la Tierra nos cría y la Tierra nos come. Porque cuando Dios ya quiere que muramos abajo de la tierra van. Somos alimentos de la Tierra..." (S. S., Susques, 2001).

El agua, en sus diversas manifestaciones, constituye un elemento fundamental en la concepción de la Pachamama, estableciendo con su circulación un flujo vital para la existencia y la reproducción de los entes que la integran. Su importancia se explica también

a nivel lingüístico dado que se conserva su denominación como "yacko", que responde a un vocablo de lengua cunza (Braun, 2002). A través de la circulación acuática, los subespacios subterráneo y el plano terrenal mismo se reúnen en una estructura mayor conexas. El circuito queda descrito en la siguiente cita:

"Los ojos de agua son los manantiales, lo mismo que es como una boca que, que tiene la laguna. Porque siempre la laguna tiene, tiene el ojo de agua. Está en mayor parte el ojo de agua en la laguna, así. Por eso nosotros vamos a challar, así, quizás a un ojo de agua no, no te perdés a un ojo de agua no, no te perdés adentro, ¿no? (...) El río. Sí, de la Pachamama, de la Tierra. Nace. Crece ...Y crece y corre todo. Si, de un ojo de agua sale el agua, de la Tierra.(...) Si, el río también puede hacerte daño. Sí. Por ahí uno no lo challaba. O aparte de eso, venís con alguna mala intención, te animás pasar el río, te animás nomás te puede llevar. Incluso quizás, estás, este, por ahí, ves que, te das cuenta que te va a poder pasar y desgraciadamente como ..., te lleva. Pero no, no lo creemos con tanto ..., como, como los ojos de agua, esas cosas. Y en las lagunas [termina el agua] Sí. (...). Y algunos pensamos de que el agua sale de la tierra, vuelve a correr y vuelve otra vez abajo de la tierra. Eso es lo que pensamos, sí. Sale otra vez en el ojo de agua. (N.Q., Coranzulí, 1982).

De este modo, el agua sigue un trayecto: pese a que se reconoce la manifestación de este líquido en superficie por la lluvia y por el deshielo, el agua propiamente terrenal emerge en los ojos de agua, transita exteriormente y "entra" en las lagunas<sup>128</sup>, por donde retorna al interior de la tierra, motivo que explica por qué las lagunas "no rebalsan". Debido a este flujo subterráneo, un testimonio afirma que la tierra flota sobre el agua:

"... nosotros estamos sobre el agua. Esto no es tierra nomás. No, no. El mundo está como una cosa liviana, como un buque. Así está la tierra. Esta tierra será una isla que será como todo Suramérica. Ese será el que separa el nuevo continente del antiguo continente..." (N. LL., Coranzulí, 1982).

La Pachamama tiene el carácter ambivalente propio de las deidades, y por consiguiente también tiene una faceta perversa: puede perjudicar a quienes desconozcan su

---

<sup>128</sup> Recuérdese el avenamiento centrípeto característico de la región.

autoridad y renuncien al contrato de reciprocidad por el cual el hombre "humecta" a la Tierra -en sus diferentes puntos- y, a cambio, es protegido por ella. Los relatos de "pilladuras" de la Tierra son numerosos, y retomaremos esta cuestión al tratar el tema de la medicina mágica. En este punto nos interesa remarcar que todas ellas se vinculan a la violación contractual, que consiste en la aspersion por medio del rito de la "corpachada", "challa" o "convite" a la Madre Tierra. Una frase que sintetiza la importancia de esta práctica es la siguiente:

"Eh ... nosotros le damos, así, a la Pachamama para, para, pensando y sabiendo que la Tierra nos da. Y la Tierra nos quita. Prácticamente si nosotros a la Tierra no lo damos, no lo damos que beber, darle comidita, de darle, así, en fin, se hace como una..., ¿no? Eh, te va a quitar toda tu hacienda, toda tus vacunos, tus ovejas, tus llamas, lo que tengas y va a llegar último momento que... Entonces, para que no ocurran esas cosa, el ..., se lo da de fiel corazón. Sí, se la da sí. Y sí, se pierde todo en la Tierra, se va por ahí. Pero nosotros pensamos que se lo come, como ser, no la comida pero si la sustancia. Aprovecha la tierra, sí". (N. Q., Coranzulí, 1982).

El acto de humectación ritual permite que la Tierra incorpore las sustancias "que le agradan", colocándas en una oquedad abierta para tal efecto y, de este modo, que el hombre se conecte por medio de la superficie de la Tierra con su interior -a partir de la creencia de que la misma absorbe las sustancias que se le ofrecen-. Esta práctica favorece la continuidad del mundo en su conjunto, pero en especial del dominio próximo en el que el hombre puneño desarrolla gran parte o la totalidad de su vida. Más allá del carácter global de la Pachamama, la cosmovisión susqueña asocia ciertos espacios culturalmente significativos del paisaje a la presencia de seres poderosos, algunos de ellos coligados a la esfera del mal o lo temible. Estos lugares, en asociación a determinados momentos del día o del año, generan un conjunto de circunstancias negativamente connotadas y calificadas como temibles: malas horas y malos pasos.

"Mal paso es un lugar peligroso de noche porque está el Diablo. El Tío sale de noche. Te lleva a la casa para matarte..." (A.V., Susques, 2001).

La idea de "lo alto", representada por los cerros y las peñas, como un dominio en el que se instala el daño, remite nuevamente al mito y a la idea de desplazamientos entre la

tierra y el cielo. También se relaciona con el motivo de un ser que, utilizando diversos ardidés, intenta participar de un ámbito que no le es propio. La muerte por "despeñamiento" de Wa-kón instala la peligrosidad de la altura y la asociación de este lugar con la presencia demoníaca. Pese a que la misma se identifica fundamentalmente con la profundidad, como veremos al dedicarnos a este último ámbito del cosmos, permanece asimismo en el ámbito original de las alturas. Por esta razón es habitual la creencia de que el Diabolo intenta empujar a pastores o viajeros hacia el abismo, cuando éstos transitan en soledad por los altos. De no concretar su intención original -el "despeñamiento"-, el ser maligno ocasiona un estado de perturbación definitiva en la persona, que suele conducirlo al suicidio<sup>129</sup>. De uno u otro modo, las víctimas incurren en una "mala muerte", que queda definida por un fallecimiento violento, dando lugar a la liberación de un alma vengativa y agresiva, que "condenada" vaga durante las noches. Así se reproduce en el tiempo vivido la connotación entre lo bajo y lo alto del cielo mítico y, de este modo, se establece el fundamento de los "malos pasos" (Cuadro 6).

Dada la escasez de flora antes aludida, los pastores puneños se desplazan a lo largo del año entre varios sitios en lo alto de las laderas de los cerros, buscando el alimento para sus rebaños, y cambiando de asentamiento conforme se agotan los recursos próximos. En los últimos tiempos, esta actividad es desarrollada generalmente por algún miembro adulto de la familia, muchas veces mujeres. Esta tarea, requiere la permanencia en esos lugares solitarios durante días y noches, residiendo en habitaciones de piedra pircada a cielo abierto. Estos espacios constituyen, además, puntos obligados en determinadas rutas, como las que se desarrollaban a propósito del comercio con burros. Las estancias en los puestos de altura se describen de este modo:

"Porque dicen que los cerros, y máxime siendo así, de la cordillera, eh, son muy ricos, son bravísimos. Entonces, claro, todo es como una cadena, ¿no? Casi, casi en una parte dice lo mismo, de que siempre el cerro te ayuda, te dé fuerza, cualquier cosa, para poder pasar por aquel cerro. Como ser de aquí un viaje a Chile, que vamos, así, caminando, en burrito, así, volviendo, en mula. Y para que nunca te pase nada. Son unos lugares muy solitarios, no se conoce ninguna vivienda, no se

---

<sup>129</sup> En el año 2001 conocimos, en un caserío próximo a Susques, a un hombre joven que permanecía alejado de los extraños por manifestar conductas agresivas. Sus hermanos explicaron que el sujeto había nacido "de manera incorrecta" y que, más tarde, había caído desde un cerro. A mi regreso en el año 2003, la persona se había suicidado.

conoce nada. Incluso no se conocen pastos para los burros ... Desierto, totalmente. Únicamente se ven vicuñas y nada más que eso. Suris, también, ñandúes, etc. Y, bueno, te puede hacer daño el cerro, porque, quizás, cuando estás durmiendo de noche, puedes escuchar algún silbido, algún grito. Quizás escuchas algo, pero no te aparece nada. Uno escucha que silba y ya te asustas ahí. ¿Quién me ha silbado? Y claro, esperas que alguien te va a responder. Y no pasa nada. Nada de eso. Y el cerro, todo, porque son bravísimos. Todo nada más por comerte, decimos nosotros de esta forma, ¿no?" (N.Q., Coranzulí, 1982).

Lo perverso del cerro puede manifestarse bajo su entidad misma -como en el caso señalado en el anterior testimonio-, o a través de distintos personajes que pueblan estos espacios amenazadores. Los antigales, restos arqueológicos de los antiguos, se consideran peligrosos por los gases que emanan, que pueden "pillar"<sup>130</sup> a la persona, ocasionando una serie de patologías más o menos graves. El contacto intencional es vengado por el antiguo, mientras que el accidental debe tratarse con la ayuda de un especialista.

Otro tipo de afecciones vinculadas a las apariciones en los campos de pastura se refiere a los duendes. El duende se asimila en esta cosmovisión al personaje del sombrero, tal como lo mencionara A. Colombres (Colombres, 2000). A. Paleari, por su parte, lo incluye en la descripción del Zupay actual -mezcla del Satán hispano-cristiano y el Anchanchu de tradición incaica-, por su aspecto de "travieso enano de la siesta, su rostro magro y barbirrubio, el ingenio bullendo bajo el ancho sombrero de copa en embudo" (Paleari, 1988).

"Mi padre, por ejemplo, él decía cuando era chico, le han mandado a buscar, este, le han mandado a buscar leña. Y era el atardecer y se quedó jugando en la playa, jugando con su amigo. Y después se han ido. Y se ha vuelto dice. Y cuando de repente se empieza a escuchar llorar, llorar. Y dice: '¿que hay?', ¿no? (...). Pero cuando se da la vuelta dice que estaba ahí un ser chiquito, de sombrero grande y cara ancha, y ropa de harapo. Y bueno... y él salió disparando. Y disparó tan fuerte que llegó a mi casa y quedó mudo. Casi un mes estuvo mudo. Del susto. Y

---

<sup>130</sup> Sobre esta afección señala Bianchetti: "... La creencia generalizada sostiene que en una época no muy lejana, los diferentes elementos que la integran podían hablar y comunicarse con el hombre. Hoy es diferente, estas entidades solo exteriorizan su enojo o disgusto, dando origen a ciertas afecciones, agrupadas bajo el término genérico de pilladura o 'agarre' ". (Bianchetti, 1996:168).

evidentemente, ¿viste?, se le atribuía por ejemplo algunas cosas que... El duende<sup>131</sup> es, que es como una criatura, que ha nacido muerta o sea, del seno de la madre. O si no que ha nacido, y se la ha enterrado sin bautizar (...). Porque si no dice que eso vos lo enterrás y con los años vuelve a aparecer. Y se cría, digamos, bajo la tierra, y se empieza a criar ahí dentro de la tierra, y con los años te persigue (...). Y este dice que vive en el campo. Solamente come airampo<sup>132</sup>. (H.T., Susques, 2003).

La corta edad, la soledad de la altura y la hora del día (el atardecer, que es sinónimo de mala hora), se combinan para propiciar la manifestación del mal en los campos de pastura. Un testimonio adicional corrobora este argumento:

"A veces, para que no te asustes, cuando vas al campo te cuelgan un hilo con una naricita de zorro. A eso le dicen tiricia<sup>133</sup>. Es que, generalmente es para los que, vos por ahí te separaste de algún ser querido, de una abuela, algún padre. Aquí generalmente no pasa, pero en los campos uno empieza a nombrar el nombre de la abuela, por más que sea guachito, sea... El cariño que se tiene. A veces se van, en viajes, se van a otro lado, entonces se tirizia. Entonces se cuelga, así, una ñuza de zorro. Generalmente esa palabra viene del quichua. Aparte eso es, ¿viste?, como un amuleto. Para tener más cerca a la persona. Un amuleto, que ya, te hace milagros. Generalmente se pone a los chicos. Y también yo he, a mí me han colocado". (H.T., Susques, 2003).

La soledad, la distancia con los seres queridos, implica estar lejos de los pares y enfrentando a los exponentes de la alteridad. En este sentido el amuleto se utiliza para neutralizar la acción dañina, mediante la "ñuza del zorro". Su explicación reside en que es éste el animal que ataca a los rebaños pero, además, uno de los aspectos que puede adquirir el Diablo en sus múltiples metamorfosis. La posesión de una parte de su cuerpo intenta establecer superioridad, enfrentar al espíritu malo y, en definitiva, evitar el susto.

---

<sup>131</sup> Dice A. Colombres que se cree que la leyenda sobre el duende fue difundida por los evangelizadores, a fin de persuadir a los indios para bautizar a sus hijos, y también a prevenir el aborto, el infanticidio y el incesto (Colombres, 2000).

<sup>132</sup> Voz quechua que designa a una cactácea, cuya semilla es de color carmín (*Cactus airampo*; *Opuntia airampus*).

<sup>133</sup> Tristeza, reacción depresiva profunda (Bianchetti, 1996).

La asociación entre lo alto de los cerros y su actitud perjudicial se remonta al tiempo mítico. Para ese entonces, los cerros desarrollaron una existencia social como queda reflejada en el carácter sexuado y en los lazos de afinidad y descendencia establecidos entre algunos de ellos. Por ejemplo, el cerro Coyambo<sup>134</sup> se considera el esposo del Cerro Supisaino, enclavado en las nacientes del Río Pairique, en el vecino departamento de Rinconada. El hijo de este matrimonio es el Cerro Coyaguaima, rico en depósitos minerales. También encontramos relatos pertenecientes al llamado ciclo del Rey Inca que cuentan de la rebeldía del Cerro Granada -al norte de los anteriores-, razón por la cual la divinidad le arrebató la cabeza de un golpe de honda, dejándolo "mocho". Su cabeza se localiza, desde entonces, en una planicie sobre la margen izquierda de Río Cincel, constituyendo el Cerro Pan de Azúcar, en Campo de Rinconada (Morgante, 2001).

La imagen de la serpiente mítica convertida en cerro, también vincula a estos elementos de la cosmografía con los ojos de agua antes citados, partes componentes de una serpiente gigante original. Nuevamente en este testimonio, los cerros y el ciclo mítico del Rey Inca vuelven a asociarse:

"... Y tenía siete cabezas que son los ojos de agua. Sí, son los ojos de agua, sí. Se ha transformado así en el tiempo del Rey Inca. Se ha transformado. Dice que era un bicho, una serpiente. Dice que es muy rico ese cerro, por eso. Dicen que era una serpiente y por eso dicen que una cola es, este, allá abajo, la Esquina de Motilón, una cola. Era una serpiente con siete cabezas. La otra cola dicen, dicen que esta allá arriba, dicen, más arriba de Cruce Angosto (...). Y claro, ya después ha quedado el cerro, ya porque también, ya, los animales han dejado de hablar, ya dejado de conversar, todo ya han dejado ellos. Ya han cambiado, ya, de generación, yo que sé, habrán vivido ya nuestros ante abuelos, también ya, ya había, ya personas, ya" (N.Q., Cornazulí, 1982).

Esta figura ofídica, presente en gran parte de los mitos cosmogónicos americanos y representada en muchas de las tradiciones culturales en su forma naturalista o sobrenatural, se vincula -particularmente en la región andina- con el rayo (Serrano, 1947). Earls y Silberblatt reconocen la presencia de este motivo, desde las antiguas crónicas

---

<sup>134</sup> Se dice de este cerro que es muy rico y "bravísimo", porque allí están enterradas las riquezas del Rey Inca (Morgante, 2001).

hasta modernas versiones en los Andes peruanos. Asocian esta imagen al principio de "amaru" que "simboliza la acción de las fuerzas que se hallan en un estado de desequilibrio y afuera del control humano. (...) Se representa en una forma zoomórfica (...) , que revienta desde los manantiales para lanzarse bajando por las acequias arrasando consigo un montón de agua, barro y piedra" (Earls y Silberblatt, 1974:314). En el caso del material considerado en este trabajo, se trata de una serpiente que, en su viaje descendiente conecta el orden superior -del cerro-, con las lagunas -por donde ingresa el agua, como tratáramos anteriormente-.

En el presente, la noción del espacio circundante para el hombre puneño se percibe como un conjunto de círculos concéntricos que se inician en cada vivienda particular y sus terrenos aladaños de explotación, y se continúan hacia el exterior. Para la mayoría de los hombres susqueños, el territorio directamente conocido consiste en el caserío o pueblo natal, y aquellos otros en los que ha vivido o ha visitado por relaciones comerciales y/o familiares, comprendiendo otros distritos puneños o vallistos. En muchos de los casos el conocimiento que se extiende más allá radica en informes de terceros, de modo tal que la experiencia parte del ámbito íntimo del hogar y los puestos de altura, y se diluye conforme se avanza en distancia desde cada uno de ellos. Por consiguiente, cada vivienda y un conjunto de rasgos naturales que establecen puntos de referencia consensuados comunitariamente, establecen un enrejado de relaciones por las cuales un emplazamiento puede fijarse con cierta exactitud en la extensión de la Puna. De esta manera, son habituales las expresiones que combinan menciones locales para orientarse:

"Bueno con este cura pasó, así, de la distinta manera que, claro, encontraba, cómo es, hacía misas también ahí en Agua Caliente hay un oratorio, ¿no? No una iglesia, un oratorio, claro, un oratorio. De Abra Pampa para acá. Digamos, este, al oeste, al oeste. Al oeste de Abra Pampa..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

El conocimiento del entorno susqueño admitió en el pasado y conserva parcialmente en el presente, algunas diferencias genéricas. Debido a la forma de intercambio económico tradicional de caravanas comerciales -que constituye una tarea en la que participan minoritariamente las mujeres-, los varones poseen un conocimiento espacial diferencial fundado en el viaje con tropas. De esta manera, los hombres adultos desarrollan una mayor capacidad de articulación con lo foráneo, que se constituye en un referente de identidad

masculina. En este sentido, la orientación local de las mujeres, contrasta con la gran movilidad varonil. (Göebel, 1997,1998).

Por esta razón, las direcciones se expresan en términos relativos a estas referencias y las distancias en los tiempos necesarios para recorrerlas. De la misma manera, las rutas óptimas no siempre son los caminos y vías abiertos recientemente, sino aquellos trazados por el cálculo entre comodidad, seguridad y disponibilidad de recursos. Para tomar un ejemplo podemos considerar el camino que comunica la capital jujeña hasta la localidad de Susques, cuyo recorrido transita por Purmamarca, alcanza un punto culminante en altura, en la Cuesta de Lípez, para descender luego hasta las Salinas Grandes y ascender hasta el punto final del recorrido. En esa oportunidad el vehículo realiza numerosas paradas en las que ascienden y descienden pasajeros que tienen sus "domicilios" en los campos próximos a la ruta. Dichas viviendas muchas veces se refieren con relación a los conceptos de "más arriba" o "más abajo", a partir de los principales puntos del recorrido antes mencionado. Es habitual al respecto escuchar este tipo de expresiones:

"Voy para arriba, tengo la casita cerca de la cuesta. De allí, más abajo, tienen sus domicilios una cuñada y mi prima" (N.N., Susques, 2003).

Continuando con la caracterización del espacio terrestre debemos mencionar que la fauna local constituye otro de los componentes destacados dentro de este plano. De acuerdo a esta concepción de mundo, todos los animales que hay sobre la tierra pertenecen a la Pachamama. Por este motivo muchos de ellos son objeto de prácticas rituales que contribuyen a mantener una relación armónica entre esta deidad y los hombres, que incluyen el challaco, la capada y la señalada<sup>135</sup>, entre otras. Sin embargo, más allá de la posesión primigenia, los puneños distinguen entre los animales que pertenecen al ámbito doméstico, resultado de que, sin dejar de concernir a la Pachamama, en segunda instancia su propiedad reside en los hombres particulares -categoría que incluye al ganado, a las aves de corral, a los perros y a los gatos- y otros que pertenecen al ámbito del monte y cuya única dueña continúa siendo la Madre Tierra -entre los que se mencionan vicuñas, corzuelas,

---

<sup>135</sup> Con anterioridad se ha hecho referencia a la ceremonia del challaco. La capada constituye una práctica mediante la que se extirpa a los animales los órganos genitales, en presencia de un ritual en el que se emplean hojas de coca, alcohol puro, yerbeado, chicha y tabaco. La marcada o señalada se realiza entre las llamas, las ovejas y las cabras, de modo tal de poder reconocer la propiedad del animal.

avestruces, cuervos, zorros, jaguares y pumas (en el habla vernácula, tigres y leones)-. Dentro de este último conjunto, el león, el cuervo y el zorro corresponden a la categoría de "entidades que se challan" debido al perjuicio que causan al hombre y sus animales domésticos <sup>136</sup> (Cuadro 2). Un testimonio lo expresa de la siguiente manera:

"El zorro, el león y otros salvajes no tienen santitos. Esos no tienen nada, porque son salvajes. Los que comen son salvajes, los que hacen daño son salvajes. Los que no son salvajes, corderitos... Son del campo. Los que hacen daño son salvajes. Los salvajes no tienen ningún dueño, son del campo..." (B.C., Susques, 2001).

Para el hombre puneño, en general, el ganado no solo tiene una gran importancia económica, sino que además constituye un elemento esencial de la cosmología, como bien lo ha señalado Göebel (1999) para el distrito puneño de Huáncar. Como advierte la autora, muchos de los rasgos culturales específicos se refieren con relación al pastoreo de llamas, cabras y ovejas. Por este motivo muchas de sus prácticas e ideas los distinguen culturalmente de los pobladores de otras zonas, como las de los agricultores de los valles y los habitantes de las ciudades.

A su vez, todos los animales silvestres junto con las cabras (quienes prefieren las peñas a la vida dentro del corral) son el resultado de la obra del Diablo, quien a imitación de la creación divina encargada por Dios a los santos y apóstoles, inventó por cada animal doméstico su correspondiente en el ámbito de lo salvaje. Pero dado que sólo Dios tiene milagro, Satanás requirió de su bendición, a la cual el primero accedió -según relatan los informantes-, concretándola con la mano izquierda (a diferencia de la bendición realizada con la mano derecha para los animales resultantes de su propia labor).

Por lo anteriormente expuesto, el ordenamiento de los animales conforma una categoría clasificatoria de orden cósmico, en tanto estructura seres y entidades discriminando animales domésticos que integran el ámbito de lo cotidiano, de los que deben ser domesticado o humanizado por medio del ritual. Estos últimos como salvajes, naturales y hostiles se oponen al ámbito de lo doméstico, de lo humano y de lo familiar. Dicha

---

<sup>136</sup> Estos animales se challan mediante la palabra. Para ello se arrojan al aire las sustancias características, a la par que se evoca el nombre del animal al cual van dirigidas. El león y el cóndor, por su carácter de adivinos, y el zorro, por su inteligencia, reconocen la intención cuando este acto se realiza con fe por parte del hombre.

oposición opera como un principio ordenador que rebasa en mucho la casuística de los animales para trasladarse a muchos otros aspectos de la cosmovisión puneña.

En contraposición a la importancia que se atribuye a los diversos animales, los vegetales aparecen como elementos del plano terrestre de escasa significación para la cosmovisión del grupo. Como se aludió en la caracterización de la flora local, la vegetación es escasa y el producto del cultivo muy pobre, lo cual podría constituir parte de la explicación a este asunto. Conjuntamente, los vegetales no aparecen conceptualizados como representantes de sociedades no humanas del modo que ocurre entre los animales. Se mencionan particularmente los ciénagos, como un tipo de vegetación que crece próximo a los ojos de agua. Estas vegas o ciénagos tiene una importancia destacada en el paisaje, porque representan la fortaleza del agua que emerge en estos puntos desde el interior. Su presencia se vincula al mes de Agosto y al inicio del ciclo de humedad y vitalidad que caracteriza a este momento del ciclo anual. La misma se manifiesta del siguiente modo:

"Eso, ciénago, es una vega que sale... Tiene como verde, como tiene mucha agua. El ciénago lo llamamos porque se cria pronto verdilla, pronto. Las patas, todo, los chantiales, decimos nosotros. Por eso, con eso, con la fortaleza de esa agua que sale del cerro..." (N.LL., Coranzulí, 1982).

Dentro del conjunto de los minerales, únicamente la sal se asocia al plano terreno y, consiguientemente, a la Madre Tierra. Una de las pobladores de Susques fundamenta esta propiedad particular en relación a la utilización de la misma en los bautismos, razón por la cual no puede asociarse al Diablo.

Existe cierto conocimiento acerca de que las borateras son el resultado de antiguas lagunas evaporadas, asignándole a este proceso algún efecto mágico, que se atribuye ambiguamente a la Pachamama o al Diablo. Dicha idea se expresa en este testimonio:

"... en todas las borateras se trabaja en tiempo de invierno. Tiempo de verano no se trabaja. Porque llueve. Y, ¿cómo es?... Será ya..., por la Pachamama. O será por el Ucaco. No sabemos bien, ¿no? De cuando llueve, lo dejan todo ahí, se hace un campo salado la laguna. Y cuando ya deja de llover, seca, y ¿cómo será?. De la misma tierra vuelve a creacer otra vez la bora. ¡Es una cosa impensable! ¿Quién puede creer eso? Pero realmente es cierto. Por eso se challan" (N. LL., Coranzulí, 1982).

La explotación de las salinas tiene una importancia económica de antigua tradición, constituyendo uno de los elementos de intercambio en las caravanas comerciales establecidas con otras zonas productivas. Su propiedad originaria se considera violada por la instalación de los emprendimientos privados, que modifican además el antiguo modo de explotación en "panes"<sup>137</sup> con el empleo de hachas. Un trabajador de las salinas sostiene:

"... la sal siempre se trabajaba, de antes, de antes, ya un trabajo, muchísimo de antes. ¡Uy! Las empresas han venido después del '70 (1970), así. Ya nos cortaron, se hicieron de dueños, y listo... La empresa es mala gente que quiere hacerse dueño" (S.V., Susques, 2001).

Las nuevas formas de aprovechamiento del recurso repiten el mismo patrón que se aplica en la regulación de la explotación de los otros minerales, instalando la figura del Diablo en las salinas, como un ser que amenaza el uso desproporcionado del bien, así como el usufructo de "otros" con relación a un elemento del paisaje local. Por la misma razón, las salinas -como las entradas de las minas-, son corpachadas cada primero de Agosto. En esta ocasión se solicita a la Pachamama que proteja al trabajador de la salina, de las tentaciones satánicas:

"... Al Tío puede darle también, pues. Muchas veces corpachan la salina, corpachan para el mes de Agosto. En el borde de la salina. Ahí también corpacha. En todas partes corpachamos. Claro, y no aparece tanto, está más discreto. Así es". (S.V., Susques, 2001).

También constituyen elementos importantes del paisaje terrestre aquellos que resultan del trabajo del hombre y que brindan protección y supervivencia. Por esta razón son percibidos como significativos las casas y los corrales, ámbitos sobre los cuales también se practica la ceremonia del challaco, anualmente o en ocasión de su inauguración. En el primer caso, el de la vivienda, la misma debe flecharse inmediatamente antes de ser habitada, arrojando hacia el techo flechas de madera con lana, con el objeto de romper un huevo que se coloca en el centro. Con este contenido se alimenta a la a Pachamama, para que "coma el corazón de la casa" y, de este modo, se evita la pilladura de sus habitantes. Por

---

<sup>137</sup> La sal en panes que se obtiene hachando, se utiliza para transportar en burros o camiones. También se extrae sal "a la rastra", con el empleo de palas y sal "de pileta", que se lava.

este motivo el huevo debe ser de gallina y no de suri, que es un animal salvaje. Con el mismo objeto de convidar a la Tierra y proteger a sus moradores, se coloca en la cumbrera del techo de las casas dos patas de llama atadas con lana roja o se entierra el corazón de este animal en el centro. Este atado se completa con coca y se challa periódicamente, con la intención adicional de proteger a estos animales de corral<sup>138</sup>.

Al igual que el centro de la casa es el lugar escogido para convidar a la Tierra, también el corazón de los corrales tiene una significación particular. Ambos se denominan pujíos o juires, y constituyen un espacio sagrado de comunicación entre la superficie, el aire y el espacio subyacente. En el mismo se depositan las hojas de coca, los cigarrillos encendidos y el alcohol, para humectar mediante el ritual y procurar cumplir con la relación contractual que asegura el bienestar humano, alcanzando todos los ámbitos sobre los que tiene jurisdicción la divinidad convidada. El convite en el corral se realiza en diversas ocasiones: cuando se termina de construir, cada primero de Agosto, en la esquila, en ocasión de la señalada o para la capada. En todos los casos, se destapa el juire, se colocan las sustancias y se vuelve a tapar, con una piedra blanca, hasta la próxima oportunidad.

El esquema de la cosmología susqueña incluye, junto a los hasta aquí considerados espacios celeste y terrestre, un espacio profundo al que nos dedicaremos en el próximo apartado.

#### **4. El espacio profundo. Componentes y regentes.**

Como refiriéramos en las líneas precedentes, y a diferencia de lo que ocurre con el cielo y la tierra, lo profundo del cosmos andino no constituye un plano uniforme, sino que por el contrario se ubica tanto en la depresión de ciertos sectores del suelo, como en el interior de los cerros y en el confinamiento de las abras y los angostos. Todos ellos, como veremos en adelante, constituyen sitios a los que se llega descendiendo desde algún punto significativo del paisaje terrestre; consiguientemente cada uno está, de algún modo, adentro de la Tierra. Asimismo se vinculan a la manifestación de los seres de la oscuridad, asociados al mítico Dios nocturno, de naturaleza predominantemente maligna. Finalmente,

---

<sup>138</sup> Esta práctica se realizaba, tradicionalmente, en cada domicilio. En la actualidad, frente a la situación de pobreza, en ocasiones se realiza esta práctica para un conjunto de los mismos. Igualmente, el huevo puede ser reemplazado por cualquier otro alimento que le permita beber su jugo a la Pachamama. Se manifiesta que la misma puede distinguir entre la falta del ritual por carencia, situación en la cual no opera el castigo, o por la avaricia.

cada uno de estos sectores profundos del cosmos son incluidos dentro de la categoría de los "malos sitios".

Del mismo modo que reconocimos una zona cósmica transicional cielo-tierra, la mudanza entre lo telúrico y el ámbito de lo profundo está representada por la puerta de las minas, el ingreso a los estrechos, o ciertas entradas o "bocas" que comunican la superficie con el mundo profundo. Dichos accesos establecen el límite entre la extensión sobre la cual opera la Pachamama y aquella que introduce el dominio del Diablo en sus múltiples manifestaciones.

Al referirnos a la sal, en páginas anteriores, manifestamos que se trataba del único recurso mineral que se consideraba propiedad de la Madre Tierra. El resto de los minerales son administrados por la voluntad del rey incáico, quien instala un ciclo propio en la temporalidad mítica de este cosmos. Como adelantáramos al considerar los relatos míticos de este lapso, las riquezas son asignadas por el monarca a los hombres para su supervivencia. Más tarde el rey es decapitado, pero su presencia trasciende la muerte, y desde entonces el Rey Inca y sus minerales permanecen enterrados aguardando un ciclo futuro. Sin embargo, en el presente los minerales son depositarios de la voluntad del Diablo, tal cual queda expresado en su posibilidad de curar o de enfermar, así como de provocar un daño sobre quien viole las pautas establecidas para su aprovechamiento. Un reciente testimonio expresa la relación entre la soberanía incáica y la potestad demoníaca:

"El espíritu malo o Tío o Diablo o Supay, o Ucacó está en las minas. Sí, le dicen el Rey de las minas (...). Que es lo que está dentro de la mina. De lo que se deduce, o sea, de la diferencia entre Tío, es que Tío es un hombre que predijo, o sea, la llegada del hombre blanco a, a la Conquista española, al Inca. Y bueno, él agarra y huye. Huye hacia las montañas, y con los años aparece, ¿viste?. Ese es el Tío o Supay. O sea, con los años, vuelve a aparecer cuando los españoles empiezan a explotar las minas, empiezan a explotar sobre todo los cerros de Potosí donde... Yo creo que ahí tendría originario Supay (...). La llegada de los españoles, son como los hombres con mucha fortaleza, o sea, vestido con corazas todo eso. Y venían a someter al pueblo. Entonces es por eso que él se esconde en los cerros, en la cordillera. Y los españoles empiezan a explotar las, las minas. Entonces él empieza a aparecer, en las minas sobre todo. Y por eso justamente, él es como un dueño de todo eso. Y por eso se lo premia, se le hace muchos ritos. Más bien, digamos, que pueden llamarse paganos. Incluso se lo hace con masa, se challa con bebida, alcohol.

Él quería defender a la gente de aquí. Pero cuando vos no lo tenés fe, no lo rezás, no le challás, ahí te asusta (...). O sea como convidado. Y bueno eso lo, esto es para implorar, para impedir, para conseguir, este, más favor. Es lo mismo que el Ucaco que está en la entrada. Algunos están en le fondo, otros están en la entrada. Claro. Y sólo se loquean lo que no tienen fe, los que no adoran, los que no le ponen este algún..." (H.T., Susques, 2003).

Forgione recoge un testimonio similar al presentado en la localidad de Cochinoca. El mismo sostiene que "los antiagüelos cuentan que a la llegada de los españoles hubo guerras con los aborígenes. Supay huyó y escondió todas las riquezas (los minerales) en los cerros y cordilleras. Es por eso que dicen que aparece en las oscuras galerías de las minas. Cuando los españoles le hacían trabajar a los aborígenes a fuerza de látigo, él se les aparecía para ayudarles y así terminaban rápido. Desde entonces Supay se convirtió en protestor (protector) de los mineros andinos. Les libra de accidentes y enfermedades..." (Forgione, 1996:117) De esta manera ambas manifestaciones exponen la compatibilidad de una potencia pre-existente al tiempo incáico, la cual se diluye durante el ciclo en el que gobierna el monarca -o bien se funde en dicha imagen- pero que, atento a su ámbito de incumbencia, anuncia la llegada de la nueva colonización, establece el alejamiento de la soberanía del Inca sobre el mineral, y reestablece la custodia de su tesoro. En ese papel, desarrolla un rol ambivalente, "defendiendo" de la explotación extranjera a los habitantes nativos que lo respetan, pero castigando a quienes niegan su autoridad<sup>139</sup>. De este modo, las minas tienen la particularidad de constituir un microespacio en el cual habita el Diablo y, por tanto, todo lo que allí sucede está sujeto a su voluntad. Dicha presencia es tal que, antes de comenzar los trabajos de explotación de una nueva mina, se coloca en la puerta una figura conocida como Ukako, que simboliza al Diablo y por intermedio del cual se efectiviza el culto. La instalación de dicha figura está coronada por una ceremonia en la cual se carnea un toro para ofrecerle su corazón y su sangre, acompañado por un challaco. Los responsables de las empresas -o "gringos", en la terminología local- son quienes

---

<sup>139</sup> Las minas, al igual que los espacios vinculados a las obras viales, reintroducen la problemática de las relaciones interétnicas, a partir de la interacción entre los habitantes locales y otros empleados y contratistas de las empresas explotadoras. Aunque la actividad de explotación minera está muy reducida actualmente, la población de Coranzulí se ha desarrollado en gran medida en torno a este recurso, por lo que las versiones discursivas que toman esta temática son numerosas.

solventan los gastos de la compra y colocación del Ukako, ceremonia que se repite cada primero de Agosto, dado que serán los beneficiarios mayoritarios de lo obtenido en el trabajo. Por su parte, los empleados -habitantes de la región- convidan eventualmente al Diablo, a través de su imagen, para solicitar protección mientras permanecen en el interior de la mina<sup>140</sup>. Un antiguo trabajador minero indica:

"El Ucaco es una cosa... Es como una persona, ¿no? Pero como una estatua, como un santo. Y lo respetamos mucho. El día primero de Agosto vamos a challarle: le dejamos vino, le dejamos coca, le dejamos ginebra, comida. De todo un poco. Ahí. Para que no pase ninguna desgracia, este, en la mina. Para que encuentres más riqueza, para que salgan más minerales. Prácticamente es un Diablo. Es un representante del Diablo. Claro, como un dueño de la mina es. Antes dice que era más: le challaban martes y viernes..." (V.U., Coranzulí, 1982).

El Ucaco se coloca habitualmente en la puerta de la mina, porque ella indica el umbral de transición entre el dominio terreno y el mundo profundo. Dicha transición está marcada por la idea de descenso, dado que la mayoría de las explotaciones son subterráneas y para el acceso al yacimiento de mineral hay que excavar una red de galerías, que suele extenderse por la roca de desecho que rodea al yacimiento. Este micro o subespacio de la mina, se caracteriza por la presencia de agua y gases. En cuanto a las características de la primera, se trata de agua salada ("agua de copageda") coloreada, coloración que adquieren como consecuencia de "venir lavando los cerros". Por su parte, el gas tiene una expresión mineral y otra que resulta de la putrefacción de las sustancias que se le convidan al Diablo. La presencia de olores intensos en las galerías no sólo puede desvanecer a la personas, sino que además preanuncia la manifestación de lo diabólico. Los gases, al igual que el agua, llegan a la superficie mediante las chimeneas de ventilación que los emanan, particularmente durante las noches.

---

<sup>140</sup> Como han señalado distintos autores, las nuevas relaciones de trabajo establecidas con la instalación de los emprendimientos privados, fundan vínculos inéditos entre los hombres y el proceso de trabajo, diferenciándose de la relación de reciprocidad establecida entre el hombre y la naturaleza desde la cosmovisión local (Isla, 1999; Regan, 2001). La vinculación entre el capataz y el Diablo se produce a nivel de la connotación negativa y amenazante que pueden establecer con el hombre susqueño. En este sentido, la reciprocidad ritual del convite puede actuar para apaciguar el impacto del enojo diabólico y reducir el daño a un accidente, evitando la muerte.

Las quebradas o angostos también forman parte de la conceptualización de lo profundo del cosmos susqueño. Se ubican en los pasos entre rocas, razón por la cual constituyen un sitio deprimido en relación a la altura de las elevaciones peñascosas. Abras o angostos se consideran sitios peligrosos -no domesticados-, que pueden cerrarse, de acuerdo a la voluntad satánica, impidiendo el paso de las personas. Por esta razón, los hombres acostumbran convidar con coca y adornar con lana a las apachetas<sup>141</sup>, conjunto de piedras colocadas al borde de los caminos. Las apachetas se ubican en lugares estratégicos, señalando puntos importantes de los trayectos. Los viajantes depositan en ellas una nueva piedra, acullicos<sup>142</sup> de coca para challar a la divinidad, tabaco y alcohol, solicitando éxito en la travesía y protección en esos "malos pasos". El origen de las apachetas se encuentra en los "osnos" o altares de sacrificio incáicos (Bianchetti, 1982). Actualmente hemos observado en proximidades de Susques apachetas de grandes dimensiones, construídas por encargo de algún familiar, en aquellos lugares en donde ocurrió una "mala muerte". Un testimonio las caracteriza del siguiente modo (Foto 3):

"Apachetas es... hay un montón de piedras. Cada arriero que va a arrear a sus mulos, a sus llamas... Ahí llevan una piedrita. Alzan y llevan una piedrita. Algunos tienen deseos, implorándole, atándole una lanita de color<sup>143</sup>. Las abras siempre están con las apachetas. Es para la Pachamama..." (N. LL., Coranzulí, 1982).

Debido a que las apariciones de lo temible están asociadas al silencio que opera en estos espacios, "hacer ruido" al ingresar a estos estrechos constituye una práctica tendiente a desalentar la presencia diabólica. Otras intimidaciones, como el empleo de una cruz, la aspersion de agua bendita o el recitado de oraciones suelen emplearse ante la

---

<sup>141</sup> Las apachetas constituyen en el espacio susqueño uno de los principales lugares de culto a la Pachamama. Mariscotti considera que esta veneración a las piedras naturales, que marcan la ubicación de lugares sagrados y delimitan un micocosmos ritual, sirven de asiento a genios locales asociados a las concepciones míticas sobre la Pachamama (Mariscotti, 1978).

<sup>142</sup> Bolo de coca, habitualmente mezclado con cenizas de quinoa y papa, para mejorar el sabor y darle "fortaleza".

<sup>143</sup> Acerca del uso ceremonial de esta lana de color, Mariscotti observa: "Otro producto que halla diversos usos ceremoniales y que, en el NO argentino se considera como una ofrenda exclusiva a la Pachamama, es la lana llamada cunti o cunte. Se trata, como Boman (1908:II:496 y sig.) y otras fuentes lo especifican, de lana de alpaca, que se tiñe de rojo con un colorante vegetal determinado. Si bien la misma se utiliza ceremonialmente también en Bolivia y en Perú, no parece conocerse en estos países con la denominación que se le asigna en la Puna de Jujuy. (...) motas de la misma se ofrendan a los númenes nativos en las apachetas..." (Mariscotti, 1978:110).

manifestación de esta figura. Pese a ello, muchas veces el Diablo sanciona a quienes trabajan en esos sitios abriendo caminos, o simplemente a quienes pasan por allí en algún trayecto recorrido. Un ejemplo del primer caso se cita en el párrafo siguiente:

“...Ahí, en el Angosto de Tanques. [El que le hizo olvidar de contar los tiros fue] El, el, el capataz o el encargado. Porque como aquí le comentaba dice que dijo: 'bueno, muchachos, ya, ya hay que seguir trabajando'. Realmente ahí, también, intervino el Diablo, claro. También a la vez, a la vez. Porque es un lugar bravo. Bravísimo. Claro, un estrecho, un estrecho. El Diablo, el Diablo, el Diablo, claro. Porque estaban rompiendo las peñas, que son de ellos. Quizás challaban poco, cualquier cosa. Entonces, eh, lo ha atacado, quizás tenía la intención de matarlo...”  
(N.Q., Coranzulí).

Finalmente, la profundidad se identifica con un espacio menos delimitado que el caso de los estrechos y las minas, pero igualmente peligroso por su asociación a las entidades predominantemente malignas. Al comienzo de este capítulo mencionamos que el Infierno se localizaba ambigüamente como una porción del territorio celeste, así como con un sitio ubicado “debajo de la tierra”. Dicha imprecisión se explica, en parte, porque las almas de penados y condenados permanecen bajo tierra junto a sus cuerpos, pagando por las faltas cometidas. Conjuntamente, algunos testimonios asocian estas almas a los antiguos, que por su existencia anterior al Infierno, comparten con las “almas malas” la condición de conjunción cuerpo-alma a posteriori de la muerte. Del mismo modo que el antiguo puede “pillar” a la persona que se acerca o profana sus antiguas habitaciones en las peñas, el alma en pena o condenada provoca la “locura” de quienes toman contacto con ella e, incluso, la muerte por canibalismo. Su accional las identifica claramente como una de las manifestaciones del Diablo, que procede igualmente en el caso de las alturas, las minas y los estrechos. Las almas “salen” en las malas horas, en el mismo lugar donde mueren, con la intención llevarse a las personas ante quienes se presentan. Por este motivo, es común que se exhiba en los malos sitios, si su muerte se produjo violentamente, y por propia voluntad. En otras oportunidades puede ser el resultado de la violación de tabúes, como el de desenterrar al muerto. En este último caso, las manifestaciones de lo profundo ocurren en el cementerio, o bien en los sitios inhóspitos en que han sido enterrados furtivamente. En ocasiones, suelen abandonarse las casas de quienes se sospecha que puedan haberse convertido en condenados, dado que se considera que el alma del difunto regresa a los

lugares que le fueron familiares. Algunas personas relatan sus apariciones en un tiempo pasado, como el testimonio que sigue:

"Esos eran los sombreduros (penados). Si alguna persona los encontraba los bautizaba. Si no a los catorce se hacían condenados, que se tragaban a la gente. Medio pueblo comían, tragando gente entera, porque tiene la boca como una puerta. Ella nunca vió, le contaron sus abuelos años. Ahora no ha escuchado. Andan por el cerro y por el pueblo. (S.S., Susques, 2001).

Un relato recogido en Susques (Morgante, 2001) describe el mito de un matrimonio que había tenido siete hijos, seis de los cuales habían muerto, como finalmente ocurrió también con el séptimo. Cuando su madre cavó un pozo para enterrarlo en el mismo lugar que sus hermanos, éstos se levantaron y devoraron a su progenitora. El relator sugiere que la actitud filial es el resultado del castigo por no haber bautizado a los pequeños. La historia continúa narrando que, ante la ausencia de la mujer, su marido sale a buscarla y encuentra su ropa y los huesos de la misma. Junto a ello, oye a los niños cantar: "Ya está mi madre, falta mi padre". Como corolario de la narración, el informante agrega:

"... Y el chico, este, es rebelde prácticamente, ¿no? Ya se hacía, este duende. Sí, un Diablo. Tenía una mano de hierro y todas esas cosas<sup>144</sup>. Y una mano de lana. Tendría que preguntar: ¿con cuál querés que pegue?..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

En tanto, otros relatos las sitúan como una amenaza que perdura en el presente, resaltando la conducta de estas almas, que buscan a alguna persona conocida, manifestándose bajo el mismo aspecto de su existencia en vida. Al igual que en el caso de las otras expresiones de lo temible, también aquí se recurre particularmente al rezo, solicitando la intervención divina que otorgue descanso y morada definitivos al alma del difunto. De esta manera narra una abuela el encuentro con su nieto ya fallecido:

"Es peligroso el penado, porque asusta. Las almas de los finados se pueden aparecer cuando morían despeñados, algunos que se baleaban, todo así, llevaban

---

<sup>144</sup> Se trata de un motivo posiblemente tomado del folklore español: el duende pregunta a su víctima si quiere ser golpeado con su mano de lana o con su otra mano de hierro. Aunque la elección es por la primera, el duende siempre

mala muerte. No les daba Dios ha dicho que, no les daba orden. Y entonces, se han muerto ahí. Había muchos despeñados. Así contababan mis abuelos. Mi nieto hace muchos años se ha hecho así. Joven. Se ha matado solo. Y ese anda penando, Dios ya no lo va a recibir. Ha dicho que lo han visto muchas personas. Porque cuando el penado aparece tiene la misma forma de la persona viva, así. Y uno no se da cuenta. Hasta que no paga todas sus culpas, Dios no lo recibe. Dice que así andaba, asustaba a uno, asustaba a otro. Es jodio. Entonces se puede rezar a Dios para que lo recoja, para que el penado no aparezca. Mi nieto en el cementerio ha aparecido. Adonde muere, pues. En la peña donde se cayó, donde se han ahorcado... Por eso alguna gente ha dejado la casa abandonada. Se asusta si uno es cobarde, ahí puede durar toda la vida. El penado se quiere llevar a la persona, comérselo".(S.S., Susques, 2003).

Con la caracterización de esta porción profunda del cosmos susqueño avanzaremos en la consideración de la dimensión espacial de esta cosmología y de las principales teofanías y entes que rigen cada uno de sus sectores. Finalmente, intentaremos poner énfasis en la dinámica de este espacio sagrado en funcionamiento, atendiendo a los principales flujos de circulación entre el Cielo, la Tierra en su conjunto y el espacio profundo.

##### **5. Acerca de los espacios celeste, terrestre y profundo.**

Lo dicho para la noción de temporalidad es homólogo para la idea de espacialidad: a diferencia de la percepción racional, que lo concibe como continuo, infinito y homogéneo, el espacio se sitúa, desde la conciencia mítica, en un mundo donde el conocimiento es conocimiento para la acción, y donde cualquier elemento no puede concebirse disociado de esta concepción mítica de la vida y del mundo.

De acuerdo a lo anteriormente expresado, el espacio en el contexto de esta cosmovisión es un espacio discontinuo, finito y homogéneo.

La discontinuidad o heterogeneidad está dada por la combinación que establecen los distintos elementos y entes que pueblan el mundo, los cuales se asocian para constituir

---

castiga con la mano de hierro. Esto último es una razón adicional para considerar la asociación que el informante realiza entre esta figura y el Diablo.

unidades homogéneas e indivisibles, separadas entre sí por medio de un umbral, que divide campos de distinta significación. En este sentido se distinguen el cielo, la tierra y la profundidad como ámbitos separados temporalmente, luego de la explosión de aquella pelota original, que estableció esferas pobladas por miembros exclusivos de unos y otros, aunque en una fecha temprana alguno de ellos -como es el caso del primer hombre y la primera mujer- pudiesen haber pertenecido a la otra. Sin embargo, la participación temporo-espacial que coloca a Dios como artífice del mundo, permite, pese a la separación de los dominios terrestre y celeste, y de su morada en este último, que sus expresiones de poder alcancen la tierra. También se establecen umbrales a nivel de lo terrenal y lo profundo. El más claro de estos ejemplos está dado por la puerta de la mina: de allí hacia adentro comienza la voluntad del Diablo.

La calificación de este espacio está proporcionada por su contenido: el espacio se concibe en relación directa con los personajes poderosos que sobre él operan y se recrea mediante la práctica cultural que en cada caso resulte pertinente. En vinculación a ello, el espacio sagrado es propio de las manifestaciones mágico-religiosas, tal cual queda expresado por la celebración de ritos ocasionales o periódicos asociado a espacios determinados. Esta situación queda ejemplificada mediante la práctica ritual por excelencia, el challaco, que en determinados espacios se realiza eventualmente, como en el caso de las apachetas o de la flechada de la casa; o periódicamente, cada primero de Agosto en el espacio de la mina. La calificación del espacio también está dada por la posición: la circunstancia de haber recibido la bendición divina con la mano derecha o la izquierda determina la ordenación de los animales de la casa y animales del monte, respectivamente.

A nivel de esta concepción de espacio opera una idea de finitud que contempla el recorrido cíclico de los elementos del paisaje: el agua que sale a la superficie por los ojos de agua, retorna al interior por la laguna, para reiniciar el ciclo, y se diferencia del agua de lluvia que pertenece a un espacio con distinta calificación. También cumplen un ciclo las sustancias que se convidan a la tierra y que retornan a los hombres en cada animal que nace o cada semilla que germina, quienes proveerán las materias primas indispensables para los futuros convites a la Tierra; un ciclo inverso cumple la vida humana que sale de la Tierra para retornar con la muerte. Además, por su intermedio, se establece la comunicación entre los distintos niveles cósmicos: el aire, la tierra y el espacio interior. De allí la importancia que adquiere el centro, el pújio o juire, en la ceremonia del challaco, haciendo

pasar por allí el eje del mundo que establece la posibilidad de vivir en el presente y estar en contacto con el espacio-tiempo sagrados, con los orígenes (Eliade, 1962).

#### **6. La cosmología susqueña: desplazamientos y flujos entre sus microespacios.**

El esquema del cosmos susqueño hasta aquí considerado consta de tres "mundos" con cierta independencia entre sí y regidos, principalmente por una potencia particular cada uno: un Cielo gobernado por Dios, la Tierra tutelada por la Pachamama y un ámbito profundo, patrimonio del Diablo. En este punto, estamos en condiciones de definir a cada uno de estos mundos como un "microespacio" del cosmos, en la misma dirección aunque en un sentido más abarcativo al que lo utiliza Pitluk en su "análisis de un caso andino de estudio espacial". El autor sostiene: "Defino como microespacio a las unidades significativas discretas que participan en la configuración del espacio local<sup>145</sup>, cuando éste es abordado en términos de cultura. Son discretas porque son observables empíricamente y presentan un límite determinado, una zona variable de influencia y, a veces, un centro o foco. Y son significativas porque se corresponden con una unidad semántica expresada en la lengua, cuyo contenido es además un predicado cosmovisional" (Pitluk, 1994:117). En nuestro caso, cada una de las unidades microespaciales pertenecen a un todo mayor, el cosmos susqueño. Las mismas son, al menos parcialmente, observables y delimitables, como lo hemos señalado anteriormente. Cada microespacio presenta zonas de influencia variable, que hemos descrito como la transición entre el gobierno de una u otra potencia, y constituyen unidades significativas para la cosmovisión local. Así definidos, estos microespacios participan de una dinámica cósmica que intentaremos caracterizar en las próximas líneas.

Desde una perspectiva espacio-temporal de esta cosmología, resultan un conjunto de relaciones en torno a las actuales condiciones áridas del paisaje puneño en general y la importancia de la humedad que permiten comprender el funcionamiento cósmico.

En primer lugar, el comienzo del espacio remite a una esfera acuática. Sin embargo, el mundo habitado por los hombres en el presente se caracteriza por su aridez. Dicha deshidratación es el resultado del alejamiento del agua en profundidad, hasta el ámbito subterráneo del microespacio terrenal; y en extensión, debido al carácter estacional y

---

<sup>145</sup> Pitluk considera en particular cuatro microespacios dentro del espacio local: ciénagos, antiguos, Capilla y Cruz bendita.

disperso de la mayoría de las fuentes de agua, resultado de las condiciones periódicas de las actuales precipitaciones a partir del divorcio mítico entre la lluvia y el viento, así como de las condiciones posteriores al reordenamiento del mundo luego del gran diluvio<sup>146</sup>. Desde entonces se percibe como inusual aquello que era corriente en el tiempo pretérito: que la Tierra conciba vicuñas, personas, alimentos o minerales. En el mundo presente, las vicuñas que parecen observarse son solo visiones asociadas al deseo de carnear animales que la Coquena guarda en el interior de las lagunas<sup>147</sup>. Asimismo, la salida de personas del interior de los espejos de agua es, contemporáneamente, una cualidad exclusiva de algunas especialistas, como los yungas<sup>148</sup>. La abundancia de alimentos en general y la práctica de la agricultura en particular son en la actualidad imperfectos respecto de su abundancia pasada. Del mismo modo, la profusión mineral que caracterizó al ciclo del rey incáico se encuentra revertida en el presente, tornando su explotación dificultosa y peligrosa.

En segundo lugar, los ojos de agua representan la reducción de aquella situación de humedad original. Allí se localiza la idea de "movimiento del mundo" que se inicia al comienzo de cada mes de Agosto, y que marca el principio del calendario local. Un testimonio asocia movimiento, humedad, calor, elasticidad y fortaleza al afloramiento del agua en superficie. El verdor del ciénago representa el rejuvenecimiento y la renovación del mundo:

"Ese movimiento, desde el primero de Agosto, tiene tres meses ese movimiento. Siempre temblando, cada semanal parece que sí, ... o quincenal, no sé cómo es. Está temblando, siempre vuelve a temblar. Y más caliente, y ya más, la tierra ya está más blando, más caliente. Y la fortaleza de la humedad, eso ya hace verde a los montes, los ciénagos, todo árbol ya empieza a verdillear, a criarse las hojas; y, en fin, la fortaleza, p'arriba agua, humedad. (...) Debajo de la Pachamama está el agua. (N. LL., Coranzulí, 1982).

En tercer término, este canal de comunicación que establecen los ojos de agua define la ambigüedad potente de lo que sale de la tierra y el movimiento contrario representado por la reciprocidad ritual que se desarrolla en el presente. Earls y

---

<sup>146</sup> Tal como lo expresáramos en el capítulo anterior, el diluvio constituye un suceso crítico que marca la transición entre la protohumanidad y la humanidad.

<sup>147</sup> Ver el relato titulado "Una visión: el paradero de las vicuñas. ( Morgante, 2001b).

<sup>148</sup> Desarrollaremos esta cuestión al considerar la medicina mágica.

Silberblatt (1974) han observado, en su análisis de la realidad en la cosmología andina, la importancia de ciertos principios conceptuales que permiten comprender la dinámica de las interacciones humanas y naturales. Entre ellos mencionan el "ayni" que denomina a la reciprocidad. Tanto en su forma simétrica -intercambio equivalente de bienes y trabajo entre personas o grupos dentro de un circuito-, como en la asimétrica -intercambio jerarquizado que rige el orden social y natural-, el ayni comparte con otros principios el tema del orden y del control por medio del trabajo, que contribuyen a la estabilidad y al equilibrio de la vida y del universo. Por su parte, un principio de distinta naturaleza, el "amaru", simboliza la acción de las fuerzas que se encuentran en un estado de desequilibrio y afuera del control humano. Constituyen rupturas desequilibrantes, que implican la existencia de coyunturas de fuerzas fuera del control conciente y tienden a reestablecer un nuevo estado de equilibrio.

De este modo, el funcionamiento del cosmos susqueño, desde sus inicios hasta el presente es el resultado de la combinación operativa de ambos principios. Las fuerzas desequilibrantes del "amaru" expresan las circunstancias puntuales que señalan los ciclos de generación y regeneración cósmica, representados por la explosión de la esfera acuática original, por el incremento de la luz, por el gran diluvio o por el entierro de las riquezas. Desde entonces, resulta necesario "dar" a la Tierra, a través del ritual de la corpachada, porque es necesario apaciguar a aquellas fuerzas desequilibrantes de los tiempos originales. Dicha amenaza se instala cada comienzo del mes de Agosto, cuando se reinicia el funcionamiento del mundo y por esta razón la práctica de la reciprocidad por excelencia, la corpachada, se manifiesta particularmente en esa fecha, a los fines de estabilizar y equilibrar al universo.

Por otra parte, el tiempo presente y el mundo vivido admiten el desplazamientos de ciertos componentes de uno a otro microcosmos. En lo que respecta a los hombres comunes, las almas virtuosas de los muertos que ascienden al cielo, así como de las pecaminosas que permanecen como penados y condenados habitando el mundo profundo. En uno o en otro caso, estas existencias extracorpóreas reuquieren del ritual que las mantenga en armonía con el mundo de los vivos. Se trata de la celebración de Todos los Muertos, a comienzos de Noviembre y del convite eventual a los malos sitios asociados a las almas condenadas o en pena.

Sin embargo, ciertos seres extraordinarios pueden trascender en vida su estancia terrena, alcanzando lo celeste y lo profunda en procura de los poderes que lo confirman

como especialista. Se trata de los médico-chamanes a los que nos referiremos más específicamente en los últimos capítulos.

## CAPÍTULO 5: LOS PERSONAJES DE LA COSMOLOGÍA SUSQUEÑA.

### 1. El bien y el mal en la cosmología susqueña.

A lo largo de la caracterización cosmológica realizada hasta aquí, hemos mencionado numerosos personajes que pueblan el mundo, concebido desde la cosmovisión susqueña. En este punto se intentará sistematizar y completar la información proporcionada hasta el momento, respecto de las principales entidades que los hombres consagran y sus manifestaciones de poder, así como la actitud que los mortales asumen frente a las mismas.

Los personajes que interactúan en el contexto de esta cosmología, pueden dividirse en aquellos que merecen nombrarse como tradicionales (o pre-contacto) y otros que resultan de la penetración cultural que acompaña los últimos cinco siglos de la historia de estas comunidades. A pesar de esta distinción, todos ellos intervienen en la actualidad en la representación que los hombres tienen del mundo sin que la misma opere, una vez realizada la resignificación del segundo tipo de entidades, como una distinción real para el ordenamiento intracultural.

Tal como lo hemos expuesto en los capítulos precedentes, la construcción y el mantenimiento de un orden cósmico se encuentra moldeado por un conjunto de fuerzas y de relaciones ambiguas y/o antagónicas en continua reformulación. Como sostiene A. Colombres, "lo común en la vida real es que el bien y el mal convivan en mayor o en menor grado en una misma persona, lo que indicaría que no están cosmológicamente escindidos. Los actos inspirados en un ideal de bondad y pureza o que benefician claramente a los humanos se personifican en deidades benignas, mientras que los que aparejan males de cualquier tipo al alma, el cuerpo o la existencia social originan los seres malignos" (Colombres, 2000: 13). Por esta misma razón propone hablar de seres predominantemente benignos o malignos, atribuyendo esta condición ambigua<sup>149</sup> -y eventualmente caprichosa-, a la humanización que los pueblos realizan sobre sus dioses, a los fines de optimizar la comunicación, y reconocerse y reflejarse en ellos. Por este motivo, referiremos entre los personajes de esta cosmovisión ciertas acciones destructivas de los dioses creadores, o seres malignos que resuelven coyunturalmente beneficiar a un ser mortal, entre otros casos.

---

<sup>149</sup> Isla, en su análisis de las disputas simbólicas que produce el terror en el ámbito del noroeste argentino, señala la ambigüedad que caracteriza a los dioses andinos y dice al respecto: "Así el Diablo, el Tío o Supay es un personaje ligado al mundo de abajo (urkupacha), a lo tenebroso, pero también a la picardía, a la reproducción y a la fertilidad (por ejemplo en los carnavales). En el contexto campesino a las zonas circundantes a las cálidas azucareras, el Diablo despierta las mismas ambigüedades" (Isla, 1999: 40).

El mito de la cosmogénesis, que involucra a la Pachamama, a Pachacámac y a Wa-kón establece la instalación del mal en la visión del mundo del hombre susqueño, como una fuerza amenazante -en tensión con las potencias especialmente benignas-, y en asociación a ciertos espacios, tiempos y circunstancias que se reproducen hasta el presente: cerros, oscuridad, cataclismos. El poder de Wa-kón es tal que su desaparición deriva en un estado de destrucción cósmica. A pesar de dicha desaparición, el mal -inicialmente concebido en ese solo ser-, se manifiesta actualmente en una variedad de responsables y en una multiplicidad de situaciones que cohabitan con el habitante susqueño. Asimismo, las manifestaciones primigenias del bien representadas por la pareja mítica se multiplican modernamente en una diversidad de divinidades mayores o menores que favorecen la vinculación entre los individuos y su entorno.

Si bien las figuras a las que hacemos referencia responden a las categorías de dioses, héroes culturales, personajes legendarios y/o espíritus, entre otras, escogeremos para su exposición la articulación con los ejes espacio-temporal antes descritos a los fines de seleccionar un orden de presentación. Asimismo, intentaremos hacer mención a los principales actores de esta cosmología, sin dejar de reconocer lo inconcluso que una tarea de este tipo necesariamente involucra. Igualmente, las descripciones de cada una de las figuras escogidas manifiestan no sólo variaciones regionales, sino también personales, lo cual obliga a realizar una tarea de selección de aquellos rasgos que se revelan repetidamente y de las variantes, cuando ello resulte particularmente relevante.

## **2. Dios y otros personajes celestes.**

La figura de un Dios creador del mundo, hacedor universal de todo lo viviente, es el resultado de la combinación de la imagen cristiana junto a otras divinidades de las tradiciones precristinas, como la figura del citado Pachacámac<sup>150</sup>. Como ya hemos visto, existe la creencia en un mundo y una o más divinidades previas a la presencia cristiana, que instala un nuevo orden en la existencia humana. Así lo expresa una habitante de Susques:

"... Jesús dio el Testamento con las cosas de la Biblia, y entonces la gente comenzó a creer en Dios" (B.C., Susques, 2001).

---

<sup>150</sup> Los Incas impusieron la adoración a Wiracocha -en su panteón, el supremo creador-, junto a un complejo de otras divinidades, como Pachacámac e Inti. Sin embargo, en la región de Susques se refiere casi exclusivamente a la figura de Pachacámac.

En algunos casos, la imagen de Dios es claramente diferenciada del Jesucristo histórico de los evangelios; mientras en otros casos ambas figuras son consideradas una misma. Para muchos de quienes se manifiestan "católicos", la ortodoxia verbal se corresponde poco con la práctica del culto, entre otras cuestiones porque al Dios humanizado se lo conoce y se accede a él fundamentalmente a través de las imágenes. En este sentido comparte la función del santoral, actuando como un intercesor que otorga favores, y su imagen acompaña a cada una de las procesiones calendarias en honor a santos y vírgenes.

En el caso particular de los nativos de Coranzulí donde, como dijéramos oportunamente, la mitad o más de su población se dice evangélica<sup>151</sup>, el acercamiento a un Dios cristiano se relaciona más estrechamente con la lectura de la Biblia, y con el discurso de los pastores del culto. La censura mayor hacia los católicos reside en el consumo de alcohol y los eventos vinculados a ello, entre éstos las festividades de los santos patronos. Un residente, predicante del culto evangélico, sostiene:

"Esas dos religiones son como hermanos. Y tiene que ser así. Lo que tiene de error es que esa gente pasa una fiesta, o esas imágenes, y se ponen a bailar, y a tomar, y a pelear... Eso a Dios no le vale para nada. Está mal, completamente. Eso es lo que le jode. Para amar a Dios, para servir a Dios tiene que estar uno retirado de esas cosas, para que no haya ningún delito, ningún pecado, ningún error entre nosotros... Y de la Biblia, es, este adorar, adorar, cantar sus himnos y pedir lo que nos falta. Y dirigir en oración al Señor Jesucristo directamente. Y el día domingo

---

<sup>151</sup> Pese a la ausencia de información en los censos nacionales acerca de la pertenencia religiosa, Segato (1991) señala que el 80% de los habitantes de Coranzulí concurren a la sede de la Iglesia Cristiano-evangélica de los hermanos libres. La instalación y proliferación de dicho culto se remonta a mediados de este siglo. Según un testimonio relevado personalmente, se inicia en el año 1935 cuando un residente local -Juan Bautista Salba-, lo introdujo desde la vecina localidad de Volcán, en el Departamento de Tumbaya. De acuerdo con Segato, para comienzos de los '90 constituía el pueblo de la Puna con mayoría de población evangélica, representando ésta un 80% del total de habitantes (Segato, 1991). La autora interpreta que la introducción de esta nueva alternativa religiosa se opone a la continuidad que caracteriza a las formas populares del culto católico. En nuestra última estancia de campo en la localidad de Coranzulí (febrero-marzo de 2003), observamos una tendencia a revertirse esta aceptación mayoritaria de los pobladores locales al nuevo culto -manifestada por los mismos lugareños-, registrándose aproximadamente la misma cantidad de familias que se reconocen católicas y evangélicas. Básicamente, se dicen "hermanos evangélicos" quienes niegan el culto idolátrico y los sistemas redistributivos establecidos entre los hombres y las divinidades, y excluyen a los méritos humanos en la salvación del alma.

hay que comer el pan y tomar el vino que es su cuerpo. Y hay un letrero en el local<sup>152</sup> aquí que dice que la sangre de Jesucristo nos limpia de todo pecado..." (V.U., Coranzulí, 1982).

No obstante, aún en el caso de los practicantes evangélicos, el culto carece de un carácter excesivamente centrado en la figura de Dios, ante todo porque pese a haber creado el mundo y valorar la conducta humana luego de la muerte, en el caso de la religión susqueña Dios permanece como una figura poco presente en el cotidiano del hombre, delegando estas tareas en otros seres celestes o en la divinidad Pachamama -motivo que queda instalado en el mito de creación-. Sin embargo, su invocación sacraliza determinadas circunstancias particulares, como por ejemplo el "ser un buen cristiano" para evitar accidentes en los viajes, o manifestarse "elegido" por Dios para iniciarse en la práctica médica. Así lo expresan los siguientes testimonios:

"... Andando bien con Dios no pasa nada (en los viajes)." (S.S., Susques, 2001).

"(A los iniciados) Dios les ha dado alguna fortaleza para que lo proteja" (H.T., Susques, 2003).

La posibilidad de acceder a sus favores, llevando una "vida cristiana" establece dos categorías de hombres, que en el lenguaje vernáculo se conoce como "protegidos de Dios" y "largados por Dios". Estos últimos están representados por quienes no cumplen con los cristianos sacramentos, enfatizándose especialmente aquellos que perpetúan la práctica del amañamiento, sin concretar el posterior matrimonio.

Junto con la relevancia de la figura de Dios, aparece con particular importancia la veneración a los santos. Esta denominación reúne a los seres del mundo sagrado, santos y vírgenes, simbolizados en imágenes "visibles" y depositarios de un carácter milagroso. El mismo se manifiesta en la posibilidad de inteder entre los hombre y Dios, y en menor medida establecer un modelo de vida ejemplar. Aludiendo a su carácter y conducta antropomorfos, los santos son considerados propios de una época más reciente ("parecen ya más de ahora"), y se los menciona como discípulos de Dios, o como los descendientes de

---

<sup>152</sup> La denominación de "local" se refiere al espacio de reunión de los practicantes del culto evangélico.

aquellas personas que hayan llevado una vida terrena bondadosa<sup>153</sup>. A pesar de ser desestimados por el mensaje evangélico, en ocasiones su adoración perdura entre quienes se manifiestan "conversos", como los casos que se transcribe a continuación:

"... Alguno que no quiere tener un santo, bueno, va a la iglesia y lo deja ahí. Total, ahí va a estar donde están todos. Si no, lo podés tener como a cualquiera, en un oratorio, en un rincón en tu casa, cuando estás durmiendo, claro. Quien quiere tener, puede tener; o quiere irse a la otra religión, lo dejan. La iglesia lo deja. Lo entrega, no tiene ningún inconveniente". (N.Q., Coranzulí, 1982).

"Como esos santos, claro, que han aprendido a estar en los cielos. Claro, así como ahora si nosotros nos portamos bien, como dice el animador, que hace; si portamos bien aquí, iremos a la gloria. Si no, nada (...) Todos esos santos no sé de qué generación sería. Eso de San Antonio, de San Bartolo, de San Juan, todo eso, San Ramón, todos esos santos. Que a todos veneramos, a los mártires santos. (...) Tiene fechas y cada uno le hace la fiesta, celebrar su día, vea... " (E. Ll., Coranzulí, 1982).

Los santos se alejan de la idea occidental que los concibe como una imagen bondadosa, para resignificarse adquiriendo características propias del nuevo cuerpo de creencias. El ejemplo más claro de esta última afirmación lo constituye la relación regulada en la que se involucra a cada santo, el cual interactúa con los hombres mediante un convenio de veneración a cambio de protección. Como se ha sugerido para otros espacios del área andina, esta asociación guarda correspondencia con los señores del ganado prehispánicos residentes en los espacios naturales sagrados. Fundamentalmente los santos se manifiestan, en el espacio puneño, como protectores de distintos animales, que lejos de cumplir con un rol pasivo como imagen idolatrada, puede intervenir en aspectos tales como la reproducción y la supervivencia de sus protegidos. La asimilación de cada uno de los santos a determinados animales está dada, en muchos casos, por la simple representación gráfica que acompaña a las imágenes en las estampas y figuras difundidas con la evangelización (Figuras ). Sobre la base de ello se ha mitificado esta imagen sagrada

---

<sup>153</sup> La denominación de santo se extiende para designar a aquellas almas que han accedido a la morada paradisíaca, a diferencia de aquellas almas impuras que penan por el perdón divino. Por este motivo, se denomina Todos los Santos a la celebración del primero de Noviembre en que se convida a los muertos recientes rogando por su estancia celestial definitiva.

incorporándola, por ejemplo, a las narraciones etiológicas. Por dichas razones, estos patronos se insertan en el marco de reciprocidad del que participan hombres y deidades, de modo tal que protegen a sus animales a cambio de ofrendas y demostraciones de fe por parte de los hombres; aunque también pueden castigar con la escasez ante la ausencia de confianza. El testimonio siguiente desarrolla estas cuestiones:

"... Después hay San Bartolo, San Juan, San Juan, San Antonio, San Marcos. Hay San Ramón, hay uh! Tantos santos que se puede decir. Santos. Santos. Así como abogados de los animales. Son personas. Han sido personas siempre. Pero claro que se los nombró santos no sé por qué. Así como, así como la costumbre de Jesús, pues. Así nomás. Será que estos santos se portarían bien, que serían con Dios bondad, y por eso han sido santos. San Bartolo es un abogado, este, de, de, de los, de los cabritos. Ese es como, como, como un amparador; o sea, como un abogado de ellos, ¿ve? Entonces cuando quiere, cuando tiene una, cuando tiene una cosa que no le vaya bien, con tal hacienda, hay que rogarle a él, entregarle a él una ofrenda (...) Y bueno, Todos los santos, se le hace también en algunas partes. Hay en algunas partes personas que tienen imágenes. Entonces festeja ese día, por lo menos le pone una vela. Así. (...) Así como nosotros mismos, ¿ve? Podemos tener un abogado, ¿no? (...) Eso, así parecido a eso también encomendamos a los santos. A esos santos de cada animal. Y vaya a ver que hacemos como podemos; me parece que es, este, beneficioso. Para los animales, claro. Claro, él puede, un animal que esté flaco, enfermo, esas cosas, él lo puede curar. Lo sana, él así como, como de providencia, claro. Si los dueños sólo tiene fe a aquel santo. Entonces, atentamente, y como son aquellos santos, no son por nosotros, quién sabe, ya son por Dios. Ya tienen poder". (V.U., Coranzulí, 1982).

En una ponencia presentada en el último Congreso Internacional de Americanistas<sup>154</sup>, concluíamos que esta representación de los santos se debe, en definitiva, a que el santo de la religión católica adopta la forma de "lo santo" en la religiosidad popular susqueña. Esta diferencia permite adicionar a la figura oficial un conjunto de significaciones o resignificaciones que se explican desde el mito y se actualizan desde las

---

<sup>154</sup> Esta ponencia fue expuesta en el Simposio "Cultos religiosos populares en América Latina", durante el mes de Julio del año 2003, en la ciudad de Santiago de Chile.

prácticas rituales, propias de un pensamiento sincrético. La divergencia entre el ente particular con existencia sagrada y los diversos referentes materiales que lo recrean, se corresponde asimismo con la posibilidad humana de interactuar con un universo accesible en los distintos espacios en los que se desenvuelve la vida diaria, en el marco de una existencia en la cual no es apreciable la separación entre una vida sagrada y otra profana; sino que, por el contrario, lo cotidiano es religioso y, por tanto, susceptible de ser santificado.

En este sentido cada santo representa a un ídolo cuyo poder varía con el tamaño, la suntuosidad con la que se lo viste y adorna, o la cantidad de imágenes que cada familia pueda poseer por tradición familiar (Fotos 4). El poder del santoral es transferible a ciertas personas u objetos, tal como documentaremos en los casos vinculados a las prácticas terapéuticas. En este sentido, la transmisión de poder también se observa en la iniciación de la institución del médico campesino o curandero. Si bien los datos antiguos señalan que San Santiago, señor del rayo, es el responsable de que algunas personas sobrevivan a la circunstancia de ser fulminadas y se constituyan en médicos iniciados, los santos en general intervienen actualmente en las prácticas de sanación. Otras manifestaciones del mismo tipo se observan en el mito que explica el origen sagrado de la coca, debido a que la misma reduce los padecimientos del viaje de la Virgen María hacia Belén<sup>155</sup>, o en la práctica de "hacerse pisar por el santo o la virgen"<sup>156</sup>.

Dentro de la lista de santos "abogados" de animales se destacan: San Marcos, para las vacas; San Antonio, en el caso de las llamas; San Juan, protector de las ovejas; San Santiago, patrono de los caballos y mulas; San Bartolo, para las cabras; San Ramón, defensor de los caballos; y San Roque, protector de los perros. Además se distingue a San José, por tratarse del "compañero" de la Virgen María; a San Pablo, santo "clarividente" e

---

<sup>155</sup> Una versión abreviada del mito sostiene: "... Muchos decían que la coca debe ser porque cuando María Santísima cuando estaba viajando a, a, a... Belén, cuando estaba por dar al chico, que tenía una descomposición, un desfallecimiento, y que había unas hojitas de coca, con ese se ha compuesto. Había una hojita, hojitas de coca, sí, y ya... la ha masticado y se ha compuesto con eso, María Santísima. Eso lo dice un librito así, de hace años, años. Un librito que yo conocí. Eso estaba escrito ahí. No sé quién lo habrá hecho. Por eso la coca es santa, santa hoja, le decimos. Santa hoja. Lo comió y, por esos lo llamamos santo y por eso ponemos para challar la coca. Entonces la coca se pone por eso". (S. V., Susques, 2003).

<sup>156</sup> La antigua práctica de "hacerse pisar" ya fue registrada por Boman (1908) y se observa actualmente como parte de las celebraciones patronales.

"inteligente"; y a San Pedro, por su condición de "dueño de las llaves del Cielo", y administrador del agua de lluvia (Cuadros 4 y 5).

Junto a ellos, se individualizan un conjunto de santos y vírgenes patronas de cada uno de los pueblos susqueños. En el caso particular de las localidades de Coranzulí y Susques, las santas patronas son Nuestra Señora del Rosario, que se celebra el 1 de Octubre, y Nuestra Señora de Belén, honrada el 23 de Enero, respectivamente. Repitiendo el motivo mariano -en estos como en otros casos-, el patrocinio es el resultado de una aparición milagrosa en algún sitio peñascoso, que revela la intención de proteger a los pobladores locales. Esta presencia original funda un espacio sagrado en el cual, en lo futuro, se instalarán la residencia del sacerdote y la capilla. Desde entonces, su protección se extiende a todo el ámbito local habitable y se instaura su celebración anual como una reafirmación periódica de la fe depositada en el santo.

La celebración de las fiestas patronales representa una de las expresiones más complejas entre las conmemoraciones rituales, tal como lo demuestra la carga particular que adquiere el momento del ciclo anual dedicado a este fin. La misma funda, y renueva cada año, las solidaridades establecidas entre los distintos representantes de la comunidad. En un trabajo de reciente publicación (Morgante, 2003) nos hemos dedicado en extenso a la importancia de dicho festejo como un elemento de referencia grupal, tanto para la propia comunidad, como para otras semejantes.

### **3. Pachamama y Coquena.**

El personaje tradicional por excelencia, como quedó demostrado en las líneas hasta aquí presentadas, es la Pachamama o Madre Tierra; a veces mencionada, simplemente, como la Pacha o la Tierra. A diferencia del resto del cosmos, la Pachamama se define como "todo lo que pisamos". En este sentido, es la santa o la diosa de todo lo que habita en el mundo y su presencia, actualizada, se corresponde con el comienzo de los tiempos:

"La Pachamama, ¿cómo será? Yo no estoy de acuerdo en llamarla así. Nosotros la Tierra, la Tierra, le challábamos así. Pachamama le decían en Perú, ahí estará la Pachamama en la tierra, cómo será? Yo no sé". (I.C., Coranzulí, 1982).

"Pachamama es la Tierra, la Tierra. Esa es la Tierra. El nombre de la Tierra se llama Pachamama. En todo el mundo entero es Pachamama. (...) del nacimiento del mundo entero, ahí ha quedado la Pachamama. Pachamama, Pachamama, Pachamama, será la Tierra. Ese es Pachamama" (N. LI, Coranzulí, 1982).

La Pachamama representa a la fuerza reproductora de la tierra, tal como fuera delegada por su esposo mítico<sup>157</sup>. Posiblemente por esta condición, suele asociársela a la figura idealizada de una mujer. Se trata de un ser primordial, creador de todo lo que habita en la tierra, "que lo cría como a nuestros hijos". Se la menciona como un espíritu, sin cuerpo<sup>158</sup>, que a pesar de su individualidad es omnipresente ("como un aire que corre, como un viento"). Forgione (1994) recoge algunos testimonios en la Puna jujeña que la mencionan como la "Vieja", por sus apariciones como un mujer anciana hilando, o en sueños como un viejo o vieja que anuncia algún augurio. Al igual que la autora, García y Rolandi (2000) recogen relatos de la Puna catamarqueña que la mencionan como a una mujer vestida con lana de vicuña. Este tipo de descripciones, y otros rasgos asociados a ella, la aproximan a la imagen de Coquena a la que nos referiremos más adelante.

Del mismo modo que trasciende el tiempo, la Madre Tierra se difunde por el espacio, pudiendo presentarse simultáneamente en varias partes que corresponden a su dominio. Dicho dominio incumbe a la mayoría de lo que se encuentra en el microespacio terrestre. Sin embargo, en el marco de la cosmología susqueña se la considera una única divinidad, sin haberse registrado -en nuestro caso- alusión alguna a las múltiples figuras que Paleari (1988) menciona para el altiplano boliviano. Su carácter unipersonal no inhibe su omnipresencia: la Pachamama se relaciona especialmente con los cerros, donde muchos sostienen que se establece su verdadera residencia. Por este motivo, varias elevaciones presentan mojones ceremoniales en sus cumbres o en las abras, donde los viajeros le depositan ofrendas. Su asociación con los cerros se ejemplifica con este testimonio:

"No, creo [que la Pachamama] no es una persona. (...) [Es] como un espíritu, como un espíritu sin cuerpo, así. No se le ve, no se le ve. Nada más que imaginando la forma, así, lo dibujan. (...) En los cerros, de ahí creo que brota Pachamama: En todos los cerros me parece que está la Pachamama. Pero, así, es como un espíritu que, que

---

<sup>157</sup> Al respecto M. Marzal señala : "Si 'toda la teología de los incas se encerró en el nombre de Pachacamac' en opinión del Inca Garcilaso que quería librar a toda costa a los incas de la idolatría, puede decirse que la teología de la religión popular andina se encierra en el nombre de la Pachamama..." (Marzal, 1988:25).

<sup>158</sup> A pesar de la expresa ausencia de cuerpo, algunos residentes de Coranzulí la asocian a una mujer obesa, arrodillada, que carga en una de sus manos los yuyos, exprimiéndolos en una batea que sostiene en la otra. Esta representación proviene, según ellos mismos reconocen, del envase de una línea de plantas medicinales que se comercializan en la zona.

está de un lado a otro o en todas partes. (...) En todas partes, pero más en estas aldeas de la Puna. (V.U., Coranzulí, 1982).

Todos los componentes del espacio terrestre son de propiedad de la Madre Tierra, que las entrega al hombre, favoreciendo la existencia. Pese a ello, y como mencionáramos al introducir este capítulo, la figura de la Pachamama participa de la ambivalencia propia del resto de los personajes. En este sentido, así como se brinda como generadora de vida y posibilitadora de la reproducción del orden terreno, la Tierra manifiesta ciertas características perversas, castigando a y vengándose de quienes no cumplen con los requisitos rituales instalados desde los tiempos primigenios.

El acto de retribución, por excelencia, consiste en un rito denominado "challar" a la Tierra o "corpachar"<sup>159</sup>. El ritual puede ser desarrollado por cada una de las familias de cada pueblo, o convocar a un grupo mayor o menor de personas. La práctica consiste fundamentalmente en arrojar, en un orificio cavado en ella, coincidiendo con el centro geográfico del lugar del que se trate, sustancias que alimentan a la Pachamama. La misma se acompaña de una serie de eventos previos y posteriores a dicha ofrenda. Las sustancias convidadas son principalmente alcohol y coca y, además, tabaco. Aunque las hojas de coca enteras y el alcohol puro son las expresiones más adecuadas de estas sustancias para ofrecer a la Tierra, de acuerdo a la disponibilidad, se ofrendan actualmente trozos de las primeras y bebidas con base alcohólica como el yerbeado de fabricación casera, u otros brebajes de manufactura industrial.

Mariscotti (1966) sostiene que los actos rituales del "complejo ceremonial del primero de Agosto" comprenden la siguiente sucesión de acontecimientos<sup>160</sup>: 1) Aspersión de bebidas alcohólicas en viviendas y sembradíos, acompañada de sahumado, antes de la salida del sol; 2) Entrega de comida- entre las que se encuentran figuras de llamas de maíz y unto, hojas de coca y cigarrillos-, en los mismos sitios, junto a una piedra blanca que

---

<sup>159</sup> Mariscotti distingue entre ambos términos como dos actos rituales diferentes, pero cuyo uso indistinto es legítimo para designar al complejo ceremonial del que forman parte. Según la autora, la corpachada implica el acto ritual de dar de comer a la Tierra, mientras challar alude a asperjar aguardiente sobre la Madre Tierra (Mariscotti, 1966).

<sup>160</sup> Los mismos corresponden a lo que la autora señala como "tercera variante" del ciclo ritual del 1 de Agosto, que se remite al realizado por los campeños de la Puna jujeña, con características más complejas que los dos tipos antes descriptos (sobre la base de comunidades que a su entender poseen mayor grado de aculturación).

simboliza a la Pachamama; 3) Almuerzo, cuyas sobras se queman o se ofrecen al igual que en el paso anterior; 4) Señalada<sup>161</sup> de los animales de corral de la familia auspiciante, y ofrendas de bebida, comida y tabaco, junto al casamiento ritual de una pareja de animales; y entierro de ofrendas; 5) apertura de un hoyo en el manantial más próximo a la vivienda, donde se realizan ofrendas y un sahumado ceremonial, que finaliza con una danza ritual; 6) regreso al hogar y conclusión de la fiesta religiosa en una pagana.

La adecuada provisión de alimento a la Tierra, en cumplimiento de la relación contractual practicada desde el tiempo mítico, procura garantizar a su vez la provisión de alimentos para el hombre, a partir de un estado de salud para sí y la protección de sus animales y sus cultivos. Existe la creencia de que la Tierra absorbe las "sustancias" de los productos ofrecidos y que ello le otorga la fuerza necesaria para continuar en funcionamiento, posibilitando la subsistencia y la reproducción humanas. Una descripción moderna de esta práctica, de sus orígenes y de las modificaciones a lo largo del tiempo señala:

"El challado ponen ahí, que hacen en los agujeros, que toma, de todo se pone. Hacer un convide, asado. Acá hacemos poco. El día de la Pacha casi todos challan, cualquier día del mes de Agosto. Ahí challamos. Por eso ahí es donde se hace asado, se convida todo, se machamos todos (risa). Se toma vino, se toma cerveza, se toma alcohol, chicha. Coca es lo esencial. Se convida en un agujerito, donde uno quiera. Hay que poner la coca, la coa, una pajita así chiquitita, para sahumar el campo. La coa tiene que quedar al aire. Se hace un huequito y la coa se enciende para que

---

<sup>161</sup> La autora señala que la señalada y los ritos asociados no aparecen descriptos en la literatura especializada de su conocimiento (Mariscotti, 1966). En el caso de la Puna susqueña, los meses de noviembre hasta comienzos de carnaval, son las fechas elegidas para las señaladas, los rodeos y las marcas del ganado -llamas, cabras, ovejas, asnos y vacunos, en ese orden-. Estos ritos permiten el recuento del ganado que no se conserva en corral, la disposición de la rúbrica del dueño a las nuevas crías, la moderación de las fuerzas que puedan atentar contra el bienestar de los animales y, esencialmente, la reafirmación de lo doméstico ante la amenaza de lo salvaje (repitiendo la acción diferencial original de bendición que relata el mito). Este conjunto de ceremonias exige de una serie de preparativos en los que participan miembros de la familia y compadres<sup>161</sup>, y culmina con las actividades que se realizan el día elegido en el espacio del corral: convite a la Tierra, marca de los animales, matrimonio ritual de un casal, sahumado y adorno (lloquis) de los animales, sacrificio de una llama, entrega del animal y los cortes de otros a la Tierra. Una vez cumplidos con estos y otros requisitos que varían según las localidades y conforme el paso del tiempo, se realizan los ritos junto a un mojón fuera del corral y un baile ceremonial rodeando al mismo.

humeo. Después de que ya ha echado todo, todo, después de que termine de sahumar, se tapa el hueco y listo. Y después: ¿qué pasará? Es una costumbre de antes, de nuestros antepasados (...). De la gente que creía en la Tierra. Ha salido de ahí. Y que pedir que le demos el culto, todo eso. Salía bien, estaba bien la cosecha. Entonces hay gente que se ha convertido a eso. Por eso la Tierra challa. Así es que tengo entendido un poco yo. Entonces cuando la gente pone las cosas en la tierra, la Tierra sabe que le está agradeciendo. Es sabionda la Tierra ¿no es cierto?, es sabionda la Tierra. Entonces, por eso lo seguimos haciendo. No lo hacemos muy..., con tanto afición, pero lo seguimos haciendo. Nuestros padres lo han hecho con coca, alcohol y comida, porque en esos tiempos no había tanta clase de comida como ahora..." (S.V., Susques, 2001).

Como el testimonio transcrito lo admite, la challa se realiza principalmente durante el mes de Agosto, coincidiendo con el período de desarrollo de la fiesta de la Cequia que aún hoy se conmemora en algunas comunidades peruanas y chilenas. Este momento del ciclo anual se asocia a la fertilidad, dado que la Madre Tierra es fecundada por el agua que desciende de las alturas y corre por canales (Ossio, 1976). Por su parte, Mariscotti (1966) considera que lo que denomina "complejo ceremonial del 1 de Agosto" puede remontarse a épocas prehispánicas, asociado no necesariamente a las obras de irrigación, sino a los ritos de apaciguar lagunas y manantiales. Por ello es habitual escuchar entre los susqueños que durante este mes la Tierra "se abre" para recibir las ofrendas rituales. Esta misma razón justifica la presencia de una piedra blanca que simboliza a la Pachamama, y que aparece cubriendo cada una de las oquedades abiertas para las ofrendas, posee un valor predictivo central: si cuando la misma se alza se muestra húmeda en la cara que apoya sobre la tierra, los próximos meses serán de lluvias abundantes; de lo contrario, augura una mala estación de lluvias y el consiguiente prejuicio para el resto del ciclo anual.

Como resultado de su trabajo en la localidad de El Aguilar, al Noreste de las localidades de Susques y Coranzulí, Mariscotti (op. cit.) releva la centralidad de la fecha ritual del 1 de Agosto para la comunidad en general. La autora señala que a comienzos de ese mes, las empresas conceden asueto a su personal, debido a que el mismo considera "... que 'la tierra está abierta', 'la tierra tiene hambre' y puede 'agarrar' o 'matar' a quien trabaje, camine demasiado apresuradamente o llame su atención de cualquier otra manera; por esta razón aparente, interrumpen los habitantes de la región sus tareas y cumplen con

sus ancestrales ritos en la fecha" (Mariscotti, 1966: 71). Un habitante de Coranzulí lo expresa con estas palabras:

"Cuando nosotros cahllamos, así, quizás no podemos llegar a ciertos lugares para challarlos, ¿no? Entonces, desde acá, bueno... se challa nombrando a ese cerro, o a ese lugar, o a ese ojo de agua... Desde lejos. Y como lo challamos con fe, nosotros pensamos que debe ser alcanzado." (N.Q., Coranzulí, 1982).

Los lugares con los que se identifica más íntimamente a la Pachamama no son los únicos a los que se challa. La práctica ceremonial se extiende a cualquier sitio que necesite "protegerse", incluyendo el borde de los corrales, las casas, el borde de las salinas, la entrada de las minas, e incluso la escuela o la cancha de fútbol. Sin embargo, hay una serie de lugares que se exceptúan de las ofrendas: se trata de los espacios asociados a la Iglesia, como la capilla misma o el cementerio. Las manifestaciones de la presencia de la Madre Tierra parecen diluirse en estos sitios claramente identificados con el Dios cristiano.

La realización de la corpachada trasciende al mes de Agosto, realizándose además -de modo individual o comunitario- en cada ocasión que el oficiante considere oportuna, siempre que disponga de una cantidad mínima de elementos para ofrecer. Se invoca a la Tierra antes de iniciar cualquier actividad productiva, así como en caso de enfermedad. Orienta a los pastores en el desarrollo de su rutina cotidiana y cuida a sus animales y favorece su reproducción. El éxito de determinadas tareas se asocia a la posibilidad de convidar a la Pacha ante de emprender la actividad, como en el caso del hilado o la confección de manufacturas en cerámica. En este último caso se sostiene que como la propiedad de la materia prima es de la Madre Tierra, hay que dar algo a cambio de su aprovechamiento.

En ausencia de la humectación a la Pachamama, y siempre y cuando la misma no sea producto de la carestía, la Tierra puede "pillarte" (o secarte), mediante un proceso de varios días o meses al cabo del cual la persona manifiesta un conjunto de síntomas (insomnio, fiebre, inapetencia) que pueden conducirla a la muerte. Dicho de otro modo: si no puede "aspirar, tomar y comer" de las sustancias convidadas, este ser potente roba el alma o el corazón de la persona para tomar su sangre. Nos referiremos más detenidamente a este tipo de afecciones al ocuparnos de la medicina, la enfermedad y la terapia.

Los elementos hasta aquí consignados respecto de la figura de la Pachamama y el culto asociado a ella, demuestran que la misma constituye un ser central de la religión local

y que muchos de sus elementos perduran, resignificados, a lo largo del tiempo. Un ejemplo de la actualización acerca de la Madre Tierra a partir de la introducción del credo cristiano está representado por la asociación entre la figura de esta diosa telúrica y la de la virgen mariana. Pese a que los habitantes de Susques diferencian ambas deidades, determinados elementos confluyen en su participación conjunta en ciertas celebraciones, así como su invocación ligada aluden a la afinidad que los hombres reconocen entre ambas. El carácter potente compartido, la posibilidad de establecer un pacto de reciprocidad entre las respectivas figuras y los hombres, o la manifestación de la virgen en antiguas peñas asociadas al culto a la Pachamama son algunas de las semejanzas que conducen a la analogía señalada. En su residencia en Susques, Boman recoge una plegaria donde ambas divinidades son invocadas al momento de hilar:

“... Mamita Santa Ana, tejer, hilar, madre de las hikanderas y las tejedoras. Que sea con tus manos, Pachamama” (Boman, 1908:490).

En íntima asociación al personaje de Pachamama, se menciona a Coquena, dueña de las vicuñas, pero también de otro conjunto de animales silvestres que aparecen reemplazando el lugar que ocupa la fauna doméstica para con el hombre: se dice que las vicuñas son sus llamas; el zorro, su perro y que tiene un león por gato. La presencia de Coquena se vincula a los cerros y a las peñas. Aunque actualmente se la define como un espíritu, los relatos míticos la cuentan entre sus protagonistas. En éstos, aparece con sexo indefinido -por lo cual se menciona indistintamente como el Coquena o la Coquena-<sup>162</sup>, pequeño tamaño y un calzado, también pequeño, cuyas marcas han quedado grabadas desde aquellos años en las peñas. Se dice que viste poncho de vicuña, debajo del que esconde una vestimenta lujosa. En otros sitios de la Puna, Pachamama y Coquena aparecen fundidas en una única figura (García y Rolandi, 2000), circunstancia que también sugiere Forgione cuando señala que “... parecen ser la misma entidad, compartiendo las mismas cosas y alternándose en los significados que el hombre les adjudica” (Forgione, 1994:132). En el caso susqueño se las diferencia claramente como diosas mayor y menor, respectivamente. Así lo señala el testimonio siguiente:

---

<sup>162</sup> Forgione señala que “Coquena se presenta con aspecto preferentemente masculino cuando es un humano, tanto por su morfología como por su estado; pero cuando adquiere una apariencia animal puede ser indistintamente macho o hembra diferenciándose aquí porque estéticamente es ‘bonito’. En su forma de vestir se asemeja a los pastores de la Puna y sólo la calidad de la ropa indicaría un status privilegiado”. (Forgione, 1994: 132).

"Coquena es como un ser, que vendría a ser también un protector también... De las vicuñas, de las llamas, guanacos, vacas. De los animales. La Pacha es todo. En cambio este es parte digamos, un ser más chiquito. Que protege todos los animales. Son cosa distintas. De ahí arria, ¿viste?, a las vicuñas". (H.T., Susques, 2003).

Las apariciones de Coquena se contextualizan en una época próxima a la generación de víboras. Se le presenta a los hombres durante la noche y en lugares despoblados, arriando a sus vicuñas que llevan cargas de plata cinchadas con sogas, que se transforman en víboras. Se manifiesta sonoramente -por un ruido de tropel, sus cencerros sonando, su silbido o su voz-, y la mayor parte de las veces resulta invisible. Por su carácter poderoso distingue la humildad de la avaricia, y revierte la primera castigando a la segunda. Se revela contra quienes matan animales en cantidad, no convidan coca<sup>163</sup> antes de la cacería, abandonan a los animales heridos, los cargan en demasía o utilizan armas de fuego para la caza. En esos casos, se aparece por un breve lapso frente al infractor, presagiando el castigo, que consiste en ponzoñar a los hombres y a sus rebaños con el veneno de las víboras que carga como lazos. También puede provocar tormentas eléctricas y fuertes vientos; o conducir a los hombres hasta lugares desconocidos en los que se extravían. En cambio, premia a los pobres con monedas de oro o cargas de plata, dado que se le adjudica cierta potestad sobre estos minerales. Colombres sostiene que se decía que Coquena "... de noche llevaba rebaños cargados de minerales, extraídos de distintas minas cordilleranas, hacia el Sumaj Orko de Potosí, para que no se agotaran sus legendarias riquezas" (Colombres, 2000: 60). Los testimonios siguientes concuerdan con esta versión:

"... En fin, había gente pobre, pobre, que salían a los cerros a buscar, a matar vicuñitas, a pillar, a bolear, en fin, así. A vender el cuerito para comprarse el pan, juntar sus pesitos; en fin, todo, cualquier les faltaba, ¿no? Y había la, le decían la Coquena, ¿no? Si, también, a eso, bueno, es propio. Pero ya no se lo encuentra, no se lo encuentra, no. No, no, no. No se lo ve. Pero hay. Se lo siente el ruido. El ruido es un tropel que anda de noche. Anda con las tropas de vicuñas. De un cerro a otro cerro, así es, así es... (...). Ese es la Coquena. Y así está viviendo, en una parte se pierde, así, en unos ojos de agua. No sé, será la puerta del cerro, no sé cómo será.

---

<sup>163</sup> Paleari (1988) manifiesta que la coca es la ofrenda preferida de Coquena, quien masca estas hojas durante noche y día, y que de la voz aymara "kkoka" (arbusto), deriva su nombre.

Ahí, ahí se pierde..., ahí parece que se pierde todo. Tropa, todo mismo. Ah, de no ser. Y al otro día va a ver y no hay rastro, no hay nada. Es un ruido nada más que se siente. Esos trajinan cargas de plata. Esas tropas que trajinan la Coquena, esas son cargas de plata. (...) Bueno, eso ha sido en esa misma generación [de víboras]. En esa misma generación era. Si todavía, pues claro. Por eso hablaba, hablaba. Hablaba todavía, este, la Coquena con la gente. Ahora no. (...). Zapatito. Zapatito. Se lo ve el rastro..." (N.LI., Coranzulí, 1982).

"Y también hay un cuento que dice que el Coquena es el que arria a las llamas. Arria las llamas que a veces se pierden. Llevando las llamas que van, así, a Potosí, rescatando, así, el oro, la plata que se pierde. También a veces puede castigar. Y bueno, porque castiga por ejemplo, a las llamas, sobre todo a las vicuñas le castiga. Y aparte de eso anda vestido de todo ropa de vicuña. Ah. Claro no es lo mismo, o sea, Coquena, con duendes, la Pacha..." (H.T., Susques, 2003).

Un relato recogido en la localidad de Susques vincula a la Coquena con el origen del ganado. En esta narración, el personaje se manifiesta en forma de cerro y ojo de agua, y dialoga con una pastora, empleándola durante el período de un año para que cuide de numerosos rebaños que viven bajo tierra. Luego de permanecer en ese espacio idílico durante el lapso de un año, la mujer es enviada a convocar a todo su pueblo para recibir ganado como pago de su trabajo. El relator concluye:

"... Dice que estaban parados, esperando, estando, dice que ha empezado a temblar el ojo de agua, medio así el agua. Dice que está temblando el ojo de agua, que había ahí, una lagunita de agua, así. Está temblando, está temblando, tanto que dice que ha salido el ganado, ya. Dice que sale el ganado afuera, lindo ganado, qué grande, qué lindo, de toda clase, de toda clase, de toda clase. Y tan ya (Coquena dice:), 'cuando usted, siéntame, vos, cortá, cortate. Yo te voy a pegar un grito diciendo ahí nomás cortés. Entonces ahí ustedes lo cortan y ya, y ya, para que no salga más lo cortan y, y, arreame y te vas a vivir a tu casa tranquilo. Vas a tener bastante ganado, así, vas a multiplicar una barbaridad. Ahora, si querés venderlo a tu vecino también véndalos, véndalos. Para que tengan también ganado, para que no te envidien, no te hagan nada, usted véndalos. Uno o dositos, así, hembra y macho; hembra y macho. Ese llevate, ese es tu pago. Y listo'. Y dice que han cortado, se han arriado afuera el ganado, dice que se han ido, se han llevado bastante ganado. Y de

ahí hay ganado, ¿ve? Vacas, vacas. Vacas, vacas, vacas, vacas. El ganado que hay en la frontera. Así que yo no sé de qué será, la fortaleza, la fuerza del agua, ¿cómo será eso? Yo no sé de qué será, de qué será el ganado. [Ese señor que vivía abajo del agua, en la tierra] Ese era una señora. Una señora. Ese habrá sido la Coquena. Ese vive bajo la tierra. La Coquena. La Coquena es el dueño de todo animal que hay en, en el campo, ¿no? Animales salvajes, como ser la vicuña<sup>164</sup>, los guanacos, las chinchillas, las vizcachas<sup>165</sup>; en fin, todo eso son, ese es de la Coquena. La vicuña, esa es la llama de la Coquena, esa son las llamas. Nosotros también tenemos, pero esas son llamas. Y la, las vicuñas ya no son de nosotros, eso son chúcaros<sup>166</sup>. Eso no podemos criar. Eso son animales salvajes, chúcaros. Ese es de la Coquena, ¿ve? Así, así. Y así todo. Y bueno." (V.U., Coranzulí, 1982).

Mariscotti (1978) advierte las diferencias entre personajes como Coquena y los genios locales o espíritus protectores de los animales. Los últimos se vinculan, entre otras cuestiones, a la producción y procreación de carneros a partir de una laguna. La autora remite a que esta acción puede ser protagonizada por una mujer sobre la base de la creencia en "... legendarias pastoras, que emergen periódicamente, junto con su ganado, de las aguas de una laguna o de otro accidente natural del terreno y las prácticas cúllicas destinadas a propiciar a estas 'madres del ganado' y a los accidentes hidrográficos-manantiales, lagunas- que les sirven de asiento. A diferencia de las concepciones, referentes al origen celeste de las llamas, éstas se vinculan con el culto de Pachamama, la gran diosa telúrico-materna, y son una expresión de la tendencia, propia de su personalidad mítica, a desdoblarse en sinnúmeras personificaciones locales e hipóstasis funcionales (Mariscotti, 1978: 221). La distinción planteada por la autora no parecería operar con tanta claridad en el caso por nosotros estudiado, donde el motivo del origen del ganado remite al ojo de agua, al cerro y a la Coquena como una unidad multiforme directamente vinculada a la etiología y reproducción animal. Otro testimonio contemporáneo, esta vez recogido en el pueblo de Susques, asocia nuevamente el agua con los animales, fundando una afinidad

---

<sup>164</sup> A diferencia de la llama, la vicuña es un camélido no domesticable, por lo que debe procurarse por medio de la caza.

<sup>165</sup> Roedor similar a la liebre, pero con cola larga (*LAgostomus trichodactylus*).

<sup>166</sup> El informante alude a su carácter silvestre.

residente en el instinto del animal que, de acuerdo al relator, se personifica en Coquena. El mismo sostiene:

"... Porque uno a veces vive en el campo, o puede ser, digamos, comparándola verdaderamente por instinto. Por ejemplo... Hay, hay, la llama dicen que es perseguidora para el agua, ella sabe dónde puede haber agua, este, todo eso. El dador. Y bueno, a veces, una llama que vos le entregás, digamos, y viene como un punto. Y ahí encontrás agua. Y bueno es el instinto, este, y ahí encontrás agua. Y ese instinto, bueno, es el que se personificaría en Coquena (H.T., Susques, 2003).

Luego de dedicar estas líneas a la principal deidad del panteón local, la Pachamama, a las diferencias que se establecen entre ella y la diosa menor conocida como Coquena, y a la vinculación de la primera con la figura mariana, dedicaremos las próximas páginas a analizar a los protagonistas de los ciclos de la existencia mítica y su evolución hacia la moderna humanidad.

#### **4. Los seres zooantropomorfos protohumanos.**

Bajo la denominación de "seres antropomorfos protohumanos" nos referimos a los representantes del primer ciclo temporal de la existencia -conocido como generación de víboras-, que caracterizáramos en el tercer capítulo. Siguiendo el modelo del matrimonio mítico entre la Pachamama y Pachacámac, estos representantes intentan reproducir con una imperfección propia del modelo de progreso que se plantea al cabo de la sucesión de generaciones, los principios de estabilidad fundados en el matrimonio. Estas parejas protohumanas aparecen formadas por mujeres pastoras y esposos de morfología y carácter variable, condición que inviabiliza los principios de la reproducción social. Tomando en cuenta los postulados de Ortiz Rescaire y Suda, quienes sostienen que en el mundo andino, y particularmente en sus relatos míticos, la pareja constituye un "valor que humaniza" -considerando a todo hombre como un "protohombre" y un "precasado"-, y que el destino de la pareja y del mundo corren suertes idénticas dado que "las parejas míticas acarrearán los cataclismos y los grandes cambios en el mundo" (O. Rescaire y Suda, 1999: 227), comprendemos los intentos de estos personajes por concretar matrimonios, para vencer su inestabilidad y garantizar la armonía cósmica.

Como dejáramos planteado al referirnos a los relatos de la generación de víboras, sus mitos presentan a mujeres solitarias y seres masculinos zooantropomorfos que

manifiestan su deseo de conformar pareja con las primeras, gracias a la comunicación en un lenguaje compartido -recordemos que también se menciona a este ciclo como el "tiempo en que los animales hablaban"- . Pese a que utilizaremos la denominación de hombres y animales para referirnos a estos entes masculinos, los relatos dejan notar que la naturaleza última de los mismos es de carácter animal. Dada su condición de inestabilidad, durante las noches se transforman en "hombres" que conviven con aquellas pastoras y se ocultan durante el día, ante la reversión inexorable de su aspecto bestial por acción de la luz<sup>167</sup>. Frente a la aparición de la claridad, demuestran su auténtico carácter, que ocultan durante los primeros tiempos a sus pretendidas esposas<sup>168</sup>. Sin embargo, la convivencia nocturna da como resultado la preñez de las compañeras, el descubrimiento del engaño y una progenie que repite el patrón dual paterno.

Lo anteriormente expuesto nos conduce a considerar a las pastoras míticas y a estos seres masculinos inestables, como representantes de distintas sociedades, motivo por el cual la reproducción social entre ambos resulta incompatible y desencadena la configuración de una humanidad alternativa en el próximo ciclo de la existencia del cosmos susqueño. El ciclo de relatos de la generación de víboras, que involucra a unos protohombres en un tiempo durante el cual no existían otros representantes masculinos, nos proporciona numerosos detalles acerca del prototipo humano y de su vinculación sustancial con la noción de pareja como valor social esencial. Esas mujeres pastoras -que, como veremos, también contienen algunos atributos que nos remitan a pensarlas como protomujeres-, no encuentran realización plena de su existencia por la asocialidad que implica carecer de la contraparte masculina. Por ello acceden fácilmente a convivir con aquellos "seres otros". Mientras las mujeres practican el pastoreo, estos personajes míticos masculinos se mueven fuera del ámbito doméstico, y alternan entre este espacio y un afuera desconocido por sus mujeres. Ante la insistencia de concretar la estabilidad de la relación, y por consiguiente de realizar plenamente su rol genérico, se desvanece la expectativa femenina. Dada la evidencia de la alteridad existencial de los sujetos

---

<sup>167</sup> En sentido estricto, esta es una época en la cual el sol aún no hace su aparición. Sin embargo, los relatos aluden a mecanismo de sucesión día noche, razón por la cual existe algún período de oscuridad y otro de luminosidad que se articula con la doble manifestación de los personajes masculinos.

<sup>168</sup> En algunas ocasiones, como en los relatos del cuervo, las mujeres son "raptadas" por los seres masculinos mutables, con la promesa de llevarlas a un sitio más placentero. Cuando estas escapan, son "devoradas" por el animal.

masculinos, se anuncia la imposibilidad del vínculo como motor para la reproducción social. También es propio de estas parejas míticas, la figura del adulterio y la del incesto, negativamente connotada, y castigada en el presente.

Asimismo, la posibilidad de los protohombres de adquirir apariencia humana, al menos temporalmente, los coloca en una situación de transición entre lo salvaje y lo social. Por esta razón, las malas horas, el atardecer y el amanecer, son los momentos en los cuales invierten su aspecto; de la misma manera que la fuerza de la luz, sinónimo en esta comología de progreso y sociabilidad, los descubre en su carácter animal. En esta segunda morfología, estos representantes de la generación de víboras se muestran como cuervos, caranchos, lagartos, sapos, zorros o quirquinchos. Un pasaje de un mito lo expresa como sigue:

"El zorro dice que de noche se volvía zorro. El quirquincho también. Y de día persona. Hay un bichito en el campo, que se llama lagartija, todo eso. Antes no había infierno. Así es. Y ahora ya no..." (B.C., Susques, 2001).

La faceta animal de esta masculinidad mítica se declara en un grupo particular de animales: salvajes o "ariscos", "sin dueño" o santo protector, y que guardan por consiguiente una connotación presente altamente negativa<sup>169</sup>. Asimismo, a excepción del zorro, se los asocia con la categoría de voladores (cuervos y caranchos)<sup>170</sup> o rastreros (lagartos, sapos y quirquinchos), razón por la cual parecen debatirse entre la permanencia entre la tierra y el aire, en un caso; o entre la superficie y lo profundo, en el segundo. La inclusión del zorro en este grupo debe adjudicarse a sus hábitos preferentemente nocturnos y a su carácter de burlador por excelencia, tal como lo hemos expresado al referirnos a los relatos sobre tricksters. En este sentido, el tipo de animales en los que se transforman esos protohombres los aleja de la posibilidad de convivir en el ámbito doméstico. Por esas condiciones, los seres masculinos de este tipo se resisten a permanecer en las casas, optando por llevar a sus mujeres a vivir a las peñas, como lo relatan los mitos sobre los

---

<sup>169</sup> Entre otras cuestiones se los señala como los primeros animales que existieron. Una informante señala: "Por su puesto que según dice la Biblia antes de esto existieron animales. Había animales. No sé si serán los mismos, pero había animales. A según dicen que, ahí nadie tenía convenio, ¿no? No había dueño. Claro, no tenían dueño..." (S.S., Susques, 2003).

<sup>170</sup> A su vez, los cuervos y caranchos poseen hábitos rapaces o carroñeros, respectivamente, que los alejan del ideal de trabajo asociado a la subsistencia. Por su parte, lagartos, sapos y quirquinchos -junto con las víboras que dan nombre a esta generación- poseen pieles secas y rugosas, escamas o placas óseas que se contraponen con la fuerza generativa de la humedad a la que aludíamos en los capítulos anteriores.

cuervos; o en la oscuridad -como el lagarto o el sapo-, en una hoquedad -como el quirquincho-, o simplemente en el campo -como el zorro-. La rapidez de la transformación y la consiguiente necesidad de retornar a su espacio extradoméstico se manifiestan en el siguiente relato:

"El zorro igual. También ese llegaba hecho un buen mozo, poncho de vicuña, chalina de vicuña, todo. ¡Uh! ¡Un mozo hermoso! Cholingo<sup>171</sup> (risa). Claro, rubio. Rubio, pues. Cholingo, rubio. Rubio, rubio, así, ¡uf! Uh, lindo muchacho. Claro, las mozas se apasionan con el muchacho y se lo ponían nomás, en la cama a dormir, seguro (risa). Y a la final no quería amanecer en la casa durmiendo, ha dicho: 'No, es temprano'. Para mandarse a mudar. Una vez que se ha salido de la casa, se va por ahí y ya se pone de cuatro patas y con su cola arrastrando se va nomás..." (N. LI, Coranzulí, 1982).

La morfología variable de los seres masculinos protohumanos tiene su correlato en el comportamiento: mientras que en su aspecto nocturno se muestran sociables, cordiales, afectuosos y trabajadores; en su vida diurna aparecen solitarios, ofensivos, agresivos y ociosos. Por esta razón al comienzo de cada relación con una mujer sólo se muestran del primer modo hasta que, por distintos motivos, se delatan. Cada una de las historias que involucra a estos personajes desemboca en un destino trágico: la multiplicación del patrón de seres zooantropomorfos, seguida o no de la muerte paterna. Lo que continúa es sólo un ejemplo de estos desenlaces:

"... ya ha estado de embarazo, qué v'hacer. Bueno, agarró, ¿qué ha hecho? Lo ha botado, lo botó (abandonó a su pareja). Pero después, ya cuando llegó el tiempo del chico nacer y bueno, ya llegó el período de nueve meses que tenía que tenerse al chico y ya ha nacido, ya. Una ponchada (cantidad) de lagartitos, como cincuenta lagartitos dice que se había embarazado, pobre chica, más o menos, ¿no?." (N.Q., Coranzulí, 1982).

Respecto de la contraparte femenina de estas parejas de la generación de víboras, las mismas son descritas como jóvenes y atractivas pastoras, cuya apariencia se corresponde con la de las mujeres actuales, y que carecen de la inestabilidad de los

---

<sup>171</sup> Cholo: mestizo.

representantes masculinos. Se las presenta viviendo en sus casas, en el campo, o pastando a sus animales; pero siempre en soledad. Esta situación las torna particularmente vulnerables a la presencia de los visitantes, debido a que se encuentran apenadas ("penosas") por la falta de miembros afines. Así lo expresa la siguiente declaración:

"El zorro también se burló de la chica (...). Era una chica, a sí, particular. Usted sabe, dice que la chica estaba sola, penosa, no tenía ningún novio, ninguna hermana, nada que la haga acompañar (...) Y llegó una noche, una nohecita, ha llegado un hombre (...). Y pasa, y vuelve a pasar y ya el zorro se ha hecho el atrvido. Ha dormido con la chica y, al final, la chica se ha enamorado" (N.Q., Coranzulí, 1982).

Debido a que estas mujeres habitaron un mundo poblado únicamente por estrellas, y basados en el conocimiento de relatos de la región de Cuzco (Itier, 1999) que cuentan sobre la existencia mítica de solitarias mujeres-estrella -que permanecen en la tierra en contra de su voluntad-, podríamos suponer que estas mujeres protípicas tampoco representan "verdaderas mujeres". Dado que no contamos con referencias directas obtenidas en la región de Susques sobre esta posibilidad, presentamos esta cuestión sólo a modo de conjetura. Sin embargo, el desarrollo nocturno de las relaciones y su desaparición a causa de un desastre cósmico que las colocaría definitivamente en el espacio celeste, serían elementos a tener en cuenta para investigar en este sentido.

Para finalizar este apartado, dedicaremos una breve referencia a un único relato que se distingue claramente del resto de los hasta aquí comentados sobre las parejas de la generación de víboras. A diferencia de los anteriores, la historia trata de un hombre -un mozo pastor- que se "relaciona" con una "sapa" (sapo hembra). Como puede observarse, la composición de esta pareja se invierte respecto de las anteriores. El ser mutable, en este caso, es la hembra, que se presenta como una mujer vestida de seda, que duerme durante las noches con el pastor, y que reside durante el día dentro de la cama o debajo del colchón. Al comienzo de la relación, la mujer accede a permanecer en la casa, con la condición de que su compañero nunca remueva las sábanas. Con el transcurso del tiempo la "sapa" queda preñada. En el intervalo del embarazo, los padres del hombre visitan la casa y encuentran la cama sin tender, tal como la sapa-mujer le había solicitado a su pareja. La historia se resuelve como sigue:

"Su papá, su mamá dice que han llegado, dice que han alzado, dice que han dicho: 'Hay que arreglar la cama de este mozo porque esto así está fiero'<sup>172</sup>, está puro polvo. La sábana, todo, vea cómo está la cama de este mozo'. Y estando dice que lo han alzado, dice que lo han alzado la frazada, han sacudido p'afuera el polvo, en fin, así, lo han tirado afuera, un banco ahí, dice que estaba. Y a la final dice que han alzado el colchón y ahí está, cuando han alzado el colchón, han echado p'afuera, han visto una sapa así grande, tamaño, panzona, lindo, panzona, tamaño grande, panzona, una sapa. ¡Caramba, qué este animal, este mozo, tan cochino!<sup>173</sup> -es que ha dicho la viejita. Ha agarrado este animal-. Sapo, vamos a ver, hagamos fuego, lo quememos'<sup>174</sup>, lo quememos, que, este animal, sapo, lo quememos'. Que han hecho fuego, que han hecho leña, dice que ha ardido el fuego, dice que lo han alzado en una pala, dice que lo han tirado en medio del fuego, ardiendo, bastante. Ahí dice que la han tirado a la sapa. Ahí dice que ha empezado a brincotear'<sup>175</sup>, ha empezado a brincotear, se ha reventado la panza. Dice que han salido guaguas'<sup>176</sup> llorando. Han sido gente, gente'<sup>177</sup>. Así que eso habrá sido pa', pa' el mozo. Pa' el mozo. Hijo de él, hijo de él, hijo de él. Ha salido una guagua gritando. ¿Y qué v'hacer? Ahí se ha quemado todo, se ha quemado todo, se ha quemado todo. Y ya se quemó nomás, muerto nomás. El fuego estaba bastante arriba y ahí se ha reventado, ha salido una guagua gritando. Así, pero chiquitita, pero gritando. Bueno, ahí se terminó el asunto". (N.LI., Coranzuli, 1982).

El relato anterior nos resulta sumamente significativo en varios aspectos. En primer lugar, debido al interés que Mariscotti señala por la figura del sapo y/o la rana - en relación al personaje de la Pachamama-, en la mitología sudamericana y, particularmente, en los Andes centrales y meridionales. A partir de la consulta a diversas fuentes, la autora afirma: "Aunque fracasaron nuestros esfuerzos por descubrir alguna narración o mito referente al sapo (en la zona en estudio), en la Puna de

---

<sup>172</sup> Feo.

<sup>173</sup> Sucio.

<sup>174</sup> Quemémoslo.

<sup>175</sup> Saltar.

<sup>176</sup> Guagua: voz quechua que designa al niño lactante.

<sup>177</sup> Seres humanos.

Jujuy conseguimos algunos datos reveladores de que los naturales llaman 'rococco' a este animal, experimentan un temor supersticioso cuando lo divisan y lo vinculan indirectamente con la Pachamama" (Mariscotti, 1978:44). Señala, además, que en los mitos tacana, Pachamama actúa como mujer-sapo.

Asimismo las observaciones realizadas por la autora sobre la figura de este batracio, como su presencia prediluviana<sup>178</sup>, su capacidad de hablar y la asociación de sus acciones a un cataclismo y el inicio de una nueva era, coinciden con el mito susqueño antes presentado. La existencia previa al Diluvio se refuerza con otro relato<sup>179</sup>, también procedente de la región de Susques, que señala que el sapo no estaba autorizado a ingresar al Arca de Noé. Por esta razón se escondió en una guitarra. Pero con sus "uñas" (dedos palmeados) hizo sonar el instrumento, por lo que fue expulsado desde la altura. Desde entonces el sapo es un animal "plasta" (aplastado, chato).

Por otra parte, al igual que en los testimonios citados por la autora, la "sapa" de nuestra historia dialoga con su esposo humano. Respecto de su vinculación con el final de una era cósmica, la muerte de esta mujer-sapo arrojada al fuego, en relación al temor supersticioso que el animal despierta a sus suegros, acaba con la vida de la madre y su progenie humana. Aunque este hecho no indica directamente un cataclismo, debemos considerar que implica la destrucción del primer proyecto viable para una descendencia humana de estas relaciones entre seres de naturaleza diversa. El fuego, en este sentido, es destructor e impide la regeneración. Como lo presentáramos en las líneas anteriores, y a diferencia del resto de las parejas analizadas, la mujer-sapo engendra "guaguas" humanos.

Pese a que no aparece en nuestros testimonios una relación directa entre el animal y la Pachamama, su fertilidad -representada en la capacidad de parir hombres- y la insistencia en permanecer en una cama con "polvo" (tierra)<sup>180</sup>, conducen a pensar una posible relación en este sentido. Si consideramos que, pese a situarse desde el comienzo

---

<sup>178</sup> Asimismo, un fragmento aymara recogido por Frontaura Argandoña, de 1935, citado por la propia Mariscotti, expresa que: "En tiempo de Chullpa existió el sapo, antes del Diluvio. Y como decían que 'Intin Khantanini' ('alumbrará con el sol'<sup>178</sup>), todos quedaron encantados en el suelo". (Mariscotti, 1978:45).

<sup>179</sup> Ver "El sapo y el Arca de Noé". (Morgante, 2001b).

<sup>180</sup> La necesidad de la mujer-sapo de nuestro relato susqueño puede vincularse con la veneración entre los tacana de un ejemplar hembra de sapo, identificado míticamente con Pachamama, al cual se mantiene en una fosa cubierta con un paño y al que periódicamente le hacen ofrendas (Mariscotti, 1978).

de los tiempos, la Pachamama no es mencionada en los relatos de esta generación, podemos pensar a la figura de la mujer-sapo como una manifestación sagrada previa a la instalación de esta deidad en el panteón local.

De la misma manera que hemos dejado abierto el interrogante acerca de la posible consideración de las pastoras de la generación de víboras como mujeres-estrellas, abrimos aquí un nuevo problema acerca de la posibilidad de considerar a la imagen de la mujer-sapo como un arquetipo de la Pachamama. En este sentido, este batracio podría constituirse en un símbolo seleno-telúrico, que da paso de la era de las estrellas (la generación de víboras), a la de la luna y las estrellas (la generación de los antiguos), para finalmente completar la tríada astral con la aparición del sol y la manifiesta adoración a la Pachamama (en la generación del Rey Inca y el tiempo presente). Para finalizar, citamos un testimonio que, a nuestro entender, argumenta una relación de este tipo:

“Entonces algunos han creído en las estrellas, otros han creído en el sol, otros han creído en la Tierra, porque la Tierra nos come, la Tierra aquí nos come, entonces de ahí ha salido la Pachamama, ¿ve? De la gente que creía en la Tierra. Ha salido de ahí. Y que pedir que le demos el culto, todo eso”. (H.T., Susques, 2003).

##### **5. Los antiguos.**

Continuando con la idea de que cada ciclo de la existencia mítica susqueña establece, entre otros progresos, un modelo humano cada vez más acabado -en el sentido del clímax que alcanza en la denominada generación del Rey Inca-, los representantes del ciclo que sucede al de víboras, el tiempo de los antiguos, constituyen “auténticos” hombres y mujeres. Dicha autenticidad reside en la pérdida de la metamorfosis que sufrieran los anteriores hombres-animales, aunque su tamaño se manifiesta menor a la talla de los humanos modernos. Además de la tosquedad radicada en el reducido tamaño de sus cuerpos, los antiguos constituyen humanos “incompletos” porque “carecen de religión y de fe (cristianas)”. Si bien son el producto de la creación divina, desconocen su autoridad, y Taipe (1999) los considera en los relatos quechuas como “segundos dioses”, por una sabiduría y un poder predictivo enfrentados a la divinidad principal. En este sentido los denominamos una “humanidad pre-cristiana”. Revelados ante el poder divino son descriptos como rebeldes, pecadores, malvados, egoístas, alcohólicos y pendencieros. Su enfrentamiento contra la divinidad creadora se expresa en el desconocimiento hacia la

figura de Noé quien, como responsable de llevar adelante el proyecto divino, quien advierte del eminente cataclismo del que deviene el final de esta humanidad pervertida.

Los antiguos comparten con las almas el gusto por la comida sin sal y cocida. El rechazo por la sal se explica por la ausencia de sacramento de estos habitantes míticos, debido a que la sal se considera un elemento central del bautismo. El agrado por la carne cocida, por su parte, los distingue de aquellos seres que practican un hábito carroñero, característico de los habitantes masculinos de la generación anterior. La instalación de patrones masculinos y femeninos de la misma naturaleza, permite la fundación de la familia como principio de organización social, tal como puede inferirse por la mención a sus casas y poblados. A diferencia de la práctica de pastoreo que se menciona como el modo de subsistencia propio de los representantes de la generación de víboras, los antiguos o gentiles -también conocidos como "infieles" por su carácter rebelde-, desarrollan un modelo de vida basado en la agricultura. Dado su carácter de seres poderosos, tenían dominio sobre la lluvia. Así lo expresa un testimonio recogido en Coranzulí:

"Ese (las laderas aplanadas) es de los antiguos que sembraban ahí. Adonde estaban siempre sembraban. Y en esa época, en esa generación, sería que ellos sembraban con el temporal, que decimos. Con eso maduraba. Y no necesitaban agua, nada. Porque sabrán hacer mucha nube. Cuando ha salido el sol, yo sé que con el sol se ha terminado todo. Con ellos, la luna nomás. Trabajaban cuando salía la luna, vea. Y no conocían el calor". (E.LI., Coranzulí, 1982).

Se les atribuye, además, una prolífera industria cerámica que hoy aparece cerca de los lugares que habitaron. Los relatos quechuas sostienen que, ante la predicción de su desaparición, los gentiles buscaron refugio bajo tierra, y se llevaron sus cosas con ellos. Luego destruyeron sus pertenencias para que nadie las utilice en el futuro (Taipe, 1999). Estos restos se encuentran actualmente en la zona susqueña, como lo expresa el relato que sigue:

"Cuando había luna, ellos vivieron con luna y el sol no había. Cuando nació el sol, ahí se ha terminado esa generación, de los antiguos. Ahora se encuentran todas las momias, pues, bajo las cuevas, las peñas... Tenían sus ollas. Pero ollas de barro eran. Así, con eso, yo he encontrado enterrado" (E.LI., Coranzulí, 1982).

Los testimonios recogidos manifiestan que estos antiguos se comunicaban entre sí en un idioma diferente del actual. Creemos que ello hace referencia al antiguo uso de las lenguas quechua y aymara, a las cuales hemos hecho aludido al comienzo de nuestro trabajo. Esta lengua, según se sostiene, les permitió "hablar con la tierra" y, de este modo, poder desarrollar con éxito una economía agrícola. Este dato resulta de suma importancia para explicar la práctica agrícola en un universo con estrellas y luna, pero sin sol. Sin embargo, no hay una mención directa a la Pachamama, razón por la cual podemos suponer que -al igual que entre los habitantes del anterior período mítico-, la diosa telúrica no se instala aún con la fuerza que adquirirá en el ciclo siguiente.

Como mencionáramos anteriormente, estos gentiles también se distinguen de las humanidades que pueblan los próximos ciclos por la ausencia de una fe cristiana. Esta carencia les impide tomar los sacramentos, colocándolos en la condición de almas en pena del mismo tipo de las modernamente descritas. La presencia de alma y cuerpo, unidos después de la muerte, se refuerza con la idea de que en este período de la existencia, aún no aparece el Infierno. Así lo expresa un habitante local:

"Hoy la gente, nosotros los cristianos, tenemos, somos bautizados por el cura, ¿no es cierto? En el nombre de Dios Padre, del Espíritu Santo nos bautizan. Y a los antiguos no. No tenían ninguna condición, para que sean cristianos. Por eso también son bravos. Hasta hoy en día. Hueso y espíritu está ahí, en la tierra. Alma y cuerpo, digamos. Por eso son bravos. Porque no tenían fe. Esos son sin fe..." (N.LI, Coranzulí, 1982).

Reagan señaló que en en los Andes peruanos se "llaman gentiles (a) los restos de antepasados no bautizados que encuentran en cuevas y entierros" (Reagan, 2001:126). El autor nota que los mismos son equiparados a la condición de "mal espíritu", porque en las cuevas que habitaron residen espíritus que pueden causar daño. Pero, a diferencia de lo que ocurre en nuestra zona de estudio, Reagan señala que en las comunidades peruanas estos gentiles también pueden hacer el bien, favoreciendo la tarea de las hilanderas, o el futuro carácter laborioso de los niños recién nacidos.

La condición dañina de estos gentiles o antiguos responde a que en el tiempo presente se conservan los restos de esta etapa del poblamiento del cosmos, a través de las "chullpas". Las mismas constituyen las tumbas de estos antiguos, que pueden contener restos de las pretéritas poblaciones locales. Se considera que los espíritus de estos

antepasados son vengativos, razón por la cual resulta peligroso pastar el ganado, hacer ruido o dormir cerca de ellos. Se cree que de esa manera las almas de los antiguos son perturbadas, y su "gas" llega hasta el infractor causando diversas afecciones, a las que nos referiremos más detalladamente en los capítulos dedicados al estudio de la medicina. La tradición asocia estos restos con tesoros de oro y plata, por lo cual muchos de ellos resultaron profanados. La acción de excavar en cementerios antiguos, o de encontrarse accidentalmente con algunos de sus restos, se considera de suma gravedad debido al carácter sagrado de estos espacios, por lo que se los evita y se los challa, para prevenir o atenuar su daño:

"Yo no me he acercado para ver, no sé ver tampoco nada. Yo tan solo sus casas, sus piecitas, tienen. Una puerquita para adentro y adentro está oscuro.. No se sabe si quiera qué hay adentro. Mi papá y mi mamá sabían dicho (decir), ¿no?: no hay que acercarse, no. Que ahí están los antiguos muertos, dicen. Dicen que eso no hay que acercarse. Porque eso el gas entra en el cuerpo eso nomás te hace enfermar de la sangre:" (I.C., Coranzulí, 1982).

De acuerdo a lo expresado por los pobladores locales, los antiguos orientaron sus casas en las alturas de las peñas, mirando al este. Mariscotti (1978) recoge este mismo detalle en la tradición aymara que sostiene que la orientación de las casas responde al presagio de un adivino que había anunciado que el sol aparecería por primera vez en ese punto cardinal. La salida del sol, tanto en los relatos quechua y aymara como en el susqueño, calcina a esta humanidad temprana, dejando sólo sus restos óseos y parte de sus viviendas y herramientas. Su final también se adjudica a un gran diluvio, motivo al que igualmente se alude para el final de la generación de víboras. Los relatos quechuas recogidos por Taipe (1999) sostienen que Dios decidió castigar a los gentiles y les envió una hambruna, a la que sobreviven. En un segundo intento de destrucción, envía un diluvio, que los antiguos presagian, por lo cual los encuentra protegidos, y nuevamente subsisten. En un tercer intento, Dios hace surgir dos soles y una lluvia de fuego, acabando finalmente con estos seres.

De acuerdo a lo señalado por los habitantes de Susques dicha catástrofe, que combina el motivo del diluvio con el del fuego, responde a un castigo por el comportamiento indeseado de los antiguos, caracterizado por la pereza, la embriaguez, la soberbia, la discordia y otras actitudes que contrastan con una "moral cristiana". La instalación de la

"gente diosa", que sigue a la desaparición de este segundo prototipo, alcanza el pináculo del modelo de ejemplaridad humana.

"Y los antebuelos (antiguos) es ya, como hemos contado. Plantando el maíz como podían. Son de mucho tiempo atrás ¿Qué tiempo será que estaba esa gente mala? Por ahí han empezado a ser eso. Esos ya se han muerto en el diluvio. Cuando fue el diluvio, cuando Noé. Y los antebuelos han existido antes del diluvio ese. ¡Qué se van a salvar si se han ahogado todo en agua! Estaba todo tapado..." (S.V., Susques, 2001).

El poder del calor que, por medio del fuego, marcaba el final de la descendencia en la generación de víboras, se combina aquí con otro factor destructivo para originar el nuevo suceso crítico en la existencia del cosmos susqueño. A partir del final de esta existencia, la nueva humanidad se desarrolla en una sucesión de días y noches, o sol y luna.

#### **6. El Rey Inca y el Diablo.**

También corresponde a la categoría de personajes propios de la cosmos susqueño la figura del Rey Inca introducida en los capítulos previos. Este monarca es el protagonista de un nuevo ciclo de la existencia en el marco de esta cosmología, y su reinado está acompañado por una humanidad semejante a la actual, representada por sus súbditos. La intervención divina y el refugio de los escogidos en el Arca de Noé- que separa el período antes considerado del presente- sienta las bases de una existencia justa y fiel a la divinidad creadora. Asimismo, la presencia del Rey Inca se asocia a la emergencia del sol en el mundo, que completa un paisaje similar al contemporáneo. La denominación de este monarca se asocia a distintos soberanos del Imperio incaico, y se reconoce que los mismos descienden del Hijo del Sol, Manco Cápac. El tiempo de su reinado es percibido como más próximo al vivido y las evidencias del dominio del monarca se identifican con numerosos restos arqueológicos y varias costumbres ("estilos") propios del hombre susqueño de hoy día.

Como señaláramos al considerar la narrativa característica de este ciclo, el "nacimiento" de este ser espiritual en el seno de la comunidad local es inicialmente rechazado. Pese a que el motivo histórico de la expansión del Tawantisuyu es conocido e incorporado al mito, desde la perspectiva susqueña el rey nació de una madre nativa

pastora<sup>181</sup> y un "gringo" o extranjero. En el carácter foráneo paterno se refleja el tema de la colonización, y en la decisión del abuelo materno de "botar" (abandonar) al recién nacido, la resistencia local a dicha invasión. En este sentido, la presencia de la alteridad se concibe como una amenaza para el orden cósmico establecido por la nueva humanidad devota. Pero la imagen negativa inicial del Rey Inca se revierte cuando demuestra su carácter de héroe cultural, otorgando su riqueza al mundo, que "coloniza" con su nacimiento. Así lo expresa la narrativa:

"... Es que le ha dado a su mamita-. Bueno, mamita, ahora si es que yo me voy del todo. (...)Y estas piñas de oro llevate a tu casa y con esto vas a vivir hasta el fin de tu vida, mamita. A Usted No le va a faltar nada. Yo soy el Rey Inca, tengo que ir a dominar los cerros, tengo que dominar los cerros (...) Y cuando llegue con mis peones allá, yo a la tierra le hago hablar..." (N. Ll, Coranzulí, 1982).

La entrega del oro de parte del Rey a su madre, simboliza la entrega a todos los hombres, para que vivan del aprovechamiento del mineral, cuyo valor desconocían. Desde entonces, este ser carnal -con características extraordinarias como el poder hablar y caminar desde el mismo momento del nacimiento-, aparece como el mediador entre la riqueza depositada en la Tierra y los hombres. Esta circunstancia, establece en algunos testimonios, cierta analogía entre el Rey Inca y la Pachamama (e incluso con Coquena), fundada en la providencia compartida por ambos, y en el hábito del primero de corpachar o challar a la Tierra, con la cual mantiene una afinidad basada en su posibilidad de comunicarse con ella en lengua quechua.

Una vez producido el traspaso de la riqueza, y con el debido reconocimiento de este rey como el dueño de los minerales -principalmente del oro y de la plata-, se sucede una secuencia de acontecimientos que relatan el modo en que esta majestad limitó los territorios bajo su dominio, sometió a aquellos cerros que se negaron inicialmente a obedecer sus órdenes e impuso un conjunto de usos y costumbres que alcanzan a la fabricación de tejidos y sus diseños, el calzado, las armas, la cerámica, el trabajo de los metales y el cuidado de las llamas, además de su mencionada costumbre de challar a la tierra. En esta época, se explicita por primera vez a través de los relatos, la práctica ritual

---

<sup>181</sup> También se dice que el Rey Inca "creció en el vientre de la humanidad", sugiriendo la posibilidad de que esta madre pastora sea la Pachamama misma.

por excelencia a la Madre Tierra, así como se manifiesta la subordinación de una divinidad secundaria, frente a la diosa principal. Un testimonio lo expresa del siguiente modo:

"... Y él challaba mucho, mucho, muchísimo challaba él, los estilos del rey incaico, de él, de ahí dice que ha quedado ya, ya el estilo de challar, de la challa de todo en general. Challa. Porque el Rey Inca, él dice que utilizaba eso<sup>182</sup>. Y cuando muere entonces los cerros, los daban también a él, todo. Porque el Rey Inca usaba cosas antiguas, como ser la flecha, la honda de hilo él usaba, andaba de ojotas. Pero era un rey rico. Un rey rico, que usaba todas las cosas de plata y oro. Sacaba de los cerros o cuando quería guardar los guardaba, también. Como él disponga. Si, dice que tenía únicamente, tenía plata, oro y llamas. Él prácticamente le gustaba mucho tener la llama. Por eso nosotros le decimos incaico le decimos a esas cosas. Llamas, así, también cosas de cerámica, oro. Así, todo eso se llama, tenía el Rey Inca..." (N.Q.; Coranzulí, 1982).

La situación de convertirse en un espíritu a pesar de sus condiciones ordinarias de nacimiento, la presencia de sus doce peones y las circunstancias de su muerte, establecen un paralelismo entre este Rey, en la Tierra, y el Dios cristiano, en el cielo. Sin embargo, ante una época en la cual cada uno de los elementos del cosmos parecen encontrar un sitio definitivo -entre lo celeste, lo terreno y lo profundo-, el dominio del Inca es claramente el espacio de los cerros. A pesar de las características que lo aproximan a la imagen de este Dios, se alude como una de las causas de su muerte, el deseo de los españoles de bautizarlo. Otros testimonios mencionan la aspiración de los colonizadores europeos a adueñarse de sus riquezas, como el motivo por el cual este rey fue decapitado. De una u otra manera, el Rey Inca muere -al igual que se dice de Jesucristo- para salvar a la humanidad. Sin embargo, mientras que uno asciende la Cielo, la muerte del otro lo sitúa en el corazón de los cerros. El testimonio siguiente se refiere a las circunstancias de la muerte del Rey Inca:

"... Quién sabe [por qué querían bautizarlo]. Entonces ha decidido matarlo. Y lo mató nomás. Y la riqueza se perdió ahí. Antes de que lo maten ya, ya se han aprovechado, le han sacado mucho oro, se lo han llevado, uh! Cantidad. Cantidad. Sacaban como maíz. Como estaño. Como maíz, ve? Como piedra. Y ahora, ahora no

---

<sup>182</sup> A pesar de su participación como un figura del panteón local, su actitud de challar a la Tierra lo coloca en dependencia con la figura central de Pachamama.

hay oro. No, no hay oro, no hay oro. Sí, hay también, hay mucho, con mucho trabajo, eh? Claro. Bueno, el oro si hay es poca cantidad. Hay [alguna mina de oro por acá] de antes, que han trabajado los españoles. Después, así, claro que se encuentran, pero una pequeña cosa. Y así". (N.Ll., Coranzulí, 1982).

La muerte del rey no es una circunstancia definitiva, sino por el contrario, reversible. Esta circunstancia se enmarca en una concepción de muerte distinta, en cuanto comporta simplemente un cambio de estado que, al cabo de un ciclo, retomará las características que ha perdido al comienzo del mismo. En este sentido, la figura del Rey Inca adquiere en el ámbito de la zona susqueña, y del área andina en general, las características de un mesías de cuyo retorno depende la prosperidad perdida y anhelada a partir del momento de la conquista española<sup>183</sup>. Así como su nacimiento establece el pasaje del oro y de la plata (o de la riqueza mineral, en un sentido más amplio) de la Tierra a los hombres, por intermedio de este Rey; la llegada e instalación del colonizador significa un nuevo desplazamiento de los mismos hacia la profundidad.

La figura del Rey Inca como dueño y administrador de los minerales -asociado actualmente a lo profundo y a lo oscuro-, lo aproxima igualmente a la concepción local del Diablo. A esta figura nos dedicaremos a continuación.

Entre el grupo de personajes de naturaleza fundamentalmente maligna que caracterizan a la cosmovisión andina, aparece la imagen del Diablo. El mismo es nombrado, además, como Satanás, el Demonio, el Tío o Mandinga<sup>184</sup>. En la zona susqueña hemos escuchado igualmente referirse a él como el Lobo, o solamente Él, bajo la creencia de que solo con pronunciar su nombre puede aparecerse. Por momentos también se lo menciona

---

<sup>183</sup> De acuerdo a lo señalado por Terrón de Bellomo, el Rey Inca es una manifestación de los cultos de crisis de la región andina, cuya génesis debe contextualizarse en el marco de la siguiente secuencia de acontecimientos históricos: "1. Entre 1560 y 1570, ante la propagación de epidemias mortales, profetas nativos anunciaron el próximo retorno de las antiguas divinidades andinas. 2. Alrededor de 1590, con la difusión de otra violenta epidemia, los indios interpretaron la enfermedad como la venganza de las huacas, cuyo culto había sido descuidado a favor del Dios de los blancos. 3. En 1600, durante el terremoto de Arequipa, vuelven a adorar las huacas y hacen sacrificios para liberarse del mal. 4. En 1780 sucede el gran movimiento insurreccional de José Gabriel Condorcanqui. Los indígenas vieron en él a un verdadero mesías. 5. En 1811 surge un nuevo culto de crisis, en LInca. Había una gran sequía que indicaba un año de carestía.". (Terrón de Bellomo, 1995:17).

<sup>184</sup>Forgione recoge, también para la Puna jujeña, la denominación de Supay. En los testimonios de nuestros informantes aparece excepcionalmente el empleo de esta expresión para referirse al Diablo. (Forgione, 1996).

como sinónimo del Ukako, aunque hemos visto que el primero se concibe como una representación material del Diablo.

Colombres (2000) sostiene que el Súpay o Zúpay se conforma a partir de la unión de dos tradiciones. Una proviene del principio o genio del mal del Incario, asociado al centro ígneo de la Tierra. La segunda procede de la tradición medieval católica, bajo los nombres de Diablo, Demonio, Lucifer, Luzbel o el Maligno, manifestado en multiplicidad de tentaciones contra el bien.

Como se mencionara oportunamente, el Diablo se asocia a los espacios oscuros y recónditos. Su área de incumbencia lo constituyen las minas<sup>185</sup>, pero también pueden ocurrir sus apariciones en los estrechos o angostos, o en las alturas de los campos de pastura (malos pasos) durante las horas del atardecer o antes del amanecer, especialmente los martes o viernes (malas horas). Su aspecto es multiforme: muchos lo han visto bajo la forma de un gallo cantando o como un gaucho en un caballo blanco de espuelas; pero siempre conserva las "patas de gallo". También es habitual que se manifieste bajo el aspecto de un ser conocido:

"... Y dentro de las personas, así, dentro de las personas. Y aparte de eso puede parecer como si fuese tu hermano, tu papá, tu mejor amigo que tengas, te aparece, te conversa. Lo primero que sufrís es en la pata. Porque siempre el Tío dice que es -porque nosotros, a veces, le decimos Tío al Diablo también, ¿no?- dice que tiene la pata de gallo. Nunca pierde eso. Y así. Todo. Le aparece una mujer, pero, así, vestida toda de verde. Y más al ser de noche, ¿no? De día es una casualidad que parezca eso. (...) . No, no es una imagen, pero te parece. Usted con toda la imaginación lo ve normal, como si fuese, claro, como si fuese (...). Con la ropa, con la vestimenta, con el andar, con la palabra. Una persona que Usted lo aprecia, digamos..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

---

<sup>185</sup> Forgione menciona una interesante versión que explica la presencia del Diablo en las minas, recogida en el año 1990 en el departamento de Cochinoca, provincia de Jujuy: "Los antiagüelos (antiguos) cuentan que a la llegada de los españoles hubo guerras con los aborígenes. Supay huyó y escondió todas las riquezas (los minerales) en los cerros y cordilleras. Es por eso que dicen que aparece en las oscuras galerías de las minas. Cuando los españoles le hacían trabajar a los aborígenes a fuerza de látigo, él se les aparecía para ayudarles y así terminaban rápido. Desde entonces Supay se convirtió en protector (protector) de los mineros andinos. Les libra de accidentes y enfermedades". (Forgione, 1996: 117).

Como los hemos planteado anteriormente, también este ser diabólico manifiesta un carácter ambivalente en relación a los hombres: es un ser maligno, que puede robar el alma y/o causar la muerte, pero también puede favorecer a las personas, entre ellas a las que pactan con él, otorgándoles suerte y riqueza circunstanciales, a través de una transferencia de poder. Una habitante de Susques nos explicaba que "uno puede andar con el Diablo malo", por oposición a un "Diablo bueno". Este último es el que puede premiar al habitante local, siempre y cuando el mismo responda a las prescripciones periódicas que demanda este ser potente. Esto promueve el éxito en la obtención de sus minerales y la salud del trabajador minero, del pastor o del comerciante que atraviesan o permanecen en los espacios que son propios del Diablo. También se lo conoce, en las historias, por su carácter predictivo y su obra de defensa de los intereses locales frente a la llegada de los conquistadores.

Otra forma de actuar aparentemente "bondadosa" de este demonio, consiste en favorecer a ciertas personas, estableciendo un pacto. En esas circunstancias el Diablo ofrece dinero u otros beneficios, a cambio de retener el alma de su elegido o de una tercera persona<sup>186</sup>. Estos episodios involucran a hombres codiciosos que no evalúan las consecuencias últimas de sus tratos, acabando "loquedos" (robo del alma) o directamente muertos. El desenlace trágico de la historia, instala a la codicia como un valor negativamente connotado para la axiología local y coloca al trabajo como la única fuente de progreso y bienestar. Un testimonio lo expresa como sigue:

"... nosotros decimos que puede matar. Va, este, eh..., te loquias (volverse loco). Te vas, quizás, sin querer, este. Podés caer una de las, una de las, por un peñasco, o podés morir en alguna otra desgracia que, que no debías morir así. Es seguro que te lleva el Tío, te lleva el Diablo. Y tu mismo cuerpo te lleva, tus pies, te vas solo (...). Ahí morís. Tu cuerpo sí queda ahí. Claro. La sangre y todo el corazón, eso, claro, se lo come todo. Y también se lleva el alma. (...) por eso, perdón, adonde

---

<sup>186</sup> Reagan (2001) observa que en los Andes peruanos los compactos con el Diablo tienen sus raíces en la práctica pre-cristiana de enterrar a los muertos en el cerro. Según el autor, estar "compactado con el Diablo" es estar "compactado con el cerro". Esta práctica se propone asegurar fecundidad, salud y protección para el ganado. Propone distinguirla del pacto con el Diablo para conseguir riquezas, cuando la persona vende su alma para conseguir bienes materiales. Estimamos que actualmente en la Puna argentina ambas expresiones, compacto y pacto, aluden a la segunda acepción.

mueren así, con el Diablo, cualquier cosa, siempre lo hacen bendecir por algún cura, por algo. Si no queda un mal trecho, ya". (N.Q., Coranzulí, 1982).

El acuerdo entre los hombres y el Demonio tiene caracter clandestino, por lo cual las sospechas sobre el mismo se infieren por el progreso material repentino de alguien, por un cambio en su conducta y/o por los actos que siguen a su muerte. Los testimonios que se presentan seguidamente aluden a historias de pactos con el Diablo. En la primera de ellas, el capataz de la mina pacta para entregar a su empleado a los fines de asegurarse un buen rinde en la empresa:

"Porque dormirte en la mina es peligroso. Justamente es como que te tienta. Te come ¿viste? Hay gente que la han sacado muerta directamente, Claro. Y ahí es donde algunos se han vuelto locos, ¿no? Después, antes, en El Aguilar había muchas, muchas historias, ¿no? Ah. De este, del Diablo que, a veces, incluso que el jefe, que uno se ha quedado dormido. Y que justamente peleó con el Diablo. Y dice que lo ganó. Y que después salió. Y que al otro día andaba buscando al jefe cielo y tierra, para matarlo. (El jefe) Lo había hecho compacto con el Diablo, para entregarlo a él (al peón)" (H.T., Susques, 2003).

Otra historia cuenta del dueño de un granero, que vivía en el camino entre Coranzulí y Bolivia. El mismo era "riquísimo", porque se había "encontrado con el Diablo". El relato señala:

"... Entonces, el tipo estaba ya, este, comprometido, quizás ya, con el Diablo. Quizás cuando él muera ya le iba a llevar el cuerpo, qué sé yo. Y dice, mi abuelo ha ido de aquí, ahí a, a ese pueblo llegó y dice que le dijo, dice que le avisaron que el dueño del granero había fallecido. Y bueno, ahí estaban viniendo ahí, también, a ver el, el velorio, adónde están enterrando. Porque él dice que ha dicho: 'cuando a mí, cuando yo me muera -le ha dicho a su hijo, a su, todos sus familiares, ¿no?- que me entierren dentro de la Iglesia. No vaya a ser cosa que me entierren afuera, en el cementerio, porque el Diablo me va a llevar'. Porque él ya sabía que el Diablo lo iba a llevar. Y dice que ha ido mi abuelo a ver el velorio, donde ese estaba velando, se estaba enterrando. Y así cuando se estaba yendo, dice que ya lo habían enterrado el día anterior, no sé cómo es. Y bueno, dice que vienen dos gauchos, dos gauchos, este, dice que era noche de luna, venían dos gauchos. Eh, con espuelas de plata,

sombrero chapeado con plata. Y dice que veían alzando una cosa (...). Los dos en caballo blanco. Patas de gallo los dos. Pasando un cajón [entre los dos] a medias (...). Y bueno, entonces dice que (mi abuelo) al otro día fueron, avisaron al cura y dice que han ido a ver la sepultura. Cavaron y no estaba, no estaba. ¿Cómo lo podrían sacar, no? Dice que lo habían sacado. Lo sacaron y lo llevaron. Y dice que han ido a ver las huellas que era el Diablo que, dice que no había ninguna huella, no había nada. Ni de caballo, ni de nada. Dice que estaban las huellas de ellos que ha venido, se han escondido, todas esas cosas. No había ninguna otra huella más. Así que probablemente por eso se cree que el Diablo es un espíritu malo. Claro, a la vista de uno es una persona. Pero después no. Es un espíritu. Él se forma, de cualquier forma se hace. Así, así me contó mi abuelo". (N.Q., Coranzulí, 1982)

Desde el pensamiento sincrético, que opera en este y otros casos, se menciona al Diablo como un personaje que Dios ha creado a los fines de poner a prueba el desempeño de los hombres en la vida terrena, de lo cual dependerá que su morada celeste sea o no el Infierno. Según sostiene Reagan, esta creencia se funda en las interpretaciones de los evangelizadores que suponían que el Diablo había engañado a los indígenas para que le rindieran culto. Al respecto agrega: "Para traducir 'diablo' al quechua, tomaron la palabra 'supay'. En su sentido original designaba a un ser que podía hacer el bien o el mal, posiblemente era el espíritu protector de las riquezas del interior de la tierra. El vocabulario quechua de fray Domingo de Santo Tomás traduce este concepto como 'ángel'. Allí 'supay' es ángel bueno y 'mana alli supay' es ángel malo. Con el tiempo la palabra supay llegó a significar solamente diablo, un ser malo (...). 'El mundo de adentro, poblado de muertos y gérmenes', no es lo mismo que el concepto europeo y cristiano de 'infierno' " (Reagan, 2001:142). En el mundo susqueño, la relación entre la figura del Diablo y la de un ángel, y su vinculación con el mal, se expresa a través de este tipo de testimonios:

"Usted sabe cómo es Diablo, es, así, un espíritu, obra de Dios. Claro, Él ha hecho entre medio de todos los ángeles que están con Dios, entre medio de estaban, era el Diablo. Era ángel adentro, también, hecho por Dios. Y él se ha rebelado contra Dios. Y se ha separado de Dios, como queriendo decir que él es mejor que Dios, va a ser mejor que Dios. Claro que tenía poder, porque ya todos los ángeles eran poderosos. Milagro no tenía... No tiene cuerpo. Ese fue un ángel hecho por Dios. Dios ha hecho, claro, son cosas de Él. Ha querido que haiga todo en el

mundo. Y así habrá querido que haya Diablo, también.(...) será para probar a nosotros que vivimos aquí. (...). Para eso lo ha hecho Dios también al Diablo: para que, que haiga alguna cosa de, de bien o de mal". (V.U., Coranzulí, 1982).

### **7. Pedro Urdimal.**

Recordando lo expresado en capítulos anteriores, en el contexto particular de la zona susqueña, Pedro -también referido como El Urdimal- representa la imagen de muchos de los atributos de la asocialidad por los cuales el mundo ha sufrido o sufre catástrofes, desgracias y castigos. Mencionamos, asimismo, que se trata de un individuo con las mismas características de los hombres comunes pero que, a diferencia de ellos, funda su existencia en un comportamiento burlón, engañando o ridiculizando a determinadas personas o a ciertas figuras sagradas. Cada una de estas conductas se repite en distintos momentos de la existencia mítica y del presente. Localmente el apellido de Pedro no es Urdemales, ni Ordimán u otros; sino Urdimal, que como señala uno de nuestros informantes "es el que teje (urde<sup>187</sup>) con la palabra". Sus acciones se caracterizan del siguiente modo:

"Pedro Urdimal. Dicen que está en el cielo, vivía en la tierra primera. Hacía macanas todo el día. Hacía mentir a la gente. Ha matado a su mamá y la vendió (...). Era virtuoso. Le quería ganar a Dios. Por eso lo ha dejado en el cielo, contando arena. Se ha ido con las almas, una vez que ha venido todos los santos (...).De la cintura para abajo cayó a la tierra y para arriba quedó en el cielo. Dicen que cuando uno pregunta a un cerro contesta la parte de abajo" (S.S., Susques, 2001).

Más allá de la trama temporal en la que se inscriban sus acciones, Pedro Urdimal es un personaje que responde al mismo estereotipo de los relatos americanos y europeos: es una persona astuta, inteligente y amoral, que no duda en emplear estas aptitudes en el embuste a otros personajes. Pero conjuntamente con estos aspectos compartidos, en el

---

<sup>187</sup> Urdir constituye la acción por la cual se colocan paralelamente los hilos que se pasarán por el telar para constituir la urdimbre o conjunto de hilos que se colocan a lo largo, para conjugarse con la trama. En épocas pasadas, las prendas eran confeccionadas a partir de estos tejidos, fundamentalmente de lana de oveja. Sobre sus telares, dice Boman: "... son extremadamente simples, compuestos por dos bastones horizontales, atados a estacas clavadas en la tierra, y entre las cuales se tienden los hilos que componen la urdimbre de la tela y que se suben y bajan a mano". (Boman, 1908: 440).

contexto del corpus narrativo considerado, Pedro es una figura mítica de aspecto humano, que detenta la capacidad de cambiar su fisonomía en otras igualmente humanas. Nada aparece como extraordinario en su aspecto físico, al punto tal de que, en ninguno de los casos, los involucrados en sus enredos lo reconocen (como ocurriría, por ejemplo, si se tratase del Diablo en sus múltiples metamorfosis). Un ejemplo de estas transformaciones se menciona al final del relato que hemos titulado "Pedro Urdimal chanchero" (Morgante, 2001). Allí se menciona lo siguiente:

"... Pero ya dice que se ha, se ha, se ha puesto de otra forma. Ya no le ha aparecido Pedro, pero es Pedro. Dice que decía: '¿adónde va, amigo?', dice que le ha dicho. 'Me voy a mi casa -le ha dicho-. Présteme el caballo'. Bueno, le prestó el caballo. 'Ya vuelvo enseguida'. Dice que se ha ido, se ha ido a la loma del Diablo, el caballo no lo ha vuelto a ver más". (N.Q.; Coranzulí, 1982).

De su arte mutante, junto a otros atributos excepcionales como el vuelo<sup>188</sup>, su acceso a lugares vedados a otros seres y su ardid verbal, derivan su poder. La manipulación que el Urdimal realiza con este poder es peculiar: en tanto no puede ser reconocido, y consecuentemente temido, Pedro burla a todos e incluso más de una vez a un mismo sujeto. La destreza con la que se maneja en los distintos escenarios le permite mantener un trato hacia los otros familiar y campechano, a pesar de que estos personajes son poderosos por naturaleza, como el Diablo, y/o de una jerarquía social distinta, en los casos en que engaña a sus patrones. No tiene familia, ni amigos y su amoralidad no tiene límites. Ella es tal que aparece incluso delatando a las mismas personas que fueron solidarias con él y actuaron seducidas por sus mañas.

Dos aspectos son compartidos por sus víctimas directas: son de sexo masculino y se encuentran solos. De esta manera, tanto San Pedro, como el Diablo o cada uno de los patrones que lo emplean como pastor, o el cura mismo, cumplen con estas condiciones. En oposición a ello, Pedro actúa con la complicidad de las mujeres: las hijas de su patrón ocultan su verdadero sexo y la relación amorosa establecida con el empleado de su padre, o la mujer del Diablo comete adulterio conociendo la identidad de su cómplice. De este modo, el Urdimal invierte la situación de desequilibrio que al comienzo de cada narración lo ubica

---

<sup>188</sup> En la alusión a esta manifestación de poder, no debe desestimarse la alusión sobre los dos casos en que interviene un animal para distraer al perseguidor de Pedro, tratándose en ambos de aves (un pato o un loro). (Morgante, 2001b).

en inferioridad respecto de otros actores, incluso estableciendo alianzas con estas mujeres, también calificados por una conducta impropia.

Cada uno de los embaucados constituye diversas representaciones de lo que para esta cosmovisión es la alteridad existencial, por lo cual nos encontramos frente a un personaje que -aunque también foráneo- es resignificado dentro de la cultura grupal, depositario de conductas punibles al interior del grupo, pero que funcionan invertidas extragrupalmente, para ridiculizar y desprestigiar a aquellos seres "otros". La excepción a este proceder, se da cuando el chasqueado es San Pedro, depositario de la confianza de Dios para cuidar el acceso al reino celeste y a las ánimas que lo habitan. Si bien, en una primera oportunidad, Pedro engaña al apóstol, la decisión última y definitiva corresponde al santo que lo condena eternamente a una vida terrena. De este modo, este relato nos introduce explicativamente en la presencia y el destino de Pedro en la tierra, y su misión como constructor de las relaciones de extrañamiento. Conjuntamente lo coloca por oposición a lo sagrado, lo moral, lo justo, lo inocente, lo útil, y lo respetuoso, entre otros atributos de los que el personaje adolece y por los cuales se opone con sus ocasionales compañías. Por este motivo, y a pesar de una lista de santos a quienes se adora en este marco cosmovisional, Pedro se vincula con San Pedro, santo que no es mencionado asiduamente en el panteón susqueño y con quien -mediante un juego de nombres- establece la cara y contracara de la axiología local.

En referencia a su territorialidad, creo que es interesante considerar particularmente el circuito que Pedro describe en el relato "Pedro Urdimal y el fin del mundo" que, como señalara más arriba, es medular para comprender el curso de sus episodios terrenales (Cuadro 7). En este mito, el Urdimal aparece en primera instancia en la plaza, donde comunica su voluntad de llegar al firmamento, deseo que cumple remontando vuelo con la ayuda del viento. Luego, ocurren las circunstancias antes descritas en las cuales engaña y es engañado por San Pedro, para finalmente ser sentenciado a la vida en la tierra, más precisamente en la playa (sitio distante y ajeno, por lo tanto también marginal, al paisaje local). De esta manera, el relato mítico instaura el lugar definitivo asignado al personaje en cuestión, retirándolo de un espacio central, como es la plaza y que se constituye en el punto de vinculación con otra esfera del mundo, para colocarlo en el límite entre el paisaje familiar y el extraño, o entre el espacio permitido y el prohibido. Otras versiones ubican el final de la historia en las arenas del Cielo, aludiendo a la posibilidad de que allí se ubique el Infierno:

"Pedro vivía la tierra antes cuando no había infierno. Después se formó lluvia. Ahora vive contando arena en el cielo" (B.C., Susues, 2001).

En los distintos sucesos narrados, Pedro compite con San Pedro por el reinado del cielo, rivaliza con el Diablo por el cortejo a su esposa, disputa con el dueño de los chanchos la propiedad de estos animales, se enfrenta con otro patrón por la castidad de sus hijas, o porfía con el cura para robarlo. En estas distintas circunstancias, y salvo la excepción que involucra al primer relato, Pedro se presenta con una imagen contrapuesta a su verdadera esencia, engaña para obtener lo que desea, se revela el engaño, sucede una persecución, pero el Urdimal escapa y triunfa, e incluso puede repetir sus tretas.

Más allá de las circunstancias particulares, Pedro interviene en el espacio de la axiología intra e intergrupala, representando un modelo de ser y actuar al interior del grupo y más allá de él, en una tensión que lo coloca en los límites de lo culturalmente propio. En esta tensión también aparece encarnando el modelo de comportamiento asocial o precario de las generaciones pasadas; aquel por el cual sus mismos habitantes se condenaron a la desaparición. Relacionado con lo hasta aquí expuesto, el protagonista adquiere la figura de un "protohombre", que necesita recurrir a compromisos tales como "voy a ser gente", que debe interpretarse literalmente como una intención de confundirse con, o acercarse a un modelo humano; o bien que es nombrado por otros con el trato de "animal", como si por momentos su ser y actuar se encontrasen más próximos a tal categoría existencial. Por tanto, el operar del Urdimal también ilustra las consecuencias de repetir sus esquemas y la necesidad de poner en práctica normas de comportamiento que aseguren la supervivencia de "los de ahora", la humanidad del ciclo vivido.

#### **8. Acerca de los personajes.**

A lo largo de los capítulos anteriores, y en particular a través del presente, hemos intentado demostrar la coexistencia de un conjunto de entidades, que hemos definido y descrito parcialmente, interrelacionando los diversos planos espaciales considerados y conectando los distintos momentos temporales destacados (pasados y presentes). Todas estas entidades constituyen personajes consagrados, en cuanto se revelan como alteridad

existencial u otredad respecto de la naturaleza humana y, por lo tanto, hierofanías<sup>189</sup> que determinan el modo estar en el mundo de los hombres. Dicho de otro modo, los puneños dependen en cada uno de los momentos de su vida, de las acciones cargadas de voluntad y potencia de la Pachamama, Coquena, el Rey Inca, el Diablo, Pedro Urdimal o los santos, entre otros dueños y señores de su mundo.

La creación este mundo establece la distinción entre la esfera celeste y la terrestre, mediante el distanciamiento de Dios que, a partir de entonces, se convierte en un ser trascendental que mora en la bóveda celestial. Desde aquel momento, los destinos de quienes habitan el ámbito terreno se encuentran fundamentalmente en manos de aquellos seres que califican dicho espacio y que caracterizan determinados momentos. La Pachamama Madre Tierra aparece como la potencia privilegiada que delega en otras divinidades las tareas relativas al mantenimiento del orden cósmico. En asociación a Coquena, ser poderoso que desempeña un papel ejemplar frente a la ambición humana, cumple roles protectores que garantizan la reproducción del hombre y su medio. Vinculado a la especialización que asumen estas "divinidades sustitutas" en el ámbito de la procreación, y asociado específicamente al interior de los cerros y a su entorno externo inmediato, se recorta la presencia del Diablo y del Rey Inca. El primero, con propiedades que lo vinculan indudablemente al credo cristiano, es objeto de temor y veneración como consecuencia de sus manifestaciones poderosas ambivalentes con los mineros, en particular, y con los pobladores, en general. El segundo, antepasado mítico que revela la sacralidad de la riqueza mineral de la Tierra, pertenece al conjunto de los héroes mitológicos de "naturaleza solar", signo de la inteligencia que provee al hombre de las condiciones para una vida próspera y lo protege del enemigo colonizador, de la alteridad existencial amenazadora. Asimismo, acotado al espacio de la fauna domesticada, aparecen las imágenes divinas de los santos protectores (de morfología humana, pero distinguibles de los hombres

---

<sup>189</sup> El término hierofanía es utilizado siguiendo lo referido por Eliade: "...no expresa más que lo que está contenido en su sentido etimológico, es decir, que *algo sagrado se nos muestra*. Podría decirse que la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanías, por las manifestaciones de las realidades sacras. De la hierofanía más elemental (por ejemplo la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol) hasta la hierofanía suprema, que es, para un cristiano, la encarnación de Dios en Jesucristo, no existe solución de continuidad. Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo 'completamente diferente', de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo 'natural', 'profano'. (La cursiva y el entrecorillado son del autor). (Eliade, 1994:14-15).

por su virtuosismo), que velan por la fecundidad y el bienestar de sus respectivos protegidos, a cambio de la veneración y la fe que los hombres manifiestan hacia ellos. Por último, Pedro Urdimal, precisamente en su pretensión de trascender tiempo y espacio, revelándose contra la figura creadora, es condenado a permanecer en una situación de irreversibilidad, resguardando a los hombres de sus acciones embusteras.

Todos estos seres sagrados, potentes y trascendentes, combinación de creencias arraigadas en la profundidad temporal de los tempranos habitantes de esta región andina y de otras que, sucesivamente, se han conjugado para dar sentido y continuidad a la identidad de sus habitantes, interactúan cotidianamente con los hombres en la actualización que posibilitan el mito y el ritual.

## **CAPÍTULO 6: EL HOMBRE SUSQUEÑO.**

### **1. Introducción**

A lo largo del capítulo anterior hemos caracterizado a los principales personajes de la cosmología susqueña. Todos ellos cobran sentido, a partir de las significaciones que los actuales habitantes de Susques les otorgan. Por esta razón, nos dedicaremos en esta sección a la caracterización del hombre susqueño como un personaje central de esta cosmología y a desarrollar los momentos primordiales de su ciclo vital y de las actividades rituales asociadas a ellos. Partiremos de una idea central que sostiene que los principales momentos de la vida de cada uno de los humanos actuales implican distintas formas de relacionarse con el mundo sagrado, en las que se exponen a las fuerzas desestructurantes del cosmos y en las que deben buscar alternativas de conciliación con lo sagrado. El ciclo vital de los susqueños se encuentra claramente regido por su vinculación con la Pachamama Madre Tierra, tal como se manifiesta a través de la expresión: "la Tierra nos da, La Tierra nos cría y la Tierra nos come", que tomaremos como punto de partida para estructurar el presente capítulo. Junto a esta divinidad se manifiestan, alternamente, otras potencias a las que hemos hecho referencia y sobre las que volveremos oportunamente. Igualmente, el éxito de la vida de los humanos y del restablecimiento de ciertas situaciones de desequilibrio en su entorno sagrado, dependen de la función de antiguos chamanes y actuales médico-curanderos a cargo de la medicina mágica. Su complejidad es tal, que reservaremos el tratamiento de estos temas para los últimos capítulos de nuestro trabajo.

### **2. "La Tierra nos da"**

Aludiendo a la centralidad de la Pachamama al cabo del ciclo vital de cada persona, los habitantes susqueños sostienen este tipo de afirmaciones:

"La Tierra nos da, nos cría y nos come. Las tierra nos da, como si fuéramos sus hijos, nos cría, porque comemos de ella, y nos come porque nos entierran cuando morimos. Es como que salimos y volvemos a la Tierra". (B.C., Susques, 2001).

De esta manera, la concepción y el nacimiento se asocian, más allá de la madre que gesta y que da a luz, a una maternidad superior atribuida a la Madre Tierra. La misma cobra singular importancia en el marco de una cosmovisión en la cual, como hemos descripto anteriormente, las sucesivas generaciones luchan contra las limitaciones propias de cada caso, para desarrollar una descendencia humana que pueble el ámbito terrestre. Logrado

este propósito, la maternidad se asigna al principio de fecundidad propio de la diosa telúrica, desdoblado en cada una de las madres ordinarias del presente.

En su estadía de principio del siglo pasado en el pueblo de Susques, Boman observó algunas costumbres relativas a la maternidad y a la reproducción. Al respecto señala: "... he sabido que una jovencita que tenía hijos naturales, no es despreciada en modo alguno. Por el contrario una gran parte de las mujeres habían tenido hijos de diferentes padres, antes de casarse, y el número de esos hijos acrecienta el valor de las jovencitas, pues los hijos constituyen una especie mayor de dote, ya que cada uno de ellos es capaz, a partir de los siete u ocho años, de cuidar de cierto número de ovejas; la fortuna de un individuo depende entonces, considerablemente, del número de hijos, número según el cual pueden poseer una cantidad de ganado más o menos grande. Los hijos naturales de una mujer son ipso facto adoptados por el hombre con el cual ella se casa, y considerados como iguales a los hijos nacidos de la unión legítima. Pero, guay de la mujer que tuviera hijos con un extranjero, indio o no!" (Boman, 1908: 436-37).

En la actualidad<sup>190</sup>, el número de niños por familia se incrementa debido a ciertas mejoras en la condiciones de vida en general y algunos progresos respecto de las altas cifras de mortalidad infantil<sup>191</sup>. En la localidad de Susques, por ejemplo, casi el 50% de la población está representada por individuos menores de trece años y existen aproximadamente dos niños menores de seis años por cada familia<sup>192</sup>. Sin embargo, los niños no se consideran actualmente una "dote" como Boman señalara en sus escritos y, por el contrario, muchas mujeres expresan las dificultades de sostener económicamente familias con varios hijos pequeños a cargo. Lo que sí se observa en el presente, igual que el investigador lo notara un siglo atrás, es la aceptación de hijos extramatrimoniales como "entendados", cuya connotación positiva se refuerza en los mitos<sup>193</sup>.

Consideramos que el valor presente y pasado de los hijos, en el contexto de las familias susqueñas, debe analizarse más allá de los aspectos económicos. Si, por el

---

<sup>190</sup> De acuerdo a las cifras proporcionadas en el año 2003 por la Comisión Municipal de Susques.

<sup>191</sup> Entre las principales causas de la mortalidad infantil, modernamente se incluyen: infecciones pos-parto, afecciones respiratorias y digestivas, malformaciones congénitas de corazón y riñón, parasitosis, avitaminosis, desnutrición, sarampión, difteria y coqueluche (Bianchetti, 1982).

<sup>192</sup> Datos relevados por la Comisión Municipal de Susques, año 2003.

<sup>193</sup> En el relato de "El cuervo y la moza", la descendencia de la unión de estos seres distintos, que comparte el aspecto mutable del padre, es aceptado por el esposo humano de la mujer, cuando ésta retorna al hogar luego de haber permanecido raptada por el animal (Morgante, 2001b).

contrario, consideramos el significado de la Pachamama en esta visión de mundo, y aceptamos que "la veneración a la tierra deriva, una y otra vez, en la veneración de la madre<sup>194</sup>" (Mariscotti, 1978), comprenderemos que la maternidad alcanza un sentido que excede lo meramente económico. Asimismo, al asimilar a cada madre con la Tierra, la importancia se deposita en la mujer gestante, aunque no siempre ésta se traslada a los hijos recién nacidos que, como veremos a continuación, son tratados con cierta indiferencia, priorizando la salud de la progenitora por sobre la del hijo, y resaltando el valor de la fertilidad por encima de la descendencia misma.

La relación entre la vida y la Tierra ha sido notada por Santander (1964) cuando describe la práctica del alumbramiento sobre el suelo, enterrando la placenta y las prendas sucias<sup>195</sup>, y prendiéndolas fuego para evitar el "enfriamiento de vientre", que puede ocasionar dolencias diversas a la madre. Bianchetti (1996) agrega que la placenta se entierra dentro de la vivienda o, en el exterior, en un lugar poco accesible -como bajo una roca o entre las raíces de un árbol-, para que permanezca fuera del alcance de los animales y de las inclemencias climáticas. Esta última autora, menciona que el nacimiento en medio del campo se evita y, de suceder, se oculta porque se supone que el niño puede nacer afectado por el cerro o "loquedo". Esta y otras prevenciones refuerzan la idea de que el nacimiento se asocia a la Pachamama y de que se lo intenta desvincular de las fuerzas malignas que atentan contra la vida o que promueven su opuesto, la muerte.

Debido al vínculo del nacimiento con la fertilidad de la Madre Tierra, y fuera de las precauciones a las que aludiéramos, el alumbramiento en sí no guarda un carácter transcendental, sino equiparable a la reproducción que ocurre entre los otros miembros de la naturaleza. De hecho, la atención es puesta inicialmente en la madre y el recién nacido inicia una etapa de escaso protagonismo que sólo se interrumpe por la importancia ritual del su bautismo.

La mayor parte de los nacimientos se producen actualmente en las unidades sanitarias. Sin embargo, en el caso de que las viviendas se encuentren alejadas de los poblados, o que las mujeres alumbren en los campos de pastura u otros sitios lejanos a los

---

<sup>194</sup> La autora agrega: "Como dispensadora de alimento para hombres y animales, la tierra fue sentida por el hombre primitivo como una fuerza inherentemente maternal que hacía posible la vida y, a través de esta cualidad, fue identificada, bien pronto, con la mujer (Mariscotti, 1978:36).

<sup>195</sup> Palma (1973) acota que la placenta enterrada es cubierta con sal, como ofenda a la Pachamama.

centros poblados, se mantiene la antigua tradición asociada al nacimiento. La misma es relatada del siguiente modo por un habitante de Coranzulí:

“Antes sí, así dice que se hacía generalmente a todos los chicos. Sí, no había hospitales. Nacían en la casa de campo, de campo. No había nada. Y ahí, lo hacían fumar<sup>196</sup> a la señora y a su marido. Algunas veces, cuando había algún vecino, también llamaban a algún vecino. Lo primero que dicen que hacían, porque los chicos no importa que se mueran, ¿no?. Lo que interesa es la madre. Se ha de tratar de atenderla bien. Ya por eso será que las mujeres del campo se cuidan un mes (después del parto). Pero salen sanas. No se lavaba los pies, ni las manos, ni la cabeza, nada (...). Lo importante es que la madre viva, total un chico es un chico. Después sí, dice que si ya había nacido a las una de la mañana, ¿no?. Dice que lo han sacado, le han cortado el ombligo, le han secado bien el cuerpo, y ahí ha estado tirado hasta las cuatro de la tarde. Le ponen el chulito<sup>197</sup> y un jergoncito<sup>198</sup> atado con una sogá y así está en un rincón. Ahí. Y recién dice que la mamá ya estaba un poco bien (entonces se ocupan del hijo)” (N.Q., Coranzulí. 1982).

La importancia de la salud de la madre gestante se evidencia con anterioridad al parto, tomando una serie de precauciones que se inician con el reconocimiento del embarazo. La mujer encinta debe evitar velatorios, cementerios o cualquier otro contacto con un muerto. La tarea de hilar también se elude durante esta etapa. Se manteea - provocando semigiros sobre una manta tendida en el piso- a la gestante que posee la “enfermedad de la matriz”, por la cual la expulsión de la placenta puede dificultarse (Palma, 1973); y, cuando el parto de atrasa, se procede a enredar y desenredar un hilo “lloque”<sup>199</sup>, el mismo que se utilizará para atar el cordón del recién nacido.

Luego de transcurrida esta etapa de cuidados, que conduce a asegurar la salud de la madre y su niño por medio de las distintas prácticas que propician a la Pachamama y alejan a los agentes causantes del daño, la mujer reinicia sus tareas ordinarias. Para ello carga a su

---

<sup>196</sup> Al igual que en el contexto de la cura chamánica, el humo promueve la comunicación con los espíritus que interceden ante las divinidades para procurar o restablecer el estado de salud.

<sup>197</sup> Chulo: gorro, tejido en lana de llama u oveja, que cubre también parte de la cara.

<sup>198</sup> Jergón: pelero tejido de lana de oveja.

<sup>199</sup> Hilo de color overo, resultado de la combinación de trenzar una hebra negra y marrón y otra blanca, torcido al revés. Se utiliza en diversas oportunidades, y constituye una protección.

hijo sobre la espalda, por medio de un "rebozo" o "queper<sup>200</sup>" anudado por el frente. De esta manera, y desde los primeros momentos de la vida, el niño se entrenará en las competencias básicas asociadas a la supervivencia.

### 3. "La Tierra nos cría".

La primera ceremonia significativa que involucra a los niños es el bautismo. El mismo procura, en primera instancia acercar al pequeño a la fe cristiana, y de ese modo evitar que pueda castigarse a sus padres por la ausencia del sacramento; o que el niño muera y se transforme en un "duende" o "condenado". Como lo hemos señalado anteriormente, los duendes son figuras de carácter negativo vinculadas a la esfera diabólica. Se presentan habitualmente bajo la imagen de un niño, precisamente porque representan a quienes han muerto sin recibir bautismo -por abandono, infanticidio, aborto u otra razón que implique la ausencia del sacramento-, bajo la forma de "almas impuras". También pueden ser las almas de los niños muertos bautizados, pero que han nacido de una pareja en concubinato o de una relación extramatrimonial.

El bautismo constituye, además de un rito de iniciación de la persona en la fe cristiana, una de las ceremonias a través de las cuales se establecen relaciones de compadrazgo entre las familias. El compadrazgo se instituye, además, en ocasión de la celebración religiosa de matrimonios y confirmaciones y en el rito de pasaje conocido como "corte de pelo". Este parentesco ritual "emplaza automáticamente a dos grupos de familias: la de los padrinos y la de los ahijados, resultando el padrino y la madrina, padrinos no solo del ahijado verdadero sino también de sus hijos y parientes consanguíneos de la misma línea, del mismo modo que resultan siendo sus padrinos los hijos y parientes colaterales de aquellos; y de otro lado, los padres del ahijado, lo mismo que sus parientes colaterales, resultan siendo compadres de los padrinos, de sus hijos y de sus parientes situados en la misma línea de descendencia" (Martínez, 1963). La institución del compadrazgo requiere del consentimiento de los padrinos y, a partir de entonces, se establecen una serie de obligaciones socio-económicas y de respeto. El vínculo puede desarrollarse entre familias de igual nivel socioeconómico, procurando aumentar los nexos entre miembros de una misma comunidad o con distintas residencias; pero también puede buscarse a los padrinos entre aquellos miembros más prestigiosos y/o de mayores ingresos, con la intención de encontrar

---

<sup>200</sup> Manta, antiguamente tejida de barracán.

respaldo económico o político en la nueva relación. La institución del compadrazgo es descrita por un habitante local en los siguientes términos:

"Compadres son padres y madres de familia. Si se tiene hijo hay que tener comadreo y compadre, por ley. Es una relación de respeto espiritual. Se visitan y ayudan. Si los padres faltan hay que ayudar en la crianza. Es una persona aparte de la familia de más de dieciocho años. El de confirmación lo elige el confirmado. Hay de bautismo, de matrimonio, de confirmación..." (F.C., Susques, 2003)

Además de esta forma de "compadrazgo de sacramento", existe el "compadrazgo de palabra", que es "un vínculo de elección, de verdadera amistad, consagrado por una palabra o por ciertos hechos que lo originan" (Reyes Gajardo; 1954: 10). El caso del bautismo de un muñeco de masa, practicado en la zona de Susques, constituye un ejemplo del segundo tipo. Un fragmento de un relato así lo explica:

"... Y me dice: 'mire, se hagamos compadres -me dice-. Porque sos un flor de chango<sup>201</sup>, mirá', me dice. 'No sé, siempre donde he ido, la gente me ha querido. En todos lados. Y en todos lados, en todos lados. En Salta... Siempre me apreciaba la gente. Muy poco me he peleado, muy raro, así'. Y bueno, eh, me dice: 'vamos chango, se hagamos compadres'. 'Bueno -le digo-, pero, ¿qué vamos a hacer?' 'Mirá -me explica así. Yo tampoco sabía-. Mirá -me dice-. Yo voy a hacer un muñeco así, de pan<sup>202</sup> y vos lo bautizás con agua, ¿no? No lo vamos a llevar al cura, nada<sup>203</sup>. Vos lo bautizás con agua de sal o si no con agua bendita, vamos a pedir un poco a la Iglesia y, y ya somos padrinos'. 'Bueno', le digo yo. Y yo por otro lado, para saber cómo era me fui a Perico. Y fui y he llegado y ya estaba mi ahijado hecho ahí (risa). Ya estaba mi ahijadito, ahí. Usted sabe que... Y bueno, esa noche con todo respeto hemos rezado un poco y ya yo le he bautizado... (N.Q., Coranzulí, 1982).

---

<sup>201</sup> Un gran muchacho.

<sup>202</sup> El compadrazgo puede adquirirse también en forma simulada, "compadrazgo de pan", valiéndose de un muñeco o muñeca de pan también conocida como "María Sopa" (Morgante, 2001b).

<sup>203</sup> Reyes Gajardo (1954) propone distinguir, dentro del padrinzago de bautismo, a los padrinos de agua, en el caso de un bautismo de socorro realizado fuera de la iglesia; padrinos de lazada, que toman al niño durante el bautismo; y padrinos de óleos, cuando la ceremonia se completa en la iglesia, oficiada por un cura.

Las etapas siguientes del desarrollo de los niños susqueños alternan entre la educación formal impartida por la escuela y la socialización en el núcleo de las familias -a través del juego y de su inclusión paulatina en ciertas actividades asociadas al mantenimiento del hogar-. En estas unidades matrifocales, como las caracterizamos al principio de nuestro trabajo, las madres, abuelas y hermanos mayores actúan como los principales agentes de socialización. El testimonio siguiente expresa particularmente el rol central de las abuelas, llamadas también "mama grande", en este proceso:

"La familia cuando vive en el campo es una familia muy unida. Nosotros aquí decimos mama grande y mama chica. Mama grande es la abuela. Y a veces, ¿viste?, cuando la abuela, cuando los hijos ya, se hacen grandes, y empiezan a tener chicos, y ellos empiezan, dicen a encariñarse con los hijos. Y ya son parte de la crianza, ellos. Porque generalmente las abuelas ya quedan en las casas. Y las madres y los padres de esos chicos, salen. Los padres van a buscar trabajo afuera. Y las madres se dedican a cuidar el ganado. Entonces los chicos quedan con los abuelas la más parte del día. Eso sigue pasando generalmente en el campo. Por eso es justamente la relación entre mama grande y mama chica. Mamita y la otra mama" (H.T., Susques, 2003).

En Susques se recuerda la antigua práctica del rito de transición entre la primera y la segunda infancia conocido como "corte de pelo" o "chujcharruta". No hemos registrado su vigencia en el presente, aunque conocemos de su realización en otras localidades de la Puna argentina. En estas circunstancias, el cabello crecido y trenzado del niño es cortado por su padrino y el acto se acompaña de un festejo familiar.

La primera comunión y la posterior confirmación aparecen como ritos de menor envergadura, respecto de la iniciación del niño en la fe cristiana por medio del bautismo. La catequesis suele -de realizarse- desarrollarse asociada a la escuela, de modo tal que los niños incorporan estos sacramentos como parte de la enseñanza escolar. Las celebraciones patronales son las fechas elegidas, por lo habitual, para efectuar bautismos, comuniones y confirmaciones.

La finalización de la etapa escolar<sup>204</sup> significa para algunos pocos la posibilidad de emigrar a otras ciudades para completar sus estudios o trabajar, en tanto para la mayoría representa la potencialidad de constituir una familia y la necesaria demanda de participación en el mercado laboral.

Las nuevas parejas suelen conformarse en el marco de las festividades o celebraciones, que pueden promover relaciones circunstanciales o constitución de parejas convivientes. Las danzas, que se realizan en ocasiones del Carnaval o en algunas de las etapas de las celebraciones patronales, son las ocasiones por excelencia para la elección de un "enamorado".

La constitución de las nuevas familias susqueñas, responde al patrón del "matrimoinio de prueba" o "amañamiento" conocido en toda la región, y que constituye por definición una falsa unión en la medida en que carece de concreción legal o religiosa. La misma espontaneidad que caracteriza a su conformación se reconoce para la disolución del vínculo, atribuida generalmente a la incompatibilidad de caracteres de los miembros de la pareja o a la ausencia de descendencia al cabo de un tiempo prolongado. De resultar viable la relación, estos matrimonios pueden conducir a la formalización de la unión. Sin embargo se observa la perduración de la situación de amañamiento en gran parte de las parejas actuales, que despierta la preocupación entre los mayores. Esta preocupación se expresa de la siguiente manera, en la palabra de un animador de la Iglesia Católica susqueña:

"Mucha gente joven vive sin casarse, las mujeres tienen hijos de solteras. No es bueno. Eso es conyugarse. Veinte, veintiuno, veintidos años tienen que tener para casarse. Las mujeres a veces tienen hijos antes de casarse. Ahora, la mayoría de la juventud es soltera, se juntan y tienen. No hacen sacramento. Eso es malo. Es burlarse de Dios, ya, claro. Ya no tiene, ¿qué van a decir?. No tienen voz y voto como en el matrimonio. Juntar se juntan, ¡uy!, ya viven juntados todos lados, ya. Concubinados viven todos. Y antes eso no pasaba. No, antes no dejaban. Decían: 'Usted ya tenía un hijo, bueno, a matrimoniarse, a tenerlo al hijo'. Ahora no, ahora no, como la hacienda hacen. Como la hacienda. Da pena a veces. Y esos no están no

---

<sup>204</sup> En el caso de Coranzulí la misma llega actualmente hasta el Tercer Ciclo de la Educación General Básica y en Susques completa en Nivel Polimodal. Según estadísticas de la Comisión Municipal de Susques del año 2003, concurren a la Escuela nro. 362, 157 alumnos, lo que representa el 20,7% de la población total de Coranzulí. Por su parte, concurren a la Escuela nro. 361, 340 alumnos, y al Bachillerato nro. 13, 171 alumnos, lo que constituye el 27,6 % y el 13,8 % de la población total de Susques, respectivamente.

protegidos por Dios, son largados de Dios, ya. Porque se pasan mucho, por pasarse..." (S.S., Susques, 2001).

La constitución de un matrimonio religioso, cuando las circunstancias lo permiten y si hay hijos ya nacidos de por medio, coincide con la inauguración de una casa para la pareja. En esa oportunidad se realiza una ceremonia propiciatoria conocida como "flechada", solicitando a la Pachamama protección para la vivienda, y salud y prosperidad para sus habitantes. En esa oportunidad, se cuelga huevos de los tirantes del techo de la casa, sobre los que se arrojan flechas, esperando que los huevos caigan en un hueco central cavado en el piso o "corazón de la casa". Cortázar describe esta ceremonia en el Noroeste, y señala que las flechas empleadas en esta oportunidad "cumplen la mágica función de pinchar los ojos al espíritu maligno de la casa que espía para arrebatarse la felicidad de sus moradores" (Cortázar, 1950:165). Su descripción coincide en gran medida con la que hemos relevado en Coranzulí, que resume a la flechada de este modo:

"Se hace al día siguiente al que se termina la casa. Participan los mismos peones que construyeron la casa. El huevo se cuelga del centro del techo. El centro es importante porque cuando el huevo cae en el corazón de la casa se lo come. Se ata con una lana roja y se le pone encima un pomponcito de coca. La coca es para la Pacha. Coca y lanita se renuevan cada año (cualquier día, pero especialmente en el mes de Agosto). Así, en esa época se deja frutas o maíz sobre las apachetas para darle de comer a la Pacha. La persona que rompe el huevo en la flechada puede ser cualquiera, pero siempre de un sólo saque. Ah. Las flechas se hacen de madera raspada. Se ata al medio con una lana de color. Las que quedan clavadas en el techo se dejan. Empieza a flechar el dueño de casa, después la dueña y al final el resto de los invitados. En algunos lugares se hace una flecha para cada participante de la flechada (...) A la Pacha lo que más le gusta es el corazón, es alguna cosa, una comida especial para la Pachamama, para la Tierra ... Es la parte más importante y la más rica. Antes de empezar la flechada se challa, se le pide permiso a la Tierra ... que uno ya va a convidar ese huevito, todas esas cosas (...). Siempre se hace de noche porque en ese momento la Pachamama te recibe con más satisfacción. Después que se rompe el huevo la gente se queda tomando, festejando. Muchas veces se baila hasta la madrugada, cuando hay mucha gente de visita. Si hay fiesta los primeros que bailan son los dueños de casa y después cada uno que rompe el huevo. Mientras

tanto se toma ginebra o licor... Ya a la media hora se anda sin saber adonde pisar... Algunos después tapan el agujero donde cayó el huevo con una madera o una piedra y se destapa cuando se quiere volver a challar. Cuando se repara el techo se vuelve a flechar y también se vuelve a poner un huevo". (R.C., Cornazulí, 2003).

La nueva familia constituida divide sus tareas entre el pastoreo de los animales de su propiedad y alguna tarea agrícola. Este patrón de subsistencia tradicional puede ser reemplazado total o parcialmente con empleos en tareas privadas o públicas, que ocupan mayoritariamente a los hombres y que muchas veces los alejan temporaria o estacionalmente de la residencia, separado de su mujer y de sus hijos. Las familias que subsisten sobre la base de la cría de animales, dedican gran parte de su tiempo a la búsqueda de nuevas pasturas en los campos de altura. Los mismos, que junto a la casa se heredan de los padres, se sitúan a distancias considerables de los asentamientos principales; por lo que, conforme avanza la estación seca, se alejan cada vez más del poblado principal. Por esta razón, la unidad familiar mayor desintegrada, suele recomponerse en ocasión de las diversas celebraciones comunales religiosas u otras actividades sociales particulares.

El momento de reunión por excelencia es cada primero de Agosto, cuando se challa a la Pachamama de modo grupal o comunitario. Como señaláramos en la oportunidad en que caracterizáramos a la Pachamama -y a la ceremonia de reciprocidad ritual por excelencia dedicada a ella-, las actividades se inician a primera hora del día, cavando el pujío y culminan con una gran fiesta comunitaria o familiar. Más allá de la fecha central del mes de Agosto, la challa o corpachada acompaña toda actividad del ciclo agrícola, la salida de los viajes comerciales, las señaladas de los animales y otras circunstancias propiciatorias de la fertilidad del ganado, las fiestas patronales, la inauguración de una nueva vivienda y otros actos familiares o comunitarios significativos.

La religiosidad puneña identifica dos momentos críticos al interior del ciclo anual, que representan profundas modificaciones en el desenvolvimiento de las prácticas de subsistencia, la organización y las actividades sociales, los estados anímicos, y, fundamentalmente, la relación ritual con las divinidades que se establecen en los períodos comprendidos entre ambos (Gráfico 1).

De acuerdo a esta cosmovisión, el mundo renace anualmente cada primero de Agosto, fecha que coincide con el inicio del ciclo agrario pastoril dedicado a la diosa

Pachamama. En esta fecha se realiza el ritual propiciatorio por excelencia, dado que la Tierra se "abre" para recibir los nutrientes brindados. Los rituales del mes de Agosto inauguran el comienzo de una época de emergencia paulatina de la humedad, en primer término a través de las fuentes de deshielos y, más tarde con las lluvias torrenciales estivales que llenan los cursos de los ríos que han permanecido secos gran parte del año. Durante este período se inician las tareas de la siembra, en aquellos lugares en los que las condiciones lo permiten, que ocupa fundamentalmente a los miembros del hogar que no participan de los empleos asalariados. Los hombres adultos, luego de las celebraciones comunitarias antes descritas, suelen partir hacia los empleos estacionales, descomponiéndose en muchos casos, la unidad familiar concentrada durante el mes de la Pachamama.

Los meses de noviembre hasta comienzos de Carnaval, son las fechas elegidas para las señaladas, los rodeos y las marcas del ganado -llamas, cabras, ovejas, asnos y vacunos, en ese orden-. Estos ritos permiten el recuento del ganado que no se conserva en corral, la disposición de la rúbrica del dueño a las nuevas crías, la moderación de las fuerzas que puedan atentar contra el bienestar de los animales y, esencialmente, la reafirmación de lo doméstico ante la amenaza de lo salvaje (repitiendo la acción diferencial original de bendición que relata el mito). Este conjunto de ceremonias exige de una serie de preparativos en los que participan miembros de la familia y compadres, y culmina con las actividades que se realizan el día elegido en el espacio del corral: convite a la Tierra, marca de los animales, matrimonio ritual de un casal, sahumado y adorno (lloques) de los animales, sacrificio de una llama, entrega del animal y los cortes de otros a la Tierra. Una vez cumplidos con estos y otros requisitos que varían según las localidades y conforme el paso del tiempo, se realizan los ritos junto a un mojón fuera del corral y un baile ceremonial rodeando al mismo.

Es de notar que este tipo de culto reúne nuevamente a una parentela que supera a la familia, proceso de concentración social facilitado por la ausencia de una fecha calendárica fija para cada una de las actividades propiciatorias dedicadas al ganado. Esto favorece la organización de una cadena de reciprocidades por la cual se movilizan cooperativamente los miembros al interior de las comunidades, pero fundamentalmente permite el contacto con los parientes reales o putativos, entre comunidades dentro del ámbito altiplánico e incluso con la zona de valles y quebradas. De esta manera, las

ceremonias favorecen las transacciones comerciales y el flujo de comunicación entre personas que se identifican entre sí, a pesar de ocupar sitios residenciales muy distantes.

Dentro de este período previo al Carnaval, también se desarrollan en las distintas comunidades las celebraciones de Todos los Santos y Todos los Muertos, el 1 y 2 de Noviembre respectivamente. Las mismas están íntimamente vinculadas al tratamiento de la muerte en este contexto religioso, que desarrollaremos hacia el final del capítulo.

El período que se inicia a principios de Agosto, en el que la "gente está más con Dios", culmina hacia Febrero o Marzo coincidiendo con los inicios del Carnaval, el tiempo en que "las personas están más con el Diablo". Este último festejo marca la culminación de una etapa signada por la humedad, asociada a los ritos de fertilidad. Es la época de las cosechas y de las manifestaciones mayores de las pasturas que sirven de alimento a los rebaños. Luego de este clímax, se inicia un período progresivo de sequía que se extiende hasta el próximo mes de Agosto.

La celebración que marca el comienzo de la nueva etapa anual se inaugura con el festejo comunitario del "desentierro del Carnaval", en una apacheta alejada del espacio residencial, asociado a las quebradas o a los cerros. Antes de llegar al lugar "peligroso" los concurrentes se reúnen para pronunciar individualmente sus oraciones, pidiendo protección para "que el Diablo no los alcance"<sup>205</sup>. En un pujío perforado a tales efectos se colocan ofrendas de coca, alcohol y tabaco a la Pachamama, cahallando hacia los cuatro puntos cardinales. Cada uno de los participantes ruega por su hacienda, por la banda de músicos y por el trabajo. Además de la apacheta comunitaria, algunas personas offician el culto en apachetas particulares. El conjunto de participantes bebe y danza, dirigiéndose hacia el pueblo, cantando coplas con cajas y banderas blancas, encabezados por una pareja de hombre y mujer disfrazados. La gente en general se disfraza de Diablo, por que el Carnaval es sinónimo de "diablerías", como señalan los puneños. Una vez en el pueblo, los participantes inician el recorrido por los domicilios -durante varios días-, donde se convidan bebidas alcohólicas y comidas ceremoniales.

Esta ceremonia del "Carnaval Grande" comienza un día sábado y culmina el miércoles siguiente con el "entierro del Diablo". En esa ocasión, las personas retornan al lugar del desentierro, sacuden sus cuerpos de todos los adornos y otros objetos del festejo, que se entierran en el lugar. Nuevamente se reza y se ruega a la Pachamama. Actualmente se

---

<sup>205</sup> Algunas personas dicen escuchar los sibidos del Diablo mientras invocan sus oraciones.

distingue, además, un "Carnaval Chico" que se desarrolla el sábado y el domingo siguientes. La participación en esta segunda celebración es más reducida y contempla el desfile de niños disfrazados, y la simulación del entierro de una persona disfrazada de Diablo, o de una figura que representa a este ser.

La finalización de los festejos de Carnaval marca la última celebración masiva que sólo se repetirá en el período que se extiende entre esta fecha y el próximo mes de Agosto, para la conmemoración de las distintas efemérides dedicadas a los santos y vírgenes patronos de cada una de las localidades y, con menor acentuación, a cada santo protector de los distintos animales. En este sentido, el segundo lapso del año, contiene la mayor parte de las festividades del santuario vernáculo: San José, el 19 de Marzo; San Marcos, el 25 de Abril; San Antonio, el 13 de Junio; San Juan, el 24 de Junio, San Santiago, el 25 de Julio; San Bartolo, el 24 de Agosto, San Ramón, el 31 de Agosto.

Las fiestas patronales se centralizan en la procesión callejera y culminan con el ascenso de las imágenes a su camarín, comenzando varios días antes y continuando algunos después, e involucrando -en distinta medida- a todos los miembros de la comunidad (Fotos 6 y 7). La diversidad de roles comprometidos en la celebración y sus preparativos, así como los status diferenciales que la festividad establece en sus diversos momentos, se congregan en un cúmulo de ideas y actos compartidos y celebrados por el pueblo en su conjunto (Morgante, 2003). En ocasiones, esta celebración se acompaña con el juego de cuartos o reses caprinas u ovinas que atan en palos y conducen en andas, delante de las imágenes en procesión. En algún momento, los animales son disputados por parejas, procurando obtener la porción mayor. Esto revela la fe de los contrincantes, tal como se afirma a continuación:

"Por ejemplo antes se tenía a las huacas para solicitar algo, la petición de algo específico. Y bueno es que a veces hay una relación en ese sentido. Por ejemplo hay una con las cuarteadas, misachico. La fiesta patronal es grande, pero misachico es cuando se festeja al santito. Para San Antonio se hace la danza del picote. Cuando toda la noche te pasas con el cordero por el alto. Todo la noche. Al sonido del erke. Y bueno ese se acompaña con un campanillas. Y eso viste tiene cierta relación yo creo con antes de la llegada ¿cómo es? Eso se hacía con las huacas. Y hoy se adora, ¿viste? Con el santito. O sea, hay una interrelación entre ambos. Se adora toda la noche. Y la otro día, cercano a las doce ya, las parejas se empiezan a tirar los cuartos a un lado y a otro lado. Y el que se queda con la parte más grande es porque dice que ha tenido más fe. Y

si te queda cortado quiere decir que tenés que rezar mucho más, que San Antonio te advierte..." (H.T., Susques, 2003).

De este modo, parte de los rituales anuales constituyen un espacio de solidaridades establecidas entre los distintos representantes de la comunidad, así como sus relaciones con otras vecinas. Los miembros de estas últimas abandonan sus tareas habituales, o dejan a sus animales sueltos en el campo para participar, aunque sólo sea parcialmente, de algunos de los actos festivos. Así se encuentran familiares, compadres, amigos, o socios comerciales, en un ámbito teñido de la euforia propia de las celebraciones en el mundo andino. En este sentido, cada uno de ellos constituye al igual que otros antes considerados, un rito de reafirmación periódica de la pertenencia comunitaria. Esta capacidad de integración se ve favorecida por el carácter sincrético que, el culto en particular y el sistema de ideas en general, adquieren en el conjunto de creencias puneño.

#### **4. "La Tierra nos come".**

La muerte de una persona se anuncia de diferentes modos. Algunos de ellos lo constituyen el aullido de los perros o una mortandad importante de la hacienda, así como el sueño con alguien fallecido o con algún objeto perdido preanuncian la pérdida de un ser cercano. Otro presagio consiste en que el humo producido por la quema en la ceremonia del lavatorio, que describiremos a continuación, adquiera la forma de un sujeto vivo próximo a expirar. Esta última situación es anunciada sólo por quienes se consideran "corajudos", en tanto los "cobardes" son incapaces de manifestar la visión. La aparición se considera una expresión del alma del candidato, que momentáneamente abandona su matriz corporal -de modo similar a lo que ocurre cuando la persona duerme-.

Sucedida la muerte física de una persona, en primer lugar se prepara su velorio. Para ello se disponen, inicialmente, la cruz, la corona y el ajuar. También se elaboran o adquieren comidas y bebidas que se convidarán durante el evento. El recientemente fallecido se baña antes de ser depositado en un cajón de madera, para lo cual se lo viste y se le colocan "zapatos cruzados"<sup>206</sup> y nuevos. También se agrega una cinta negra en la

---

<sup>206</sup> La expresión hace referencia a la práctica de colocar el zapato derecho en el pie izquierdo y viceversa, para que el muerto camine "en dirección contraria" a como lo hacía en vida, y su alma encuentre destino definitivo.

cintura. La familia utiliza desde este momento ropa del mismo color, en señal de luto, por lo menos por el término de un mes<sup>207</sup>.

Concluido el velorio, los deudos trasladan el cajón fúnebre a la iglesia, donde "se pasa" una misa, y después al cementerio. La misa y el entierro del cuerpo no difieren sustancialmente del tratamiento cristiano. En estas circunstancias se pronuncia una serie de oraciones que ruegan a Dios para que reciba el alma del difunto<sup>208</sup>.

El concepto de muerte corporal y el entierro del cadáver van acompañados de la idea de que el cuerpo es "comido" por los gusanos, y así se regresa a la Pachamama que originó la vida. Por su parte, el alma de la persona -que a diferencia de su cuerpo es eterna y nunca muere- se convierte en un espíritu o "Dios chico" que asciende al cielo<sup>209</sup> -lo cual implica una idea de encuentro con Dios, pero también con los parientes y amigos-, o en un "alma en pena". En este sentido el concepto de alma en la cosmología susqueña se aproxima a aquello que Jensen observa que un gran número de "pueblos primitivos": que aquello que traducimos por "alma" procede de la divinidad y vuelve a ella después de la muerte. Esta idea de "alma libre" o "alma externa"<sup>210</sup> que se manifiesta como sobreviviente a la muerte, y que es el resultado del sincretismo entre la concepción local y el discurso bíblico, es conceptualizada del siguiente modo:

---

<sup>207</sup> Sólo al final del bienio el duelo se abandona para el cónyuge; recién allí estará habilitado para constituir una nueva unión.

<sup>208</sup> Ibañez-Novion (1970) sostiene que en la localidad puneña de Chocanor (en el noreste de la provincia de Jujuy), el difunto es trasladado en "angarillas" (andas) al cementerio, seguida de un cortejo, encabezado por un rezador. Esta procesión reemplaza la misa en la Iglesia. Durante la misma se realiza una parada, en un lugar que el autor denomina "despacho de almas". "Consiste en un lugar único para cada familia, cubierto de piedras, en el cual, luego de retirarlas y abrir un pequeño foso, se depositaron los restos de coca, cigarrillos, velas, etc, que se habían consumido en el transcurso del velorio en la habitación preparada para este fin y que fueran transportadas exprofeso en un cajón de madera. En este mismo lugar, tanto 'dolientes' como 'compadecidos' hicieron sus propias ofrendas de coca, 'mate cojudo' y raramente utilizaron agua bendita. Un vez concluido se volvieron a depositar las piedras y se agregó una crucecita" (Ibañez-Novion, 1970:5).

Ibañez-Novion observa que en este mismo lugar se realizan las ofrendas el Día de Todos los Santos. Como se notará, el procedimiento guarda muchas similitudes con la práctica ceremonial del Primero de Agosto.

<sup>209</sup> Al respecto, Jensen consiera que "... la admisión en el reino de los muertos significa *la vida plenamente realizada* (Jensen, 1966:331). (La cursiva es del autor).

<sup>210</sup> Siguiendo a Van der Leeuw, el alma externa es "... el hombre que sale de sí mismo, aquello que hay en el hombre que le es superior. Un poder esencial para él puede moverse libremente y alcanzar cierta medida de seguridad que está negada al hombre mismo" (Van der Leeuw, 1964:281).

"La persona tiene cuerpo y alma. El alma es como un guardián de la persona. No se sabe en qué parte del cuerpo está. Cuando una persona se muere el cuerpo ya no tiene validez. El alma es la que paga si te has portado mal en la vida. Con la muerte se separan cuerpo y alma. Los abuelos también creían en esto y en Dios. El alma se va al cielo y no vuelve más. Mi abuelo me contó que en Bolivia o en Chile el cura primero entra al Infierno porque conoce lo que hizo cada persona durante su vida. (N.Q., Coranzulí, 1982).

A los nueve días del entierro -empleados en el rezo de la novena<sup>211</sup>-, comienza el rito del "lavatorio". Parte de la ropa del difunto se lava y se entierra en algún lugar de altura frecuentado por el fallecido pastor. Esta práctica tiende a propiciar la purificación del agua sobre los bienes del difunto (Cortázar, 1950). El grupo de parientes permanece en el campo varios días o una semana, acompañando al alma y lavando y enterrando parte de la ropa. Junto con ello se queman los huesos de los animales consumidos durante esos días. El humo que resulta de esta quema, ayuda al alma a abandonar la tierra. En el ritual del lavatorio también se ofrendan los productos habitualmente ofrecidos por los hombres a la Pachamama Madre Tierra en señal de ruego, y se acompaña de otra ofrenda al agua para pedir paz para el alma del muerto y prosperidad para el mundo de los vivos. Posteriormente, la mayoría de las almas comienzan su viaje al cielo.

"Después de esto las almas se van al cielo. Las estrellas que caen son almas que Dios mandó al Infierno, que está bajo de la tierra. Ya no estás con Dios. No ir a la Iglesia, no rezar, no hacer caso a Dios son motivos para que Dios te mate y te manda al tercer día al Infierno, como dice el credo" (G.C., Susques, 2003).

Algunas personas acostumbran acompañar este lavatorio con otro rito denominado "despacho de almas". El mismo se realiza para garantizar un buen viaje hasta el espacio celestial, así como un destino certero del espíritu hacia allí. Para eso, se mata al perro del muerto, preferentemente uno negro, el cual se entierra junto con un cordero o una llama, también sacrificada. Al perro se lo mata ahorcándolo y al segundo animal, ahogándolo en alcohol. Al primero se le coloca una montura, para que ayude al espíritu a cruzar la Vía

---

<sup>211</sup> Oración de los deudos durante las nueve noches sucesivas la velorio.

Láctea y el otro oficia de "muletero", cargando la mercancía que el alma necesita para completar su viaje.

A partir de allí, cada primero de Noviembre -luego de transcurrido un año de la muerte<sup>212</sup>- se ruega a Todos los Santos para que el alma alcance el destino celeste deseado. En esta fecha se traen las cruces del cementerio a la casa del difunto. Se hace un túmulo con una mesa alta y cajones y un paño negro. La cruz se apoya sobre la pared, sobre un paño blanco. Después se ponen la ofrendas: coca, comida, golosinas, bebidas y, particularmente, las figuras de masa que se han confeccionado en los días previos con sal, grasa y harina. Estas ofrendas deben brindarse calientes, porque su vapor es lo que permite que el alimento llegue hasta las almas. El día dos de Noviembre, concido como la celebración de los Fieles Difuntos o Todos los Muertos, las almas se acercan a la tierra como una "comparsa de Carnaval", y pese a que no se ven se "notan" (advienten) con el viento. Las almas experimentan sentimientos, razón por la cual si estos dos primeros días de Noviembre llueve, se dice que lloran porque están tristes.

Durante la noche del primer al segundo día de noviembre se rezan oraciones<sup>213</sup>. Participan dos tumbuleros cuya función consiste en mantener nueve velas prendidas, y un rezador para pronunciar cantos y lamentos. Al otro día se reparte entre la visita y los tumbuleros las ofrendas que no se consume allí, sino en los domicilios particulares, junto al consumo de coca y bebidas alcohólicas. Hacia el modiodía, las personas concurren con todas las cruces a la iglesia para hacer la misa y, después, al cementerio (Foto 8). El banquete fúnebre suele terminar de consumirse allí o depositarse en las tumbas.

Las ceremonias fúnebres de Noviembre se repiten durante los tres años posteriores a la muerte de la persona muere. Transcurrido ese tiempo la parentela se quita el luto y las ofrendas se colocan en las tumbas del cementerio (sobre un papel o tela negra), en un lugar reparado construido para ello. Ellas llegan a las almas con ayuda del viento. Al tercer día de colocada la ofrenda, la familia come lo que el espíritu no consumió.

---

<sup>212</sup> Antes de ese tiempo no se puede ofrendar porque el alma está pagando las culpas. Pasado ese lapso el alma está "de franco" o "despachada" por Dios.

<sup>213</sup> Hay distintos rezos: para las almas, para los difuntos, para los vivos, para el ganado, y para los santos. Con el nombre del difunto también se puede pasar la misa y hacer ofrendas, aunque el cuerpo esté enterrado en un lugar alejado.

## **6. Cosmología y trayectoria vital.**

Al igual que observáramos para el análisis del funcionamiento cósmico, caracterizado por un conjunto de flujos y desplazamientos sucedidos entre sus microespacios, el ciclo vital del hombre susqueño reedita -en una escala de menor grado- este mismo circuito. En este último reconocemos tres microestados que, al igual que los microespacios cósmicos, funcionan como unidades discretas con límites determinados y zonas variables de influencia que son: el nacimiento, el desarrollo de la vida y la muerte.

A diferencia de lo que ocurre en el cosmos, esta sucesión de microestados se desarrolla básicamente por el dominio de una sola deidad: la diosa telúrica Pachamama. A través de ella, dichos microestados participan de una dinámica interna al ciclo de vida, análoga al funcionamiento cósmico.

En primer lugar, el movimiento se origina con la "fuerza de la vida" asociada al nacimiento de cada ser, que asciende desde el interior del "seno materno" para emerger a la superficie bajo la forma de una conjunción entre un soporte corpóreo y un alma. Dicho evento se vincula a una fuerza que se desarrolla en dirección contraria, representada por el entierro de la placenta del recién nacido. Ambos impulsos encontrados tienen, sin embargo, el objetivo común de promover la vida, ahuyentando la acción de las potencias que puedan ocasionar la muerte del neonato y de su madre. Dicha acción ritual y sus objetivos se refuerzan en la creencia vernácula de que todo lo que sale de la Tierra tiene la ambigüedad característica de lo potente, que requiere de la acción humana para encauzar sus acciones.

Este primer microestado vital también está asociado al acto de hidratación a la Pachamama con el fin de garantizar la circulación de los flujos esenciales. La challa que acompaña al entierro de la placenta y el agua bendita que se irriga en el bautismo contribuyen a crear un espacio sagrado hidratando al ser telúrico. De esta manera se garantiza que la función generadora de vida prime por sobre la degeneradora. Asimismo se reedita -en una escala reducida- el "movimiento del mundo" que sucede a nivel cósmico cada primero de Agosto. En consecuencia, también en la dinámica del ciclo de vida de cada hombre se pone en funcionamiento el principio de aynu o reciprocidad mencionado para el análisis del funcionamiento cósmico.

Luego, durante el desarrollo de la vida de cada ser se suceden innumerables circunstancias que reproducen este acto de retribución inicial, en cada una de las celebraciones rituales que acompañan al trayecto vital.

Finalmente, el microestado de la muerte implica el entierro del cuerpo y una serie de actos (que involucran la presencia del agua, como por ejemplo en el caso del lavatorio) que garanticen la supervivencia de un alma libre que pueda encontrar un hábitat definitivo. Esta situación requiere, nuevamente, reducir el desarrollo de las fuerzas negativas como el caso de las almas en pena.

De esta manera, en el inicio de este circuito vital se "da" a la Tierra, para que esta no coma al recién nacido; mientras que en el final del recorrido -en el momento de la muerte-, se ofrece el cuerpo exinanido para que la Pachamama lo coma a cambio de que no genere entes nocivos. El trayecto vital que comunica ambos extremos resulta de una complementariedad de convites rituales en los que se ofrece para recibir y, a la inversa, se recibe para devolver. Este circuito (Figura 3) es común a todos los humanos modernos que pueblan el cosmos susqueño, luego de que las antiguas protohumanidades y humanidades incompletas derivaron en el modelo presente.

Sin embargo, unos pocos humanos modernos superan este circuito que se desarrolla exclusivamente a nivel del plano terrestre y que involucra principal o únicamente a la Pachamama. Nos referimos a los actuales brujos y curanderos, derivados de las antiguas raíces chamánicas, a quienes llamaremos curanderos-chamanes o neochamanes y a los que dedicaremos los últimos capítulos de esta obra.

## **CAPÍTULO 7. MEDICINA Y CHAMANISMO.**

### **1. Introducción:**

La práctica terapéutica moderna en la Puna argentina reviste el carácter de una medicina popular o mágica, que reconoce en el mundo circundante la causa de los males que afectan al hombre, así como los elementos para su curación. Esta medicina popular susqueña es el resultado de la amalgama de diversos aportes culturales a que ya hemos hecho referencia y, al igual que la cultura en general, posee un contenido sincrético. Los conocimientos relativos a la enfermedad, su diagnóstico y su terapéutica, son transmitidos intergeneracionalmente desde épocas prehispánicas y conservan cierta vigencia en la actualidad, junto a elementos de origen católico y los que son propios de la medicina occidental. En las siguientes páginas intentaremos aprehender la concepción de enfermedad, terapia y muerte en la zona de Susques, a partir del testimonio oral y del análisis del mito en especial, y en relación con la cosmología vernácula y con el papel del especialista médico.

El origen de la enfermedad es atribuido al actuar de seres o personajes dotados de potencia y de voluntad adversa, y el médico-curandero es quien está capacitado para determinar la causa del mal y para curarlo. Las prácticas numinosas del mismo son la continuidad de las que se difundieron durante el período de la expansión incaica, y poseen propiedades diversas, vinculadas con la función del médico, del sacerdote, del brujo y del adivino. Al respecto, Bianchetti sostiene: "Al aproximarnos a los centros culturales de Perú y Bolivia, otrora difusores de altas culturas, las manifestaciones mágico-médicas con vigencia actual se afirman y encontramos fuertemente arraigadas prácticas rituales y métodos curativos, en los que las figuras del medicine-man, chamán o curandero, revisten un hondo contenido mágico-religioso, indispensable para el éxito de su accionar curativo. Este legado con algunas variantes ha llegado al hombre actual..." (Bianchetti, 1996:21). En este sentido Reagan propone la denominación de "curandero-chamán" para el altiplano peruano, y expresa que el chamanismo es "parte de un sistema médico y una forma de relacionarse con lo sagrado", y propone el uso del término maestro curandero para el especialista que se dedica a curar y hacer el bien y los términos brujo o malero para los que obran maldades (Reagan, 2001: 180-181). También Mariscotti advierte que el moderno

"paqo"<sup>214</sup> centro-andino, como un inspirado extático, se asocia al fenómeno del chamanismo. Al respecto sostiene: "Si bien es probable que su (espíritu) protector fuese, en muchos casos un espíritu ancestral -concepciones manístico-animistas subyacen generalmente al chamanismo hereditario-, no parece haber duda de que la fuente última, y quizá originaria, de sus poderes habría sido el Dios de los fenómenos meteorológicos (Mariscotti, 1978). Al igual que en los altiplanos peruano y boliviano, también en la Puna de Susques encontramos la vigencia de un especialista que, si bien por momentos parece vinculado exclusivamente a la sanación, en el mismo desarrollo de su diagnóstico y terapéutica despliega una multiplicidad de funciones que lo conectan, inclusive, con la provocación del mismo daño que sólo parece destinado a revocar"<sup>215</sup>. Esto no excluye admitir que en el caso de la especialización de la práctica de la medicina mágica susqueña ocurre aquello que Eliade ha caracterizado como "la función esencial y rigurosamente personal del chamán sudamericano": la curación que, aunque no siempre tiene un carácter exclusivamente mágico, reconoce en la mayoría de las enfermedades una causa de índole espiritual -esto es que supone ya la fuga del alma, ya la introducción, por los espíritus o los hechiceros, de un objeto mágico en el cuerpo-, situación en la que se recurre a la curación chamánica (Eliade, 1960).

Desarrollaremos en este capítulo algunos elementos que permitan pensar en las relaciones entre el actual médico curandero -conocido también como, "médico de campo" o "yunga"-, con las de un curandero chamán<sup>216</sup> de las tradiciones indígenas presentes en la herencia cultural del hombre susqueño. En este sentido este chamán curandero -

---

<sup>214</sup> Mariscotti (1978) define al "paqo como un "mago blanco" que posee los poderes necesarios para apelar frente a las deidades y para conjurar a los demonios.

<sup>215</sup> Esta aparente contradicción puede resolverse a partir de la consideración, desde una mirada local, de 'religión', 'magia' y 'medicina' como categorías consonantes. Las dificultades motivadas por la aparente superposición de sus respectivas esferas de acción, se vincula en parte por la diversidad y la obscura sinonimia de los términos indígenas de status, y por la imprecisión de las voces españolas, con las que se los reemplaza. (Mariscotti, 1978).

<sup>216</sup> En este sentido disentimos con las consideraciones de Jensen, quien sostiene: "... una de las tareas más importantes del chamán consiste en actuar en los casos de enfermedad como ayudante, donde resulta ya que los curanderos, aunque no los consideraremos como chamanes, están emparentados con ellos no sólo en esta función, sino que además surgen muy a menudo del mismo trasfondo espiritual, decisivo para la 'comprensión' de esta figura. En relación con nuestro examen el rasgo determinante está en la facultad psíquica mediante la cual un determinado tipo de sacerdote se destaca de aquellos otros sacerdotes que en los cultos que hemos examinado figuran sobre todo en primer término y cuyo cargo suele ser por lo regular hereditario". (Jensen, 1966: 256)

denominado por Bianchetti (1982) "chamán criollo"<sup>217</sup>-, como personaje a quien le es reservada hoy día la exclusividad de la comunicación con una parte del universo que no es posible para el resto de los hombres, opera a nivel del resto del grupo como un mediador en la relación y comprensión cosmogónica, diagnosticando y curando a través del uso de vegetales y minerales, y en relación con las fuerzas espirituales celestes y subterráneas, de quienes recibe su poder en la revelación de su condición de especialista. Por esta razón, el papel del experto en su práctica médica requiere un conocimiento acabado del funcionamiento cosmológico y del modo en que las potencias que lo integran operan y observan el accionar de los hombres. El conocimiento y el poder de que son dueños determina que gocen de prestigio y de autoridad en el marco de la sociedad.

Hemos de diferenciar al chamán de otros curanderos dado que la esencia de la práctica chamánica está constituida por una experiencia extática que lo pone en contacto con fuerzas o seres potentes espirituales que han sido llamadas por varios nombres: dioses, demonios aliados, auxiliares y que el chamán utiliza para liberar al enfermo de su enfermedad (Vazquez, 1997:13). Como señala Eliade, "Un chamán es un hombre que mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los dioses, de los espíritus: los ve cara a cara, les habla, les pide, les implora -pero sólo tiene 'influencia' cerca de un número limitado de los mismos. Cualquiera dios o espíritu invocado durante la sesión chamánica no es por este motivo un 'familiar' o un auxiliar del chamán. (...) Señalemos que casi todos estos espíritus familiares y auxiliares adoptan formas animales (Eliade, 1960:85-86).

Los datos referentes a la práctica médico-chamánico de la etapa precolombina ya dan cuenta de la compleja relación existente entre los distintos elementos que integran el ámbito de lo sagrado. En ella se superponen los papeles y las denominaciones habitualmente asignados a sacerdotes, brujos, magos, hechiceros y médicos, reunidos o no en una misma persona. Desde el Norte del Perú hasta el Noroeste argentino está difundida la noción de

---

<sup>217</sup> Aunque no fundamenta esta denominación, la autora introduce el concepto en el tratamiento de la "pilladura", sosteniendo que, para restituir el espíritu al enfermo, este curandero o chamán criollo "en primer lugar debe determinar el sitio donde se vio afectada la persona. Esto se realiza mediante adivinación mágica empleando hojas de coca y maíz que incinerado se arroja en agua corriente o en "las aguas" (orines) del paciente, por la forma en que se distribuyen estos elementos y también por videncia. Una vez determinado el lugar de la ofensa se realiza allí la ceremonia denominada 'pago de la tierra'. La tierra, como 'madre' actúa como mediadora ante otros seres o espíritus ofendidos, y, como encargada de la recepción del 'pago' ya sea como receptora directa o como intermediaria, deberá contribuir al éxito del tratamiento que efectúa el curandero" (Bianchetti, 1982: 378).

que "ser alcanzado por el rayo" es un medio para obtener la potencia y adquirir la capacidad de curar. También las crónicas y los hallazgos arqueológicos dan cuenta del empleo de sustancias de poder alucinógeno para procurar el trance.

En un estudio dedicado a la religión y el culto en el Noroeste prehispánico, González resume el "proceso cultural autóctono" protagonizado por los habitantes de la región, y particularmente de las manifestaciones religioso-cultuales locales (González, 1983). Entre otras características el autor señala: 1) la ausencia de un "complejo templo<sup>218</sup>-ídolo-sacerdocio" organizado en clase social<sup>219</sup> al modo de lo observado en las altas culturas andinas; 2) la presencia de aspectos muy complejos ligados a la religión y al culto desde épocas muy tempranas; 3) el uso de alucinógenos desde las primeras culturas agroalfareras; 4) la ausencia de un sacerdocio institucionalizado durante el Período Tardío, de lo que se infiere que la religión permanece en manos de los chamanes, a quienes las crónicas individualizan como hechiceros; 5) la ausencia en las crónicas de referencia al uso de alucinógenos para la zona diaguito calchaquí, pese a la evidencia arqueológica de tabletas y tubos para la Época Preincaica<sup>220</sup>; 6) variantes regionales cultuales y religiosas muy notables para el Período Tardío; y 7) una estimulación inicial de las prácticas locales durante el Período Imperial<sup>221</sup>.

---

<sup>218</sup> Al respecto señala González: "... por lo que hasta ahora sabemos, habría existido en las culturas del N.O.A. una forma incipiente de templos: la existencia de estos "mochaderos" como casas "bien aderecadas" y con un contenido especial de objetos rituales puede interpretarse como el sitio donde el shamán interpretaba determinados ritos y guardaba su parafernalia:" (González, 1983: 243).

<sup>219</sup> Sobre este aspecto, González sostiene: "Otra conclusión importante es la falta de sacerdocio organizado como grupo o clase social. Las prácticas religiosas estuvieron, entonces, en manos de shamanes, quienes actuaban como típicos intermediarios entre la deidad y el pueblo (...). Dentro del grupo de shamanes debieron existir los comienzos de un cierto grado de organización, pese a que estas prácticas son por definición individuales (...). Los shamanes utilizaban una curiosa parafernalia sacra de varillas, plumas e ídolos que asperjaban con sangre de caza o sahumaban con yerbas olorosas según ocurre en otras regiones de los Andes". (op.cit.: 243).

<sup>220</sup> Dice González: "Si la práctica había entrado en desuso, cosa que no estamos del todo seguros, habría que indagar las causas. Por de pronto parece que los utensilios destinados al ritual alucinógeno predominan en la etapa preinca de la Paya, y desaparecen en el siguiente período. El problema requiere una monografía específica, y sería por demás interesante llegar a saber qué rol jugaron los incas en tal desaparición" (op.cit.: 244).

<sup>221</sup> Sobre la época incáica dice González: "La religión de las etnias locales con sus shamanes y mochaderos, sus 'varillas y plumas' y sus discos y placas metálicas, prosiguieron hasta el momento de la conquista europeas (...). Con posterioridad a la conquista continuaron las prácticas anteriores por lo menos durante el período Hispano-Indígena y aún después, algunas creencias y prácticas debieron proyectarse y persistir en el folklore". (op. cit: 270).

Schobinger afirmó que las prácticas chamánicas en el Área Andina Meridional están comprobadas ya en un momento transicional precerámico, con el hallazgo de Fernández Distel (1980) de un enterratorio con ajuar en la cueva de Huachichocana de la provincia de Jujuy, datado en el 1400 a.C. Según señala el autor, las pipas tubulares de piedra y hueso atestiguan el uso de alucinógenos. En otras culturas contemporáneas o poco posteriores (durante el primer milenio de nuestra era) se representa al "chamán guerrero", con insignias y armas en la manos, a veces con características de "sacrificador", portando una cabeza-trofeo; y en la sierra de Catamarca se encuentra una asociación geográfica entre chamanismo-planta alucinógena-arte rupestre (Schobinger, 1997). El mismo autor sostiene que el hecho de que algunos de los grupos más importantes de petroglifos se encuentran al comienzo y al fin de ciertas quebradas, o en el interior de las mismas -a lo largo de antiguas sendas que cruzan un cordón montañoso o la propia Cordillera de los Andes-, sugiere "lo que podemos llamar el "simbolismo del camino", a su vez vinculado a lo que en Etnología suelen llamarse los "ritos de pasaje". La vía, a veces difícil, que atraviesa una zona montañosa, es percibida como una hipóstasis del camino solar, y también, figuración del viaje del alma a la región del 'Más allá', en el curso del cual deberá enfrentarse con fuerzas y con seres que son representados y a la vez conjurados por medio del grabado en sitios elegidos por su sacralidad potencial" (Schobinger, 1997:66-67).

La expansión incaica en particular acrecentó la farmacopea local en la práctica curativa. En el Imperio incaico los "yungas" basaban su conocimiento en el estudio de hierbas medicinales. Estaban familiarizados con el empleo de la quinoa (*Chenopodium quinoa*), la jarilla (*Larrea* sp.) y otras drogas terapéuticas. Su utilización se complementaba con el desarrollo de terapias físico-psíquicas, como ritos de purificación y ayunos. Resulta probable, sostiene Palma, que el prestigio de la medicina yunga indique que su región fue centro de difusión de esta práctica médica (Palma, 1973). Igualmente, una parte de la medicina tradicional practicada hoy día en el altiplano puneño proviene de los Callawayas originarios de territorio boliviano, grandes conocedores y difusores de diversas técnicas de curación en gran parte de Sudamérica, en base al empleo de productos naturales. Los mismos agregan los conocimientos de los "yatiris" o adivinos quéchuas a los que son propios y, en ciertos casos, también son temidos por brujos. En el pasado reciente, los Callawayas son recordados por sus visitas en ocasiones rituales, con sus hierbas curativas y venenosas, sales y minerales medicamentosos, amuletos preventivos contra embrujos y maleficios, y sus sortilegios de coca como elemento de valor para el diagnóstico. Esas prácticas de

prescripción y terapia, junto a su noción de enfermedad -íntimamente vinculados con la esfera de lo numinoso- se amalgaman hoy con los elementos posteriores a la Conquista. Fruto de ese proceso son las prácticas terapéuticas que hoy coexisten con los conocimientos de la medicina occidental.

La documentación correspondiente a la época colonial da cuenta de que la hechicería constituía entonces una actividad predominantemente femenina, en la que empleaban imágenes para concretar los hechizos, y que existen especialistas que, a través de ciertos medios, como la lectura de orina por ejemplo, podían neutralizar el daño. La práctica de la hechicería y su relación con lo demoníaco tuvo por consecuencia su reprobación por la Iglesia Católica, que valoró negativamente a las brujas y a las huacas (Poderti, 1999).

A comienzos de siglo XX, Boman incluyó las cuestiones médicas en su consideración referida al "Folklore de la Puna" y recurrió a la denominación de "médica india" para aludir a una especialista que atiende a uno de sus hombres de un dolor de cabeza atribuido al ser "golpeado por un pujío"<sup>222</sup> (Boman, 1992).

Pese a la instalación de la figura del "doctor", de la mano de la medicina occidental y la actual vigencia de un Catolicismo en parte formal, los pobladores susqueños recurren a muchos de los antiguos especialistas -encarnados en la figura de una o más personas-, cuando desean invocar a sus dioses para interpretar lo desconocido y/o para curar enfermedades.

## **2. Medicina, brujería, adivinación y chamanismo.**

Hemos podido ver que con el transcurso del tiempo las figuras del brujo, del adivino y del terapeuta se confunden, hasta tal punto que resulta complejo distinguir estas condiciones en una sola o varias personas. La adivinación constituye por sí misma, según Eliade, una técnica apropiada para actualizar las realidades espirituales que están en la base del chamanismo, o para facilitar la relación con ellas. Un relato recogido en la localidad de Coranzulí permite colegir la vigencia de la adivinación y la brujería encarnadas en un pájaro, que recuerda en parte los motivos del Kakuy<sup>223</sup> conocido en el Centro y Noroeste de nuestro país (Villagra, 1995):

---

<sup>222</sup> Ojo de agua. La denominación también se utiliza para nombrar al "dueño" de la aguada, quien intenta saciar su sed "comiéndose" a caminantes desprevenidos (Bianchetti, 1996).

<sup>223</sup> El kakuy (cacuy: *Nyctibus griseus*) es un ave nocturna de color plumizo, cuyo grito se asemeja a un lamento.

"El llastito ese pajarito es muy brujo<sup>224</sup> le decimos nosotros, ¿no? Porque ese hay que matarlo cuando haiga<sup>225</sup>, cuando haiga, cuando tenga culpa, cuando haiga, haiga un delito, hace cualquier cosita, siempre, medio atrevidita también. Este, te lo pillá<sup>226</sup> un pajarito, te lo pillá (a un corderito). Tamaño de un tero-tero, un poco más grandecito es. Por eso viene por ahí un corderito así chiquito, en cuanto viene le saca el ojo. Le come. El corderito sin los ojitos, vivo. Y entonces, el pajarito todas esas cosas cuenta. Entonces, cuando tiene culpa hay que matarlo, matarle y tomarle la sangre. No te hace nada. Es un secreto. Es un secreto, digamos, que así es, un... cuando usted lo matás y le tomás la sangre no te pasa nada. Y, y, que tenés que matar por cualquier delito, cuando él se manda. Pero si usted lo matás, así, por matarlo nomás, ¿no?, entonces cualquier cosa te puede ocurrir. Porque mi hermano lo mató a ese pajarito. Dice que estaba ahí gritando, hinchando los huevos por acá, hinchando por todos lados. No dejaba estar. Venía, se sentaba solo acá y empezaba a gritar. Se sentaba ahí sobre la peña y se ponía a gritar. Se iba a sentar en el corral de vacas ahí, ahí en el palenque, ahí se sentaba y se ponía a gritar. Mi hermano ya, dice que estaba ya una semana que meta joder. Un día de esos estaba renegado mi hermano. Seguía jodiendo. Claro, le ha dado bronca tanto que ha jodido el pájaro ese que venía a gritar, ya. Se ha ido al cerro, agarró la cadena ésta de mi viejo, de mi papá, de la mina, él la ha traído de la mina. Y bueno, bien puntero para tirar mi hermano. ¡Pa! Ha tirado, ha muerto. Y listo, ahí nomás, no sé si ha derramado sangre o no. Y lo trajo, lo ha sacado el cuerito y la carne la ha tirado. Y después, al otro día, a los tres días, por ahí, se fue a Abra Pampa. Y al otro día volvió y se ha muerto. Cuatro o cinco días ahí nomás falleció. A lo mejor será por eso también, porque es bastante brujo el pájaro ese" (N.Q., 1982, Coranzulí).

---

<sup>224</sup> Ciertas aves están asociadas a la brujería y, por ende, su aparición conlleva peligro. En algunas provincias se considera que el "pájaro bobo" (pingüiño, familia de los Esfeniscidos) o la "bruja" (lechuza, familia de los Titónidos), son la encarnación de una mujer cuyo canto se parece a la risa histérica de la bruja. (Villagra, 1995: 191).

<sup>225</sup> Haya.

<sup>226</sup> Pillar: tomar a alguien por sorpresa. En el contexto de esta cosmovisión el término refiere al estado, traducido en un conjunto de síntomas diversos según el agente causal, que manifiesta una persona que ha sido afectada por la Pachamama, el Diablo u otro ente poderoso que pueda castigar las acciones humanas.

La denominación de "llastito" recuerda a la de Llastay o Yastay que designa al dios tutelar de las aves en la mitología diaguito-calchaquí (Colombres, 2000). Sin embargo, su descripción se ajusta mejor a los brujos y hadas que en la voz quechua designan como "laicas" o "laikas". Se trata, según Paleari, de brujos o hechiceros conocidos en toda la Puna y la Quebarada jujeñas, caracterizados por su especialización en el daño (muerte y enfermedad), sin participar en la curación<sup>227</sup> (Paleari, 1988). Nos encontraríamos aquí frente a una desvinculación entre quienes provocan el mal, y los terapeutas responsables de restituir el estado de salud o neutralizar el daño que puede conducir a la muerte. Sin embargo, como ha señalado Mariscotti sobre la base de los datos reunidos por Tschopik para los Aymara, "si bien a nivel lingüístico y teórico-cultural se establece una clara diferencia entre los conceptos de 'magia blanca' y 'magia negra' y entre los profesionales que hacen el bien a sus congéneres (paqo) y aquellos que los dañan (laicca, laiqa, laycca, layka, layqa)<sup>228</sup> en algunos casos, y quizás en la generalidad de los mismos, un mismo individuo es ambas cosas a un tiempo". (Mariscotti, 1978: 125).

Algunos de los párrafos transcritos recuerdan a las menciones al simbolismo aéreo relacionado con chamanes y hechiceros y con los seres míticos que ellos mismos personifican, formulado por Eliade (1960). Según este autor, aún en los casos en que el chamán ha perdido su indumentaria ornitomorfa, persiste el simbolismo que asocia al especialista con las aves. El personaje encarnado por el "llastito" tiene la capacidad de provocar el daño. Beber su sangre actúa como contrahechizo y legitima la acción en la neutralización del mal. El testimonio antes aludido nos recuerda al citado por Dávalos, quien narró un suceso ocurrido hace unos cien años. En esa ocasión, un nativo puneño estranguló

---

<sup>227</sup> Citando a Paredes Candia, Paleari sostiene que "los laikas son los que provocan desgracias, enfermedades y hasta la muerte. Son temidos y odiados por los mismos a quienes sirven. Sus preparados de daño están hechos en base a sapos, culebras, arañas y cuanto bicho repulsivo encuentran. Dicen que beben la sangre de los murciélagos". Sin embargo, sostiene Paleari, "la interpretación de este destacado investigador se contrapone con nuestras investigaciones en el Noroeste argentino donde laika tiene el sentido de hadas o espíritus benéficos" (Paleari, 1988: 187).

<sup>228</sup> Sobre el término la autora agrega: "Bertonio (1879 II: 337) apunta "Tla, vel. Layca. Hechizero, Hechizera, Hechira" y los cronistas Arriaga (1910:17), Poma de Ayala (1936:278, 1956:198) y Villagomes (1919: 151) llaman 'laicca' o 'Vmu' a los hechiceros o ministros corrientes de idolatrías. A juicio de von Tschudi (1891:146) laika sería el equivalente aymara del término quechua kautsu, al que González Holguín (1952:139) traduce como "Brujo, Ahojador". El término laik'a figura en el reciente diccionario aymara de Ebbing (1965: 328) con el significado de: "brujo, hechicero (que hace daño al prójimo)". Modernamente la voz se ha generalizado tanto en el altiplano boliviano como en los departamentos centrales y meridionales del Perú" (Mariscotti, 1978: 297).

en San Antonio de los Cobres a un boliviano reputado de brujo, para luego beber su sangre, en la creencia que de ese modo se anularía el hechizo contra su salud, que el segundo había provocado (Vivante y Palma, 1999)<sup>229</sup>.

Es interesante señalar que, en el contexto considerado, el daño "hace referencia a la forma intencional de producir un mal a personas determinadas, con el fin de resolver conflictos que surgen de intereses personales contrapuestos, que también incluyen los amorosos. El daño también suele realizarse, no ya directamente sobre persona concreta alguna, sino también indirectamente, a través de los bienes de quienes fueran elegidos para ser víctimas de un maleficio -como sus viviendas, sus animales, sus cultivos, etc.-, sobre todo, cuando se estima que los mismos constituyen los elementos que cimentan el bienestar y prosperidad que posee..." (Vivante y Palma, 1999:53). En este ámbito se incluye el mal que puede causar el pájaro-brujo o "llastito" de nuestro relato, cuando arranca los ojos de un cordero y, con ello, provoca un perjuicio indirecto a su dueño. La gravedad del mal se evidencia en la elección de una cadena como un arma especialmente apta para entablar una lucha con un ser que, aunque muy pequeño en tamaño, hace necesario un equipo particular para poder enfrentarlo.

Igualmente interesante resulta el tema del secreto contenido en la acción de beber la sangre del animal. Eliade advirtió que el chamán suramericano puede desempeñar también el papel del hechicero, transformándose en animal y bebiendo la sangre de sus enemigos (Eliade, 1960). Aplicando esas consideraciones al contenido del relato transcrito, el ave actuaría bebiendo la sangre de su víctima, en este caso un cordero, mientras que el consumo de la sangre del pájaro-brujo evitaría que el daño perjudique luego al hombre. (Con el aspecto de un ave se oculta el verdadero promotor del agravio. De este modo, resulta difícil reconocer si la presencia del llastito conlleva una verdadera amenaza de embrujo, o si es una simple aparición sin consecuencias. En este último caso, la muerte accidental del animal revierte la forma de la violación de un tabú y ocasiona la defunción de la persona).

El análisis del relato del llastito pone de manifiesto la vigencia de la convicción del mal fundado en nociones y prácticas propias del ámbito de lo numinoso. Por ello se requiere de un especialista que responda a esta creencia. El desarrollo de esta sanación en

---

<sup>229</sup> Palma cita un caso similar registrado en la Puna salteña en la década de los ' 60 del pasado siglo. (Vivante y palma, 1999).

la zona de Susques presenta un carácter mágico o popular. Su etiología, diagnóstico, medidas preventivas y métodos curativos encuentran explicación en una racionalidad distinta de la que posee la medicina occidental. La enfermedad -como conjunto de síntomas que una persona alega sentir- es el resultado de un castigo debido a la intervención de seres malignos, o bien a la acción de intermediarios -brujos- capacitados para ocasionar los malos deseos de terceras personas.

En relación con el contenido del relato transcrito, es interesante comentar otras dos narraciones, recogidas en Coranzulí, que dan cuenta de las antiguas figuras del médico y de la conexión del mismo con la adivinación. El primero de ellos se funda en el conocimiento mítico que hace alusión a la figura del antiguo especialista médico, bajo la denominación de "cirujano". Nuevamente aquí, la imagen del sanador está relacionado con la de un pájaro: el "guaicho"<sup>230</sup>. El relato sostiene lo siguiente:

"Hay un guaiquito, un guaicho se llama. Ese cuando era, en la generación de víboras<sup>231</sup>, era un hombre médico. Ah. Que sabía todo. Era cirujano. Cirujano, cirujano lo llaman cirujano, es decir ese es hombre que entiende como un doctor, ¿ve? Ah, cirujano, ah. Ese cura, cura, curaba; curador, curador<sup>232</sup>, pues. Ese lo llaman, sí, el guaicho. Hoy es, hoy es, hoy en el día es un pájaro grandecito. Pero también es un brujito, ese también es un brujito<sup>233</sup>. Ese cuando canta, nuestro, así cerquita, algo, es pa' que muera gente o pa' que llegue gente. Algo para algo canta ese, mayormente pa' que muera gente. Ah. Así es. Cuando canta sobre la casa, ignora que va a morir uno. Ah. Sobre la casa, cuando canta. Eso. Ese era más años, pues, años en aquellos años, en, en tiempo de la generación de víbora. Así dice que era médico, médico dice que era médico, cirujano. Cirujano le dicen entiende toda clase de enfermedad, conoce todo. Todo, todo. Y así sabrá ser seguramente. Por eso será que ese sabe que el enfermo ya no va a vivir, va a morir. Por esa canta pues. Porque conoce la enfermedad. Por eso sabe. Por eso canta, avisa. Ah, claro. Sabe

---

<sup>230</sup> Tal vez el nombre asignado al ave se refiera a una deformación morfológica de la palabra "gualicho". Esta relación requeriría un análisis filológico de enorme complejidad que supera los objetivos de este trabajo.

<sup>231</sup> Como se tratara en los capítulos precedentes, se trata del primer ciclo de la existencia caracterizado por estar poblado por ciertos personajes animales con comportamientos y morfología variables.

<sup>232</sup> Posiblemente con la expresión curandero el informante se refiera a los Kallawaya provenientes de la región del Titicaca, grandes viajeros que aplican sus conocimientos herborísticos para la curación de enfermedades.

<sup>233</sup> "Brujito" no está empleado aquí en el sentido de poder utilizar sus recursos para generar un maleficio, sino que simplemente tiene el poder de anunciar la muerte e incluso la concepción de una nueva vida ("pa' que llegue gente").

que ya, ya no, ya no, ya no, ya no va a vivir. Va a morir nomás. Ah, eso, por eso canta a veces. Así que ese avisa, porque sabe. Ah. Por eso dicen: 'no, ya no va a levantar al enfermo, ya ha cantado el guaicho. Ya está cantando. No, no'<sup>234</sup>. De vicio'<sup>235</sup> es. Así que conoce, sabe, por eso. Él avisa tan solo, nada más. Ya no es por él, no es nada. (N. LL., Coranzulí, 1982).

Nos encontramos aquí con un personaje que combina la curación con la brujería. Como sostiene Metraux, "todo hombre-médico se dobla en un brujo capaz de matar a distancia. Esta ambivalencia, en la capacidad del chamán que para ayudar a los hombres debe ser capaz de perjudicarlos, es una de las características más sorprendentes del chamanismo sudamericano" (Metraux, 1973:89). El personaje del relato, mencionado como un "cirujano", se define como un entendido en enfermedades, condición que le permite delimitar el carácter irreversible y mortal de alguna de ellas. También se lo menciona como "gualicho", palabra de posible origen quechua, que se relaciona con la idea del engaño y del hechizo, o a la del causante del maleficio. En este segundo sentido, asociado a un dios malo, algunos autores identifican al Gualicho con el Zupay (Paredes, 1988).

El relato destaca el lugar central del canto que emplea esta figura, anunciante del nacimiento o la muerte, aunque fundamentalmente de la segunda<sup>236</sup>. Al igual que el "llastito" que canta desde la cima de una peña, el "guaicho" canta sobre el techo de las casas, ambos asociados a la altura y a la posibilidad de la comunicación con un espacio celeste que está vedado a los hombres comunes del presente. De una u otra forma, ambos personajes aparecen como especialistas que ven y que conocen la forma y el destino del alma humana, y que poseen funciones ligadas a las que son propias del chamán (Eliade, 1960). En esta asimilación con las aves, estos brujos, médicos o chamanes -a través de la imitación de sus sonidos, gestos o comportamientos- manifiestan una posesión. La alusión al final del relato que sostiene "no es por él (por el pájaro)", sugiere el reconocimiento acerca de que el "guaicho" encarna una entidad que es más que la del simple ave, reforzada por la mutación y transformación que son propias de la generación mítica en que el informante explícitamente sitúa lo sucedido. Según señala Eliade, "tal vez sería más exacto hablar de una toma de

---

<sup>234</sup> Este tipo de anuncios, de aves y otros animales, sobre la muerte es habitual en la mitología andina.

<sup>235</sup> Vicio: habilidad.

<sup>236</sup> Como parte de las "diversas supersticiones" de la Puna jujeña, E. Boman resalta la existencia de un ave de color rojo que, dependiendo de su canto, anuncia una buena o una mala noticia.

posesión, por parte del chamán, de los espíritus auxiliares: es él el que se transforma en animal (...). O aún podría hablarse de una nueva identidad del chamán, que se trueca en animal espíritu, y 'habla', canta o vuela como un animal o un ave" (op.cit: 89). Si tomamos en cuenta la adscripción explícita de la parte inicial del segundo relato al tiempo de la generación de víboras -que como se recordará se caracteriza por el poblamiento de una protohumanidad mutable entre lo antropomorfo y lo zoomorfo-, no es de extrañar que esta transformación en ave -un ser "aéreo"- sea el carácter específico de quienes poseen cualidades particulares -como los chamanes- frente a las mutaciones en otros animales "terrestres" (sobre todo reptiles: sapos, lagartos, lagartijas; o ciertos mamíferos terrestres, como el zorro) de los seres ordinarios<sup>237</sup>. Del mismo modo, y aunque en este caso no existen referencias textuales ni contextuales al tiempo mítico, podemos sospechar la condición de un hombre mutado en ave en el tiempo de los orígenes, en el caso del "llastito".

Pese a que al comienzo del relato del "guaicho cirujano" se alude a su doble condición de médico y curandero en el tiempo mítico, al final del mismo se hace referencia a las condiciones de este pájaro en la actualidad, afirmando que anuncia la muerte, aunque no es el causante de la misma.

Otro relato ligado a la adivinación nos aproxima a la caracterización de los ya citados "yungas"<sup>238</sup>, de origen incáico. Esta narración corresponde también al tiempo mítico:

"También mi abuelo me contó un cuento, pero este es bastante cortito, ¿no? Me decía que los cerros<sup>239</sup> conversaban. Conversan mucho. También las lagunas, todo eso, los ríos, todo me sabía decir. Porque según dice la laguna esta de acá, del Abra de Laguna - se acuerda, ¿no es cierto?-, esa laguna dice que es muy victoriosa<sup>240</sup>, dice que en aquellas otras generaciones, dice que esa laguna ha

---

<sup>237</sup> Un relato mítico que describe la composición del Arca de Noé sostiene: "Un parcito, un parcito. Ser víboras, ser sapos, todo lo que había. Todo, todo. Todo, todo. Así como reptiles y arrastrados, que se remean, camina con la panza, como ser la víbora, lagartos, en fin, todos esos animales que caminan". Obsérvese de qué modo los animales que están más en contacto con la tierra se constituyen en los elegidos o prototipos de una nueva humanidad.

<sup>238</sup> Respecto de esta denominación, un testimonio sostiene: "...El término yunga es más boliviano. Ahora los médicos de campo están resurgiendo porque los medicamentos están muy caros. Pero siempre se practicó..." (R. C., Coranzulí, 2003).

<sup>239</sup> Recuérdese el carácter de "sociedades otras" que adquieren ciertos elementos del paisaje durante el tiempo mítico.

<sup>240</sup> Victoriosa: gloriosa.

comunicado con la laguna de Volcán -no sé si conoce Volcán usted. En Jujuy, un poco más aquí arriba. Está Jujuy, después viene Reyes, de Reyes, Yala, León, Barcena, Tumbaya, Volcán<sup>241</sup>. No sé, dicen que ahí hay una laguna. No la conozco yo tampoco. Por ahicito dice que hay una laguna-. Y esta laguna de aquí dice que se comunicaba con esa laguna<sup>242</sup>. Por abajo de la tierra. Porque dice que había un yunga, una vuelta, un yunga y dice que, este, había un yunga y dice que se había comprado una vaca. Y estaba yéndose para Chile, llevando la vaca. Por adelante, dice que le llevaba, por adelante, por adelante dice que le llevaba la vaca. Y ya cerca de la laguna, un poco más abajo, medio kilómetro más o menos, la vaca dice que empezó a, a, a tirar, a tirar. Y qué v'hacer, el yunga era un hombre como cualquiera, no la puede sostener. Y dice que se ha metido nomás en la laguna la vaca<sup>243</sup>. Se ha metido en la laguna y el yunga dice que no ha soltado la vaca y se ha metido nomás él también en la laguna. Y como el yunga es adivino<sup>244</sup>, conversa con la tierra, con los cerros, todas esas cosas, no sé qué habrá hecho. Se ha perdido adentro y no sé por dónde habrá ido, qué es lo que habrá hecho. Pero el hecho es que ha resultado vivo el yunga, ha salido por la laguna de Volcán con su vaca, todo, con vida" (N.Q., Coranzulí, 1982).

A diferencia de las narraciones antes analizadas, el adivino posee en este caso aspecto humano. El carácter ordinario en lo que a su fuerza física atañe permite identificarlo como un "hombre como cualquiera", aunque dicho carácter contrasta con la capacidad de adivinación del yunga. La misma se concreta en la posibilidad de este personaje de conversar con los espíritus y con las divinidades representadas por la Pachamama y otras deidades de los cerros. De la misma manera en que los cantos del gaicho y del llastito se manifiestan como un lenguaje particular, aquí el protagonista

---

<sup>241</sup> Localidades ubicadas en la línea de ferrocarril que une a La Quiaca con San Salvador de Jujuy, a través de la Quebrada de Humahuaca.

<sup>242</sup> Dentro de la concepción espacial de esta comunidad, existe una idea de circulación superficial y subterránea del agua, en un ciclo continuo. El agua subterránea sale a superficie por las lagunas y por los ojos de agua. Para más detalles, ver Morgante, 2000b.

<sup>243</sup> El tema de un mundo subterráneo de donde surge ganado ya ha sido mencionado en el relato "La moza y Coquena". El origen del ganado. (Morgante, 2001b).

<sup>244</sup> El yunga adivina mediante el lanzamiento al aire de las hojas de coca, interpretando el modo en que éstas se disponen al caer en sus manos.

dialoga con las potencias en una lengua propia, y es precisamente esa cualidad la que permite definirlo como un adivino.

Este último relato también sugiere la presencia de elementos propios, mediante los cuales tiene lugar el pasaje de la condición de hombre común a la de yunga. A través del viaje subterráneo se comunica con los espíritus que encuentra en su itinerario, y los mismos pueden vincularse a la noción de "simbolismo del camino" mencionada por Schobinger. Mientras transita por allí, el iniciado deberá enfrentarse con fuerzas y seres que son representados y a la vez conjurados por medio del grabado en sitios elegidos por su sacralidad potencial (Schobinger, 1997). Si bien nos dedicaremos en detalle en las próximas páginas a considerar las condiciones de la iniciación de los actuales curanderos, señalaremos aquí que la misma supone un encuentro, y eventualmente un enfrentamiento, con ciertos personajes potentes que pondrán a prueba la fortaleza espiritual del candidato. Por ello éste, si supera la prueba a que es sometido, será un iniciado.

En relación con lo expuesto, Buitrago señala como una de las "supersticiones y costumbres de Jujuy", aquella práctica que consiste en ofrendar coca, cigarrillos y alcohol a los pantanos, a fin de que durante el año no se "coma" a los animales. Dice el autor: "Pero también suele ocurrir que a pesar de ello demuestre aún su voracidad 'comiéndose' alguna vaca o ternero que se aventure demasiado en él, atraído por el fresco verde que su pasto ofrece durante los meses secos de primavera. Entonces es necesario darle de 'comer', llevándole algunos buenos platos y coca. Estos pantanos suelen también 'agarrar' a los hombres. Abandonándolos rengos, encorvados o con algún mal misterioso. La razón porque demuestre preferencia por 'agarrar' a determinada persona no la conozco, pero por lo que oí desde la infancia supongo que se debe a un modo de actuar propio del pantano y que 'agarra' al que anduvo en él más de lo conveniente." (Buitrago, 1942:52).

A diferencia de los relatos anteriores, en los que se hallan alusiones al vuelo mágico que puede conectarnos con lo celeste, en este caso nos encontramos ante un testimonio que da cuenta de un descenso al Infierno como una posible experiencia extática inicial que permite al sujeto comunicarse con los espíritus y con las almas de los muertos. Siguiendo una distinción de orientaciones religiosas de las técnicas chamánicas, estaríamos frente a una iniciación chamánica "infernial", a diferencia de otra "celeste" (Eliade, 1960). Veremos en las próximas líneas la repetición de este patrón de iniciación diferencial en el caso del actual médico-curandero.

Si consideramos que, según la creencia popular, los manantiales de agua, lagunas o "pujíos", son accidentes geográficos sagrados que tienen la capacidad de agitar sus aguas cuando alguien se acerca y de provocar entonces diferentes males, notaremos que se trata de una situación excepcional. En el relato antes transcrito, pese a "entrar" en la laguna, la persona capacitada para dialogar con los espíritus resulta "viva". La vinculación entre el poder de las lagunas, su acción dañina sobre los hombres comunes y la necesaria intervención del yunga para deshacer el daño, se narra en otra versión recogida en Coranzulí. En ella se recuerda un suceso de hace más de un siglo, al concluir un arreo de burros desde Salta a Bolivia. Luego de concretada la venta de los animales, el patrón (un hombre rico) envió a sus peones de regreso, debido a que el pago se demoró más de lo debido. Cuando retornó, los peones aún no habían llegado a destino. Ante la súplica de sus esposas, el patrón regresó a Bolivia:

"... Y dice que pobre hombre ha tenido que volverlo a traer a Bolivia a hacer adivinar, qué es lo que ha pasado con esos hombres. Y dice que se estaban viniendo, aquí se estaban viniendo -claro, no challaba. Dice que el tipo era bastante agarrado<sup>245</sup>, ¿no? Y no challaba a los cerros, no challaba a la tierra. Nada más que él quería plata, plata y nada más. Plata y guita y lo único que quería. Ganar-. Y dice que realmente cuando llegaron los muchachos al río, al cerro digo, al cerro de Chañi, cuando han llegado ahí, dice que los changos se habían mariado<sup>246</sup>. Dicen que se han empezado a subir pa' el cerro, pa' el cerro, pa' el cerro, pa' el cerro; llegaron arriba a la cumbre del cerro dice que hay una laguna. Dice que hay una laguna, ahí, en el Cerro de Chañi, en la cumbre, la cumbre, dice que hay una laguna. Dice que es bravísimo el cerro ese. Es una cordillera, pero de valle, ¿no? No una cordillera como esta todavía, de Chile. Es una cordillera de valle. Eh, dice que han llegado arriba, dice que se han metido en la laguna. Con las mulas, los burros se han metido en la laguna, se han perdido ahí. Y esa laguna dice que tiene mucha fruta, dice que tiene cualquier cantidad de fruta; de toda fruta, ahí -naranjas, manzanas, peras. Un árbol de cada cosa-. Y el yunga dice que lo ha, el yunga dice que lo ha adivinado todo. Todo, todo. Ahí, en Bolivia, ¿no?: 'que hay tantos piones (peones). Están sufriendo, actualmente están un poco bien, pero después ya, ya van a empezar a sufrir'. '¿Y

---

<sup>245</sup> Avaro.

<sup>246</sup> Mareado.

cuándo van a morir?', es que ha dicho. 'Mirá, tenés que llevar un fardo de alcohol, no, un fardo<sup>247</sup> de coca y una bordalesa<sup>248</sup> de alcohol, otra bordalesa de vino tenés que llevar y le vamos a tirar -es que le ha dicho-, le vamos a tirar de punta al cerro'. Dice que han salido a punta del cerrito, dice que el cerrito bien paradito ya para laguna, ya para adentro estaba ahí -termina el cerro así y dice que baja para laguna-. Dice que de una patada tenían que tirar todo eso. Dice que de una patada han tirado todo adentro de la laguna. 'Y cuando, ya va a ver que mañana van a amanecer todos los piones aquí afuera', es que le ha dicho. Y al otro día dice que han amanecido ahí los piones, han amanecido ahí. Dice que han amanecido ahí, asustados, claro, boleados de la tierra<sup>249</sup>. Dice que él ha tenido que hacer convidos, challados, cambios con esos fetos<sup>250</sup> que estaba diciendo, todo eso. Ha tenido que hacer curar prácticamente a los obreros uno por uno. Y dice que han sanado bien. Dice que adentro, dice que ahí estaba como una ciudad, dice que ahí estaba, ahí dice que había pasto para los burros, para las mulas. Comida para ellos, dice que les daban de comer. Dice que sabían ellos que estaban bajo el cerro, pero dice que no se daban cuenta porque..., dónde van a salir, nada, nada se daban cuenta. Estaban ahí como mareados, dice que estaban. Así dice que han declarado esa gente. Pero ese ya pasó en el tiempo que él (mi abuelo) vivía, ya tendría veinte, veintidós años, por ahí. A lo mejor estarían ahí con Coquena, no sé<sup>251</sup>" (N.Q., Coranzulí).

En el territorio de la zona de Susques, los manantiales y montañas son objeto del convite del primero de Agosto. Como señalaremos oportunamente, esta práctica ritual comunitaria tiene por objeto reducir el daño que pueden ocasionar los espíritus que pueblan estos lugares sagrados. No obstante ciertas cualidades, como la codicia, son vengados por estos entes potentes. Esta es la razón por la cual los peones del relato son atrapados por la

---

<sup>247</sup> Paquete envuelto.

<sup>248</sup> Bordesalesa: tonel de 225 litros.

<sup>249</sup> Enfermedad de la tierra o mal de la tierra, también llamado boleado de la tierra, es una patología causada por el paso o la permanencia en "malos lugares" o por un comportamiento inadecuado con la Pachamama.

<sup>250</sup> Los fetos secos de llamas vicuñas, guanacos y ovejas son utilizados para ofrendar a la Madre Tierra. Por su medio se solicita la recuperación de la salud o el incremento de bienes, especialmente la reproducción de animales. (Bianchetti, 1996).

<sup>251</sup> El contenido de este relato está indudablemente vinculado con aquellos presentados para la narrativa mítica: "La moza y Coquena" y "El pobre, el envidioso y Coquena". (Morgante, 2001b)

laguna del cerro, que les ofrece una vida paradisíaca (pasturas abundantes, comida opiosa) transitoria, en tanto el especialista resuelva acerca de la ofrenda revocatoria que realizará el infractor. Se sugiere que Coquena, protectora de las vicuñas y del ganado en general, puede estar relacionado con el origen del daño. Como se recordará, este personaje mítico puede ser considerado como un señor de los cerros, que castiga el uso abusivo de sus animales y el espíritu de lucro. De este modo, interviene mediando entre la pobreza de los peones y la riqueza del patrón. El castigo infligido a los primeros debe ser resuelto por el segundo, con la participación de un especialista o "yunga". Aunque no se explicita en el relato el procedimiento de adivinación a que se apela, éste se encuentra en la base del método revocatorio propuesto, esclareciendo el origen de los hombres perdidos, las fuerzas que los condujeron, los síntomas que manifestaron y los posibles desenlaces. Bianchetti afirmó que, "si bien ha desaparecido el término Achachila o Malki, aún prevalece la idea de que lo que lo afecta es el cerro, el río, el pujio, la montaña, el viento o los espíritus de los antepasados, entre otros". Estos Achachila son conocidos en la medicina popular peruana de principios del siglo pasado como los genios tutelares de cada región, "encargados de velar por la salud y bienestar de los hombres, animales y plantas, dentro de ciertos límites verdaderamente jurisdiccionales. Con ellos es necesario mantener excelentes relaciones, de otra manera la familia y la propiedad sufren todo tipo de desgracias, mueren o enferman los hombres y los animales; pierden las cosechas y ocurren desgracias en los viajes" (Bianchetti; 1996: 64-65)<sup>252</sup>. La autora citada continúa señalando que las entidades causantes de las enfermedades en Bolivia poseen características semejantes a las que son propias del Perú y, en general, a toda el área andina.

Una curación vinculada al daño de un pujío fue documentado por Boman (1908) a comienzos de siglo XX, en la localidad de El Moreno de la puna jujeña. Pese a su escepticismo acerca de la eficacia de la práctica terapéutica empleada sostiene que, luego del diagnóstico, la profesional -de nombre Petrona- solicitó un pago para efectuar la descripción del procedimiento que debía seguirse para recuperar el espíritu del afectado. Para ello empleó una farmacopea vegetal y mineral y recomendó la fumigación del enfermo

---

<sup>252</sup> Citando a Valdizina y Maldonado, Bianchetti sostiene "si estas desgracias sobreviven, la familia recurre al hechicero o sacerdote y a uno o a otro ruegan haga comparecer al Achachila para conocer con precisión los motivos de su enojo y saber mas conveniente forma de desagraviarlo" (Bianchetti, 1996: 65).

mediante "copatola<sup>253</sup>" y "chacha<sup>254</sup>". Asimismo debe conducírsele al borde del pujío, sahumarlo con "coa<sup>255</sup>", y pronunciar el siguiente ruego: "Yo vengo a visitarte, yo te traigo esta coca, yo te ofrezco esta coca y esto para que tú lo comas y tú me permitas a su espíritu devolverle" (Boman, 1908:513). Además debe sacrificarse en el lugar una oveja preñada, a la que le es extraído el corazón para luego rellenarlo con coca, al tiempo que pronuncia la fórmula siguiente: "Yo te hago un sacrificio para que vos vengas en auxilio de Segundo<sup>256</sup>, mi servidor, y que tú des por fin la libertad a su espíritu" (op.cit.). El pericardio debe adornarse con lana roja, invocando: "Yo te ofrezco esto, yo te lo traigo, para que tú comas esto, Mama-Grande" (op.cit.). El feto extraído de la oveja debe colocarse de pie, disponiendo coca en su boca y en su lomo. El corazón y el feto deben ser enterrados y por encima debe dibujarse una cruz, de cuya intersección el enfermo ha de comer tierra, con un poco de agua, mientras los asistentes ruegan por el regreso del espíritu.

### **3. La enfermedad. Etiología, diagnóstico, terapia y especialistas.**

Para muchos autores, la práctica médica tradicional persiste en la Puna argentina mucho más inalterable que otros aspectos de su cultura. Bianchetti (1982; 1996) fundamentó los motivos de esa persistencia, en los siguientes factores: a) la atribución de la enfermedad a diversas etiologías, señalando la presencia de varios elementos mágicos; b) la fe y la confianza que el enfermo deposita en el especialista curandero como factores favorables para la restitución de la salud; c) la combinación terapéutica de ciertos elementos (vegetales, animales, minerales), cuya acción está potenciada por un ambiente cargado de potencia; d) la falta de atención médica adecuada y un servicio despersonalizado en los programas de asistencia sanitaria<sup>257</sup>.

---

<sup>253</sup> Tola. Arbusto resinoso (*Bacharis tola*). La denominación copatola, posiblemente provenga de una conjunción con la copa-copa (*Artemisia copa*) utilizada en infusión, para baños, o para fricciones. Palma (1973) señala la condición de la copa-copa como complemento de otros remedios.

<sup>254</sup> *Parastrephia quadrangularis*. Se utiliza como sahumario.

<sup>255</sup> Vegetal sin determinar que se utiliza para sahumario o como preventivo de ciertos males. (Palma, 1973).

<sup>256</sup> Nombre del afectado por el pujío.

<sup>257</sup> En un estudio antropobiológico llevado a cabo en la localidad puneña de San Antonio de los Cobres, Ringuelet sostiene que el retraso en el crecimiento y desarrollo físico está influido, entre otras cuestiones por una atención médica inadecuada y un bajo nivel de conocimiento médico-asistencial que imposibilitan las demandas de la población ante las autoridades competentes (Ringuelet, 1972).

Las cuestiones vinculadas a la medicina en general y a las patologías en particular, han sido uno de los temas más abordados para la región de la Puna. Por ello reseñaremos brevemente aquí ciertos rasgos que fueron documentados por varios autores (Marquez Miranda, 1949; Biró de Stern, 1969; Palma, 1973; Bianchetti, 1982, 1996; Vivante y Palma, 1999; entre otros), y coincidentes con el caso estudiado en nuestro trabajo, para centrarnos específicamente en el papel que el médico actual desempeña en relación con los personajes y espacios de la cosmología susqueña, y en la posibilidad de aplicar al actual curandero la calificación de chamán. Para ello intentaremos colaborar con lo que Eliade propuso como responsabilidad de las monografías etnográficas: situar al chamán (o en nuestro caso, y provisionalmente, al especialista médico) en su medio cultural (Eliade, 1960).

En todo el área de la Puna argentina se reconoce que la enfermedad puede ser el resultado de un efecto centrífugo motivado por la "pilladura" o "agarre" de un ser potente, de la pérdida del alma conocida como "susto" o la consecuencia de la intrusión de algún objeto o sustancia extraña, denominado vernáculamente como "sopladura". En el primer caso, el alma del afectado se desprende de su cuerpo y, dependiendo de la gravedad de la afección, desencadena dolencias leves o "sustos", u otras de mayor gravedad -incluso mortales- conocidas como "pilladuras" o "agarres". El susto se manifiesta por medio de un grupo de síntomas, que incluyen temblor, fiebre, náuseas y vómitos, diarreas, debilidad, tristeza, trastornos de conducta, pesadillas y sobresaltos, cefaleas y dolores articulares, entre otros. Un testimonio caracteriza al susto del siguiente modo:

"Mi padre, por ejemplo, él decía cuando era chico, le han mandado a buscar, este, le han mandado a buscar leña. Y era el atardecer y se quedó jugando en la playa, jugando con su amigo. Y después se han ido. Y se ha vuelto dice. Y cuando de repente se empieza a escuchar llorar, llorar. Y dice: "¿que hay?", ¿no? De jugar, juntar cortadera, todo eso. En la playa, ya acá en Colorado. Y cuando, de repente dice que ve, salen... Pensó que era de su tía que tenía, ¿viste?, un bebé. Pero cuando se da la vuelta dice que estaba ahí un ser chiquito, de sombrero grande y cara ancha, y ropa de arapo. Y bueno... y él salió disparando. Y disparó tan fuerte que llegó a mi casa y quedó mudo. Casi un mes estuvo mudo. Del susto. Y evidentemente, ¿viste?, se le atribuía por ejemplo algunas cosas que... El duende es que es como una criatura, que ha nacido muerta o sea, del seno de la madre. O si no que ha nacido, y se la ha enterrado sin bautizar. Y bueno debe ser por eso, este,

que cuando no hay cura, no encontrás a mano, ¿viste?, pero se lo bautiza por ahí, se encuentra la persona que hace de animador o hace la parte, la parte más práctica digamos dentro de la iglesia. Aunque no esté el cura hay que buscar a la persona más importante involucrada dentro de la Iglesia. En ese caso podría ser un animador... O también lo podría hacer un curandero. (...) Porque si no dice que eso vos lo enterrás y con los años vuelve a aparecer. Y se cría, digamos, bajo la tierra, y se empieza a criar ahí dentro de la tierra, y con los años te persigue. Cara ancha y son petisos(...). Y este dice que vive en el campo. Solamente come airampo<sup>258</sup>... A veces, para que no te asutes, cuando vas al campo te cuelgan un hilo con una naricita de zorro. A eso le dicen tiricia. Es que, generalmente es para los que, vos por ahí te separaste de algún ser querido, de una abuela, algún padre. Aquí generalmente no pasa, pero en los campos uno empieza a nombrar el nombre de la abuela, por más que sea guachito, sea... El cariño que se tiene. A veces se van, en viajes, se van a otro lado, entonces se tirizia. Entonces se cuelga, así, una ñuza de zorro. Generalmente esa palabra viene del quichua. Aparte eso es, ¿viste?, como un amuleto. Para tener más cerca a la persona. Un amuleto, que ya, te hace milagros. Generalmente se pone a los chicos. Y también yo he, a mí me han colocado. (H.T., Susques, 2003).

El susto es provocado en este caso por una entidad subterránea, un duende<sup>259</sup>, que causa un daño a las personas, que se manifiesta por la pérdida temporal del habla. En esta circunstancia, el mal es producto del rapto momentáneo del alma por parte del ser que afecta al individuo. Por ello se requiere de algún especialista, quien neutraliza el efecto perjudicial y restituye el "animo" (o alma) a la persona afectada. En estas circunstancias se ha de recurrir a un sacerdote o animador o, en su defecto, a un curandero. Esta asociación nos recuerda a la multiplicidad de funciones de los chamanes especialistas de la época prehispánica.

---

<sup>258</sup> *Opuntia soerendissi*. Su semilla es utilizada en infusión como febrífugo.

<sup>259</sup> El duende es una de las expresiones de lo que puede considerarse una "mala muerte". Jensen afirmó que: "La creencia en el hecho de que el que muere de muerte espectacular, y en particular violenta, se convierte en espíritu, demonio o fantasma está tan extendida entre los pueblos primitivos y se halla tan documentada, que parece legítima la conclusión generalizadora de que cuando se habla de muertos, temidos como espíritus, se trata sobre todo de víctimas de una mala muerte. Veremos todavía que la idea fundamental de ello posee manifiestamente un carácter aún más general, pues se trata siempre de individuos que no han sido admitidos en el reino de los muertos" (Jensen, 1966: 363).

En circunstancias como las mencionadas, se recurre a un elemento de la terapia animal, la "ñuza" o nariz de zorro, que previene el susto en los niños, actuando a su vez como un "contrahechizo". El sujeto afectado suele tener poca edad y, su juventud, en combinación con la exposición a un sitio solitario en horas del amanecer y a la violación de tabúes<sup>260</sup>, se traduce en un estado de "debilidad de alma". Consecuentemente en estas condiciones, las personas se exponen a los daños ocasionados por la separación alma-cuerpo.

Como señalamos anteriormente, la pérdida del alma puede alcanzar consecuencias de mayor gravedad, que se manifiestan por síntomas como la somnolencia, el desgano, dolores en articulaciones y extremidades y afecciones dérmicas. Aunque la distinción entre esas manifestaciones de la enfermedad y el "susto" no siempre es clara, en tales circunstancias suele hablarse de "pilladura" o "agarre". Según Palma (1973), una de las diferencias entre ambos tipos de afecciones radica en que, mientras en el susto el ánimo vaga, retornando al lugar durante el atardecer, en el caso de la pilladura el espíritu queda allí donde ocurrió el episodio o donde reside la entidad causante del daño. Un testimonio relatado por un habitante de Coranzulí, describe de este modo la afección mencionada:

"Sí, pillar la Tierra. Cuando tenés que hacer algún convide a la Tierra porque a lo mejor, desgraciadamente ha farseado a la Tierra, por ahí, ha hecho alguna cosa. Sin querer también podría ser. Algo que sea como que te has burlado de la Tierra. Entonces empezás a salir, así, pequitas de grasa y granitos, ¿no?. Pero todo el cuerpo, como si estuvieras picado por algún bicho. Y de día, cualquier cosa, tenés sueño para dormir. Y de noche es una cosa que te molesta tremendamente, es como que te hace una fiebre bárbara (...). También puede ser que la Tierra haga como un viento. Sí, llega como un viento, también (...). A mí me curaron con plomo, ¿no?. Me curaron con alcohol, dice que le han convidado a la Tierra con coca, cigarrillos, todo eso. Donde yo he actuado. Y he hecho un convide, así, con comidas:

---

<sup>260</sup> Palma sostiene que " 'aicar' es un término comprometido con la violación de ciertas prohibiciones y se explica, mediante él, una de las formas de patología regional que, fundamentalmente, hace vulnerable a los niños, sobre todo en el transcurso de la vida inatruterina, si la madre durante la misma incurre en ciertas actitudes conceptuadas como inconvenientes, tales como: transitar cerca de un muerto, ir al cementerio o a un velatorio (...). El niño afectado de este mal puede nacer mudo, sordo o ciego. Sin embargo, la idea más difundida indica que el niño aicado no camina (...). Pardal (1937:37) la menciona con la siguiente grafía: Kaikar, y dice que en 'su significado más amplio abarca el mal de montaña, el mal por exhalaciones de las tumbas, el ocasionado por el espíritu de los muertos y el determinado por las Divinidades de las Montaña' ". (Palma, 1973:58).

siete clases de comiditas le he hecho hacer para el médico. Y fue a convidar ahí. Tenía que dar justito a la Tierra, así, un poquito. Le hacían un juil y lo tapaban, sí. Aparte hacían otro juicito donde echaban coca, alcohol, todo, como vamos a decir. Y ellos (los médicos) coquean bien, y todo. Y se hacen un yerbeado. Y lo adivinan en la coca. Y sabe, ya sabe. Porque son experiencias de él. Sí, tiene que dar todo el interesado. Y plata tiene que llevar, para pagarle al señor. Y bueno, ya al otro día, digamos, ya he estado bien". (N. Q., Coranzulí, 1982).

La sintomatología manifestada en este padecimiento es el resultado de la entrada al cuerpo del mal ocasionado por la Tierra, a raíz de una omisión voluntaria o involuntaria de la reciprocidad hacia esta entidad, a través de diversas vías: puede llegar como un aire, como un viento o, incluso, al "empolvarse" o ensuciarse con tierra. La entrada de la sustancia contaminante se interpreta como una posesión de la persona por el ente perjudicial, que provoca la salida de su "ánimo". Desde el punto de vista terapéutico, a través de la experiencia del especialista que lee en las hojas de coca el motivo de la insania del paciente, se procede a realizar la curación en el sitio en el que se produjo la afección, con el fin de restituir el "animo" al cuerpo del paciente. La realización de la terapia en el sitio mismo en que tuvo lugar el "agarre" es otra de las diferencias, a entender de Palma, entre el susto y la pilladura (Palma, 1973). El mismo autor agrega que al corpachado que menciona nuestro informante, se lo acompaña con ruegos que tienen por objeto lograr la restitución del espíritu, y con el "rameo"<sup>261</sup> de la ropa del enfermo que más tarde se le colocará como restituyendo su alma y pronunciando fórmulas. El tratamiento que acompaña a esta curación incluye, en el caso del testimonio antes citado, el empleo de plomo. Esta "limpia"<sup>262</sup>, descrita por Bianchetti (1996), tiene por objeto extraviar, confundir o alejar la enfermedad en sí o al elemento causante, a la vez que puede intervenir en el diagnóstico de la afección. En su descripción, Bianchetti agrega: "en algunos casos el curandero entabla una especie de relación con la entidad causante de la afección o con la intermediaria ante ésta, por lo general Pachamama, y comparte con ella la coca, el cigarro o el alcohol, que solicitara como parte de pago para efectuar el rescate del paciente. En todos los casos el

---

<sup>261</sup> Ramear: provocar golpes con ramas de vegetales considerados con propiedades curativas.

<sup>262</sup> Limpia: fricción o frotación del cuerpo del enfermo con distintos elementos terapéuticos, a los fines de extraer el daño.

curandero busca interceder, o ser solamente un mediador que restablece la armonía, con la esperanza de que desaparezca la causa de la enfermedad" (Bianchetti, 1996: 90).

La intervención del curandero en el diagnóstico puede determinar, asimismo, si el causante del daño es la Pachamama o el Diablo, o alguna de sus manifestaciones. En este último caso se considera que el individuo se "loquea":

"Pillado no es lo mismo que loqueado. Uno es la Tierra y el otro es el Diablo. Lo que siempre pasa es que cuando enferma es porque está debil. Espiritualmente débil. Puede ser tristeza, preocupación, desesperanza, enojo... Es como si le bajan las defensas" (B.C., Susques, 2001).

Como puede inferirse del testimonio transcrito, más allá de que el daño sea ocasionado por un ser predominantemente benigno o maligno, la afección sucede en un momento de debilidad del ser humano, circunstancia que debe evitarse para conservar la salud. Dicha flaqueza puede estar vinculada con estados anímicos, como lo señala nuestro testimonio, pero también puede desarrollarse en relación con las malas horas y los malos pasos antes referidos. Pese a que no siempre las correlaciones cronológicas de las "malas horas" coinciden, siempre refieren a aquellos momentos del día que son transicionales entre la luz del sol y la de la luna, como el amanecer y el atardecer<sup>263</sup>, que es cuando ocurren las manifestaciones de lo numinoso que amenazan a los humanos<sup>264</sup>. También corresponden a una noción más prolongada de las malas horas, los llamados "malos días":

"Porque los martes o los viernes generalmente se los simboliza como los días malos. Los días que andan brujas, los días que se implora, ¿viste? Por algunas maldiciones que se le implora. No son buenos días para andar por el cementerio. Son todas las horas malas y eso. Hay que rezar, sahumar. Sahumar, este, con la coba. Incensario, ¿viste? Coba. Y ahuyentás todos los espíritus malignos" (H.T., Susques, 2003).

Por otra parte, se considera que la persona se encuentra en situación de debilidad espiritual en los malos sitios o "malos pasos", particularmente en las alturas de las peñas y de los campos de pastoreo, o en el interior de quebradas y de angostos, y de las minas. Uno

---

<sup>263</sup> "La mala hora es un rato, desde que se esconde el sol, hasta que iluminan la luna y las estrellas Años (atrás), cuando no había infierno, la gente dice que escuchaba en las malas horas llorar a las almas en el cementerio." (B.C., 2001, Susques).

<sup>264</sup> "El penado aparece donde muere. A las malas horas ya salen..." (S.S., 2001, Susques).

de los sitios en los que habitualmente las personas enferman como consecuencia de la intervención del Demonio son estas últimas, donde la violación de tabúes -como la ausencia de convite al Ucaco o el consumo de alcohol y el sueño en tiempo de trabajo-, combinada con la soledad, la oscuridad y la profundidad de esos malos sitios, sume a las personas en un estado de debilidad que las convierte en vulnerables al actuar diabólico:

"Yo estuve en (Mina) El Aguilar también. Y yo he visto personas que se habían loqueado. Loqueado en el sentido que alguna vez han estado en el fondo de la mina y a veces se perdían o, por ahí algunas veces han estado ya que se dormían y cuando aparecían estaban con un... Porque dormirte en la mina es peligroso. Justamente es como que te tienta. Te come ¿viste? Hay gente que la han sacado muerta directamente, Claro. Y ahí es donde algunos se han vuelto locos, ¿no? Después, antes en El Aguilar había muchas, muchas historias, ¿no? Ah. De este, de el Diablo que, a veces, incluso que el jefe, que uno se ha quedado dormido. Y que justamente peleó con el Diablo. Y dice que lo ganó. Y que después salió. Y que al otro día andaba buscando al jefe cielo y tierra, para matarlo. Lo había hecho compacto con el Diablo, para entregarlo a él". (H.T., Susques, 2003).

Al igual que la "pilladura" de la Tierra, loquearse por acción del Diablo puede tener consecuencias irreversibles y, a veces, mortales<sup>265</sup>. A diferencia de lo que ocurre cuando la que mata es Pachamama, quien se come el corazón de las personas afectadas dejándolas "secas", el Diablo mata causando a la persona -contra su voluntad- una muerte violenta (en la mina, por despeñamiento, por ahorcadura u otras) al tiempo que retiene el alma de su víctima. En tanto que la Tierra luego de alimentarse de la sangre del muerto deja su alma en libertad, el de las personas que mueren "loquedas" queda retenida en el lugar, dando origen a un nuevo "mal paso" o "mal trecho". Por esta razón se requiere allí de la intervención de un especialista, un cura, que coloca una cruz y bendice el lugar, con el fin de obtener la liberación del alma. Mientras el alma afectada por la Pachamama sale "limpia", porque ha expiado sus culpas en vida, la dañada por el Diablo está "sucia", y por ello pena, "silbando" y "gritando" en aquellos sitios en que ha quedado retenida. Uno de los síntomas característicos de aquellos que han sido "loquedos" por un ser fundamentalmente

---

<sup>265</sup> Uno de los informantes sostiene: "... muy pocos se salvan (...). Toman conciencia, así, pero no vuelve a su propio estado de antes. Queda bastante loco, ya: se toma unos cuantos vasos de vino y empieza a pelear..."

maligno son las visiones. El relato siguiente es una explicación característica de este tipo de padecimientos:

"Sé de una persona que la trajeron de Pirquitas porque tenía visiones. Su hermano de él lo trajo a mi casa a ver si podíamos ver al cura. Lo llevamos. Y parece que anduvo un poco bien. Y entonces volvió al trabajo. Después le pasó que siendo la madrugada, en el cambio de turno, estaba aprendiendo a usar una retroexcavadora. Era una explotación a cielo abierto. Y el muchacho por momentos decía que pare la máquina porque estaba su mujer adelante y que la iban a atropetar. Pero no había nada, vea. El loqueado veía así. Pero su mujer y sus hijos estaban viviendo en Salta. ¡Mire que iban a aparecer ahí! También hacía parar la máquina y decía que se bajaba a tomar un vaso de agua. Subía y decía: "¡Ay! Qué fresquita estaba Y claro, ahí donde estaban trabajando no había ningún vaso de agua. Y cuando terminaron el turno el hermano se fue a dormir y el otro seguía hablando solo. Cuando se levantó no lo encontraron y le comentaron que había estado toda la noche subiendo y bajando el cerro. Lo mandó a dormir pero no quiso. Dijo que no estaba cansado. Entonces el hermano lo volvió a traer a Coranzulí, al muchacho. ¡Daba miedo el chango!: estaba sentado por ahí y, de repente, comenzaba a hablar con su mujer. Le preguntaba por los hijos, la celaba, todo. De ahí lo hemos llevado a Abrapampa a ver a un médico de campo. Hemos viajado el enfermo, su hermano yo, un primo, mi mujer y otra señora. Era la época que yo aún tenía el vehículo. Lo hemos llevado a un hospedaje. Cuando nos hemos dormido el chango se levantó y andaba golpeando las puertas de las casas hablando con su mujer. Y lo han traído de vuelta. Costaba agarrarlo porque era un chango fuerte. Y lo llevaron de vuelta a la habitación. Le trabaron la puerta con un colchón. Pero se volvía a escapar. Le tiraban agua bendita. Y le dan de tomar agua. Y él reaccionaba por un rato y después volvía a loquear. Entonces han mandado llamar a otro hermano a Salta que lo vino a buscar en ómnibus. Mientras tanto le dieron un tranquilizante en el hospital. Así lo han cargado al micro para llevarlo a Salta. En Salta le hicieron varias limpiezas y ahora me ha dicho su hermano que ya se curó. Pero ya no ha vuelto a la mina. Dice que de las partes que estaba conciente se acuerda; de las otras, no. El hermano después contó que hacía varios días antes de que se siente que el loqueado había comenzado a tomar mucho alcohol. Y eso parece que lo afectó al cerebro y lo debilitó. Por eso estaba más expuesto..." (R. C., Coranzulí, 2003).

Como señala el relato, el rapto del alma por el Demonio, ante un estado de debilidad que es causado conjuntamente por la exposición a un "mal sitio" y por la violación de una prohibición, conduce a las personas a un estado de locura temporaria o permanente, que muchas veces concluye con el suicidio<sup>266</sup>. La fuerza excesiva que posee la víctima (que le permite subir y bajar el cerro durante una noche entera), así como la ausencia de sueño, se atribuye a la posesión del alma por parte del Demonio, al igual que explica el estado de enajenación y la conducta agresiva que manifiesta el enfermo. Dado que este ser maligno tiene la facultad de metamorfosearse en distintas personas o en animales, aunque siempre guarda algún rasgo característico, puede aparecerse a su víctima con la forma de su esposa, y dialogar con ella, sin ser visible para otras personas.

El desenlace muchas veces fatal que se atribuye a este tipo de daño, se debe a que muy pocos curanderos saben cómo actuar frente a una persona "loqueda", como ocurre en el caso del primer especialista consultado en Abrapampa<sup>267</sup>. Asimismo, nuestro relator desestimó el poder curativo de la medicina occidental para este mal, ya que la misma sólo brinda una mejoría momentánea, por medio del suministro de un calmante. Tampoco los actos propios del ritual católico y sus curas revelan eficacia para neutralizar el poder de un Demonio que, dotado de rasgos sincréticos entre las entidades subterráneas prehispánicas y el demonio cristiano, no es intimidado por el agua bendita.

La terapia indicada incluye una "limpia" al modo de la aplicada para la "pilladura" de la Tierra. Sin embargo, en este caso la persona no resulta "seca", ya que tanto su alma como su cuerpo son raptados por el maligno. Por esta razón, las acciones cuyo objeto es "humectar" a la persona (ésta sueña con beber agua fresca, y en consecuencia se le arroja agua bendita o se le ofrece este líquido) resultan inútiles.

A través de los testimonios y del análisis de los mismos, hemos concluido que la noción de enfermedad que es propia del habitante de la Puna se encuentra en vinculación con la acción que desempeñan las figuras míticas -de voluntad esencialmente benigna o maligna, o ambivalente-, y de la actitud los hombres para con aquellas. En este sentido,

---

<sup>266</sup> Sin embargo, esta situación no revierte la posesión de la víctima, que se convierte en un penado.

<sup>267</sup> Sobre esta cuestión, Bianchetti señala: "... los curanderos comunes difícilmente lo intentan, pues temen enfrentarse al Demonio y corren el riesgo de poner en peligro su espíritu y su cuerpo. Para ello serán necesarios especialistas traídos de Bolivia, famosos yatiris, l'aikas, yungas o callahuayas, únicos facultados para tal fin (Bianchetti, 1982:362).

consideramos que la enfermedad puede ser provocada tanto por la voluntad y el actuar adverso de una divinidad, como por la violación de un tabú. Hemos establecido igualmente que para el susqueño, la enfermedad implica un estado de debilidad, relacionado con la pérdida del ánimo por el robo intencional de una figura mítica o por la salida involuntaria y momentánea del alma, debido a una turbación o "susto". Resta considerar aquí, las causas centrípetas del daño, provocadas por la entrada en el organismo de un cuerpo extraño, al modo de un "aire", muchas veces mencionadas como "sopladuras". Palma observó que la mayoría de las explicaciones de las patologías populares americanas incluyen la presencia del "aire". Ello ocasiona una confusión en las sistematizaciones. En este sentido observa que mientras que la referencia al aire es más inespecífico (como por ejemplo cuando uno de los testimonios citados en las páginas precedentes sostiene: "también puede ser que la Tierra haga como un viento. Sí, llega como un viento, también", en alusión a la pilladura), el mal aire encierra un concepto más específico, que se refiere concretamente a la brujería (Palma, 1973). En una publicación más reciente, el mismo autor sostiene: "el mal aire es un concepto mágico que se refiere a un acto mágico cargado de maledicencia que el brujo organiza en su mesa de operaciones para desatar las fuerzas tenebrosas que domina mediante polvos secretos, preces funestas y pactos indecorosos con lo sobrenatural diabólico. Persigue con ello inficionar el aire de maldad, de allí su nombre de mal aire, el que es dirigido mágicamente hacia donde está la víctima elegida, para que la alcancen los designios malditos que soltó en el aire" (Vivante y Palma, 1999:58). En este caso, el daño procede de la voluntad adversa de un brujo, quien prepara algún brebaje para que sea consumido por su víctima. Otra brujería consiste en confeccionar un muñeco con alguna pertenencia de la persona a la cual se destina el mal, que adquiere las características y el nombre de dicha persona. Esa imagen será sometida a castigos o enterrada. Con el transcurso del tiempo la víctima comenzará a sufrir los efectos de la acción maléfica y, en caso de no encontrar el especialista el lugar del entierro, el daño puede concluir con la muerte. El relato que transcribimos a continuación alude a un procedimiento de este tipo:

"...Porque muchas veces tiene bronca algunas personas, ¿no?. Porque me ha hecho mal, un poco de daño, o me ha robado, o se burla de mi... O tiene envidia porque él es rico. Entonces, para que se muera, yo le hago, eso, le dicen una brujería. A la vez también le dicen gualicho, ¿no? Bueno, lo primero que hace, va a buscar la ropa que utiliza esa persona. Y después que esos trapos te hacen parecido a usted. Como un muñeco, digamos. ¡Ah! Y te roba también los cabellos.

Te pone un poco de cabello, todo, ropa, todo tela. Algunas veces te hace una especie de pelota, algunas veces te dobla. O quizás te aplica con alfileres. Y bueno, cuando no está te entierra en una esquina de la casa de la persona. Para que te mueras o para que tengas cualquier atraso... Y despacito, despacito, te sentís más enfermo, más jodido. O te pasa cualquier desgracia a tu hijo, ya tenés problemas con tu marido... Y la hacienda se te va muriendo. Entonces, en último caso, que v'hacer, lo que uno tiene que pensar es hacerse curar por un médico de campo. Antes se lleva el orín también. Se lleva en una botellita. Calentito tiene que estar, ¿no? Entonces calienta un trapito y lo envuelve ahí. Llega el médico y le pone la orina al solcito. Ya también trae pa' darse un cocazo, armarse un cigarrillo, tomarse un yerbeado. Y después ya lo ve. Por ahí dice: 'sí, este tipo tiene un problema: está embrujado'. Bueno, entonces hay algunos médicos que te dicen: 'yo te saco esta'. Pero se necesita plata para hacerte curar. Aparte de eso, la bebida que se gasta, la coca, los cigarrillos... Porque el médico para sacarte eso siempre tiene que estar bien cocadito, bien machadito, así, bien corajudito..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

Junto a la brujería que puede ser ingerida a través de algún producto o que puede llegar por el aire, la confección de una figura antropomorfa con ropa y cabellos de la víctima, constituye otro modo de dañar. En este caso la cura incluye el "otiar" u observar atentamente la orina del embrujado, que debe mantenerse caliente y en reposo, de modo de no alterar las condiciones que permitirán al experto descubrir el origen del mal. En este caso, para efectuar la lectura del orín se procede a exponerla al sol en un recipiente transparente sobre un fondo blanco. Como lo señaló Palma (1973), ello permite al curandero interpretar la causa y calidad del mal que manifiesta el paciente. La complementariedad de la bebida, el tabaco y la coca que por lo general acompaña a todo tipo de adivinación, es también necesaria para la curación. Esos elementos son indispensables para adquirir el "coraje" que el curandero necesita para enfrentarse con los agentes causantes del daño. El procedimiento se completa con el hallazgo del muñeco enterrado que causó el embrujo. El especialista lo desentierra, absteniéndose de tocarlo con las manos, y luego lo quema, empleando sal y alcohol. Mientras realiza esta tarea continúa coqueando y bebiendo y suministra los remedios al enfermo, tarea que puede durar varios días. Asimismo, solicita el

pago por el servicio, en efectivo o en cabezas de llamas o, en su defecto, el compromiso de palabra de que la paga será efectuada.

Otro modo de provocar intencionalmente un daño, es mediante el empleo de una calavera o "daño por añil" (Bianchetti, 1996). Para ello se utiliza un cráneo, al cual se le coloca una moneda antigua entre los dientes, una en cada órbita ocular y enciende un cigarrillo que luego coloca en la boca de la calavera. Un testimonio recogido en Coranzulí describe esta forma de hacer el daño de la siguiente manera:

"Ellos (los yungas) tienen la cabeza de los antiguos. La cabecita nada más. Y lo cuidan como a un santito, lo respetan mucho. Entonces va un tal fulano y le dice, como si fuera frente a un juez, le dice: 'mirá, vos sabés que yo sé que tal fulano me he hecho una brujería. ¿Cuánto me cobras?'. Le prenden velas, le rezan y le ponen a la calavera una monedita especial -chiquita y mordidita- que se la comprás al yunga. Y te ponen la calavera sobre la cabeza. A la calavera le pasan un palo para que tenga esa fuerza para hacer... Ese poder, ¿no? Entonces... y es increíble. Se empieza a comer, a derretir. Se le pone la cara negra, parece un brasilero, así. Negro. Y se empieza a secar. Hueso y cuero. Y al final ya se muere la persona. Y cuando la persona se muere, ya el otro tiene que ir a pedir disculpas. Le hace una misa a la calavera ya al difunto. Y el dueño de la calavera no pide coca, ni cigarrillos, ni alcohol. Solamente dinero tenés que pagar. Pero la calavera te agarra cuando realmente has hecho mal. Si no, la palabra no te agarra. O si el hombre enfermo reconoce su culpa, entonces no pasa nada: claro, van y lo sacan la moneda a la calavera. Tiene que pagarle el prejuicio que le ha hecho a la otra persona" (N. Q., Coranzulí).

La práctica de brujería descrita está vinculada con el culto al alma de los muertos, que hemos detallado oportunamente, y con el que tiene relación con el cráneo en particular. En algunos cementerios de la Puna argentina pueden encontrarse estos cráneos milagrosos, como lo han señalado Palma (1973) y Vivante y Palma (1999). Los mismos se hallan asociados a un recipiente con monedas, que los devotos ofrecen como pago por los favores solicitados, con el fin de financiar el costo de una misa en determinadas oportunidades. Esta asociación cráneo-moneda es la que menciona nuestro informante, aduciendo que se trata de un tipo especial de esta última pieza. Dicha referencia recuerda a la descripción de una cura mágica practicada por un médico procedente de Villazón (Bolivia) que menciona, entre otros

objetos en desuso, y junto a distintos productos de farmacopea, la presencia de monedas antiguas (Bianchetti, 1996). También agrega Palma que "una forma más elaborada de culto a los muertos está representada por los santos canonizados popularmente" (Palma, 1973:110). Ese autor sospecha, asimismo, que el culto al cráneo constituye una práctica introducida por la conquista, aunque en el caso de su uso terapéutico, mencionado en el testimonio presentado, se conjuga con la creencia local en la permanencia del alma sobreviviente, y de su carácter sagrado y nocivo. En este sentido, el cráneo mencionado en nuestro relato puede agregarse a la lista de objetos que favorecen la vehiculización del daño, mencionados por Vivante y Palma, en la medida en que "vehículo sería pues, la substancia (y a veces una circunstancia o una actitud) que por una particular virtud intrínseca coadyuva eficazmente en la realización material del daño" (Vivante y Palma, 1999). En este caso, la introducción de una moneda en el cráneo de un difunto provoca el daño en la persona elegida. Ésta presenta los mismos síntomas que corresponden a los del individuo "pillado" por la Tierra o, en este caso, por el difunto. En dichas circunstancias, el sujeto adquiere, a medida que el mal avanza, un color azulado, del cual proviene la denominación de "daño por añil" (o índigo). La práctica se completa con el traspaso de un "palo", que actúa como lo hacen los muñecos atravesados por espinas o alfileres, en la creencia de que las lesiones infligidas al objeto - que es identificado ritualmente con la víctima- se reproducirán letalmente en el sujeto del embrujo. La brujería se efectúa también a través de la palabra, bajo la forma de conjuros y oraciones verbalizados por el especialista. La fuerza de esta retórica se complementa con otras manifestaciones que aluden a la importancia del pedido de disculpas que acompaña a la concreción de la brujería o de las promesas verbales de pago, por la víctima al especialista. Además, el cráneo debe tomar contacto físico con el interesado en provocar la afección a otro, práctica que recuerda al "hacerse pisar por la Virgen", mecanismo de transferencia de poder que hemos podido documentar en Susques (Morgante, 2003):

"El ser pisado por la virgen, que yo haya visto, no se hace en otro lado que no sea Susques<sup>268</sup>. Es una costumbre de antes, que realmente, cuando una persona anda

---

<sup>268</sup> Respecto de esta práctica, Santander (1970) registró algo similar en la celebración de la Virgen de Candelaria en la localidad de Maimará. En este caso, la autora señaló entre los actos vinculados al final de la ceremonia, el hacerse "pisar por el santo" que acompaña como imagen subsidiaria a la figura de la virgen. Las condiciones son coincidentes con las del caso susqueño: las personas deben de haberse confesado y comulgado previamente, y dan una ofrenda en dinero o algún objeto de valor luego de recibir la imagen sobre sus cabezas. Las exigencias del sacramento -a las que en el caso de Susques se agrega el haber contraído matrimonio cristiano y haber bautizado

enferma, cuando anda mal, que de esa manera uno puede recibir la, la ayuda de la virgen, de esa manera. Le ponen la virgen en la cabeza a la persona, y la persona reza. A un lado hay un incensario y de otro está la, recolectan, para la moneda. Cuando alguien está enfermo, se hace pisar porque tiene fe, y se puede curar. Eso se hace solamente el día de la virgen. Depende todo, puede ser platita, una moneda, un regalo, lo que uno desea poner". (F. C., Susques, 2001)

La práctica puede ser resultado de una costumbre tomada del espacio de la misa, dado que la mayoría de los practicantes médicos participan activamente del culto católico y complementan sus conocimientos con la invocación a los santos, que son considerados mediadores en el proceso de curación. Ello explica por qué nuestro relator afirma que el yunga cuida a su calavera como si fuera un santo. Esto es debido a la importancia que las imágenes talladas o imágenes en estampas revelan para el curador. La incorporación de estos personajes sagrados constituye una de las tantas manifestaciones del sincretismo propio de la medicina mágica que actualmente se desarrolla en la región y que reconoce, entre otras manifestaciones, que incluso "... los remedios de farmacia necesitan estar expuestos y luego saturados por fluidos mágicos" (Biró de Stern, 1969:368).

La relación entre el especialista médico-brujo y sus santos se comprenderá más acabadamente luego de analizar las circunstancias en que el mismo adquiere dicha condición.

#### **4. La iniciación y los curanderos-chamanes.**

Los practicantes de la medicina tradicional susqueña pueden ser varones o mujeres, de edad avanzada. Su conversión en especialistas médicos o curanderos-brujos puede ser fruto de un proceso de aprendizaje, dirigido por un curandero reconocido, que instruye al iniciado en la identificación y aplicación de los remedios naturales. También puede ser el resultado de una experiencia metaempírica que otorga a determinados individuos la posibilidad de acceder a acontecimientos que están vedados al hombre común, esto es, al que no posee ninguna potencia que le es propia como sujeto. La experiencia antedicha convierte al que la atraviesa en un canal de conocimiento, según la formulación de

---

a los niños-, se vincula -además- con otra particular condición: la gente debe permanecer sin bañarse los nueve días anteriores a la práctica.

Bórmida (1984). Sin embargo, y pese a que la iniciación tiene lugar a través de una circunstancia coyuntural, hay en los testimonios ciertas afirmaciones que hablan de una aproximación a la concentración de poderes que puede convertir a las personas en futuros especialistas<sup>269</sup>. El relato que transcribimos a continuación menciona tres episodios que asocian a la experiencia onírica la adivinación. Estas serían predisposiciones necesarias en un individuo para obtener otras capacidades vinculadas con la participación y el control de ciertos misterios cosmológicos a través de prácticas numinosas. Aunque esto no fue manifestado explícitamente por el informante, sabemos que en los Andes Centrales la mayoría de los curadores efectúa sus primeras tareas en esa condición, actuando como brujo o adivino, y que algunos continúan haciéndolo, después de haberse iniciado como curadores. También es posible advertir la presencia de adivinos que no acceden a la condición de médicos, y que permanecen como practicantes de la "magia blanca". En el relato que presentamos a continuación, la facultad de adivinación se manifiesta a través del sueño, y las respectivas experiencias señaladas por el protagonista nos revelan enfrentamientos con personajes míticos que analizaremos especialmente:

"Soñé muchos cóndores, todos negros, negros. Ninguno era, tenía el cuello blanco -porque los cóndores son todos con cuello blanco-. Y todos eran negros, completamente negros. Ahí en la Mina Pirquitas, ahí en la sección San Miguel, ahí han entrado los cuervos, ahí estaban. Y después yo estaba yendo a agarrarlos, no sé, quería agarrarlos, así, y parece que me están hablando ellos a mí. Cuando me he dado cuenta yo estoy, no, me he dado cuenta que estaba yendo en un camión. Justo fue el camión ese, uno de la empresa, un rojo, chocó contra una pared. Y después de chocar contra una pared se está dando vuelta y está chocando en la cuneta<sup>270</sup>, ahí, se está metiendo en la cuneta. Entonces yo he bajado, me estaba yendo a ver los cuervos. Y están volando los cuervos, bajito, así altura de la casa están pasando, por ahí arriba están pasando. Como para agarrarlos. Ese sueño me acuerdo así. Y al poco tiempo falleció mi hermano... Yo ya incluso le he avisado a mi mujer, yo le he avisado: 'yo soñé esto, vas a ver que dentro de un mes o dos meses va a fallecer algún, algún familiar'. Porque yo cuando sueño así, medio fiero, fiero, eh, casi la esperanza es segura. Siempre es seguro casi el sueño... Cuando sueño muchos

---

<sup>269</sup> Según datos recogidos por Santander en Oruro, los candidatos a convertirse en curanderos o adivinos son adolescentes propensos a sufrir alucinaciones. (citado por Mariscotti, 1978).

<sup>270</sup> Zanja de desagüe, a los lados de un camino.

camiones, vehículos, sueño trenes también. Cuando veo que me está pisando, que estoy viendo que la está pisando a otra persona, es seguro para mí, eso es seguro antes de un mes o dos meses va a morir un compañero o va a morir un familiar o cualquier conocido bien amigo que sea, muere. Si esa experiencia la tengo prácticamente hace doce años atrás... A la vez, otra vuelta también soñé, ahora, hace poquito, cuando va a morir este muchachito que falleció en la mina cayéndose, yo este, he soñado que estaba en mi cama durmiendo, en mi cama, ¿no? Y claro, estaba durmiendo, y justo, y escuchaba tocar la puerta. Pero era un sueño, ¿no? Pero yo estoy soñando que estaba acostado, todo, tal como estaba, claro. Y verdaderamente estaba en mi cama, así, acostado. Y cuando yo, este, estoy saliendo a abrir la puerta, pero no me estoy pudiendo despertar, no sé qué será ¿no? Y bueno, viene y he dicho: 'pase, pase', he dicho yo de adentro. Y está entrando el otro. No sé, no sé quién será. Y entró y ahí nomás me cambió de sistema, ¿no?<sup>271</sup> Ha sido un gato. Un gato overo, overo ha venido, ha venido por ahicito, cerquita ha venido por el lado de la cama, ha salido y, y yo estoy diciendo: '¡Ay! -estoy pensando-. ¿Adónde estará mi rifle para matarlo?', estoy diciendo, estoy pensando. Pero el gato era igual que un león africano, era. Idéntico, idéntico. La cabeza todo así lleno de lana, de pelos que tiene, qué es lo que tiene, ¿no? y la colita también. Después todo pelado. Bien pelado. Y me estaba alcanzado, me ha agarrado nomás. Cuando yo estaba, estaba pidiendo perdón ah, me ha agarrado nomás. Me ha agarrado, le estoy por ganar, pero no le podía ganar. De rato él me volvía a poner al suelo, de ratos yo. Le estoy, le estoy ganando. '¡Uh! los tajos, las lastimaduras que me está haciendo -estoy diciendo, estoy pensando-. Ahora que estoy con el cuerpo caliente no estoy sintiendo nada, estoy diciendo así. Y así, eso estoy diciendo, estoy pensando entre yo, entre mí, digamos. Y bueno, y después, agarró el gato, se fue. Y no podía despertar. Seguía durmiendo, seguía soñando. Soñaba justo vino un hombre y, decimos un petiso<sup>272</sup> nomás, chiquito, y estoy diciendo: 'este pobrecito, de un sólo chirlo lo mato'. Y le estoy pegando. Él también me está pegando así, me está tirando sobre mi cama. Me estoy levantando, y otra vez me está volviendo a tirar sobre mi cama. Y otra vez me estoy levantando. Y así se sentó encima, sobre el estómago, ahí

---

<sup>271</sup> La expresión "me cambio de sistema" puede significar el comienzo de una participación activa en el sueño, distinto del momento previo, de pasividad del sujeto.

<sup>272</sup> Persona de baja estatura.

se sentó. Y ya estaba rezando, estaba todo. Pero no podía despertar. A las cansadas me desperté. Y estaba mi cama, ahí. No pasaba nada. Nada, nada... Y no pasaron las dos semanas el pobre muchacho ha fallecido. Y justo ahí falleció mi tía. No sé si será para que fallezca mi tía o mi compañero de trabajo<sup>273</sup>" (N.Q., Coranzulí, 1982).

Muchos soñadores del antiguo imperio incáico han derivado en los actuales adivino-curanderos reconocidos en el área andina peruano-boliviana (Bianchetti, 1996). El relato precedente remite a la "experiencia" que atraviesa el protagonista. Por medio de ella, a través de los hechos que se le revelan durante el sueño, puede anunciar futuras muertes que tendrán lugar en su entorno cercano. Podrán notarse varios puntos de coincidencia entre los anuncios del testimonio anterior y los comentados al comienzo de este capítulo sobre el "llastito" y el "guaicho". En particular se relaciona con este último, dado que nos encontramos frente a un adivino que anuncia la muerte, pero no es causante de la misma. En el caso del guaicho el vuelo, y en del relato anterior el sueño con aves, anuncian una desgracia próxima. Metraux señaló que, para algunos grupo de las Guayanas y de la Cuenca del Amazonas, el período de aprendizaje del arte chamánico no parece indispensable, sino que "una simple revelación sobrenatural dispensa de cualquier otro tipo de formación. Sería suficiente obedecer con las instrucciones de un espíritu y escuchar los cantos que murmura, para dominar todos los secretos de la magia. Esta creencia en la eficacia de los sueños o de las visiones no es una simple ficción mística (...) Por revelación y enseñanza sobrenatural es preciso entender un sueño o una visión que confirma a un individuo en la intención de hacerse chamán..." (Metraux, 1973:71-72). Se trataría en este caso de "videntes, es decir, los agentes de lo sobrenatural que tienen el don de ver a los espíritus y entrevistarse con ellos, pero que no están poseídos" (op.cit.:80). Si vinculamos esta consideración al estado de separación del alma del cuerpo que se da, según la creencia susqueña durante la experiencia onírica, podemos afirmar que la noción de alma corresponde a la llamada "alma libre" por algunos autores, y "alma externa" por otros (Van der Leeuw, 1964). Además estaríamos frente a un encuentro entre el "ánimo" de la persona y otros espíritus potentes. Como señala el testimonio: "Entonces yo he bajado (de un camión), me estaba yendo a ver los cuervos...".

---

<sup>273</sup> Esta última parte del relato deja en claro que la asociación entre ciertos sueños y la muerte no es fortuita ni contingente, sino una especie de condición necesaria para que la muerte ocurra.

En el primer sueño contenido en este relato, la imagen onírica remite a cuervos negros que entran en el espacio profundo de una mina y que se comunican con el individuo en sueños<sup>274</sup>. Estas figuras ornitomorfos recuerdan al simbolismo aéreo que provoca el daño, representado en la figura del "llastito" antes considerada. El vuelo bajo de dicha figura parece establecer el vínculo entre el hombre y el mensaje de alguna potencia -por medio de su espíritu auxiliar- que le permite "avisar" sobre una futura muerte. Asimismo, la mención a un accidente por un camión en que viaja el relator que choca, u otro tipo de accidente (ser "pisado" por un vehículo), significa un estado de expiración onírica y posterior reconstrucción en la vigilia que es característico de la muerte simbólica y resurrección mística, "sugerida en ocasiones por un descuartizamiento del cuerpo y una renovación de sus órganos", que se asocia a la revelación de una vocación (Eliade, 1960).

En el segundo sueño contenido en este mismo relato, el autor destaca la idea de que su cuerpo efectivamente permanece durmiendo en una cama, mientras que su alma sufre un desplazamiento. Esta circunstancia de escisión es interpretada por el protagonista como un "cambio de sistema". Bajo esta nueva situación, dialoga con un gato overo comparable a un "león<sup>275</sup> africano" con el que se entabla una pelea. La misma representa un enfrentamiento ante un espíritu hostil. Esta mención al animal resulta altamente significativa a la luz de lo que Mariscotti señala como un felino mitológico, que merece ser investigado en detalle por sus hondas raíces históricas. El mismo es registrado para la provincia peruana de Quispicanchis y puede haber sido considerado como "alter ego" de algunos profesionales (hechiceros como hombres o chupadores, a quienes se presenta el Demonio, bajo la forma de un león, entre otras), y aparece representado en los ceramios y textiles del propio Noroeste argentino. La lucha inicial con el felino se reformula en otra situación que enfrenta al informante con un "petiso" (característica de los duendes, así como su conocido hábito antropofágico), también asociada a las manifestaciones demoníacas.

En ambos casos, el protagonista se relaciona o combate con distintas asociaciones o personificaciones de lo demoníaco: cuervos, leones y duendes. Asimismo, las

---

<sup>274</sup> Como dice M. Eliade, "... aprender el lenguaje de los animales, y en primer lugar el de las aves, equivale, en cualquier parte del mundo, a conocer los secretos de la naturaleza y, por tanto, a poder profetizar" (Eliade, 1960: 92)

<sup>275</sup> Nombre vernáculo del puma. Este constituye una verdadera amenaza para los rebaños, por lo cual es temido y combatido.

circunstancias mencionadas en el hecho de "pedir perdón" o de "rezar" actúan como intentos de neutralizar la acción poderosa de los batalladores. Ello se vincula a la baja probabilidad de sanación que mencionáramos al considerar la afección conocida como "loqueado" por el Diablo. En estos casos, y de no encontrarse al especialista requerido, el enfermo debe "perdonarse", buscando algún intermediario -que habitualmente es la Pachamama- para que interceda ante el agente dañino. El indulto es requerido por el protagonista de la experiencia onírica, que actúa como intermediario -solicitando por el destino de familiares o conocidos, que tiene un desenlace trágico-, dado que en el encuentro el individuo en cuestión no logra alcanzar por sí mismo a los cuervos o a derrotar al león luego devenido en duende.

Como dijimos en las páginas precedentes, la adivinación se encuentra en la base de otras prácticas vinculadas a ella, por lo cual este relato posee especial significancia, ya que describe una experiencia que puede vincularse con una etapa preliminar de una especialización. Junto a ello, el ejercicio de la curación suele quedar reservado a las últimas etapas del trayecto vital de las personas, asociado con las figuras sagradas. Este argumento permitirá comprender por qué nuestro informante, que era menor de treinta años al momento de su testimonio, no vinculó abiertamente esta facultad de adivinación a un status de especialista.

No obstante, en Susques lo más frecuente es que un individuo adquiera la condición de curandero después de haber sido alcanzado por un rayo. La caída de un rayo sobre una persona, cuando esta no muere, se considera un anuncio, y el comienzo de un proceso de iniciación para obtener la categoría de médico. En casi todos los casos el individuo permanece durante algunas horas inconciente y debe ser aislado del contacto con otras personas durante varios días, manteniéndolo en la oscuridad. Durante ese período la persona guarda una dieta determinada, que incluye beber chicha u otra bebida alcohólica y comer sin sal.

Durante el período prehispánico, parte del panteón andino estaba representado por Illapa, el Dios incáico del Trueno, quien es representado con una vestidura reluciente, que despide relámpagos al moverse y que descarga su honda con un proyectil que es la piedra rayo<sup>276</sup>. Gran parte de estas características son encarnadas por la imagen de San

---

<sup>276</sup> En el mismo sentido aparecen esferas de bronce o "rayos" que se utilizan para consultar a los seres sobrenaturales y los amuletos o "mesas de rayo" centroandinos (Mariscotti, 1978). Respecto de la "piedra del rayo" Boman sostiene que se trata simplemente de un mineral negro, y que en otras partes de América los

Santiago, el santo del rayo, quien a través de su destello, elige a las personas para conferir la potencia que les permitirá diagnosticar y curar enfermedades. San Santiago Apóstol se considera, además, el protector de los curanderos y hechiceros, y su presencia es invocada durante las sesiones desarrolladas por ellos. Su rayo no solo señala a los elegidos sino que, además, se encuentra contenido en la "piedra rayo"<sup>277</sup> que entrega a cada iniciado y que contiene las propiedades mágicas para la curación. Un relator recuerda de este modo la iniciación de su abuela como curandera:

"El rayo también. Sí, a mi abuela también le pasó eso. Venía del campo y dice que pasó... Y venía, y venía cuando de repente vio una luz azul que quedó prendida. Y cuando se dió cuenta ya estaba anocheciendo. Y bueno, y después ya cura con la piedra. Con la piedra dice que, o sea, el impacto ¿viste? No sé... Bueno, aquí se cuenta que hubo alguna cosa mala ahí que la achicharrona tanto, (...) La piedrita chiquita tiene un nombre: piedra muri<sup>278</sup>. Entonces agarra la piedra muri, la frota con otra piedra blanca, y deja caer ese polvo en el agua mientras que va rezando. Y el enfermo se toma esa agua y... con eso se cura<sup>279</sup>. Solamente el susto" (H.T., Susques, 2003).

En primer lugar debemos señalar que las condiciones que acompañan a estas circunstancias de iniciación son similares a las que se encuentran en el caso de quienes son afectados por algún mal no somático -contraído en la soledad, la oscuridad, los espacios altos y los despoblados- que hemos caracterizado genéricamente como "malos pasos" y "malas horas". La breve "iluminación" provista por el rayo se opone a la oscuridad que caracteriza al momento previo a su caída sobre el elegido, que es en este caso una mujer.

---

indígenas llaman "piedra del relámpago" a las hachas de piedra prehistóricas que consideran relámpagos petrificados que pueden reanimarse (Boman, 1908).

<sup>277</sup> Entre los Tacana bolivianos se sostiene que estas piedras constituyen símbolos terrenos o espíritus auxiliares. Se dice que los elegidos del rayo se convierten en piedras y se dirigen a un mundo ultraterreno, para aparecerse como espíritus pétreos cuando un candidato experimenta una situación iniciática, transmitiendo los secretos del oficio (Mariscotti, 1978).

<sup>278</sup> El informante debe referirse con esta denominación a la "misha rumi", expresión que en lengua quichua designa a la piedra mágica que encierra el alma de algún espíritu poderoso. Los aborígenes de la Puna argentino-boliviana la utilizan para conjurar daños (Paleari, 1988), combinada con una piedra fósil conocida como "piedra águila" (Palma, 1973).

<sup>279</sup> El mismo procedimiento fue registrado para la Puna jujeña a comienzos de siglo pasado por Boman (1908).

De la misma manera, la ausencia de luz es un requisito central para el tratamiento del afectado mientras dura su reclusión. A partir de entonces el poder alcanza a la persona y a la piedra mencionada, de la cual se dice que está "achicharrada" (quemada) a causa de "alguna cosa mala". A nuestro juicio, con esa expresión se hace referencia a la manifestación de la potencia de la que es portador el objeto y a la tensión existente entre el carácter preponderantemente benigno o maligno que caracteriza a las manifestaciones de los seres potentes y, en este caso en particular, a la concentración del poder para curar. Un relato mítico explica la tensión presente desde el tiempo mítico entre lo diabólico - asociado al mal-, representado en este caso por una serpiente que fulgura como un rayo, y lo divino -asociado al bien-, representado por una nube, el granizo y un relámpago:

"Ese se llama la serpiente<sup>280</sup>, la serpiente, la serpiente, sí. En esos cerros hay serpientes grandes, grandes. Como unos, como unos tanques de nafta que viene de abajo, así. Pero de ese grosor, pero esos, esos andan cerro por cerro, no sé si andan, no sé qué, eso son las serpientes. Yo también he visto eso, pero he hecho pedazos, en El Volcán (...) De ahí dice que ha bajado una serpiente, dice que ha, silbaba la serpiente, gritaba, gritaba. Arriba del cerro dice que silbaba y que hablaba<sup>281</sup>. Dice que: 'mañana voy a bajar a comer al pueblo, a Volcán. Lo voy a comer toda esa gente, lo voy a comer. Todo, todo, todo'. Y estando ya, dice que llegando, el día que ha dicho, por la mañana o por la tarde -no sé cómo era-, dice que ya, ya, ya dice que venía del cerro, dice que bajaba, así, ¿no? Relumbrando<sup>282</sup> como, como, como un fuego, como un relámpago dice que venía, venía. Y estando dice que se ha presentado una nube sobre, sobre, arriba, en el cerro, se ha presentado una nube. Y dice que ha empezado a caer un granizo señor<sup>283</sup>, dice que la serpiente venía jugándose así, así, así brincándose. Y los relámpagos meta: ibum, bum! iBum, bum, bum! Allí cuando Volcán, arriba, medio del cerro bajando dice que lo ha agarrado y lo ha pegado. Por fin lo ha pegado el balazo<sup>284</sup>. Ah, cayó el relámpago,

---

<sup>280</sup> La figura de este animal está presente en muchas mitologías, y particularmente en los mitos cosmogónicos americanos. En la región andina se vincula especialmente con el rayo.

<sup>281</sup> Como ya señalamos anteriormente, este tipo de comportamiento humano, es también propio de ciertos animales protagonistas del tiempo mítico.

<sup>282</sup> Alumbrando.

<sup>283</sup> Las tormentas eléctricas son habituales durante el verano, en esta región. La muerte de animales y de personas alcanzados por rayos son frecuentes. En la región andina meridional y central se considera que el que es alcanzado por el rayo muere y resucita provisto del poder para curar. (Cipoletti, 1987).

<sup>284</sup> El relámpago le "ha pegado el balazo".

bien hecho pedazos, ahí abajo dice que se ha ovillado la serpiente, dice que ha venido: bum, bum, bum, bum. Y ahí nomás los refucilos<sup>285</sup> lo ha hecho pedazos, pedazos. Dice que ha bajado un río, que ha venido. Y ese le ha hecho pegar, los costillares eran como de un, como de un toro mestizo más, más, más grandes. Anchos, así eran de anchura las costillas, así las costillas de grandes. Ah, así. Sí, como, como tablas han ido los costillares, los costillares, los huesos. Los cada..., pero hecho pedazos. Yo también he visto eso, por acá ha bajado, por ese volcán ahí se están los huesos. Así que es un animal muy grande. Claro, Dios. Claro Dios, Dios. A Dios no lo vence nadie<sup>286</sup>. Nadie lo vence. Más que Dios no es nadie, nadie. Porque Dios es poderoso para todo. Dios tiene un poder bien solidario, no lo vence nadie. (...) Pues el Diablo también es poderoso para, para joder al pobre, al pobre, al pobre de la humanidad. Está para tentarnos, está para, en fin, para todo, para hacernos vivir mal, para hacernos pelear, hacernos matar la mujer, hacernos matar a los hijos o a las, o a lo que sea, ya ve. Claro, el Diablo lo que hace todo, esas, esas son cosas del Diablo. Lo que hace, ¿ve? Eso es lo que hace. Claro, también es poderoso, pero no, más que Dios no es. Pues no, no. No es, no es, no es, no es. No es. Dios es poder. A Dios no lo vence nadie, nadie, nadie. Y bueno, así, el Diablo. Ahí ha, ahí ha, ahí ha fracasado la serpiente. Ah. Es una historia, es una historia que nadie lo sabe, ¿ve?" (N.Ll., Coranzulí 1982).

Es particularmente interesante la alusión contextual del relator al carácter desconocido de su historia. Se trata seguramente de un motivo mítico antiguo del dios de los fenómenos meteorológicos, que Mariscotti caracterizó como una extraña figura que posee algunos de los rasgos que son propios del chamán. La misma autora señaló que en algunas tradiciones centroandinas se vincula al señor de los fenómenos meteorológicos (rayo, trueno, lluvia, y otros) con la institución del sacerdocio tradicional y el llamamiento de los candidatos y con "... un felino mítico que vuela por los aires, lanza rayos por los ojos, orina la lluvia, escupe el granizo y despliega el arco iris como si fuera una cinta" (Mariscotti, 1976:372). En referencia a esta figura de la cosmología andina, Earls y Silverblatt (1976) mencionan la creencia en un toro o un chancho que nace de los manantiales, arrastando agua, piedra y barro; o que corre subterráneamente por debajo

---

<sup>285</sup> Refucilo: relámpago.

<sup>286</sup> La relación entre la serpiente y el Diablo es muy frecuente en los testimonios locales. En este caso, la referencia es implícita, en la alusión al enfrentamiento con Dios.

de un pueblo amenazando con derrumbarlo. En Ayacucho esta imagen no solo se relaciona con el peligro, sino también a la enfermedad. Los autores agregan que esta figura es descrita "como un dragón, o serpiente, o como un monstruo felínico. Su representación en forma de reptil subsiste también hasta la actualidad. (...) también se relaciona con una explosión violenta, la cual empieza con su salida del cerro y termina con su entrada en una laguna" (op.cit: 314-15).

En el marco de una cultura sincrética como la que estamos considerando, esta imagen -conjunción de relámpago y de granizo- se resignifica con la del Dios cristiano y se enfrenta a éste a la imagen de un demonio antropófago, al que finalmente derrota. Es particularmente interesante la mención del narrador al Diablo como alguien que perjudica al "pobre de la humanidad", esto es, al hombre común.

El relato anterior alude a una asociación que se encuentra presente en el concepto mismo de la enfermedad como daño y, consecuentemente, del desempeño de los médico-curanderos. Esta misma vinculación es la que explica la posibilidad de que determinados individuos sean escogidos para desempeñar el papel de intermediarios en la sanación, mientras que otros -ante idénticas circunstancias- resultan dañados. Se observará que las condiciones son semejantes, de lo que resulta que la relación de los individuos a esta suerte de "prueba" depende de sus condiciones personales<sup>287</sup>. Antes de avanzar en esta cuestión, presentaremos un último relato referido a la iniciación de un curandero. En este caso el sujeto no fue alcanzado por el rayo, que es una causa frecuente, sino que se hace referencia a una versión desconocida de noviciado en el arte médico:

"A veces, en las peleas con el Diablo los hombres ganan. Y generalmente dice que pone una piedra, que la piedra, este, el que gana, tiene que escribir con su nombre, con su sangre, su nombre. El hombre que gana. Como un pacto, digamos, a una pelea. Y en esa piedra ponemos nuestro nombre, los que gana ponen su nombre. En el fondo de la mina. Eso para ahuyentarlo, para imponerle aquel que ha ganado. Las personas que ganan tienen una fortaleza espiritual. Porque digamos que Dios le ha ayudado, le ha dado alguna fortaleza para que lo protege. Porque no cualquiera le puede ganar al Diablo. Una vez dice que un muchacho ha ido en la mina montado en su animalito. Y de repente se le ha aparecido el animal transformado en Diablo. Han peleado y el hombre ha ganado. Y

---

<sup>287</sup> Al igual que lo que Eliade señala en el caso del chamán, el curandero aparece como un ser privilegiado que recupera una condición propia de la humanidad en un pasado remoto, pero que en la actualidad está reservada a unos pocos (Eliade, 1960).

aparte de eso dice que se ha jorobado<sup>288</sup>... Él ya falleció. Pero él dice que se ha tentado con el Diablo, y ya era jorobado, así, muy jorobado. Era iluminado por Dios y por eso ganó. Después, tenía algunos dones para curar, todo eso".

El testimonio presentado puede considerarse la manifestación más clara de lo que señala Van der Leeuw cuando sostiene: "Pero en todo caso, el saber de los curanderos es un poder que está por encima de ellos. Puede ser transmitido de padre a hijo, de maestro a discípulo, puede 'aprenderse' en pesados ejercicios, pero también puede proceder directamente de un demonio" (Van der Leeuw, 1964:208). La idea de "don" se asocia, nuevamente aquí, a la fortaleza espiritual excepcional de algunas personas, que pueden imponer su fuerza, venciendo al mal e incrementando su potencia con esa victoria. Este Diablo tiene la capacidad de metamorfosis que caracteriza a los personajes míticos de este tipo, con los que se enfrentan habitualmente curanderos, brujos o chamanes en el desarrollo de sus sesiones de adivinación y curación. Al igual que en la iniciación por el rayo, una circunstancia que conduce a los hombres comunes a la enfermedad y/o la muerte (ser "tentados" por el Diablo) es, en este caso, la manifestación de una condición humana excepcional. El relator vincula directamente esta situación a una condición de fortaleza espiritual de algunos hombres, que se distinguen de los seres ordinarios. Nuevamente las circunstancias de soledad y oscuridad acompañan a estas experiencias, y la fortaleza otorgada por la "iluminación" divina contrasta con la debilidad de los hombres comunes.

A propósito de esta particular circunstancia de transformación que acabamos de señalar, encontramos especialmente interesante la mención hecha por Mariscotti, sobre la base de un testimonio de un nativo de Potosí<sup>289</sup>, acerca de una figura conocida como Tata K'asia, que habita en las minas, y a quien se convida con vino, chicha y otros productos. La autora sostiene que dicho personaje es considerado un "santo", al igual que cualquier otro. En el mismo sentido, en las minas de la zona de Susques se convida cada primero de Agosto al Ucaco, que también se compara con un santo, en la medida en que es la representación escultórica de "El Tío", al que citamos más arriba. Si el episodio de la mina tuviese

---

<sup>288</sup> Si bien Ringuet (1972) menciona como uno de los caracteres somatoscópicos observados entre niños y jóvenes de una población puneña una "acentuación de las incurvaciones normales de la columna vertebral", en este relato la circunstancia se considera un carácter excepcional, asociado a la fortaleza espiritual.

<sup>289</sup> El testimonio es citado en un trabajo relativo a la Puna jujeña, pero la autora no aclara si su informante reside allí o en el lugar del que es oriundo.

vinculación con estos personajes, éstos actuarían en el mismo sentido que San Santiago en el caso de los iniciados en los campos de pasturas.

Aunque no se menciona aquí la piedra rayo que reciben los iniciados por la fulminación, nuevamente se menciona una piedra, que en esta ocasión sirve para estampar el nombre del vencedor y para señalar la superioridad del hombre dotado de potencia, por un don divino. Su expresión a través de la joroba recuerda al relato antes señalado, mencionado por Mariscotti (1978), quien sostiene que el pantano "agarra" a ciertos hombres, dejándolos rengos, encorvados o con algún mal misterioso. En el caso de un individuo escogido, esta pilladura adquiere las características de una iniciación en la práctica médica.

Ambos tipos de iniciación, por el rayo o por la lucha con el Diablo, responden a las formulaciones de Eliade acerca de todas las experiencias extáticas que influyen en la vocación del futuro chamán: las mismas asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación que incluye sufrimiento, muerte y resurrección. En cuanto al contenido de estas experiencias extáticas iniciales, las mismas se incluyen dentro de los temas a que hace alusión dicho autor: "descuartizamiento del cuerpo, seguido de una renovación de los órganos internos y de las vísceras; ascensión al Cielo y diálogo con los dioses o con los espíritus; descenso a los infiernos y conversaciones con los espíritus y con las almas de los chamanes muertos; diversidad de relaciones de orden religioso y chamánico (secretos del oficio). (...) Sea como fuere, la presencia o ausencia de estos temas indica también una determinada orientación religiosa de las técnicas chamánicas aferentes. Existe sin duda una diferencia entre la iniciación chamánica "celeste" y la que se podría llamar, con ciertas reservas, "infernial". (Eliade, 1960: 43-44). La primera de las experiencias citadas correspondería al primero, en tanto que el suceso de la mina respondería al segundo los tipos considerados por el autor. No obstante sus diferencias, los dos relatos pueden juzgarse relacionados entre sí si se toma en cuenta que pueden ser el resultado actual de un motivo único. Los elementos que conectan a ambas experiencias iniciáticas son la alusión al rayo en el primer caso, y la referencia a la joroba en el segundo. Siguiendo fuentes históricas y contemporáneas, Mariscotti (1972) observa que los nacidos con ciertas malformaciones físicas, así como el nacimiento de mellizos, eran atribuidos en los departamentos centrales del Perú a la acción del Rayo y muchas veces ofrecidos a él en sacrificio. Muchas de estos acontecimientos eran acompañados por lluvia o granizo, y por ayunos similares a los que tienen lugar durante el proceso de iniciación de un curandero y

por ofrendas de bienes del tipo de los empleados en las distintas terapias. La autora agrega que, cuando estos sujetos no morían ni eran sacrificados, eran escondidos de los curas para impedir su bautismo, y se les colocaban diversos nombres, que aludían al "trueno" o al "rayo", porque se consideraba que los mismos habían sido gestados por el señor de las lluvias. A ello agrega lo indicado por las fuentes acerca de que cuando la naturaleza depositaba en alguien algo poco frecuente, ello era atribuido a su condición de "huaca" o "cosa sagrada", y que ello lo predestinaba para desempeñar prácticas vinculadas con el manejo de lo numinoso. La misma autora añade: "Algunos cronistas afirman, igualmente, que estos niños estaban señalados para el ministerio de las huacas y que al llegar a la vejez eran habitualmente consagrados como oficiales de sacrificio. Los *chuchus*, *chacpas*, y los defectuosos, compartían esta predisposición con los que nacían a la intemperie cuando tronaba, con los hijos de mujeres que afirmaban haber concebido por obra del rayo y con los que sobrevivían al impacto de este fenómeno atmosférico o descendían de un fulminado por él. Al igual que los primeros, éstos eran tenidos por 'hijos del rayo y del trueno' y eran llamados *Curi*, como el trueno, o con alguno de los nombres del rayo. Estos oficiales del sacrificio proliferaban, al margen del sacerdocio oficial incáico, y se caracterizaban por poseer varios rasgos chamánicos. Sus sucesores contemporáneos se eligen de la misma manera y poseen un status en todo equivalente al de sus predecesores del siglo XVII. Su poder es proporcional al número de sus espíritus auxiliares" (Mariscotti, 1976:368-369).

En ambos casos los especialistas curanderos entran en contacto con el mundo de los espíritus, adquiriendo una jerarquía especial en el marco de la sociedad susqueña, ya que intervendrán -al modo de mediadores- entre los hombres y las potencias que rigen este mundo.

En el próximo capítulo analizaremos el lugar del actual especialista sanador en la cultura susqueña, en general, y sus conexiones con la geografía sagrada y con el tiempo mítico, en particular.

## CAPÍTULO 8. COSMOLOGÍA, MITOLOGÍA Y NEOCHAMANISMO EN LA ZONA DE SUSQUES.

### 1 Curanderos y chamanes.

En un capítulo dedicado a la "Medicina folklórica" Vivante aludió a la figura del curandero, definiendo al mismo como uno de los "tipos profesionales" que se diferencia de los médicos hechiceros y de los herbolarios. Al respecto señaló que el "curandero es algo más que el que hace de médico sin serlo, sino que lo hace con indudable autoridad, descontando la absoluta confianza del paciente y poniendo en juego una extraña ciencia infusa, generalmente adquirida en particular circunstancia. (...) ... el de la campaña conserva más pura su filiación tradicional y cuenta con un bagaje de prácticas útiles respecto del medio desamparado en el que actúa. Por lo común su arsenal terapéutico consiste en bebidas de base vegetal, untos y pomadas heterogéneas -reducibles a pocos arquetipos-, que, a veces llevan como ingredientes sustancias asquerosas (remedios cropológicos). Cierta preocupación mágica o pseudomística complementa esta farmacopea humilde y limitada. Al lado de estos profesionales 'policlínicos', existen los 'especializados' ". (Vivante, 1959: 272). Esta concepción del médico curandero parte de una posición que distingue a la medicina folklórica -con el curandero como su protagonista-, de la medicina etnográfica o aborígen, pues considera, como hemos señalado en páginas anteriores, que la cultura de la región forma parte de la mera retórica de una cosmovisión pasada, sumergida bajo la fuerza aculturadora de la presencia española, o bien de supervivencias culturales aborígenes dispersas en el sistema de creencias propio del grupo cultural dominante (Jacovella, 1959). Asimismo, la definición propuesta por Vivante pondera los elementos terapéuticos empleados por el especialista médico, señalando la complementariedad de "cierta preocupación mágica o pseudoanimista". La misma consistiría en la creencia en una eficacia dependiente del "juego entre lo orgánico y lo sobrenatural", más que de la habilidad del especialista, incluyendo "todo lo que sea relación desproporcionada o a distancia de dos o más términos, relación permanente o susceptible de reiterarse en las mismas circunstancias, vale decir, todas las múltiples formas que van desde los encantamientos, conjuros y talismanes hasta la adivinación y los presagios" (Jacovella, 1959: 244).

A diferencia de los autores citados, a nuestro juicio es posible reconocer la vigencia de la práctica de la medicina aborígen amalgamada con otros bienes culturales propios de las sucesivas oleadas de población llegadas a la zona. Desde la perspectiva

teórica propuesta para el abordaje de este trabajo, insistimos en la posibilidad de efectuar una Etnología susqueña y de considerar a la religiosidad local como una forma de concebir el mundo, significativa para sus integrantes, conforme hemos referido en la concepción del origen y funcionamiento de esta cosmología. Hemos recurrido para ello al mito, demostrando su contenido de verdad para entender la conexión del mundo, y la vigencia de los ritos en él fundamentados para mantener el orden cósmico. En las últimas páginas hemos caracterizado la vigencia de la institución chamánica en la región y hemos citado un conjunto de testimonios que, a nuestro entender, sirven para colegir la presencia de ciertas prácticas propias de la misma en la figura específica del actual médico-curandero -con sus distintas denominaciones y especialidades-, dando lugar a lo que hemos denominado, fundados en lo que señaló Langdon (1996), como un "neochamanismo".

En su estudio sobre el chamanismo de los Yagua amazónicos, Chaumeil (1998) señaló que la práctica chamánica es ambivalente, en la medida en que se basa en una religiosidad según la cual todo infortunio humano -debido a la infracción de una regla- es provocado por un agente responsable que exige una reparación. Por consiguiente, dicho autor considera que la cura y el maleficio son dos aspectos de un mismo proceso. En nuestra caracterización del especialista de la medicina susqueña hemos observado esta ambivalencia. Sin embargo, también hemos notado una mayor valoración de la práctica curativa sobre otras, como por ejemplo las de la brujería. Por lo tanto, el actual médico curandero susqueño posee algunas de las características del antiguo chamán prehispánico. En este caso habría tenido lugar, creemos, una adaptación de la institución a los cambios culturales sufridos por el grupo a través del tiempo, para quedar reducido fundamentalmente a su dimensión terapéutica. La misma se conserva gracias a su efectividad para proporcionar al hombre susqueño un modo de vincularse armónicamente con su entorno y, de este modo, reducir la presión de los cambios operantes en su cultura. Desde esta perspectiva, en lugar de considerar al médico-curandero como un nuevo representante de la cultura susqueña, definiremos al médico-chamán como la resignificación del antiguo oficiante, que fue sufriendo los cambios culturales impuestos por un mundo en constante transformación. Hemos adoptado una definición amplia del chamanismo, considerando al mismo como un "conjunto de ideas y de prácticas sobre el mundo, (por lo que) el chamanismo funciona también en el plano sociológico como una verdadera institución y debe, por tanto, estudiarse como tal, en su doble dimensión: religiosa y social". (Chaumeil, 1998:51). Desde esta perspectiva, el neochamán susqueño es otro de los representantes del sincretismo a que hemos aludido en

repetidas oportunidades al analizar la cosmología y la mitología local. A través de sus prácticas este especialista restablece las relaciones entre los miembros del grupo y los personajes míticos que habitan su universo, ritualizando los vínculos entre los espacios simbólicos y los hombres, bajo la forma de un discurso religioso que conecta los mundos humano y extrahumano.

Más allá de la consideración de esta perspectiva diacrónica del fenómeno chamánico, el caso del especialista susqueño responde parcialmente a la caracterización general que efectuó Eliade para el chamanismo sudamericano. Dice este autor: "El chamán parece desempeñar un papel bastante importante en América del Sur. No es solamente el curandero por excelencia sino también el intermediario entre los hombres y los dioses o los espíritus, sustituyendo en ocasiones a los sacerdotes; también asegura el respeto de las prohibiciones rituales, defiende a la tribu contra los malos espíritus, indica los lugares en que hay caza y pesca abundantes, multiplica la primera, domina los fenómenos atmosféricos, facilita los nacimientos, revela los acontecimientos futuros, etc. (...) Claro está que el chamán suramericano, como sus colegas de otras partes, puede desempeñar también el papel del hechicero: por ejemplo, transformarse en animal y beber la sangre de sus enemigos". (Eliade, 1960:257). Creemos posible reconocer todas estas funciones en los testimonios presentados y analizados en el capítulo precedente. En primer lugar, podemos reconocer el papel del hechicero en los relatos del "llastito brujo", cuya sangre debe beberse para neutralizar el daño que ocasiona. Una situación similar se descubre en el testimonio contemporáneo que rescatan Vivante y Palma, y que hemos citado en el capítulo anterior. También hemos reconocido a través del análisis del relato como otra ave, que representa modernamente al antiguo "hombre-médico", facilita de algún modo el nacimiento, anunciando la llegada de la vida, pero también la de la muerte. Si bien tanto en el caso del "llastito" como del "guaicho", estamos frente a la figura de animales "mutables" conforme las reglas del tiempo del mito y actualmente ausentes, vimos cómo el curandero-chamán, como un ser excepcional -con una jerarquía social elevada-, supera las circunstancias vedadas en el tiempo vivido para los hombres comunes. En cuanto a la primera narración que considera al "yunga" desenvolviéndose en el tiempo del mito, encontramos nuevamente la alusión a su capacidad excepcional, pese a presentarse en este caso en su aspecto humano. Dicha excepcionalidad se manifiesta en la capacidad de adivinación, otro de los papeles mencionados por Eliade en la caracterización antes transcrita. Igualmente se destaca por su facultad de conversar con los entes potentes,

manifestando su carácter de intermediario entre los hombres y los espíritus y dioses. Esta misma condición se revela en el segundo relato que alude al yunga -aunque en este caso en una temporalidad muy próxima-, quien se vincula con los personajes del mundo subterráneo, como Coquena. Hemos caracterizado a este ser como propiciatorio, pero asimismo regulatorio de la explotación de recursos del entorno susqueño, razón por la cual este encuentro debe interpretarse como el desempeño de los roles de guía para señalar los lugares de provisión y multiplicación de recursos; aunque paralelamente a ello actúe indicando el respeto hacia las prohibiciones rituales. Por su parte, los testimonios escogidos para caracterizar a la enfermedad y sus respectivos diagnósticos y terapias han dado cuenta de la capacidad del especialista con rasgos de chamán para defender a los seres ordinarios de los malos espíritus que, o bien han penetrado en el cuerpo de sus víctimas, o bien han robado su "ánimo". Nuevamente se manifiesta aquí el carácter de intermediario del personaje en cuestión; así como por medio del sortilegio de coca, de la lectura de la orina, o de otros procedimientos, el médico -al igual que el "guaicho cirujano"- puede descubrir acontecimientos futuros. Finalmente, el relato referente a la iniciación originada por la caída de un rayo da cuenta del dominio del futuro chamán-curandero sobre los fenómenos atmosféricos. Este motivo está presente también en otros de los relatos presentados en el apartado "La iniciación y los curanderos" del capítulo precedente, en el cual se pone de manifiesto la lucha entre el relámpago divino y la serpiente demoníaca.

Las razones por las cuales una parte de estas funciones no es desempeñada por los actuales practicantes médicos-brujos-hechiceros se vincula con la reformulación de los patrones de subsistencia y de la organización sociopolítica de la población. Así, el papel del sacerdote ha sido reemplazado por la presencia de los oficiantes del culto cristiano y, en particular, por los predicadores evangélicos o por los representantes locales de la Iglesia Católica. Hemos advertido, sin embargo, cierta analogía entre estas funciones y las del moderno curandero en el relato citado en el capítulo precedente para caracterizar al "susto". En el mismo se afirma que para bautizar a un duende -y sortear su efecto dañino- si no hay un cura, puede recurrirse a un "animador", "o también lo podría hacer un curandero". Mariscotti afirmó, al referirse a la figura del paqo centro-andino contemporáneo -en quien también reconoce ciertos rasgos chamánicos-, que "si bien la misma naturaleza de alguna de las funciones del paqo hace que alguna parte de su actividad profesional se desarrolle en un campo privado de acción, no cabe duda de que una serie de factores -entre los que se menciona la pérdida de la antigua organización social, la

persecución de que son objeto y la paulatina substitución de las fiestas autóctonas por fiestas eclesiásticas y del sacerdocio nativo por el católico- han contribuido a desplazarlo cada vez más en su función de sacerdote" (Mariscotti, 1978:145).

Al efectuar la caracterización del chamán sudamericano, Eliade también agregó: "Como en todas partes, la función esencial y rigurosamente personal del chamán sudamericano continúa siendo la curación. Ésta no tiene siempre un carácter exclusivamente mágico. También el chamán suramericano conoce las virtudes medicinales de las plantas y los animales, conoce el masaje, etc. Pero como a su juicio la mayoría de las enfermedades tienen una causa de índole espiritual -esto es que supone ya la fuga del alma, ya la introducción, por los espíritus o los hechiceros, de un objeto mágico en el cuerpo-, se ve obligado a recurrir a la curación chamánica. (...) Cuando se trata de encontrar el alma arrebatada por los espíritus o los muertos, se supone que el chamán abandona su cuerpo y se adentra en los Infiernos o en las regiones habitadas por el raptor. (...) El viaje del chamán es casi siempre indispensable, incluso cuando la enfermedad no es debida al rapto del alma por los demonios o los muertos (...). La morfología de la cura chamánica suramericana es la misma en casi todas partes. Exige sahumeros con tabaco, cánticos, masajes en la parte enferma del cuerpo, la identificación de la causa de la enfermedad -merced a la ayuda de los espíritus auxiliares (y aquí interviene el 'trance' del chamán, durante el cual la asistencia le hace a veces preguntas no relacionadas directamente con la enfermedad)-, y por último, la extracción del agente patógeno por medio de la succión.(...) Resumiendo lo dicho, el chamanismo suramericano ofrece aún muchos caracteres extraordinariamente arcaicos: la iniciación por la muerte y la resurrección rituales del candidato, la introducción en su cuerpo de sustancias mágicas, la ascensión celeste para presentar al Dios supremo los anhelos de toda la sociedad, la curación chamánica por medio de la succión o la búsqueda del alma del enfermo, el viaje estático del chamán como psicopompo, los 'cantos secretos' revelados por Dios o por animales, especialmente por aves". (Eliade, 1960:263).

En el capítulo precedente hemos descripto el modo de iniciación de los actuales oficiantes médicos, desde la forma más tradicional hasta aquella más particular que describe el incidente en la mina. Ambos responden a una muerte y resurrección rituales, como señaló Eliade, así como a la introducción -durante la experiencia iniciática-, de sustancias mágicas, que lo guían en su nueva condición, en la cual es poseedor de un grado de potencia mayor o menor. Al respecto, y pese al modo tradicional de iniciación por el rayo

que involucraba al viejo Dios Illapa y que se resignificó luego en San Santiago, carecemos de información específica acerca de una ascensión celeste del curandero-chamán como intermediario de las demandas sociales. Tampoco encontramos en los testimonios susqueños la alusión al empleo de la succión terapéutica (frecuente entre los chamanes indígenas), pero sí del llamado y de la búsqueda del alma del enfermo -gracias al viaje chamánico con ayuda de sus auxiliares y para mediar ante las potencias-, así como del antiguo canto y de las oraciones que actualmente el practicante dedica a determinados númenes.

Como hemos podido comprobar en la presentación de la información arqueológica y etnohistórica, el éxtasis e incluso el consumo de alucinógenos han formado parte del antiguo complejo chamánico regional. La mención a las transformaciones en el tiempo del mito de los relatos antes estudiados -y la referencia recurrente a la altura, al vuelo y a la figura de las aves-, parece confirmar lo dicho. Junto a ello, la experiencia iniciática -tanto la celeste como la infernal-, de los actuales curanderos indica la vinculación con espíritus protectores o auxiliares, a quienes el especialista recurre también cuando efectúa sus diagnósticos y curaciones. De esta manera experimenta una muerte ritual que, como señala Eliade (1960) expresa el rebasamiento de su condición humana o profana. La necesaria "fortaleza" física en que insisten los distintos relatores que aluden a los antiguos chamanes o a los modernos curanderos susqueños -fortaleza que los distingue de los hombres comunes-, se vincula al requisito de poseer la capacidad necesaria para recibir en su cuerpo a estos espíritus. La presencia de los mismos en ligazón con el chamán, sea por éxtasis o por posesión, es definitorio de la condición de tal. Eliade (op.cit.) manifestó que generalmente el encuentro fortuito con un ser semidivino que desencadena la iniciación del chamán inaugura cierta familiaridad entre el mismo y el espíritu que ha determinado su carrera<sup>290</sup>. En estas circunstancias puede presentarse un espíritu con forma de animal. El caballo transformado en Diablo -en el caso de la mina-, o el rayo representando a San Santiago -en el evento de la iniciación en la soledad del campo-, así como los cóndores, leones y duendes del sueño de la adivinación, pueden encarnar versiones de estos espíritus. De hecho, los curanderos recurren a San Santiago y a los santos en general en el momento

---

<sup>290</sup> "Se ha visto que la vocación del futuro chamán puede ser desencadenada -en los sueños, en el éxtasis, o durante una enfermedad- por el encuentro fortuito con un ser semi-divino, el alma de un antepasado, un animal, etc. o también tras un suceso extraordinario (rayo, accidente mortal, etc.). Generalmente este encuentro inaugura una estrecha familiaridad entre el futuro chamán y el espíritu que ha determinado su carrera..." (Eliade, 1960:81).

de efectuar sus curaciones, solicitando su "ayuda" en la medida en que se deposite fe en su capacidad de milagro.

Sin embargo, Eliade advirtió la necesidad de distinguir entre los espíritus "familiares" -que auxilian al chamán, dialogan con él e incluso, son encarnados por el mismo-, de aquellos "protectores", más fuertes. Igualmente, señaló dicho autor, debe distinguirse de la categoría de seres divinos invocados durante las curaciones, con los que el chamán establece relaciones directas, pero sobre quienes tiene una influencia limitada.

De la misma manera que Vericourt observó entre los actuales aysiris peruanos - y que Mariscotti (1978) registró como "genios tutelares" para la región andina central en general-, los curanderos-chamanes susqueños en su condición de mediadores, "... no pueden estar en el mundo sin la ayuda de un conjunto de espíritus auxiliares, espíritus de los lugares o santos asociados al culto del rayo, bautizados con el nombre de abogados, concepto formulado en el seno de la práctica chamánica, copiado del vocabulario jurídico español..." (Vericourt, 2000:109). Esta autora considera que la apropiación de este término no debe sorprendernos, dado que en la tradición cristiana el papel desempeñado por los santos es semejante al de los abogados, puesto que deben de luchar junto a Dios para lograr la salvación de las almas condenadas. Como se recordará, al efectuar la caracterización de los santos susqueños, hemos aludido a esta denominación de "abogados" que reciben los mismos. Señalamos, asimismo, que San Santiago es reconocido como el principal santo vinculado con la práctica médico-chamánica<sup>291</sup>. No obstante, su función se ha hecho extensiva al santoral local en virtud de la creencia de que cuanto mayor sea el número de estos auxiliares, mayores son las posibilidades de éxito en la empresa. Los mismos acompañan, en forma de estatuillas, estampas e invocaciones verbales, el desarrollo de las sesiones de sanación<sup>292</sup>. Más allá del reconocimiento de San Santiago como un

---

<sup>291</sup> Illapa puede metamorfosearse en caballo, entre otros seres, y San Santiago aparece montado en este animal. Respecto del caballo, sostuvo Eliade: "Animal funerario y psicopompo por excelencia el 'caballo' es utilizado por el chamán, en textos distintos, como medio para obtener el éxtasis, esto es la 'salida de uno mismo' que hace posible el viaje místico. Este viaje místico no tiene forzosamente un rumbo infernal: el 'caballo' permite a los chamanes volar por los aires y llegar al cielo. (Eliade, 1960:348). Como se recordará, el protagonista de la iniciación en la mina comienza su experiencia montado en este animal, circunstancia que permite colegir que el iniciado realiza un vuelo de tipo chamánico.

<sup>292</sup> A continuación se presentan dos testimonios sobre el recurso a los santos auxiliares:

protector general, cada especialista cuenta con un conjunto de santos particulares, que varían en cada caso, de acuerdo a la fe que cada curandero deposita en ellos.

Sin embargo, los santos no son los únicos participantes en estas prácticas. Al referirse al curanderismo en el Departamento peruano de Piura, Cervantes Rodríguez advirtió que el aspecto no visible de la doble realidad andina (empírica y metaempírica) "... constituye el mundo de los encantos, la manifestación de los seres míticos que se encuentran en la naturaleza y con los que hay que interactuar adecuadamente pues de lo contrario pueden resultar perjudiciales y peligrosos para el hombre" (Cervantes Rodríguez, 1999: 248). Al respecto agregó que uno de sus informantes chamanes le manifestó que "... los cerros con los que trabajaba para hacer sus curaciones se manifestaban como hombres poderosos con los cuales había que actuar adecuadamente; de lo contrario, podían afectar hasta al mismo maestro" (op.cit.:248-249). A propósito de ello, este autor expresó: "En este contexto de doble naturaleza de la realidad, el maestro curandero cumple un papel fundamental pues es el único capaz de mediar entre el mundo visible y el mundo de los encantos. La mesa que usa el maestro, su altar ritual, también tiene esta cualidad de doble realidad, tal como lo explica el maestro (curandero) Alejandro: los diferentes elementos de su mesa, en estado de virtud, se transforman en seres vivos que lo ayudarán en su tarea de curar a los pacientes..." (op.cit.:249).

También hemos registrado, mediante los testimonios expuestos, que los yungas susqueños tienen la particularidad de conversar con la Tierra, o de relacionarse con una teofanía determinada, esto es, la Coquena. Los últimos también pertenecen a este conjunto de espíritus. Asimismo, en la práctica curativa registrada por Boman a que antes hiciéramos

---

"Y generalmente para rezar se pone a algún santo. Esa es una característica de los curanderos, que tiene algún santo para... Algunos San Antonio, hay algunos que San Cayetano, la Virgen de Copacabana... Tienen así, o sea la virgen chiquita tiene así, y le pone ahí velas. Y le ponen todo lo que tiene la familia ahí. Mi madre todo eso ya saben curar, mi abuela, o algún otro curandero. Hacían curar del susto. (...) Y bueno hacían llamar con estos curanderos, a veces con mi abuela. Y a veces venía a veces, con el santito San Antonio. Y mi madre también sacaba todo su estampita, todo, santito que tenía. La estampita, ¿viste?, eso es algo religioso que no hay que burlarse. Entonces le ponen ahí, lo deja todo el santito. Todo, porque cuando ponen más, más podés curarte". (H. T., Susques, 2003)

"... Y puso las hojas de coca en un pañuelo, las colocó sobre mi pecho, abrió el pañuelo, tiró las hojas y leyó. También rezó a sus santos, dijo sus oracioncitas. Y coqueó. (...). Dijo que había hecho un esfuerzo tejiendo en el telar. Y que además había protestado y eso no puede hacerse cuando uno trabaja con lana de llama. Y adivinó" (R. C., Coranzulí, 2003).

alusión, se cita a la Mama-Grande (Pachamama) sosteniendo: "Yo te hago un sacrificio para que vos vengas en auxilio de Segundo<sup>293</sup>, mi servidor, y que tú des por fin la libertad a su espíritu". Igualmente pueden considerarse como espíritus auxiliares los otrora mutables "yastitos" y "guaichos", que manifiestan modernamente el carácter de aves poderosas. Un dato interesante es, en este sentido, que en la localidad peruana de Pocoata, los "abogados" son comparados con pequeños pájaros, y no con cóndores (Vericourt, 2000). La noción de que el practicante de la medicina participa de algún ámbito cósmico que le es particular -y para lo cual se vale de sus espíritus auxiliares-, al que no tienen acceso quienes carecen de su status de potencia, se observa en el relato de la "pilladura" de la Tierra recién transcrito, cuando el relator señala refiriéndose al procedimiento desarrollado por el médico: "... Porque son experiencias de él". En la misma dirección manifiesta otra expresión registrada con motivo de la práctica de la brujería. En este caso, el relator indica que luego de coquear, fumar y beber, ..." Y después ya lo ve", refiriéndose a la capacidad de reconocer, gracias a sus auxiliares, al causante del embrujo, a través del establecimiento de experiencias metaempíricas del tipo de las mencionadas por Eliade. También puede intervenir en la brujería el cráneo de un difunto, que el mismo informante caracteriza "como si fuera un santito". La potencia propia del cráneo es necesaria para que la práctica cuyo objeto es curar tenga éxito, al colocarlo sobre la cabeza del paciente de la misma manera que se coloca en la Iglesia la virgen sobre la cabeza de una persona enferma, como afirma la cita transcripta.

La mediación del especialista y su recurso a los espíritus protectores, auxiliares y divinos se complementa con las prácticas que desarrollan los expertos actuales, quienes emplean ciertos ingredientes esenciales: coca, alcohol, tabaco y sahumerios. Dichos elementos contribuyen a que el especialista caiga en el peculiar estado que requiere la "recepción" de las divinidades cuya participación considera necesaria. La ingestión de alcohol, en cantidad suficiente para pasar del estado de templanza a aquel que permite acceder a una realidad metaempírica, posee un efecto: "protege" al oficiante contra los malos espíritus y "canaliza" el diálogo con las potencias invocadas<sup>294</sup>. El uso del tabaco

---

<sup>293</sup> Nombre propio del afectado por el pujío.

<sup>294</sup> Por ahí dice: 'sí, este tipo tiene un problema: está embrujado'. Bueno, entonces hay algunos médicos que te dicen: 'yo te saco esta'. Pero se necesita plata para hacerte curar. Aparte de eso, la bebida que se gasta, la coca, los cigarrillos... Porque el médico para sacarte eso siempre tiene que estar bien cocadito, bien machadito, así, bien corajudito..." (N.Q., Coranzulí, 1982).

como sustancia psicoactiva, tal vez más importante que las plantas (Langdon, 1999), opera en esta misma dirección.

Mariscotti (1978) señaló, además, que los sacerdotes atacameños emplearon máscaras felínicas y alas de cóndor, práctica que hace extensiva a otras regiones. Afirmó también que la chuspa que contiene la coca, aunque no ha sido patrimonio exclusivo de ellos, fue un elemento propio de los antiguos oficiantes del culto.

La presencia de los mismos ingredientes en los actos rituales de la corpachada de cada primero de Agosto y de los del 25 de Julio, fiesta de San Santiago -patrono de los caballos-, junto a la proximidad temporal de ambas celebraciones, hacen suponer a Mariscotti (1976) que se trata de "supervivencias" de un complejo ceremonial prehispánico único, dedicado a más de una deidad. Una asociación semejante parece correcta si se recuerda que la misma es invocada y convidada en prácticas vinculadas con la medicina mágica, como hemos referido en el capítulo precedente. Además, la presencia de una piedra blanca, mencionada por la autora citada como uno de los rasgos típicos del ritual propio del día de la Pachamama, remite a la que es empleada en la curación, junto con la "piedra rayo". A la misma dirección apunta el dato recogido por Santander (1962), cuando describe el sacrificio de una llama preñada para ofrecer su feto el primer día de Agosto, testimonio que es similar al del sacrificio efectuado por el yunga al borde la laguna, que transcribimos más arriba.

El pago, en dinero o en productos, efectivizado o acordado con el practicante del ritual también constituye un elemento importante. Dicho pago implica un reconocimiento explícito de la condición del especialista y permite colegir que el mismo posee una jerarquía determinada en el marco de la sociedad.

## **2. Neochamanismo y cosmología.**

Los datos presentados anteriormente han puesto en evidencia que la práctica del actual "médico", como la antigua terapia chamánica, no escapan a la generalidad del ritual andino de la búsqueda de acceso al ámbito de la realidad metaempírica -poblada de seres dotados de voluntad y potencia- para que el actuar del terapeuta pueda influir sobre el curso de los acontecimientos. Como señala Vericourt (2000) al analizar la constitución de

un "cabildo"<sup>295</sup> en el Potosí contemporáneo, el vocabulario ritual utilizado en las curas evoca a la recuperación del equilibrio y a la armonía entre el hombre y el orden cósmico. En este contexto la enfermedad se conceptualiza, como hemos visto en las páginas anteriores, como resultado de la trasgresión de cierto equilibrio en el entorno -entre las potencias positiva y negativamente connotadas- y con las fuerzas que rigen la relación de los hombres entre sí, con sus divinidades o con el mundo de los muertos. De este modo, la enfermedad (o la predisposición a la misma) se manifiesta como un desequilibrio y se traduce en la disminución de la fuerza vital del individuo, que requiere de la condición excepcional reservada a unos pocos -los especialistas- para la recuperación del enfermo. Por el contrario, y como lo hemos señalado al momento de describir el ritual de la corpachada, la salud depende para el hombre susqueño y para sus antecesores, de la correspondencia de contraprestaciones entre los otros componentes del cosmos y los hombres.

La práctica de la terapia susqueña que hemos analizado, tal como se desarrolla en la actualidad y como ocurrió en el pasado de acuerdo a lo que afirma el mito, permite y permitió reordenar la cosmología, reconstruyendo la unidad hombre-sociedad-universo. Por lo tanto en este último capítulo nos proponemos concluir con la caracterización de esta unidad, luego de haber recorrido en los apartados anteriores los aspectos relativos a la espacio-temporalidad del cosmos nativo, sus integrantes, la relación de ellos con el mito y, por último, el papel del curandero-chamán.

En el capítulo dedicado a la trayectoria vital del ser susqueño, notamos que la misma se comporta análogamente al funcionamiento cósmico pero que, a diferencia de este último, se desarrolla únicamente a nivel del plano terreno. Esta movilidad limitada de los hombres modernos contrasta con la capacidad de los seres míticos -y entre ellos de los arquetipos pretéritos de la moderna existencia humana-, como también con la de los antiguos chamanes y actuales curandero-chamanes o neochamanes. Estos últimos constituyen, como lo hemos demostrado al cabo de los últimos capítulos, los únicos seres

---

<sup>295</sup> La autora define al cabildo del siguiente modo: "Realizado por un especialista (*aysini*) en presencia de uno o varios asistentes, tiene por objeto establecer una comunicación con los espíritus para solicitar su intervención sobre el curso de los acontecimientos. Se tratará de considerar al *cabildo* como un ritual hablado, pero también como una forma de lenguaje ritual. En efecto, el acto y el discurso participan a un mismo tiempo en el ritual para fundar conjuntamente su valor eficaz. Pero el cabildo es sobre todo, como se verá en detalle, una metáfora en acción" (Vericourt; 2000:108).

terrenos que pueden viajar a los microespacios celeste y profundo. En el sentido antedicho, el neochamán reedita la imagen de ciertas figuras míticas y, en particular, de ciertos representantes protohumanos. Dicha asociación es avalada por la identificación del especialista considerado con el exceso de luz o, por el contrario, con la oscuridad. Como se recordará, ellos son los polos que condicionan la manifestación de los representantes de la generación de víboras, determinando su aspecto animal o humano, respectivamente. A diferencia de la connotación crítica que lo luminoso representaba para aquellos personajes míticos, en este caso implica la manifestación del neochamán como un ser de una jerarquía humana excepcional. Pero, asimismo, las iniciaciones se vinculan a la oscuridad (la de la mina o la inmediatamente precedente a la fulminación) que se ligan con la ausencia de luz en los comienzos y en los primeros tiempos del desarrollo del cosmos susqueño. Adicionalmente, las iniciaciones son solitarias y secretas y, en cuanto tales, remiten a la asocialidad de ciertas figuras del tiempo mítico. Finalmente, la iniciación convierte al chamán en un ser "seco": o bien porque lo calcina el rayo, o bien porque emplea su sangre para inscribir su nombre y ratificar su triunfo en la lucha ritual. Por esta razón requiere de la fuerza vital del agua y otros líquidos para hidratarse y para desarrollar sus terapias. En este sentido, la acción del chamán reproduce el arquetipo de la capacidad generadora de la humedad en la región andina, siguiendo circuitos análogos a los desarrollados para la reproducción del orden cósmico.

Por último, y aludiendo a la excepcionalidad de este curandero-chamán, la misma reside en su "fortaleza" de ánimo, que lo diferencia de los hombres comunes (débiles, expuestos a la enfermedad y al embrujo). Cervantes Rodríguez (1999) sostuvo que en el mundo andino "don, suerte y fuerza" son "los regalos dados por Dios desde el nacimiento". En este caso en particular, Dios otorga la fortaleza espiritual a determinados sujetos desde el momento en que nacen, la pone a prueba durante experiencias iniciales del tipo de las oníricas por nosotros antes mencionadas y las mismas coronan en las experiencias de iniciación celestes o infernales ya descriptas.

Para concluir, el actual curandero o neochamán posee muchos de los atributos del antiguo chamán, y como tal, es un mediador cósmico entre los humanos y ciertos personajes míticos, manifestándose como un hombre poderoso. En su carácter de mediador cósmico no solo desarrolla su acción en el espacio terrestre que habita y sus supra e infraregiones, sino que además opera como un intérprete entre el tiempo mítico y el tiempo vivido ya que combina el carácter mutable y el idioma propio de las generaciones

protohumanas con las características de los hombres comunes. En su condición intermedia se manifiesta la potencia de que es poseedor. Desarrollando esa potencia, logra una interacción armónica entre la sociedad y la naturaleza.

## **CAPÍTULO 9: CONSIDERACIONES FINALES.**

Al comienzo de esta obra señalamos que el objetivo de la misma consistía en describir y analizar -desde una perspectiva etnológica-, la cosmología, la mitología y el chamanismo del hombre susqueño. Decíamos, asimismo, que dichos aspectos serían considerados en relación con el proceso de contacto cultural, planteando las respuestas que los miembros del grupo elaboraron como resultado de la situación de contacto, con el fin último de arribar a una caracterización del actual ser susqueño.

Para ello nuestro punto de partida consistió en considerar que en la cosmología de los habitantes de la zona susqueña están presentes numerosos personajes, provistos de una espacialidad y una temporalidad propias, a los que resultaba inaccesible referirse a priori y que la misma era la expresión del sincretismo que sufrieron las creencias y prácticas propias de este grupo. Decíamos, igualmente, que esta cosmología se expresa, en gran parte, como manifestación de una amalgama entre la conciencia mítica y la histórica y que, ante ello, la figura del chamán adquiere un rol fundamental a la hora de mediar entre la presencia de lo numinoso y el mantenimiento de la identidad grupal.

A los fines de alcanzar el objetivo propuesto, consideramos en primer lugar las características de la cosmología desde la representación del grupo. Comenzamos por el abordaje de su perspectiva temporal, reflexionando acerca de las sucesivas etapas de la cosmogénesis como una sucesión de distintos momentos que, desde una denominación vernácula, se presentaron como "generaciones". En la medida en que los mitos susqueños nos han permitido acercarnos a la comprensión de este tiempo pretérito, hemos recurrido a ellos para dar significado a la construcción de esta historia. En este sentido, incorporamos al tiempo presente o vivido en términos de una generación más dentro de la sucesión aludida y observamos que la misma se proyecta, desde la ideología mesiánica sustentada en esta cosmovisión, en la llegada de una nueva generación que impone la fuerza reproductiva de la cultura local.

Siguiendo con el desarrollo de nuestro propósito, exploramos la perspectiva temporal de la cosmología susqueña. Fundamos su estructura tripartita en el mito de origen que involucra las acciones del matrimonio mítico de la Pachamama con Pachacámac, junto al desempeño destructor de Wa-kón. Observamos que la tensión inicial, entre lo predominante bueno o malo, se funda junto a la cosmogénesis misma y se reproduce en cada uno de los niveles cósmicos a los que calificamos como microespacios. En este análisis, notamos que, a

partir de entonces, cada microespacio se concibe en asociación con los personajes poderosos que en él residen y que requiere de la acción ritual que se manifiesta como un mecanismo central para la armonía entre los hombres, las potencias y el universo. Hemos concluido que el paisaje árido de la generación presente se contrapone a la fuerza cosmogónica del agua en esta visión de mundo y que esta contraposición se reproduce a lo largo del ciclo anual, en el que el mundo nace y se seca, para renovarse cada comienzo del mes de Agosto. Por esta razón, la combinación operativa de los principios de reciprocidad y de divergencia, *ayni* y *amaru*, explican el funcionamiento cósmico.

A los fines de completar la caracterización de la cosmología susqueña, hemos asignado a cada porción del cosmos sus principales pobladores, respetando -dentro de las limitaciones que introduce la linealidad de la escritura- su disposición espacio-temporal. Así, nos hemos referido a los principales atributos del dios celeste y otros regentes del firmamento, a Pachamama como la deidad telúrica central y a Coquena como una diosa menor vinculada a la primera, a los seres antropozoomorfos asociados a la temprana existencia cósmica, a los antiguos de la generación a la que dan nombre como una transición hacia la humanidad actual, y a los habitantes del mundo profundo: el Rey Inca y el Diablo. Por último aludimos a la figura de Pedro Urdimal y mencionamos su pertenencia múltiple al espacio-tiempo de la cosmología susqueña. Asimismo, indicamos que todos ellos participan de la identidad grupal, a partir de la interacción cotidiana con el contenido de los mitos y mediante las acciones rituales.

A continuación abordamos el análisis del personaje a partir del cual reconstruimos la estructura y el funcionamiento de este cosmos: el hombre susqueño. Partiendo de la caracterización y análisis de su trayecto vital y, enfatizando que éste se asocia íntimamente a la Pachamama, hemos observado el comportamiento análogo entre el fluir de la existencia humana y la acción generadora y regeneradora del cosmos. En esta dirección hemos presentado a la vida y a la muerte como microestados vitales extremos, que actúan en la misma tensión que los principios de reciprocidad y de divergencia cósmica, donde el juego entre dar y recibir posibilita la producción y la reproducción humanas y universal.

Finalmente, hemos querido destacar a un grupo en particular de estos hombres que son aquellos que gozan de la fortaleza otorgada por Dios, la cual les permite interceder entre los mundos de lo humano y de las potencias. Para acceder a la caracterización de estos especialistas, partimos del análisis del antiguo chamán de origen prehispánico y de la relación del mismo con los aspectos empíricos y metaempíricos del universo. A partir de la

consideración de esta figura, hemos dado razones para justificar la admisión de un neochamanismo en la zona de Susques, mediante la incorporación de muchos atributos del antiguo especialista en el marco de la actual práctica terapéutica. De esta manera reconocimos en el curandero-chamán la función primordial de neutralizar los efectos perjudiciales de otras potencias y propiciar una interrelación armónica entre la existencia humana y las fuerzas operantes en este contexto cósmico, primando la referencia particular que ofrece el mito como fundamento de esta existencia.

Luego de este desarrollo hemos dado razones que justifican una serie de consideraciones finales que se enumeran a continuación:

- i. La particularidad de la zona de Susques dentro del territorio mayor de la Puna argentina, no sólo desde el punto de vista político-administrativo, sino también desde los aspectos histórico-culturales de su población, particularmente aquellos expresados en su cosmología, su mitología y su neochamanismo.
- ii. La estrecha relación entre muchos de los aspectos de la cosmología, la mitología y el neochamanismo susqueños con el desarrollo cultural de otras poblaciones andinas, en particular con aquellas de los Andes centrales.
- iii. La posibilidad de efectuar una Etnología susqueña que puso en evidencia la permanencia de antiguas expresiones basadas en las culturas prehispánicas de esta zona. Las mismas han sido conceptualizadas, en consecuencia, no como meras supervivencias sino como elementos de una religiosidad sincrética, adaptativa a las circunstancias impuestas por el devenir histórico, combinando diferencialmente procesos de persistencia, pérdida, síntesis y reinterpretación. Fruto de ese desarrollo, hemos dado cuenta de la existencia de un ser susqueño que combina identidad y conciencia étnicas como la expresión de un conjunto de significados culturales influidos por la circunstancia del contacto cultural.
- iv. El lugar central del agua y su circulación en los distintos niveles explicativos del cosmos susqueño y, consiguientemente, de la definición de su identidad.
- v. El papel del mito en términos diaspóricos desde su conceptualización intragrupal como una historia compartida y vigente de desplazamiento, sufrimiento, adaptación o resistencia que funciona al modo de una ideología de proyección a un origen específico. A través de ello, el relato mítico susqueño expresa la resistencia a la asimilación adoptando la forma del reclamo por otra nación que se ha perdido, en otro lugar del espacio y del tiempo, pero que es significativa en el presente.

- vi. La progresión de un modelo protohumano, atravesando otro de una humanidad imperfecta, hasta alcanzar un ideal axiológico, al cabo de la sucesión de las generaciones míticas.
- vii. La emergencia, a partir de este último, de un patrón humano contemporáneo que marca cierta regresión respecto de las expectativas sobre ese ideal, cuyo actuar se debate entre un conjunto de penalidades y otro de recompensas, a partir de la interrelación con las potencias que pueblan el universo.
- viii. La emergencia, dentro de este modelo regresivo, de la figura del chamán y -más tarde- del neochamán que poseen facultades que fueron ordinarias para los seres del pasado, pero que resultan extraordinarias para los actuales humanos. Esa particularidad es sinónimo de poder y el mismo es utilizado en beneficio de la sociedad en su conjunto, posibilitando y/o reestableciendo por su intermedio los canales de comunicación con el mundo metaempírico.
- ix. Como consecuencia de todo ello, la existencia de "los de ahora" -los susqueños modernos- a partir de "los de antes" mediante la expresión de su cosmología, su mitología y su chamanismo.

## **BIBLIOGRAFÍA :**

- Acuña, M. L.** (coord.)  
1993 Ritual de la Pachamama, el 1° de Agosto. Dos interpretaciones y un texto literario: Univerisdad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- Ambrosetti, J.**  
1904 "Apuntes sobre la Arqueología de la Puna de Atacama". Revista del Museo de La Plata, nro. XII, La Plata.  
2001 Supersticiones y leyendas. Emecé, Buenos Aires.
- Arengo, E.**  
1996 Reflexiones sobre el trabajo de campo en una comunidad aborígen del Chaco: el problema de la identidad". Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires (mimeo).
- Baldus, H.**  
1966 "O Xamanismo. Sugestoes para pesquisas etnograficas". Revista do Museo Paulista, nova serie, vol. 16.
- Barabás, A.**  
1987 Utopías Indias. Movimientos socio-religioso en México. Grijalbo, México.  
1996 "Utopías Indias, esperanza ala futuro". Utopía y Nuestra América. Abya-Yala, Quito.
- Bartolomé, M.**  
1977 Gente de costumbre y Gente de razón: las identidades étnicas en México. Siglo XXI, México.
- Bennett, W.**  
1948 "Northwest argentine Archaeology". Yale University Publications in Anthropology nro. 38, New Haven.
- Bianchetti, M.C.**  
1982 "Antropología del Área de la Puna". Tomos I y II. Documenta Laboris del Programa de Investigaciones sobre Epidemiología Psiquiátrica, año 2, nro. 29, Buenos Aires.  
1996 Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina. VMH editor, Salta
- Biro de Stern, A.**  
1969 Medicina mágica en la Puna jujeña. Universidad nro. 78., Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe
- Blache, M.**  
2000 "Configuración de la memoria colectiva en un grupo laboral". Dupey, A. y M. I. Poduje (comp.). Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica. Edición del Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa, Santa Rosa.
- Bolsi, A y R. Gutierrez**  
1974 "Susques. Notas sobre la evolución de un pueblo puneño". Revista del Departamento de Historia de la Arquitectura de la Facultad de Ingeniería, Vivienda y Planeamiento, Universidad Nacional del Nordeste, Chaco.
- Boman, E.**

- 1992 Antigüedades de la Región Andina de la República Argentina y del Desierto de Atacama, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy. (original en francés de 1908).
- Bórmida, M.**  
1984 "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo". Scripta Ethnologica VIII, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- Braun, R.**  
2002 "Acerca de la presencia "atacameña" en la Provincia de Jujuy , N.O. argentino". Cuadernos nro. 11, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- Buitrago, G.**  
1942 "Algunas supersticiones y costumbres de Jujuy". Folklore. Boletín de Folklore del Instituto de Cooperación Universitaria de los Cursos de Cultura Católica, nro. 5, Buenos Aires.
- Cabrera, A.**  
1971 Fitogeografía de la República Argentina. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica, vol XIV, pp 30-32, Buenos Aires.
- Cacopardo, M. y J. Moreno**  
1997 "Cuando los hombres estaban ausentes: la familia del interior de la Argentina decimonónica". Otero, H. Y G. Velásquez, Poblaciones argentinas. Propiap, Tandil.
- Casanova, E.**  
1939 "El altiplano andino". Ricardo Levene (dir.) Historia de la Nación Argentina, tomo I. El Ateneo, Buenos Aires.
- Castillo Guzmán, G.**  
1999 "Embriaguez colectiva y sexualidad en los Andes". Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales nro. 17. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Censabella, M.**  
1999 Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual. Eudeba, Buenos Aires.
- Cigliano, E.**  
1965 "Dos nuevos sitios precerámicos en la Puna Argentina: Turilari (Departamento de Susques, Provincia de Jujuy)". Etnía, vol 1, parte 2, Olavarría.
- Cipoletti, M. S.**  
1987 Calixto Llama: una vida en la Puna. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas
- Clifford, J.**  
1999 Itinerarios transculturales. Gedisa, Barcelona.
- Colatarci, A.**  
1994a "Aportes para el estudio de las celebraciones vigentes en la Puna jujeña. Mitológicas nro. 9, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires  
1994b "Modificaciones en las celebraciones de la Puna jujeña como resultado de la mediación institucional". Scripta Ethnologica XVI, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires
- Colombres, A.**  
2000 Seres mitológicos argentinos. Emecé, Buenos Aires.
- Coluccio, F.**

- 2001 Devociones populares argentinas y americanas. Corregidor, Buenos Aires.
- Cortázar, A.**
- 1959 "Usos y costumbres". Imbelloni, J y otros. Folklore argentino. Nova, Buenos Aires.
- 1970 "El Folklore en la Argentina, hoy". Ara, G. y otros. Qué el la Argentina. Columba, Buenos Aires.
- Chertudi, S.**
- 1978 "La leyenda folklórica en la Argentina". Cuadernos del Instituto nacional de Antropología nro. 7, Buenos Aires.
- Dannemann, D.**
- 2000 "La investigación de la narrativa folklórica hoy en Chile". Dupey, A. y M. I. Poduje (comp.). Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica. Edición del Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa, Santa Rosa.
- Delgado, F. y B. Göebel**
- 1995 "Departamento de Susques: la historia olvidada de la Puna de Atacama". Lagos, M. (coord.) Jujuy en la historia. Avances de Investigación II, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Earls, J. e I. Silverblatt.**
- 1976 "La realidad física y social en la cosmología andina". Separata de Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas, vol. 4, París.
- Eliade, M.**
- 1960 El chamanismo. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1992 Mito y realidad. Labor, Buenos Aires.
- 1994 Lo sagrado y lo profano. Labor, Buenos Aires.
- Fernández Distel, A.**
- 1999 Arqueología espacial en Jujuy: el mapa arqueológico de Susques, nuevos sitios. Dunken, Buenos Aires.
- Fernández, E. y M. Brown**
- 2001 Guerra de sombras. La lucha por la utopia en la Amazonia peruana. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Centro Argentino de Etnología Americana, Lima.
- Fernández Juárez, G.**
- 1996 "La experiencia soñada: Saber y tradición entre los yatiri aymara de Bolivia". Actas de la IX International Oral History Conference, Göttemborg.
- Forgione, C.**
- 1990 "Metamorfosis y tiempo primigenio. La narrativa folklórica a partir de la perspectiva fenomenológica". Mitológicas V, Cento Argentino de Etnlogía Americana, Buenos Aires.
- 1994 "Representaciones de algunos personajes del mundo puneño. Scripta Ethnologica XVI, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- 1996 "El Tío, Diablo o Supay, una realidad del mundo puneño". Scripta ethnologica XVII, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- Garavaglio, J.**
- 1999 Pastores y labradores de Buenos Aires. La Flor, Buenos Aires.
- García, S. y D. Rolandi**

- 1996 "Felipe Varela: Historia y leyenda en la Puna argentina". Actas de la IX International Oral History Conference, Göteborg.
- 2000a Cuentos de las tres abuelas. Unesco, Buenos Aires.
- 2000b "Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional argentina". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología Nro. XXV, Buenos Aires.
- Geertz, C.**
- 1995 La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona.
- Gelles, P.**
- 2002 Agua y poder en la sierra peruana: la historia y política cultural del riego, rito y desarrollo. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Göebel, B.**
- 1997 " 'You have to exploit luck': pastoral household economy and the cultural handling of risk and uncertainty in the andean highlands". Göebel, B. and M. Bollig (ed.) Nomadic peoples, vol 1, issue 1, Germany.
- 1998 " 'Salir de viaje'. Producción pastoril e intercambio económico en el Noroeste argentino". Separata de 50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn
- 1999 "Why animal herd die. Environmental perception and cultural risk management in the andes". Lohnert, b. & h. Geist (eds.) Coping with changing environments. Social dimension of endangered ecosystems in the developing world. Athenaum Press, USA.
- González, A. R.**
- 1963 "Las tradiciones alfareras del período temprano del N.O. argentino y sus relaciones con las de las áreas aledañas". Congreso Internacional de San Pedro de Atacama. Anales de la Universidad Nacional del Norte, Antofagasta.
- 1983 Nota sobre religión y culto en el noroeste argentino prehispanico. Baessler Archiv, Neue Folge, Band XXXI, Berlín.
- Gusdorf, G.**
- 1960 Mito y metafísica. Nova, Buenos Aires.
- Hannerz, U.**
- 1992 Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. Columbia University Press, New York.
- Husson, J.-P.**
- 2000 Dialogues asymétriques dans le cycle dramatique de la mort d'Atawallpa (Perou-Bolivie)". En: Monod Bequelin, A. y P. Erikson. Les rituales de dialogue. Societe d'ethnologie, Nanterre.
- Ibañez-Novión, M.**
- 1970 Práctica funeraria en la Puna argentina: Chocanor. El Estado, San Salvador de Jujuy.
- Ibarra Grasso, D. E.**
- 1981 Argentina Indígena & Prehistoria Americana. Tea, Buenos Aires.
- Jacovella, B.**
- 1959a "Las supersticiones". Imbelloni, J y otros. Folklore argentino. Nova, Buenos Aires.

- 1959b "Las regiones folklóricas argentinas. Introducción histórica y antropogeográfica". Imbelloni, J y otros. Folklore argentino. Nova, Buenos Aires.
- Jensen, E.**  
1966 Mito y culto entre los pueblos primitivos. Fondo de Cultura Económica, México.
- Krapovickas, P.**  
1978 "Los indios de la Puna en el siglo XVI". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, tomo XII, nueva serie, Buenos Aires.
- Lahitte, H. y M. Maffia**  
S/f Aproximación crítica a los métodos de análisis del discurso. Una historia caboverdeana. Flor de Lis, La Plata.
- Langdon, E. (org.)**  
1996 Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Lehmann Nitsche, R.**  
1902 Catálogo de las antigüedades de la Provincia de Jujuy conservadas en el Museo de La Plata. Revista del Museo de La Plata, nro. XI, La Plata.
- Le Paige, G.**  
1964 "El precerámico en la Cordillera atacameña y los cementerios del período agroalfarero de San Pedro de Atacama". Anales de la Universidad del Norte, nro3., Antofagasta.
- Macklin, J. y Crumrine, R.**  
1972 "'Santa' Teresa, el Niño 'Santo' Fidencio and 'San' Damián: the structural development of three folk 'saint' movements, Northern Mexico". Observaciones en el Folklore psiquiátrico del Perú". Folklore Americano Nro. 17, Lima.
- Madrazzo, G.**  
1978 "Indígenas y hacendados en el Noroeste". Cuadernos de Historia n° 80, Centro de Estudios de América Latina, Buenos Aires.
- Magaña, E.**  
1992 "La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias: los otros en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas". Antropológica nro. 77.
- Magrassi, G.**  
1987 Los aborígenes de la Argentina. Ensayo socio-histórico cultural. Búsqueda-Yuchán, Buenos Aires.
- Mannheim, B. y K. Van Vleet**  
2000 "Le dialogisme dans la narration quechua". En: Monod Bequelin, A. y P. Erikson. Les rituales de dialogue. Societe d'ethnologie, Nantere.
- Mariscotti, A.**  
1966 "Algunas Supervivencias del culto a la Pachamama: El complejo ceremonial del 1° de Agosto en Jujuy (NO argentino) y sus vinculaciones". Zeitschrift nro. 91, 1, Braunschweig.  
1972 "La posición del señor de los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales". Separata de Historia y Cultura nro. 6, Lima.  
1976 "Los curi y el rayo". Separata de Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas, vol. 4, París.

- 1978 Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. Indiana, Suplemento 8, Berlín.
- Marquez Miranda, F.**
- 1949 Medicina popular en el noroeste argentino. Travaux de l'Institute Francais d'études andines, Vol único, tomo 1, París-Lima
- Martínez, J.**
- 1995 "Entre plumas y colores. Aproximaciones a una mirada cuzqueña de la Puna Salada". Memoria Americana nro. 4. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultades de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
- Martínez Sarasola, C.**
- 1998 Nuestros Paisanos Los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina. Emecé, Buenos Aires.
- Marzal, M.**
- 1988 El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1989 Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima. El caso de El Agustino. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Mauss, M.**
- 1991 "Ensayo sobre las variaciones estacionales en la sociedades esquimales. Un estudio de morfología social". Sociología y Antropología. Tecnos, Madrid.
- Mendez, V; J. Turner; A Navarini y otros.**
- 1979 Geología de la región Noroeste, Provincias de Salta y Jujuy. Dirección General de Fabricaciones Militares, Buenos Aires.
- Merlino, R. y M. Rabey**
- 1978 "El ciclo agrario ritual en la Puna argentina". Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Vol. XII, Buenos Aires.
- Merlino, M. y M. Sanchez Proaño**
- 2000 "La cultura que se mira. Narrativa de lo visual". Dupey, A. y M. Poduje (comp.) Narrativa Folklórica en clave pluridisciplinaria. Edición del Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa, Santa Rosa.
- Metraux, A.**
- 1973 Religión y magias indígenas de América del Sur. Aguilar, Madrid.
- Morgante, M. G.**
- 1999 "Noticia sobre la cura con minerales en la Puna argentina". Actualidad para médicos nro 12, Buenos Aires
- 2000a "La sociedad de los cuervos y la construcción de la identidad en La Puna argentina". Actas del V Congreso de Antropología social, Tomo 1, La Plata.
- 2000b "Cosmología y mitología de la Puna argentina". Scripta Ethnologica vol. XXI, Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.
- 2001a "La narrativa animalística y la mitología del trickster en la Puna jujeña. La figura del zorro". Anthropologica nro. 19, Lima
- 2001b La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí. Ediciones del Centro de Antropología Filosófica y Cultural, Buenos Aires.
- 2001c "Tejiendo la historia: reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la Puna jujeña". En: Revista de Investigaciones Folclóricas, Vol. 16, Buenos Aires.

- 2001d "Desde la generación de víboras al presente: relatos orales de Coranzulí y Guairazul". Dupey, A. y M. I. Poduje (comp.) Narrar identidades y memorias sociales. Estructura, procesos y contextos de la narrativa folklórica. Edición del Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de La Pampa, Santa Rosa.
- 2002a "Leer el mito, comprender el mundo: organización del entorno en la cosmovisión puneña". *Trabalhos em Etnologia e Antropologia* vol. 43, Porto, Portugal.
- 2002b "Humanos y animales en la generación de víboras. Un acercamiento a la existencia mítica entre las poblaciones puneñas". *Anthropos* nro. 97. Sank Augustin, Alemania.
- 2003a "Nuestra Señora de Belén. Un afiesta patronal en el altiplano jujeño". Terceras Jornadas de Patrimonio Intangible: El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones". Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- 2004 "A geracao do Rei Inca na Puna Jujeña (Argentina)". Musumeci, L. (org.). *Antes do fim do mundo. Sete estudos sobre milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Muscio, H.**
- 1999 "Tendencias en la variabilidad ambiental de la Puna argentina: implicancias para la Ecología Humana Prehistórica y para los Paisajes Arqueológicos". Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano nro. 18, Buenos Aires.
- Nachtigall, H.**
- 1966 "Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores de la Puna de Moquegua (Perú) y de la Puna de Atacama (Argentina), y consideraciones histórico-culturales para la ganadería indígena". *Actas del 36 Congreso Internacional de Americanistas*, separata del vol. 3, Sevilla.
- Nordenskiöld, E.**
- 1902 "Präkolumbische Salzgewinnung in Puna de Jujuy". *Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft*, Berlín.
- Oliveira Filho, J. (org.)**
- 1988 *Os Ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero, Sao Paulo.
- 1999 *A viagem da volta . Etnicidade, politica e reelaboracao cultural no Nordeste indigena*. Contra Capa, Rio de Janeiro.
- Ossio, J.**
- 1976 "El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca". Separata de *Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 4, París.
- Palavecino, E.**
- 1948 *Áreas y capas culturales en el Territorio Argentino*. Gaea, Tomo VIII, Buenos Aires.
- Paleari, A.**
1988. *Diccionario. Los dioses andinos*. Talleres Gráficos del Instituto Geográfico Militar, Buenos Aires.
- Palma, N.**
- 1973 *Estudio antropológico de la medicina popular de la Puna*. Cabargón, Buenos Aires.

- Pérez de Nucci, A.**  
1993 *Magia y chamanismo en la medicina popular del NOA*. Universidad de Tucumán, Tucumán.
- Poderti, A.**  
1999 "Encantamientos, conjuros y artificios. Prácticas mágicas en el Tucumán colonial. Vivante, A. y N. Palma. *Magia, daño y muerte por imágenes (antecedentes y actualidad)*. Gofica editora, Salta.
- Raffino, R.**  
1975 "Potencial ecológico y modelos económicos en el N.O. argentino". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, tomo IX, nueva serie, Buenos Aires.  
1978 "Las aldeas del Formativo Inferior de la Quebrada del Toro (Provincia de Salta, Argentina)". *Obra del Centenario del Museo de La Plata*, tomo II, La Plata.
- Reagan, J.**  
2001 *A la sombra de los cerros. Las raíces religiosas de los pueblos de Jaén, San Ignacio y Bagua*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Lima.
- Reyes Gajardo, C.**  
1958 *Parentescos rituales en el Noroeste argentino*. *Revista del Instituto de Antropología*, Vol. VII. Instituto de Etnología, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Ringuelet, S.**  
1972 "Estudio antropológico en una población de la Puna argentina". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol VI, Buenos Aires.
- Rist, S., San Martín, J. y N. Tapia**  
1998 "Bolivia: concepto andino de cosmovisión y vida". *Compas/Agruco*. Plataforma para el diálogo intercultural sobre cosmovisión y agricultura, La Paz.
- Rodríguez Cervantes, M.**  
1999 "Sombra y cuerpo en el curanderismo norteño". *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* Nro. 17. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima
- Sal y Rosas, F.**  
1972 "Observaciones en el Folklore psiquiátrico del Perú". *Folklore Americano* Nro. 17, Lima.
- Sanguinetti, A. y A. Mariscotti**  
1959 "Notas para el estudio de la cultura de la Puna". *Runa* vol IX, partes 1-2, Buenos Aires.
- Santander, J.**  
1971 *La fiesta de la Candelaria. Quebrada de Humahuaca y Puna*. Publicación de la Dirección Provincial de Cultura de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- Schaden, E.**  
1982 "El mesianismo en América del Sur". Puech, H. (dir.) *Historia de las religiones*, vol. 12. *Movimientos socioreligiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI, Madrid.
- Schelotto, M.B.**  
1987 "El corpus del Rey Inca en la Puna jujeña". *Mitológicas*, nro. II. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires
- Schobinger, J. (comp.)**

- 1997 Shamanismo sudamericano. Almagesto, Buenos Aires
- Segato, R.**  
1991 "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina" Religiones: cuestiones teórico-metodológicas. Religiones latinoamericanas 1, Buenos Aires
- Serrano, A.**  
1963 Líneas fundamentales de la Arqueología salteña, Salta.
- Taipe, G.**  
1999 "El diluvio en los mitos quechuas contemporáneos". Revista de Investigaciones Folclóricas nro. 14, Buenos Aires.
- Terrón de Bellomo, M.**  
1995 Continuidad de la memoria. Relatos orales de Jujuy. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.
- Turner, V.**  
1989 La selva de los símbolos. Siglo XXI, Madrid.
- Urbano, E.**  
1993 "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Apuntes sobre sus orígenes y desarrollo". Bonilla, H. (ed.). Los Conquistados. Flacso, Tercer Mundo, Bogotá.  
1996 Notas del Seminario "Los Andes. Hacia una visión socioantropológica, etnohistórica e histórica crítica". Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (mimeo).
- Van der Leeuw, G.**  
1964 Fenomenología de la religión. Fondo de Cultura Económica, México.
- Vázquez, A.**  
1997 "Introducción: naturaleza y significado del chamanismo". Schobinger, J. (comp.) Shamanismo sudamericano. Ediciones Continente, Buenos Aires.
- Vericourt, V. de**  
2000 "Dialogues ceremoniels et rethorique chamanique dans les Andes Boliviens". En: Monod Bequelin, A. y P. Erikson. Les rituales de dialogue. Societe d'ethnologie, Nantere.
- Vignati, A.**  
1931 "Los elementos étnicos del Noroeste argentino" Notas preliminares del Museo de La Plata, tomo I, La Plata.
- Villagra, M.**  
1995 Ronda de voces. Edición comentada de relatos orales documentados en Amaicha del Valle, Noroeste argentino. Licentiatavhandling, Stockholms Universitet.
- Vivante, A.**  
1959 "Medicina folklórica". Imbelloni, J y otros. Folklore argentino. Nova, Buenos Aires.
- Yacobaccio, H.**  
1979 "Arte rupestre y tráfico de caravanas en la Puna de Jujuy, modelo e hipótesis" Actas de las Jornadas de Arqueología del Noroeste argentino, Universidad del Slavador, Buenos Aires.
- Yarrow, J.**  
1972 "Enfoque del curanderismo en el Departamento de Lambayeque, Perú. Folklore Americano Nro. 17, Lima.

**Zárate, Dora de**

1972 "Búsqese una denominación más apropiada que 'folklórico', para designar la faena erudita que envuelve manifestaciones de proyecciones folklóricas".  
Folklore Americano Nro. 17, Lima.

**APÉNDICE: MAPAS, CUADROS, GRÁFICOS Y FOTOGRAFÍAS.**

MAPA 1: Puna argentina: Provincias de Jujuy, Salta y Catamarca.

MAPA 2: Noroeste argentino. Antropodinamia (según Martínez Sarasola, 1992).

MAPA 3: Provincia de Jujuy y zonas limítrofes. Detalle físico-político.

MAPA 4: Provincia de Jujuy. Principales poblaciones.

CUADRO 1. CICLOS O GENERACIONES DEL TIEMPO MÍTICO.

Generación	Personajes principales	Otras características
DE VÍBORAS	Protohumanos: Mujeres pastoras (¿mujeres-estrellas?) y animales de morfología y comportamiento condensados y variables.	Sólo estrellas. Reproducción social restringida.
<i>SUCESO CRÍTICO: DILUVIO. APARICIÓN DE LA ‘‘GENTE DIOSA’’ Y DE LA LUNA.</i>		
DE ANTIGUOS	Humanos de pequeño tamaño, habitantes de las peñas.	Luna y estrellas. Riqueza material. Fertilidad territorial y social.
<i>SUCESO CRÍTICO: APARICIÓN DEL SOL.</i>		
DEL REY INCA	Rey Inca. Cerros.	Sol. Antiguos convertidos en momias (chulpas). Bienestar y riqueza.
<i>SUCESO CRÍTICO: PRESENCIA COLONIZADORA. MUERTE Y ENTIERRO DEL REY.</i>		

CUADRO 2. ALGUNOS PRINCIPIOS CLASIFICATORIOS PARA LA FAUNA VERNÁCULA.

<b>Animal</b>	<b>Pre-existentes al diluvio.</b>	<u><b>Esfera</b></u>	<u><b>Dominio</b></u>	<b>Carácter mutante</b>
<u>Gallos- gallinas</u>	Sí	Doméstico	Con dueño particular	No
<i>Pájaros- paloma</i>	Sí	Salvaje arisco	Sin dueño	en ratón
<i>Vacas</i>	Sí	Doméstico	Con santo dueño	No
<i>Cabras</i>	Sí	Doméstico	Con santo dueño	No
<i>Ovejas</i>	Sí	Doméstico	Con santo dueño	No
<i>LLamas</i>	Sí	Doméstico	Con santo dueño	en Diablo
<i>Zorro</i>	Dudoso	Salvaje asesino	Sin dueño	en hombre
<i>Víbora</i>	Dudoso	Salvaje arisco	Sin dueño	en Diablo
<i>Lagarto</i>	Dudoso	Salvaje arisco	Sin dueño	en hombre
<i>Cuervo</i>	Dudoso	Salvaje asesino	Sin dueño	en hombre

CUADRO 3. LISTA DE LAS PRINCIPALES CONMEMORACIONES CALENDARIAS.

<b>Conmemoración</b>	<b>Fecha calendaria.</b>
SAN MARCOS	25 de Abril
"FIESTA PATRIA"	25 de Mayo
SAN ANTONIO	13 de Junio
"DÍA DE LA PATRIA"	20 de Junio
SAN JUAN	24 de Junio
NUEVE DE JULIO	9 de Julio
SAN SANTIAGO	25 de Julio
DÍA DE LA PACHAMAMA	1 de Agosto
SAN BARTOLO	24 de Agosto
SAN RAMÓN	31 de Agosto
DÍA DEL MAESTRO	11 de Septiembre
VIRGEN DEL ROSARIO	Primer domingo de Octubre
FIESTA DE TODOS LOS SANTOS	1 de Noviembre
DÍA DEL DESPACHO DE LAS ALMAS	2 de Noviembre
MANCAFIESTA: FIESTA DE LAS OLLAS	Tercer domingo de Octubre
DÍA DEL MINERO	28 de Octubre
DÍA DE LA VIRGEN DE LUJÁN	11 de Noviembre
DÍA DE LA VIRGEN DE SANTA CATALINA	25 de Noviembre

DÍA DE LA VIRGEN MARÍA	8 de Diciembre
NAVIDAD	25 de Diciembre
AÑO NUEVO	1 de enero
DÍA DE REYES	6 de Enero
DÍA DE LA VIRGEN DE BELÉN	23 de Enero
DÍA DE LA VIRGEN DE CANDELARIA	2 de Febrero
CARNAVAL	cualquier fecha del mes de Febrero
DÍA DE SAN JOSÉ	19 de Marzo.

CUADRO 4. SANTOS "ABOGADOS" DE LOS ANIMALES SUSQUEÑOS.

Santo	Incumbencia	Fecha festiva
San Marcos	Vacas	25 de Abril
San Antonio	Llamas	13 de Junio
San Juan	Ovejas	24 de Junio
San Santiago	Caballos, mulas. Iniciación de especialistas.	25 de julio
San Bartolo	Cabras	24 de Agosto
San Ramón	Burros	31 de Agosto
San Roque	Perro	Sin datos

CUADRO 5. OTROS SANTOS RELEVANTES EN LA RELIGIOSIDAD SUSQUEÑA.

Santo	Incumbencia	Fecha festiva
San José	Compañero de la Virgen María	19 de marzo
San Pedro	Poseedor de la llave del cielo. Admisión de los muertos al paraíso. Abre los "recipientes de lluvia".	Sin datos.
Todos los santos		1 de noviembre

CUADRO 6. "LO MALO": MANIFESTACIONES DEL TEMOR.

Malos pasos	Malas horas	Mala vida/mala muerte	Manifestación del temor
Peñas (cerros)	Cobardía	Penados	Comen
Campos de pastura	r	Antigales	Afectan
		Duendes	Asustan
		Condenados	Comen
Quebradas y angostos	Domingo	Cerro	Enojo: accidente.
		Diablo	Enojo: accidente.
Minas	Sueño	Espíritu malo: Tío, Diablo, Supay, Ucaco, Rey de la Mina, Mandinga.	Asusta, loquea, come

CUADRO 7. ANÁLISIS FORMAL DEL RELATO "PEDRO URDIMAL Y EL FIN DEL MUNDO".

Personajes	Características	Referencias espaciales	Referencias temporales	Referencias temáticas
PEDRO	Confianzudo ("Hermano", "Tocayo"). Fuerte. Delator.	Dominio de la Tierra. Plaza. Viento. Playa. Mar.	Recurrencia de ciclos.  Desde el pasado a la actualidad.	Competencia por el reinado en el cielo.  Engaño. Traslado de almas del purgatorio al infierno.
SAN PEDRO	Portero del cielo. Tonto. Inútil. Respetuoso. Débil. Rey.	Dominio del Cielo. Puerta. Reino. Escritorio. Llave	Fin del mundo.	Reversión del engaño. Anuncio del fin del mundo.
HOMBRES	Incrédulos.			

CUADRO 8. INICIACIÓN DE ESPECIALISTAS.

<i>Malos pasos</i>	<i>Malas horas</i>	<i>Mala vida/mala muerte</i>	<i>Manifestación del iniciado.</i>
Campos	Anocheciendo Soledad	Espíritus malos	Curación: posesión de la "piedra rayo" o "piedra muri"
Mina	Oscuridad	Diablo	Joroba, escritura del nombre: don de la curación.

GRÁFICO 1. CALIFICACIÓN DEL CICLO ANUAL.

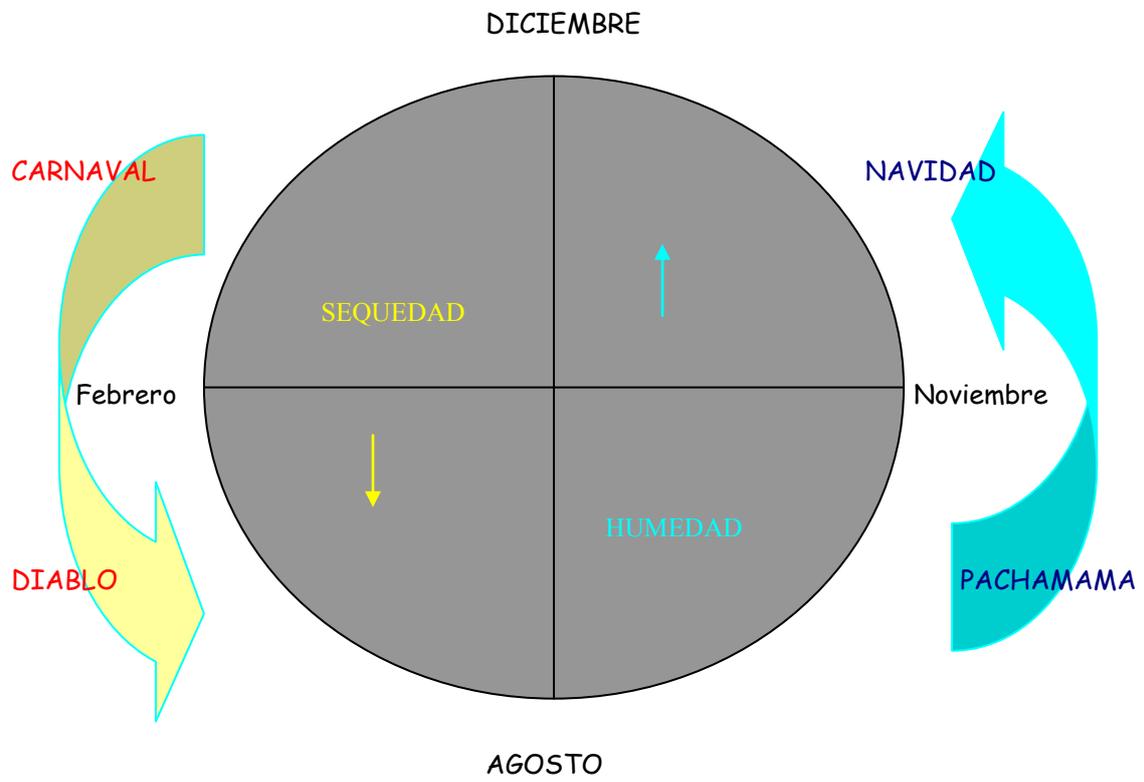
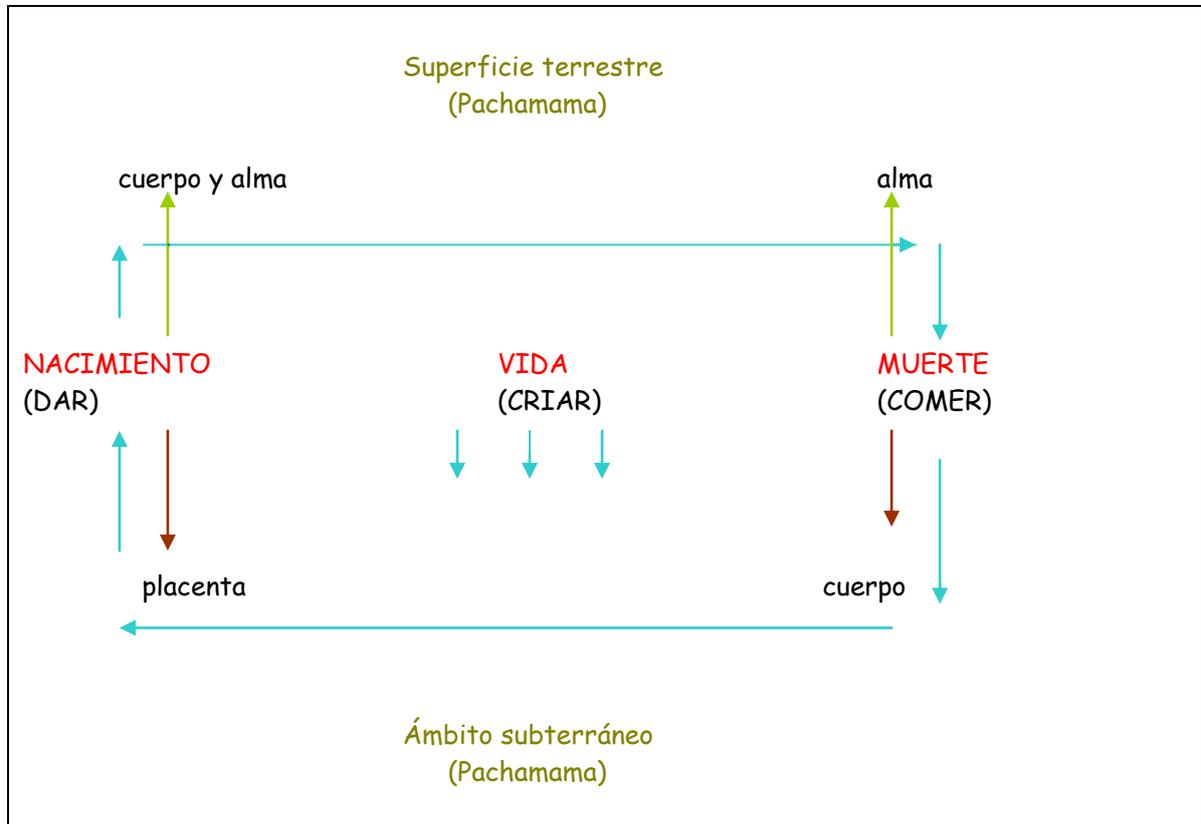


GRÁFICO 2. LA DINÁMICA DEL TRAYECTO VITAL.



FOTOGRAFÍA 1: Llamas pastando (Coranzulí, 2003).

FOTOGRAFÍA 2: Coranzulí: vista panorámica (Coranzulí, 2003).

FOTOGRAFÍA 3: *Apacheta (Susques, 2001).*

FOTOGRAFÍA 4: *Santos y vírgenes adornados por los fieles (Susques, 2001).*

FOTOGRAFÍA 5: Corral asociado a un espacio habitacional ((Susques, 2003).

FOTOGRAFÍA 6: Fiesta Patronal de Nuestra Señora de Belén. Peregrinación callejera.  
(Susques, 2001).

FOTOGRAFÍA 7: *Fiesta Patronal de Nuestra Señora de Belén. Banda de sikuirs (Susques, 2001).*

FOTOGRAFÍA 8: *Tumbas ofrendadas en el cementerio (Susques, 2003).*

