

El Diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño

Mario Vilca¹

Resumen

Se propone reflexionar sobre el impacto de la diabolización de los ancestros, y en general de los antepasados andinos, por parte de la iglesia católica, en la puna de Jujuy.

Se abordarán las representaciones de los pobladores locales acerca de diferentes aspectos que hacen a la celebración de los muertos en el mes de noviembre: el lugar donde moran las almas, la cuestión de su vuelta al mundo de los vivientes, las atenciones que reciben y las sanciones para los no creyentes; asimismo la potencia de los muertos y su incidencia en la vida cotidiana de los puneños.

Por otro lado se propone identificar la reelaboración creadora de nuevos corpus axiológicos, así como la persistencia de esquemas antiguos que se han mantenido presentes en estos espacios «opacos» a la mirada vigilante del poder colonial.

Palabras clave: muertos - diabolización - colonización - *ánimu* - fecundidad

Abstract

This paper proposes to think on the impact of the process taken by the catholic church, trough which ancestors, and Andean forbears in general, were turned into devil beings, in Jujuy's puna.

The representations of the local population according different aspects related to the celebration of the dead in November, will be approached. These include: the place where the souls dwell, the question of their trip back to the living's world, the attentions that they receive and the sanctions for not believers; likewise the power of dead and their incidence in the daily life of the puneños.

On the other hand it proposes to identify the creative reelaboration of new axiological corpuses, as well as the persistence of ancient schemes that have been kept, and are present in these «opaque» spaces to the vigilant look of the colonial power.

Keywords: the dead - turning into devil - colonization - soul - fertility

¹ Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
andino_1968@yahoo.com.ar

Introducción

No sería posible entender las culturas indígenas andinas actuales si no se comprende que éstas han sido profundamente impactadas por la acción evangelizadora emprendida por la iglesia católica y la corona española a partir del siglo XVI. En la base de esta acción se encuentra el proceso de eliminación de las divinidades, cultos y especialistas rituales, que la iglesia llamó «extirpación de idolatrías». Se propuso la intervención en la vida cotidiana y religiosa de las comunidades: controlar las fiestas, los ritos de producción, registrar nacimientos y muertes, resignificar las fuentes de la creatividad, modificar concepciones de salud y enfermedad, exorcizar entidades que enferman y potencias que curan, entre otros aspectos; se reconfiguraron símbolos, lenguajes y significados, a partir de una persistente y sistemática hermenéutica que legitimó el accionar de la conquista y la colonización.

La conquista ha desarrollado una textualidad escrita, generada en el espacio central andino, en tanto «escritos disciplinarios» (Castro Gómez 2008), que ha buscado constituir al colonizado según los valores y cánones cristianos y europeos, así como construir una imagen de la religión andina en tanto «culto idolátrico». Se determinó llamar «idolatría» al complejo de creencias y prácticas espirituales del continente, «nuevo» a los ojos españoles. *Idola* significa «imagen», que es siempre algo derivado, es decir creado, sea por el hombre o por Dios mismo. Se denostaba la adoración a creaciones y no al creador. Esto significaba que los pobladores del nuevo continente habían vivido en la ignorancia y el error. La verdad advenía de los conquistadores; veremos cómo esa verdad ha sido instrumentalizada para legitimar la conquista.

En 1545 el obispo Loayza ordena en su

Instrucción: «Para que en alguna manera se despierten al conocimiento de Dios, platícalles la ceguedad y errores en que han vivido, adorando piedras y otras criaturas o obras de sus manos» (Berg 1990: 235). Los supuestos que esta ordenanza, una entre muchas, contiene, son: los indígenas están dormidos, no tienen la luz de la razón sobrenatural; hasta ahora han vivido ciegos e ignorantes. Su espiritualidad se categoriza como «adoración» que remite a creencia pagana, gentilidad, politeísmo. El objeto de la adoración indígena son «piedras» y son «criaturas» u «obras de sus manos». Estos objetos-sujetos sagrados para el indígena, son para Loayza, simples creaciones humanas o criaturas naturales, pero no verdaderos dioses, que por lo demás no existen, pues existe un único Dios. La totalidad de su modo de vida es declarada *errónea* y a partir de ello es que se debe extraer esa ignorancia y extirparla. Tal es el sentido del que se han impregnado muchos mitos sobre el origen de la humanidad en los Andes. En ellos, los pobladores originarios (*chullpas*) vivían en la oscuridad, y con el advenimiento del sol (Cristo) han sido exterminados porque vivían en la maldad, el egoísmo, la antropofagia, y sin leyes. Similar estructura habría sustentando el relato incaico para legitimar su expansión, con el culto solar como centro. De aquí también los relatos de la era de los dos soles, del diluvio, que eran interpretados como castigos a la inmensa diversidad de comunidades que entonces poblaban el continente.

En el presente ensayo asistiremos al impacto de la imposición de representaciones, que hemos denominado «colonización del imaginario» (sensu Gruzinski) por parte de la iglesia y de la corona española. El imaginario de estas poblaciones fue el lugar central de la nueva significación, del nuevo «logos» que habían de balbucear los coloni-

zados. La estrategia de colonización del imaginario consistió, inicialmente, en hacer conocer el mensaje divino, la evangelización, a fin de que estos «otros» accediesen al bien supremo: la salvación de sus almas. Ello conforme a la Bula Omnímoda de Adriano VI, con mucho acercamiento a los indígenas. El segundo período de evangelización, que arranca a partir de 1574, fecha de aprobación en Madrid del decreto del Concilio de Trento, se basa en los principios de la Contrarreforma (Reforma Católica). Éste pone énfasis en la educación y la predicación, concede más poder a los obispos, a la vez que centraliza la jerarquía eclesiástica en el rey de España y sus virreyes. Se constituye una iglesia que pretende ya no sólo cristianizar a los indígenas, sino inspeccionarlos detenidamente, obsesivamente, imponerles pautas que rijan todos los órdenes de su existencia (Duviols 1986:XLI).

La documentación cronística no hace mención de la reacción indígena, de las múltiples construcciones y reconfiguraciones de lo imaginario, ni de la resistencia de los pueblos indígenas durante los procesos de conquista y colonización (Martínez 2010).

«Decires fuera de lugar», designa Mignolo a las expresiones escritas que surgen en el momento colonial por los llegados de España, en tanto buscan conferir determinados ordenamientos sobre el horizonte simbólico y el «suelo» cultural de los indígenas. A su vez éstos también expresan su malestar en el no-lugar de la escritura, como es el caso de Guamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega, de Santa Cruz Pachakuti, de tal modo que el decir escrito constituye para los sujetos colonizados su «fuera de lugar» (Mignolo 1995:9).

Es de notar que los españoles han mantenido una «mirada lúcida» sobre los espacios andinos centrales (Cusco, como ombligo del Tawantinsuyu) (Martínez 2010), a la

vez que los espacios marginales se mantuvieron «opacos» a su vigilancia. Las concepciones que, al momento de la conquista de estos espacios centrales, tenían los indígenas de lo espiritual, de los muertos, de su destino en el más allá, de su relación con la vida cotidiana de los vivientes, han sido objeto privilegiado de la mirada colonizadora.

«Nosotros sabemos que el alma viene del cielo, ahí 'tá el infierno y ahí 'tá la gloria»

Los diversos pueblos andinos celebraban los cultos a sus ancestros, pues creían que éstos velaban por el bienestar de sus comunidades, de su abundancia material y espiritual². Los ancestros traían la fuerza primordial, *cámac* del crecimiento, lluvias para la comunidad, buen crecimiento de los cultivos, pasto para los animales, entre otros beneficios. Regresaban anualmente para convivir y colaborar en las actividades de la vida cotidiana. Ante ello la iglesia impone la enseñanza de que los muertos no deben seguir venerándose. A través del Primer Concilio Limense (1551) en su constitución 38, la iglesia ordena que se enseñe a los indígenas que tienen un alma inmortal, que existe un cielo y un infierno adonde van los muertos³. El *Edicto contra la Idolatría* (1621), apercibe con 23 temas de interrogatorio a los vecinos y moradores del pueblo que los extirpadores visitaban. Se busca detectar a los que todavía

² Pérez Gollán (2000) señala que el culto a los ancestros es una de las tres grandes continuidades a lo largo de la historia de los Andes; las otras dos son: el culto al sol y el uso de alucinógenos.

³ Se ha hipotetizado que la insistencia de los colonizadores en que los muertos han abandonado definitivamente este mundo, se basa en el objetivo de apoderarse de tierras, mujeres, templos y riquezas que eran propiedad de los ancestros muertos (Cfr. Taylor 2000).

siguen creyendo que las almas de los muertos van a lugares distintos del cielo, infierno o purgatorio, a fin de que sean castigados. Se instruye que los visitantes han de preguntar: «Item, si saben que alguna, o algunas personas digan que las almas de los difuntos van a *Huarochaca*, o *Vpaimarca*, y no al Cielo, Infierno, o Purgatorio» (Arriaga 2002 [1621]). *Upaimarka* es para Arriaga la «tierra de los mudos», *upa* = sordo, mudo. Taylor señala que el vocablo tenía otro origen, en el quechua central del Perú, que se ha desplazado: *supaymarka*. Donde *supay* es «sombra del cuerpo». Esta «sombra» (*supay*) es condenada por la iglesia, que enseña que ella arde en el infierno (Taylor 2000:32).

Don J. Vilca, nacido en Llamerías (Dpto. Cochínoca, Puna de Jujuy), nos dice:

Nosotros sabemos que (el alma) viene del cielo. Ahí 'tá el infierno, y ahí 'ta la gloria. Y ahí 'ta San Pedro con la puerta. Nosotros vamos y se presentamo ahí... «Vos cómo te llamás... vos allá». «Y... vos allá». Ahí stá el horno. El horno, dice que está ardiendo... carajo. Hay que pagar todo. El otro vá a la gloria, ahí una maravilla... (Don J. Vilca, 65 años, mayo 2010).

La expresión *nosotros sabemos* respecto de dónde *viene* las almas nos remite a la internalización de los edictos de la iglesia del siglo XVI, lo que parece confirmar la colonización del imaginario indígena como un éxito de la conquista. ¿Esto es realmente así? Don J. Vilca expresa de manera definida que el lugar de donde vienen las almas es *Gloria* (cielo) y cuyo guardián es San Pedro. Las almas se presentan allí y San Pedro les inquiera por su nombre. Algunos irán a la gloria y otros irán al infierno. El infierno es *el horno* claramente asociado a un lugar con brasas ardientes y fuego potente. Allí hay que pagar todo. La iglesia ha enseñado que

el infierno es el lugar donde hay que pagar los pecados cometidos en vida, en donde se queman los ancestros. En donde se queman los ancestros andinos por haber sido adoradores de *wak'as* e ídolos⁴. Las referencias al muerto, en la puna de Jujuy, ya no están relacionadas al nombre que tenía cuando estaba con vida. Este nombre ahora deviene tabú. Sólo es usado en momentos y lugares especiales, rituales, y parece ser prerrogativa de personas dotadas de poderes, los que pueden llamarlo con su nombre⁵. En los contextos cotidianos y profanos se utilizan términos indirectos tales como «el almita» «la almita», «el/la finadito/a».

Vos como te llamás, San Pedro pregunta el nombre al alma, a fin de imponerle la pena o el premio correspondiente, y ésta debe responder al requerimiento. En la mesa de ofrendas⁶, muchos panes llevan el nombre del alma cuando estaba en vida, y se la nombra en ocasión de los rezos comunitarios⁷.

⁴ Ídolos en forma humana, animal, vegetal, entre otros.

⁵ Recordemos que el «llamar» al espíritu (*ánimu*) en las curaciones es el procedimiento principal, para reequilibrar al sujeto enfermo.

⁶ La mesa de ofrendas, también denominada *turcos*, constituye el conjunto de presentes con que se espera a las almas.

⁷ En los andinos, la importancia del nombre ya está documentada en Bertonio que ve la discordancia de sentido que tiene el bautismo para la iglesia y para los indios. Para los indios «bautizar» significaba imponer el nombre, mientras que para la iglesia significaba purificar del pecado original. Esto sigue reflejándose en el «bautismo» de los *turcos* (ofrendas a las almas) en la quebrada y puna de Jujuy. En el «bautismo», también llamado «bautizo» se hace una imposición de nombre, a la vez que se lo integra a la comunidad mediante el «compadrazgo», en un rito católico de clima jocoso. El término *turco* ha sido desplazado de su significado más antiguo, «intercambio», para pasar a significar lo «pagano», «infiel», «moro» (Vilca 2010).

Ahora bien, para J. Vilca, son los ancestros andinos los que están allí quemándose, secos y sedientos. Por eso habría que *pagarles* para que vuelvan a animarse, y tener potencia de animación. Esta suposición adquiere más fuerza con el correr de la conversación cuando José nos advierte que no hay que andar por los antigales⁸ *porque están temblando de hambre y sed... ¡tanto tiempo que nadie les paga nada!* Es decir que *pagar* a los ancestros es darles de beber y comer, especialmente coca y alcohol, también fetos de llama (*sullo*). Se trata de una resignificación del «pagar los pecados» del imaginario cristiano.

Para doña S. Tito, las almas no vuelven del cielo sino del infierno:

Las almitas viene con mucha sé (sed) porqui ellos están nel infierno. Y toman las bebidas por el tocori, que es la cebolla verde. Y cuando ellos están en el infierno nosotros pasamus misa, rezamos y esos son sus comidas pa ellos, los finaus llegan cansaitos, vienin corriendo... (Doña S. Tito, 72 años, Potrero de la Puna, Dpto. Cochínoca, mayo, 2010.)

Las *almitas* llegan con mucha sed, se dice porque vienen del infierno. Es llamativa la relación con los ancestros que arden en el infierno por haber sido idólatras. También tiene sed porque vienen *corriendo*; en otras versiones, la sed es provocada por el recorrido de los grandes páramos andinos. El *tocori*, también llamado *tocore*, *tucuri*, *tocoro*, o *toncore*, es el tallo ahuecado de la cebolla; a través de él bebe el alma. En otras versiones, es la «cantimplora del alma», la lleva «pa su camino». El «camino» del alma, en relatos surandinos, tiene la orientación este-oeste (Condori y Pawels 1998).

⁸ Cementerios o también antiguos poblados prehispánicos de la puna jujeña.

Doña T. Vilte distingue los espacios de donde viene el alma *según sus pecados*: «Las almas vienen según sus pecados. Pueden venir del cielo, del purgatorio y del infierno...» (Doña T. Vilte, 74 años, Humahuaca, mayo, 2010). Se dice que las almas están en el cielo, infierno y purgatorio. El 1º de noviembre, Dios «abre las puertas» o «les da permiso» para que vengan a la tierra.

Por el lado de la disposición colonial se impone la creencia en el cielo, el infierno y el purgatorio, y que las almas no vuelven al mundo de los vivientes. Por lo tanto no hay que hablarles, ni agradecerles o pedirles salud, buenos pastos y más animales, tampoco ofrecer presentes, comidas y bebidas, entre otros.

Desde la representación de los sujetos locales, las almas vuelven del más allá (infierno, purgatorio, cielo), aceptando la letra colonial. Pero en las prácticas rituales y en la cotidianidad predomina la orientación este-oeste, o sea el sentido del *camino* de las almas. Ello nos indica que esa aceptación colonial ha sido relativa.

Esperando a las almas con *turcos*...

Se espera a las almas con presentes u ofrendas denominadas *turcos*. Para Layme Pairumani (2004) *turkaña* significa «cambio», «permuta», mientras que *turkt'asuña* refiere a «cambiar recíprocamente». ¿Qué es lo que las almas traen, para «cambiar recíprocamente» con los vivientes? Veremos cómo la respuesta al interrogante está implícita en los diferentes modos de «decir» y de «ser dichos», en los diversos lenguajes con que se expresan los andinos.

El Primer Concilio de Lima (1551-1552), en su Constitución 38, ordena que a los muertos andinos: «...no les pongan comida ni bebida, ni otra cosa alguna» (Marzal 2008:180). Arriaga establece que se investi-

que si hay indios que:

«...quando se muere vna persona al quinto día den de comer, y de beber al alma del difunto, quemando maíz y derramando chicha» (Arriaga 1621). Luego se quemarán las momias, sus ropajes y enterratorios en presencia de todo el pueblo; se les predicará y confesará.

En 1612, el jesuita Ludovico Bertonio al referirse al Día de Difuntos escribe en su Vocabulario: *Amaya mankaña uru*: «Así llaman ellos (los indios) a este tiempo. Pero es menester quitarles esta costumbre, diciéndoles que les llamen: *Purgatorionquiri animana cataqui hamppattiña uru*, o de otra manera que no huela a superstición. Pospuesto: *Uru*: «Día de» o «Tiempo de» (Bertonio 2007[1620]:197). Para los indios, el mes de noviembre es el tiempo (*uru*) en que están comiendo (*mankañā*) sus muertos (*amaya*), sus ancestros. Esto para Bertonio no responde a la concepción cristiana, y por ello dictamina que es necesario «quitarles esta costumbre» para que «no huela a superstición». Entonces propone enseñarles que es el tiempo de rogar (*hamppattiña*) por las almas que están sufriendo en el purgatorio⁹. Hay que rogar (rezar) por las almas andinas, es decir sus ancestros, porque están en el purgatorio, por haber adorado a ídolos falsos (*wak'as*).

De allí que en Potrero de la Puna doña

⁹ Almas del purgatorio: *Purgatorionquiri almanaca, vel Purgatoriona muturi almanaca* (Bertonio 2007[1620]:362).



Fig.1. *Turcos* u ofrendas para las almas. Arriba, el espacio de Gloria. Puna de Jujuy

Tito nos diga: «...Nosotros pasamus misa, rezamos y esos son sus comidas pa ellos, los finaus...». Es decir que para los finados (*finaus*) se pasa misa, *pasamus misa*, se reza, *rezamus*. Y estas son ahora *sus comidas*. Como lo indicaba Bertonio, se quita la costumbre de dar de comer, sustituyendo la comida por oraciones.

La expresión «pasar misa» en la zona surandina es frecuentemente asociada a «pasar mesa» (por ejemplo quemar un complejo de preparados, ofreciéndolos al ser o seres poderosos que han causado determinada enfermedad). Esta asociación se establece por el deslizamiento que se efectúa de la «i» (misa) a la «e» (mesa) y viceversa, tanto

en el aymara como en el quechua. Los especialistas religiosos andinos dan de comer a las divinidades «*pasando mesa*», es decir ofreciendo variadas especies, según el gusto de los seres poderosos. Si la mesa se consume en el fuego, con abundante humo, «*la mesa, ha pasado*», se dice; por el contrario, si la mesa no se ha quemado enteramente la «*mesa no pasa*», las *wak'as* (ser o seres poderosos) no la han aceptado¹⁰; lo cual no trae buen augurio. Por lo tanto el modo de pensar andino está presente en el lenguaje ritual, el cual estuvo menos enfocado por la mirada vigilante de la iglesia, como lo han sido los escritos disciplinarios coloniales (vocabularios, catecismos confesionarios, manuales, diccionarios).

La comida que las almas «comen» no está relacionada con la dimensión orgánica, biológica, en suma, material de la ofrenda. Para los pastores del sur de Perú, lo que los seres poderosos buscan es el *ánimu* del alimento: «Las habitantes de Phinaya, Sallma, Mísuma, traen ch'uñu, maíz, trigo, todo eso (...) y el alimento (que traen) *posee ánimu*»¹¹ (Ricard Lanata 2007:79).

Todo lo existente posee *ánimu*, los seres humanos, los seres poderosos, animales, plantas, las comidas y bebidas. Si se pierde el *ánimu* de la cosa o entidad, ésta va perdiendo también su vitalidad corpórea o

material. Esta dimensión metafísica (cfr. Bugallo y Vilca 2011) del *ánimu* ha sido obviada en las descripciones del rito a los muertos, las enfermedades, las curaciones, entre otras. *Ánimolánimu* es un principio espiritual y vital que anima a los diferentes seres y/o entidades; se acerca a la noción de *camac* «doble que anima», señalada por Ricard Lanata. El «doble», también llamado sombra, es una potencia anímica de la especie (animal, vegetal, mineral, espiritual) que la hace fecunda. Está relacionado con la suerte. En caso de que se separe, se pierda, sea «agarrado» o «comido» por algún ser poderoso, debe ser restituido (cfr. Bugallo y Vilca 2011).

El diablo por la cocina. Almas y vida cotidiana

Al preguntarle a don J. Vilca sobre cómo se sabe que vienen las almas para Todos Santos en la Puna, responde:

¡Ah!, ese vientito, remolino. Cuando ya vienen las doce ya... ssssss. Y otros dicen que es el diablo. Lo agarran con lazo, le meten un guascazo... así sabía pegar mi mamá (Gregoria Tolaba). Venía sssss... venían a la cocina por ahí, mierda, diablo de mierda... perseguía (mi mamá). Perdía y ya aparecía, allá; pegando se perdía y ya aparecía allá... qué carajo. Era chiquitito, asisito... Pero para Todos Santos ya decían que era el alma...

El diablo en la vida cotidiana se desplaza en forma de remolino. A fines de octubre y principios de noviembre se considera que el alma en forma de remolino está rondando por las casas.

Para los cronistas, el muerto o el ancestro es «el demonio» que se presenta en forma de «remolino de viento y aire»; así para el visitador Francisco de Ávila:

¹⁰ Este deslizamiento, pensamos, parece haberse constituido en una estrategia de resistencia, decir «misa» en lugar de «mesa». Fernández Juárez señala una radical diferencia entre ambas: «En las *mesas* aymaras, son los «dioses» los que comen a los afligidos; son los comensales sagrados los que devoran la aflicción representada metafóricamente en el plato. Esta es una diferencia esencial entre el Dios cristiano, que es «comido» por los creyentes, quienes se benefician del poder santificado de las sagradas formas robusteciendo su gracia y su fe» (Fernández Juárez 1995:401).

¹¹ Subrayado nuestro.

El modo de aparecerse a estos indios el demonio era, algunas veces, en un remolino de viento y aire, y luego una figura de pequeña estatua como indios, de mala y espantosa figura, otros como negrillos feos, otros como inga (Taylor 2000:30).

En el relato de don J. Vilca observamos que el alma que llega para Todos Santos como *vientito*, *remolino*, es también *el diablo*. Hay aquí una directa asociación remolino= muerto= diablo. Durante todo el año, el diablo en forma de viento, es el que se introduce en la cocina y que es azotado por su mamá. La cocina es el espacio doméstico y cotidiano: *le meten* (al diablo) *un guascazo... así sabía pegar mi mamá*. Se parte de la identificación diablo= remolino, es decir, el diablo es que el interpela cotidianamente. Luego concluye: *Para Todos Santos, ya decían* (que el remolino) *era el alma*. Por otro lado el tamaño del «diablo» nos recuerda el tamaño de los *antiguos*, los «gentiles», que están en los antigales, antiguos poblados, o enterratorios prehispánicos. Don José dice que son *asisito*, es decir de baja estatura. En Abra Pampa, Cochinocha, se dice que los «antiguos»: «Han sido hombres chiquititos, qui han vivido en los cerros y eran muy curiosos».

Otro poblador asegura: «Eran como un chango, no eran más que un metro los más altos, pero cuerpuudos que eran, que tenían un cuerpo de ancho de pecho».

Y también: «Los antiguos son de la primera regeneración, cuando ha venido el diluvio. Nuestro Señor se ha cansado de ellos porque eran malos. Hace una pilada de años» (Forgione 2005).

Es decir los remolinos se asocian al diablo, y éste a los «antiguos», que son *asisito*, *chiquititos*, *chango*, *de baja estatura*. Y también que Dios los castigó con el diluvio porque eran *malos*.

En Llameras, doña E. Mamaní refiere:

Dicen que el alma es como aire, hay como aire, ese es (dice) que viene. Porque no ves, cuando ya falta un mes, quince días, hay remolinos delgaditos... Decía mi mamá «esos son las almitas», decía. Esos son almitas, ya están aquí andando. (Doña E. Mamaní, 70 años, Puesto del Marqués, Dpto. Cochinocha, noviembre 2009).

Las almas son *remolinos delgaditos*, que ya están desde hace un tiempo entre los vivos; es decir que ya están integrados en la cotidianidad del pueblo. El remolino es la forma del alma, que llega a la casa al mediodía, llega silbando. Al «silbido» del alma hace referencia también don R. Cardozo, oriundo de Santa Catalina:

En el campo se siente, aquí no; aquí hay mucha bulla. El silbido de ellas (almas), eso lo siente uno. A tres semanas antes del día, y ese día se lo siente más, sus ruidos... que trajinan... (Don R. Cardozo, 70 años, Santa Catalina, mayo 2010).

Don R. Cardozo manifiesta cómo el ámbito urbano de Jujuy no permite escuchar las manifestaciones de las almas, silbidos, por haber «mucha bulla». El día 1° de noviembre se intensifica el silbido, pues es el día en que se servirá la invitación de sus deudos y de otros.

En Tumbaya, quebrada de Humahuaca, don D. Quispe relaciona la tos («tosido») al hablar del alma o al ser nombrado por ella:

Cuando llegan las almas escuchás un tosidito, o alguien que te habla... una vez me habló mi tío, me nombra con mi nombre y también me tosió detrás, a la mañana bien temprano (Don D. Quispe, 45 años, Tumbaya, mayo 2010).

¿Cómo opera el desplazamiento colonial



Fig. 2. Alma/diablo en forma de remolino. Puesto del Marqués, puna de Jujuy.

del sentido, de la representación del alma en tanto «sombra» de los ancestros que conviven con los vivientes, hasta su significado diabólico de *supay*?

Los procesos de extirpación recogen el sentido de *supay* sólo para lo diabólico. Taylor señala que en el quechua central del siglo XVI el término *supay* tenía dos sentidos: en tanto «sombra del muerto», o también «doble», y en segundo lugar, como «maléfico» (Taylor 2000:23); es decir la «sombra del muerto», del ancestro, es lo diabólico. Así la iglesia explica el destino de los ancestros, de los «abuelos»: «Y cómo todos sus antepasados y señores, porque no conocieron a Dios y le adoraron, sino al sol y a las piedras y a las demás criaturas, están ahora en aquel lugar con gran pena» (Marzal 2008:180). Están ardiendo en el fuego eterno del infierno «con gran pena». No en sus *machays* (enterratorios), ni cuidando la cosecha o mandando lluvias. Los términos «sol» y «piedras» están escritos con minúscula, puesto que no son concebidos como divini-

dades, como sustancias que contienen potencia de animación, sino como «creados» por los indios para ser adorados («criaturas»), mientras que «Dios» se escribe con mayúscula. En 1612 Ludovico Bertonio traduce *supayu*: demonio. Para hablar de un hombre endemoniado (*supayona*) escribe: *supayona allcomaata haqe*, que traduce «hombre endemoniado, o como endemoniado y furioso». Agregando: «que por otro nombre llama: *loqhetiri haqe*. Y suelen andar por los cerros (...)» (Bertonio 2007[1620]:197). Es decir un hombre poseído por la locura, o que hace locuras. Los «condenados» andinos, en tanto almas errantes, que vagan por espacios no domésticos, ya están prefigurados en la letra colonial disciplinaria. En suma, el diablo está presente en la vida cotidiana, y el alma parece venir solo el 1° de noviembre y luego marcharse. El desplazamiento dinámico entre muerto y diablo, bajo la forma «remolino», nos remite de nuevo a la diabolización de los ancestros, y a la identificación de las almas con los «condenados»

errantes. Pero esta asociación diablo-remolino-muerto, sin embargo, recreará para los andinos una identificación sumamente importante para la vida cotidiana, como veremos.

La potencia de los muertos-semilla

Los pobladores de quebrada y puna de Jujuy se representan a las «almitas» en tanto comunidades constituidas por familias, vecinos, conocidos y almitas «olvidadas»: «Como carnaval, dicen que hacen. Así invitan ellas... Van a una casa... después a otras, después a otras. Así dicen que andan...»¹²

Como carnaval... hacen, dice doña E. Mamaní, en relación a la «visita» que las almas hacen pasando de casa en casa, bebiendo y comiendo, alegrándose con risas y juegos alegres, con referencias eróticas que los vivientes propician. Las almas llegan juntas, colectivamente, y se invitan entre ellas. En caso de que una familia no haya puesto mesa, el alma o las almas son invitadas por otras. Percibimos cómo el valor de lo comunitario¹³ se actualiza constantemente, y traza una relación directa entre dos momentos temporales y rituales (tiempo de llegada de las almas y tiempo de despedida de ellas, o sea carnaval), así como una identificación entre los muertos y los diablos (Harris 1983).

En Humahuaca, don M. Martínez señala: «Las almas nos enseñaron a esperarlos con las cosas que les gustaba, si no ponían la mesa se enojaban y dejaban soplando la casa. Y nunca podían tener nada» (Don M. Martínez, 68 años, Humahuaca, 2010).

Las almas, los muertos «enseñan», *las almas nos enseñaron*, acerca de su mundo, del tiempo de esperarlos, de cómo antes los muertos llegaban en cuerpo y espíritu, de las dificultades de separación que se generaban, de las normas que deben seguirse para no establecer una intimidación constante con los muertos, de las prohibiciones de seguir a los muertos, de las aguas que hay que cruzar y animales que llevan al alma, de la ocupación de las almas en esos lugares, entre otras enseñanzas¹⁴.

Asimismo el «soplo» del alma, *se enojaban, dejaban soplando*, parece despojar del *ánimu* o fuerza vital a las cosas vivientes afectando al conjunto de la familia, la casa, los animales domésticos, los cultivos, los espíritus tutelares.

«Dice que antes, las almitas venían del cielo... traían fuerzas para ayudarnos... también que no viene una vez al año, sino que están con nosotros», nos dice don J. Mamaní, de Tres Cruces, y señala que las almas *están con nosotros*, que *no vienen una vez al año*. Ello refuerza la idea de que en la vida cotidiana se con-vive «con las almitas». *Dice que antes*, se relaciona con la tradición oral, y se remonta a los que vivieron *antes*. Cuan-

¹⁴ «Cuenta siempre el alma: 'El mundo es igualito que el mundo viviente. Hay noche con luna y día con sol. Sólo sí, la costumbre terrenal es diferente y la vida en orden. Cada mañana se escucha misa entera. En esa reunión muchos muertos antiguos preguntan de su familia viviente: cómo viven, qué cosa mandan, qué encargo traen. Quieren saber mucho de la vida de sus familiares vivientes, dicen.' Así contaba el alma. Todo esto el alma misma enseñaba durante la visita del mes de noviembre. También cómo tiene que vivir la familia viviente, todo enseñaban los muertos... qué costumbres hacer para los muertos; cuando viene las almas, como tiene que esperarlas. Así las personas familiares de los *chullpas* se veían sabios de las costumbres del mundo» (Condori y Pawels 1998).

¹² Doña E. Mamaní, op.cit. p. 8.

¹³ En esta dimensión de lo imaginario se percibe una supresión del tiempo histórico, pues la comunidad de las almas se encuentra constituida por parientes muy alejados en el tiempo (Vilca 2011).

do habla de las almas no se hace referencia a «los de ahora». *Antes* parece referirse al tiempo de «los abuelos», es decir el tiempo de *antes* de que el sol quemara a los primeros humanos. También es denominado este tiempo, el tiempo de la luna, cuando los ancestros vivían sembrando, cosechando. Con la llegada del sol los «abuelos», también llamados «antiguos», se esconden, se entierran con sus cosas. Por eso ahora se los ve en los denominados «sitios arqueológicos» con las cosas y ropas que usaban.

El hecho de que las almas puedan determinar lo fasto (el bienestar, con salud, con prosperidad), donando «fuerzas»; o lo nefasto de la vida de la comunidad, mediante su «soplo», hace que sean percibidas con poderes importantes, como hemos señalado.

«Ellas (las almas) traen alguna gracia, milagros... cómo mantener, mejorar la salud...» (Doña M. Vilte, 74 años, Humahuaca, mayo 2010).

Gracia, milagros, la fuerza (ánimu, cámac) para mantener y mejorar la salud, nos hacen pensar en la percepción de entidades que pueblan el espacio, dadores de fuerza para la tierra, para la crianza de pastos y animales.

Para la iglesia, estas almas con su potencia de animación tenían otro significado, eran los «diablos». En referencia a los ritos de siembra y cosecha, el Segundo Concilio ordena:

Que se destierre el abuso común de hacer borracheras y «taquies» (bailes) y ofrecer sacrificios en honra del diablo con ocasión de la siembra o de la cosecha o de cualquier negocio importante (Marzal 2008).

Para los andinos, dado que las almas («diablos») pueden traer mucha fecundidad y prosperidad, no debe recibírseles con tristeza y circunspección, propios de las cere-

monias fúnebres católicas. Se hacen fiestas, borracheras y sacrificios en honra de los muertos cuando se siembra y cosecha. La presencia de las almas en la cotidianidad puede entrecerse en la observación «o de cualquier negocio importante» señalada por la escrutante mirada del Concilio.

¿Qué relación se puede encontrar entre los muertos y la fecundidad? Bertonio documenta una directa relación entre el almácigo, la planta y el *mallqui* (ancestro o muerto): «Almácigo o planta, *mallqui*» (Bertonio 2007[1620]:76). Desde la lengua aymara se concibe que el muerto, consagrado como ancestro protector, se asocia directamente a un brote, al despunte de la nueva planta. De aquí que hay un fluir directo entre el poder del ancestro protector y la maduración, y por ende la cosecha, para los tiempos del carnaval. De allí que a los muertos se los espera y se los alimenta. A cambio (*turk'asuña*) traerán abundantes lluvias y cosechas. Este será el sentido de la interrogación acerca de qué es lo que el alma trae.

Las almitas de los niños («angelitos») también son relacionadas con el sembrar, el regar, el cosechar:

Ángel del cielo
ángel de la gloria
Si te preguntan: ¿A qué has venido?
les dices que he venido a plantar
les dices que he venido a regar.

(Canto aymara a los niños difuntos,
Berg 1990).

El canto aymara a las almas de los niños cobija los significados de la potencia de los muertos. Se integra el personaje del *ángel*, en su correspondiente espacio que es cielo, el niño muerto es un ángel, un «angelito». Don J. Vilca, nos dice que las almitas que han pagado sus pecados, o que son puras, van a ese *pacha*. Para el mundo aymara, *glo-*

ria es un personaje potente, que junto a otros personajes, son «llamados» por el *yatiri* al «banquete» (Fernández Juárez 1995). *Gloria* se sienta para «comer» la mesa preparada especialmente para ella, y a cambio (*turkt'asuña*) dará lluvias. El agua que recorre las acequias para regadío, y los «ojos de agua», proveerán sembrados y pasto para los animales domésticos y animales de los seres poderosos (*sallk'a*). Se asocia el «regar» del muerto, a las lágrimas que derrama por su alejamiento de los humanos, que por sus poderes son convertidas en aguas bienhechoras. Guamán Poma nos narra cómo los Incas recorrían las plazas y lugares donde había vivido el difunto, danzando y cantando, haciendo llorar a sus animales a fin de provocar lluvias bienhechoras (Guamán Poma 1987:342).

Entonces los muertos llegan trayendo lluvia (fiesta de difuntos) y se despiden (*cacharpaya*) al final de la cosecha (carnaval) en forma de «diablos» que llevan en su cintura maíces, tomates, zapallos, zanahorias, membrillos. Vemos cómo en su propia vestimenta configuran el desborde y rebosamiento de colores, sabores, aromas, de erotismo y embriaguez. También el baile, la alegría, como expresión de la «fuerza», del *ánimu* que propician los muertos en tanto semillas, es un modo de hablar con los seres poderosos. Modalidades mutuas: el de ser «dichos» por los ancestros, y a la vez el intentar «decir» que la memoria continúa creando nuevos senderos, nuevos arraigos.

Palabras finales

En este permanente devenir de sentidos, de valoraciones, de representaciones y de prácticas el sujeto cultural andino ha ido conformando modalidades propias de pensamiento y de acción, más allá de la mera resistencia. Esto en el sentido de que ante

el embate de la iglesia y la corona, no sólo ha configurado estrategias defensivas de oposición, siempre en función de determinaciones de los objetivos conquistadores y colonizadores. La persistencia de incesante creación y recreación de sentidos que dieron cuenta del acontecer presente en los diferentes momentos de la historia andina, atestigua no un sujeto pasivo, sino activo y dinámico, re-situando y re-significando sus propias *wak'as*, dentro del santoral católico (en Día de Difuntos da de comer a los ancestros, *amaya manqaña uru*, como testimonio Bertonio; *Illapa* en San Santiago; *Pachamama* en fiestas de la Virgen María, entre otros); trasladando muchos de estos ritos y divinidades del espacio comunitario al espacio familiar.

Quedamos todavía al inicio del camino de escuchar los «decires» de los sujetos no letrados, tratando de salir de la textualidad letrada para desplazarnos por los vastos campos de las expresiones populares. Campos que han sido opacos a la «lúcida mirada» del cura y del visitador. Nos referimos al habla del cuerpo en los bailes, al lenguaje de los colores en los tejidos y la cerámica, a la relación de la música con el ritmo cósmico, a las producciones con las constelaciones, a las imágenes de los petroglifos, a la lógica rizomática de los sueños, las representaciones teatrales, los ritos de curación, las comidas humanas y divinas, entre otras.

Buscamos ir más allá del mero folklorismo para acercarnos a las matrices espirituales andinas, cuyos niveles fenoménicos constituyen apenas su correlato perceptual o representacional. Proponiéndonos la afirmación del «decir» de los sujetos culturales, negando la «denegación de la contemporaneidad» (Palermo 2010) propia de la colonialidad. Ese «antes» que nos expresan los pobladores no necesariamente se sitúa en tiempos anteriores a la conquista, sino en el

espacio seminal del imaginario local que se realimenta constantemente del abigarramiento representacional, perceptual, corporal y lo dota de dinamismo creador.

Bibliografía citada

- Arnold, D. 1998. *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. HISBOL/ILCA, La Paz.
- Arriaga, P. 2002/1621. *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital.
- Bertonio, L. 2007/1620. *Vocabulario de la lengua aymara*. El Lector, La Paz.
- Berg, H. 1990. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. HISBOL-UCB/ISET, La Paz.
- Bugallo, L. 2009. «*Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña*». En: *Cuadernos, FHyCS-UNJU*, n. 36:177-202.
- Bugallo, L. y Vilca, M. 2011. «*Cuidando el ánimu: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y quebrada de Jujuy, Argentina)*». *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*, 2011. En línea: 13/07/2011. URL: <http://nuevomundo.revues.org/781>. ISSN electrónico 1626/0252.
- Castro Gómez, S. 2008. «*La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente*» (<http://www.scribd.com>).
- Condori, S. y Pawels, G. 1998. «*Convivir con los muertos en Chipaya*». En: *Eco Andino*, año 3, N° 5, CEPA, Oruro.
- Duviols, P. 1977. *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*. UNAM, México.
- Duviols, P. 1986. *Cultura Andina y Represión. Procesos de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. CBC, Cusco.
- Fernández Juárez, G. 1995. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*, Hisbol, La Paz.
- Forgione, C. 2005. De la oscuridad, el diluvio y la nueva generación de hombres. Historia y mito en la cultura andina del noroeste argentino. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/candina.html>.
- Guaman Poma de Ayala, F. 1987. *Nueva Crónica y buen gobierno*. Edición de J. V. Murra J., R. Adorno y J. Urioste, Colección Crónica de América n° 29, 3 tomos. Editorial Historia
16. Madrid.
- Harris, O. 1983. «*Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia*». *Revista Chungara*, S. de Chile, n.11:135-152.
- Layme Pairumani, F. 2004. *Diccionario Bilingüe aymara-castellano*. CEA, La Paz.
- Martínez, J. L. 2010. Seminario «*Escritura y otras memorias en las sociedades andinas coloniales*», Tilcara, Jujuy, septiembre de 2010.
- Marzal, M. 2008. «*La cristianización del indígena peruano*». *Revista Allpanchis*. IPA, Cusco. n. 69:165-208
- Mignolo, W. 1995. «*Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción*». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXI, N° 41, Lima-Berkeley, pp. 9-31, (www.jstor.org).
- Palermo, Z. 2010. Seminario Doctorado Teorías Contemporáneas de la Cultura, UNSa.
- Pérez Gollán, J. 2000. «*El jaguar en llamas. La religión en el antiguo NOA*». En: Tarragó, M; *Los Pueblos originarios y la conquista. Nueva Historia Argentina*, tomo I, Sudamericana, Buenos Aires.
- Ricard Lanata, X. 2007. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes sur peruanos)*. IFEA-CBC, Lima.
- Taylor, G. 2000. *Camac, camay, camasca. Y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, IFEA, Cusco.
- Vilca, M. 2010. «*Los ojos cerrados a la espera del sol maduro. El eterno retorno de las almas a la puna jujeña*». *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* www.estudiosdefilosofia.com.ar, *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas - INCIHUSA - CONICET / Mendoza*. ISSN 1515-7180 / Mendoza / Julio 2009 / n.11: 45-51.
- Vilca, M. 2011. «*Ancestros carnavaleros en «turkaña»: el «apriori» corporativo en la celebración a los muertos en Llameras, Puna de Jujuy, Argentina*». En *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad y Ciudadanía en la Escuela. Reflexiones desde América Latina*. Tomo III, OEI-REUN-EDIUNJU, Jujuy. Rubi-nelli, M. L. (Comp.)

Recibido: diciembre de 2011

Aceptado: junio de 2012

Mario Vilca

Nació en la puna de Jujuy, Argentina. Se desempeña en la cátedra Antropología Filosófica, UNJu. Es profesor de filosofía en nivel superior de la docencia. Profesor de Filosofía (IES), Licenciado en Instituciones Educativas (UCSE), Magister en Educación en Valores (U.Barcelona). Profesor visitante en la State University of New York, Programa PIC (Philosophy, Interpretation and Culture), año 2011. Actualmente cursa el doctorado en filosofía (UBA) bajo la dirección de Carlos Cullen.