

AVANCE DE INVESTIGACIÓN

**El día de los muertos y el cuidado del espíritu en
el noroeste argentino¹**

The day of the dead and the care of the spirit in the argentine northwest

CLAUDIA SANDRA KRMPOTIC

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

AMALIA NOEMÍ VARGAS

Universidad Nacional del Arte, Argentina

RESUMEN Se describen y analizan las prácticas de cuidado ante la muerte y su expresión narrativa en el contexto ritual de Perico, una localidad de la Provincia de Jujuy, Argentina. Abordamos una relación poco explorada entre cuidados y muerte, a partir de materiales originales recabados mediante observación y entrevistas abiertas, extensas y recurrentes, en el marco de un extenso trabajo de campo entre los años 2009 y 2014. Desde un abordaje cualitativo, desarrollamos una estrategia interpretativa a partir de la deconstrucción de significados en torno de las creencias sostenidas por nuestros informantes. Prestamos especial atención a los ritos mortuorios en el contexto del Día de los Muertos, los que ponen en evidencia la combinación de concepciones ancestrales y experiencias religiosas, como las estrategias cognitivas relativas a la significación de la vida y la muerte.

PALABRAS CLAVE Rituales mortuorios; cuidados; cosmovisión andina.

1. Este artículo ha sido elaborado en el marco de los proyectos de investigación PIP-CONICET 112 20130100456CO "Narrativa de creencias. Retórica y corporalidad en contextos argentinos" (2014-2016) y PROINCE F 0006 (Universidad Nacional de La Matanza) "Institucionalización de prácticas no convencionales en calidad de vida" (2017-2018).

ABSTRACT The practices of care before death and its narrative expression are described and analyzed in the ritual context of Perico, a locality of the Province of Jujuy, Argentina. We approach a relationship underexplored between care and death, from original materials collected through observation and open, extensive and recurrent interviews, within the framework of extensive field work between 2009 and 2014. From a qualitative approach, we developed an interpretive strategy based on the deconstruction of meanings around the beliefs held by our informants. We pay special attention to the mortuary rituals in the context of the Day of the Dead, which highlight the combination of ancestral conceptions and religious experiences, such as cognitive strategies related to the meaning of life and death.

KEYWORDS Mortuary rituals; cares; andean cosmovision.

Introducción

Nos proponemos describir prácticas de cuidado ante la muerte y su expresión narrativa en el contexto ritual de Perico, una localidad de la Provincia de Jujuy, Argentina. Para ello pondremos especial atención en los ritos del Día de los Muertos, los que condensan concepciones ancestrales y experiencias religiosas, como las estrategias cognitivas relativas a la significación de la vida y la muerte, las que circulan como signos dentro de locaciones específicas y sistemas de valor. Ilustran el respeto que el hombre andino le tiene a sus muertos y la importancia del cuidado tanto en la vida como en la muerte. Del cuidado del difunto depende el cuidado de aquel hacia los vivos, en una comunicación y reciprocidad continua entre vivos y muertos. Intercambios de trabajo y amor, mediante ofrendas, regalos y visitas a las tumbas, conforman los recursos del cuidado. Reflejan ese conjunto de pequeños y sutiles actos, conscientes e inconscientes, en los que se vuelcan sentimientos, acciones, conocimientos y tiempo (Hochschild, 2011), en un tiempo mundano, pero al mismo tiempo sagrado y cíclico.

Desarrollamos un camino poco explorado como es la relación entre cuidado y muerte, en un contexto en el que la idea de muerte es diferente a la acepción biológica propia de la cultura occidental moderna, sostenida en la negación del morir (Idoyaga Molina, 2002). Efectivamente, para comienzos del siglo XIX la psique con sentido de alma fue barrida, alejada de la noción de vida, junto a la muerte, los muertos y los sufrientes. Sin alma y sin muerte una esfera de la vida imaginativa fermentó al margen de la conciencia cultural moderna: en los demonios, los fantasmas y las alucinaciones a las que Esquirol ya en 1817 describió como patológicas. Así el alma perdió sustancia y se debilitó el potencial de la experiencia psicológica de la auto-revelación,

y su importancia para la vida cotidiana. No obstante, como ha señalado Lee (2008) si bien la muerte ha sido expulsada de las representaciones públicas, desde fines del siglo XX ello está siendo fuertemente cuestionado. En un tiempo caracterizado por una refocalización de la espiritualidad en el ámbito de las ciencias sociales y humanas (Krmpotic, 2016), como de revalorización étnica y de saberes ancestrales a través de la difusión de conceptos como el buen vivir (*sumaq kawsay* en quechua, *suma qamaña* en aymara, *küme mogen* en mapuche, *oiko porã y tekokavi* en guaraní), examinaremos la existencia de mundos paralelos y comunicados entre sí, en un flujo constante entre entidades naturales y espirituales en favor del mutuo cuidado.

En el caso particular del ‘Día de los Muertos’ se vio favorecida su divulgación por la declaración de la UNESCO como “Obra maestra del patrimonio oral intangible de la Humanidad” en 2003 con relación al culto mexicano. Si bien no podemos generalizar las prácticas mortuorias mexicanas, ya que existen en ese país más de cuarenta y un grupos étnicos de los que se desprenden variantes regionales (Lomnitz, 2006), cierto es que -como culto prehispánico- podemos encontrar diversas similitudes en Bolivia, Perú y el noroeste argentino, reconociendo también sus variedades en el mundo andino. La celebración ha llamado crecientemente la atención, lo que se ha manifestado en exposiciones artísticas a propósito del 1 de noviembre, innumerables posteos en las redes sociales, comentarios ilustrativos en medios de comunicación masiva, todo lo que ha popularizado dicha práctica, y puesto de manifiesto la necesidad de visibilizar y compartir creencias en torno de la muerte.

En el marco de un abordaje cualitativo en perspectiva fenomenológica, los materiales que dan soporte a esta presentación fueron recabados mediante observación y entrevistas extensas, abiertas y recurrentes a unos sesenta vecinos, adultos de ambos sexos, entre 45 y 70 años, en un trabajo de campo que se extendió entre los años 2009 y 2014, cuando una de las autoras (Vargas) participó en diferentes viajes, de la vida comunitaria y familiar de residentes de la localidad de Perico. Los nombres de los informantes se indican al finalizar cada relato (de acuerdo con su expresa preferencia, en el marco de los criterios del consentimiento informado). De dicho corpus seleccionamos fragmentos narrativos que nos permiten ilustrar las creencias, entendidas como expresiones relativizadas de la certeza y cuyo valor de verdad depende del posicionamiento subjetivo o de un acuerdo intersubjetivo (Greimas y Courtes, 1982). Entendemos que la narración es un instrumento para la configuración del espacio y del tiempo en una sintaxis narrativa de lo cotidiano, y resulta útil para el trazado de recorridos acerca del sentido de la vida y la relación con los otros en el mundo andino. Siguiendo un razonamiento inductivo privilegiamos una estrategia interpretativa a partir de la deconstrucción de significados en torno de las vivencias de muerte de un ser próximo y los contenidos de conciencia como nociones, representaciones, percepciones y emociones (Denzin, 1989; Geertz, 2000; Long y Long, 1992).

Luego de una descripción de la localidad, dedicaremos un segundo acápite a la muerte, los cuidados y el sentido de la intervención sobrenatural sobre el mundo

natural ordinario, como aspectos intrínsecos a una comunidad *qolla*. Seguidamente, desarrollaremos algunas notas distintivas de los ritos del Día de los Muertos en Perico, entendidos como ritos de pasaje. Estos reúnen acciones purificadoras e incluso sacrificiales, evidenciando una síntesis cultural de las creencias prehispánicas junto a las provenientes de la evangelización católica. Dicha descripción nos permitirá avanzar hacia una interpretación de los rituales mortuorios como dimensión del cuidado en el continuum entre la vida y la muerte, y sus implicancias en la temporalidad en que se inscriben. Finalmente, unas consideraciones a modo de cierre.

I. El contexto

Localizada en el denominado Valle de los Pericos (llamada así por la gran cantidad de loros), ciudad Perico se ubica al noroeste del departamento El Carmen, y a 35 km de la capital provincial San Salvador de Jujuy. La zona fue una de las primeras en ser colonizadas por los españoles durante el siglo XVI, conservando su nombre originario. Por aquel entonces algunos de aquellos fueron beneficiados con el reparto de las tierras las que cultivaron con maíz, viñedos y frutales. Por su ubicación en la estratégica ruta hacia Lima, ello favoreció el desarrollo de la zona, que luego se convirtió en una importante productora de mulas, plantaciones tabacaleras y de caña de azúcar, potenciada más adelante por el ferrocarril. Actualmente, una porción importante de su población se dedica a la cosecha y clasificación del tabaco como a su procesamiento, junto al azúcar bajo la modalidad de ingenio azucarero. Asimismo, hay un gran número de feriantes, que viajan al menos dos veces a la semana a Bolivia de donde traen artículos para la venta en las diferentes ferias locales.

La mayoría de sus residentes son descendientes de quechuas y aymaras, quienes mantienen un sinnúmero de ritos andinos, aunque en muchos casos no conserven la lengua. Se reconocen como *qollas* por ser de la zona del *Qollasuyu*². Sus creencias arraigan en la cosmovisión y religiosidad andinas, practican el culto a la *pachamama*

2. *Qolla* viene del quechua que significa sur, por cuanto esta zona del actual norte argentino era parte del antiguo territorio denominado '*tawantinsuyu*' (lo que remite a las cuatro regiones andinas del sol: *tawa*/cuatro y *suyu*/región). Recordemos que el Imperio Incaico abarcó los actuales territorios correspondientes al extremo sur occidental de Colombia, Ecuador, Perú, el oeste de Bolivia, la mitad norte de Chile y el norte, noroeste y oeste de Argentina. El imperio estuvo subdividido en cuatro regiones: el *Chinchaysuyu* al norte, el *Qollasuyu* al sur, el *Antisuyu* al este y el *Qontisuyu* al oeste, siendo Cuzco el centro del imperio, también llamado ombligo del mundo (Perú).

3. La *Pachamama* es un principio explicativo fundamental en la cosmovisión de los pueblos originarios andinos. *Pachamama* o pacha (del *aymara* y quechua pacha: espacio, tiempo, también mundo, cosmos, y madre) constituye el núcleo del sistema de creencias y de actuación ecológico-social. No está localizada en un lugar específico, pero se concentra en ciertos lugares como manantiales, vertientes o apachetas. Es una deidad inmediata y cotidiana, que actúa directamente, por presencia, y con la cual se dialoga permanentemente, ya sea pidiéndosele sustento o disculpándose por alguna falta cometida en contra de la tierra y todo lo que ella nos provee.

(madre tierra)³ y a los planos que la componen. La referencia a lo andino connota un sentido geográfico y topográfico que refiere a la región montañosa de América del Sur (que incluye Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina y Chile) y de cuyas condiciones han surgido diversas culturas. Pero también lo andino, alude a un modo de ser que más allá de identificarse con una ascendencia prehispánica, arraiga a estos pueblos a un ámbito de realización comunitaria caracterizado por la alteridad e integración en la diversidad, y sostenidos en la reciprocidad (*ayni*) como mecanismo de intercambio fundamental (material, como energético y espiritual). Recordemos que *Abya Yala*, América o América Latina, estaba habitada entre los siglos XV y XVI por variadas sociedades indígenas, que conformaban desde estados estructurados, jefaturas más o menos estables, hasta tribus nómadas y seminómadas, diversas en densidad como en formas de sustento, gobierno y culturas (Bethell, 1990; Brower Beltramín, 2008). Formas de vida disímiles derivan en una rica complejidad de la población nativa. Este carácter multiétnico y pluricultural que presentan en la actualidad reúne tres densas genealogías: la grecorromana traída por los descendientes europeos, la africana a través de los africanos esclavizados, y la indígena de los pueblos originarios. Matices que resumen la hibridez, y más recientemente, la revalorización del mestizaje, que a partir de los 70' deja de implicar adulteración e impureza (en la figura de la sangre contaminada, por ejemplo), para convertirse en 'mestizaje como orgullo', sinónimo de cultura y de riqueza cultural (Gomez-Martinez, 1994).

Por su parte, en referencia al antiguo territorio denominado '*tawantinsuyu*' diversos autores coinciden en destacar fuertes principios de cohesión social que animaron a los incas a la conciliación con el otro, aun ante la invasión y colonización europea. Ello hace comprensible el proceso de resistencia no violenta, respetuosa y persuasiva -visualizado en el sincretismo actual- así como la premisa de equidad en el orden moral y un sereno equilibrio de las cualidades. En este sentido, la referencia a lo incaico/andino se define por su interacción con lo occidental, y por resistir adaptándose. En síntesis, la preminencia de una lógica de la conciliación expresada de forma permanente en los rituales andinos (Dejo, 1990; Porrás Barrenechea, 1999), más cercana a la integración popular básica que a la resistencia (Santillán Guemes, 1985), como en una reconversión del patrimonio -sean artes, aspectos de la vida cotidiana, o el desarrollo de artefactos y tecnología que García Canclini (2001) definiera como hibridación.

II. Muerte y cuidados en el noroeste argentino

En la cosmovisión andina⁴, la muerte implica el final de la vida física, biológica, pero no de la existencia del alma (*nuna* o *camaquen*). El alma se irá a otro mundo, y volverá cuando sea nombrada, hacia donde su cuerpo yace. Se trata de un descanso relativo, ya que el espíritu del difunto tendrá que afrontar en su nueva vida trabajos no exentos de sufrimiento: se sabe que uno sigue viviendo en el otro mundo tal como ha vivido

4. Siguiendo a Marzal (1983) consideramos la cosmovisión quechua como equivalente a la *aymara*.

en este. Siendo natural no es motivo de desesperación. La naturaleza es comprendida como un todo del que formamos parte y compartimos la vida. La *pachamama* cuida al hombre andino y ellos cuidan a la madre tierra. Esta reciprocidad se despliega entre vivos y muertos, en un movimiento permanente que guarda un orden armónico, cíclico, de complementariedad, jerarquía e interdependencia de todos los seres. El universo es totalidad: los elementos están en íntima relación, guardan un equilibrio y una armonía que alcanza a las personas, a la comunidad, a toda la sociedad y al mundo sobrenatural.

Para el hombre andino la muerte vale tanto como la vida. En la nueva condición, la vida se desarrolla con las mismas peculiaridades que en este mundo, con el que los muertos se comunican en ocasiones. La población andina vive en una realidad temporal y espiritual dividida en cuatro planos, de los que dependerá el equilibrio de la vida: el *Hanan Pacha*, el mundo de arriba; el *Kay Pacha*, el mundo de aquí, el presente habitado por los seres humanos, animales, plantas y los espíritus de otros lugares como las '*achachilas*', '*pus*', la '*pachamama*'; el *Hanaj Pacha*, el lugar al lado de las estrellas donde viven las almas y los pensamientos, y el *Uku Pacha*, el mundo de abajo habitado por los espíritus de los muertos que penan en lugares estratégicos como ríos, lagos, pozos y cavernas, cuevas y otras aberturas de la superficie terrestre consideradas líneas de comunicación entre el *kay pacha* y el *uku pacha*.

Para el qolla en particular, la concepción del mundo revela similares rasgos: animales, plantas y minerales están en un mismo plano, y poseen espíritus o ánimas. Todos sus elementos tienen la virtud de relacionarse, transcurren por sus respectivos ciclos vitales, los que deben ser respetados y cuidados. El cuidado de los muertos continúa pues se concibe como forma de vida en el *hanan pacha*. Cuando una persona de la comunidad periqueña fallece, se ponen en marcha una serie de rituales mortuorios tradicionales⁵ donde se integran elementos provenientes de la cultura y mitología incaica con otros de origen cristiano. Desde que muere hasta el día de los muertos, las prácticas atraviesan diferentes momentos: el velorio, la despedida, el lavatorio, la construcción del altar, la construcción del cuerpo simbólico (réplica del difunto y un caballo que lo acerca al *hanan pacha*, y su posterior quema en vista a su ascenso, el levantamiento del luto (al año de la muerte del familiar), y el Día de los Muertos en el 1 y 2 de noviembre de cada año, esperando por la conexión con esas almas. La evangeli-

5. Aquí entendemos por tradición a las costumbres que se transmiten de generación en generación, acompañadas de la narración como principio cognitivo de organización secuencial de la experiencia, como de la articulación de un modelo cosmovisional (Bruner, 1987). Asociada a la memoria cultural funciona como instrumento de transmisión de sentido (Halbwachs, 2012; Ferrater Mora, 2002). En el campo particular del folklore, la concebimos como una construcción activa (en lugar de herencia inmutable), donde el pasado cobra significación en las relaciones sociales del presente, prestando atención entonces a un proceso estratégico de tradicionalización más que a una cualidad inherente a la tradición (Bauman, 1992).

zación se deja ver en la novena, el rosario, la necesidad de tener un resiri o rezador y la inclusión de la cruz clavada en la tierra para indicar que ahí murió un cristiano, y sea de este modo reconocido por ese hombre que vive en los cielos llamado Dios. Figura de corte masculino que acompaña a la deidad femenina suprema local identificada en la Pachamama.

Los ritos mortuorios tienen precisamente la función de acompañar el desprendimiento del mundo de los vivos hacia el mundo de los muertos. Cuando muere alguien “no te tienes que preocupar por la falta de dinero” (Jesús, 67 años, 2009), pues generalmente el difunto ya ha estado pagando su cajón, y la comunidad está atenta a las actividades que desata la muerte y a las necesidades de los familiares. Todos se unen ante la muerte, se aproximan unos a otros, se afianza la reciprocidad. Cuando un miembro padece, también padece el otro: “nosotros estamos tranquilos porque lo atendemos bien desde acá y realizamos los rituales con gran cuidado para que ellos estén bien y tranquilos porque cumplimos con ellos (Hugo, 45 años, 2013).

El cuidado comienza desde antes de la partida del ser querido hasta el tercer año de su muerte. Si bien la muerte no es motivo de tragedia implica un momento de dolor y mucha tristeza. Muchas veces la persona que está por morir tiene visiones; cuando estos signos aparecen se ensombrecen sus corazones. Así se refiere Gerónima,

“A veces ellos ven muchas hormigas caminando sobre su cama, o dicen que le hablan familiares que no están ya en este mundo. También dicen oír voces cuando están en vigilia, y otras veces dicen que se están quemando. Así les pasó a mis suegros, ellos veían estas cosas y yo me di cuenta de que les pasaría algo”.

“Mi mamá era una mujer muy sabia y de mucho coraje, es por eso que ella podía ver siempre el espíritu de las personas que iban a morir, dice que siempre veía el espíritu fuera del cuerpo de la persona, a veces llorando, otras veces caminando con la cabeza agachada, y ella entonces ya sabía quién iba a morir, porque ella ya los veía antes que se mueran” (Gerónima, 67 años, 2011).

Otra manera de presagiar la muerte es a través de los sueños. De acuerdo con nuestros entrevistados, los sueños son una de las principales vías de comunicación con los muertos. Cuando un fallecido se aparece en los sueños, está pidiendo que se le mande a hacer una misa por su descanso, que se lo visite, o puede ser que tengan hambre de oraciones (Vargas, 2013).

Por su parte, si bien se respetan las reglamentaciones municipales en cuanto a la inhumación y velatorio, los hombres del noroeste argentino mantienen prácticas ancestrales -que perduran tanto en la puna, la quebrada como también en zonas urbanas- tal el caso del lavatorio (lavado de las prendas del difunto en el río para su pu-

rificación), o el arrojar en la fosa hojas de coca⁶, alcohol, molle⁷, ropas u otros objetos pertenecientes al difunto, al tiempo que se implora a la *pachamama* por su descanso eterno. En tanto seres sagrados a partir de su muerte, estos brindarán protección a sus familiares que quedaron en el *kay pacha*, o sea, en el aquí y ahora en la tierra. Los de la otra vida están bajo otro sol y otra luna y la noche es día para ellos. Asimismo, lo que en esta vida es un día, para las almas es un año. La referencia a la temporalidad también incluye el uso del tiempo; Gerónima nos advierte acerca de la importancia del descanso en vida:

“Nosotros debemos descansar bien en esta vida, no hay que desvelarse y hacer cualquier cosa en la noche, la noche es para descansar si no descansas, una noche menos que duermas es un año menos de vida y si dormís con zapatillas tu alma no descansa bien” (Gerónima, 72 años, 2014).

El difunto llega al mundo de los muertos, en un periodo aproximado de un año, iniciando el viaje al décimo día después de muerto. Asimismo, el muerto debe llevar consigo todas sus pertenencias y objetos de uso personal, como ropa, herramientas, mantas, amuletos. De la misma forma, debe ir acompañado por sus despojos, como cabellos, dientes, uñas, entre otros. Existe la posibilidad que pueda volver al *kay pacha* al décimo día (algunos documentos refieren el quinto día) para recoger los objetos de uso personal olvidados si no se toman las precauciones necesarias al momento del entierro. Este aspecto es de entera responsabilidad de los familiares vivos.

6. La coca (*Erythroxylum coca*) en quechua *kuka* es una especie de planta con flor de la familia de las eritroxiláceas, originaria de las escarpadas estribaciones de los Andes amazónicos. Tiene un papel importante en las culturas andinas como analgésico en intervenciones médicas, aunque es mejor conocida en el mundo entero por sus alcaloides, entre los cuales se encuentra la cocaína usada como estimulante. El hábito de usar las hojas de coca como analgésico se remonta al siglo II a. c. y continúa siendo común entre los actuales grupos indígenas de las serranías y altas mesetas de Bolivia, Perú y el noroeste de Argentina. Si bien la coca fue considerada un artículo de lujo en tiempo de los incas y utilizada durante los ritos sacerdotales únicamente por los emperadores incas y nobles, su consumo fue estimulado por los conquistadores españoles para extender las horas de trabajo de la mano de obra indígena en los Andes. Hoy los *qollas* relatan que te quita el hambre, la sed y el cansancio, por lo que la usan para trabajar, al tiempo que se ofrece a los difuntos para que soporten mejor el cansancio durante el viaje.

7. El *schinus molle* anacardiaceae es un árbol de 15m de altura, siempre verde, con ramas colgantes, aromático, resinoso, de tronco grueso. Planta originaria de Perú, juega un papel relevante en la terapéutica de padecimientos de índole cultural -denominados síndromes de filiación cultural- como los malos aires, susto, mal de ojo, etc. Utilizado en la realización de limpiezas, se aplica en ramos acompañado de otras plantas, o mediante infusión.

“Nosotros debemos cuidar nuestro espíritu, nuestro cuerpo, nuestras uñas y cabellos, ahí está el espíritu también. Cuando nos peinamos los cabellos que se caen lo juntamos y luego lo quemamos para que se vaya al hanan pacha, ahí arriba se juntan nuestras pertenencias; cuando llegas allá arriba dicen que esta un dios y te pregunta donde está todo lo que te di, ahí tenes que contar hasta tus cabellos uno por uno y si no lo cuidaste y dejaste por ahí, tu alma anda un año caminando y buscando en todos los lugares por donde los dejaste tirados” (Carnesa, 67 años, 2014).

Se trata de un cuidado minucioso con las partes del cuerpo que debe estar completo, a fin de evitar volver a la tierra y andar vagando en pena.

III. Los ritos del Día de los Muertos

La despedida del difunto

La despedida del difunto se realiza de distintas formas, lo que incluye la novena⁸ (del latín *novem*, nueve), las misas mensuales y las plegarias. Para los quechuas son alimentos del alma y así cuidan de la persona como si estuviera viva. Se cree que el alma consigue, con el apoyo y el cuidado de los familiares mediante tales prácticas, alejarse de los vivos y alcanzar el espacio habitado por las almas. De esta forma, el carácter atemorizante del difunto se domestica culturalmente a través de las diferentes ofrendas. Hay que tener en cuenta que el alma del difunto está en un plano elevado, desde donde nos cuida, pero también nos observa, de modo que así se entreteje la trama del dar-recibir y devolver cuidados (o percances) en nuestra vida cotidiana. El alma del difunto trabaja en reciprocidad con los vivos: el hombre andino habla con el alma cada día, está en contacto y sabe lo que quiere. Los mensajes se reciben por medios de sueños, del viento o del fuego.

Tras la muerte y la ceremonia de los nueve días, el difunto emprende el camino antes reseñado: dicho viaje podía ser acompañado por otros familiares, por un perro y por una llama para transportar sus pertenencias (*quipu*). El viaje transcurre en circunstancias normales en la medida que los familiares hayan cumplido satisfactoriamente todas las ceremonias y lo hayan alimentado adecuadamente.

8. Señala los nueve días que se realiza el rezo en nombre de algún Santo Patrono. La novena es una devoción de oración privada o pública de nueve días, se realizan estas oraciones para obtener alguna gracia o intención especial. Hay novenas dedicadas a Nuestro Señor, al Espíritu Santo, como también a la Virgen María o a los santos. La sucesión de nueve se refiere por lo general a días consecutivos (ej.: nueve días previos a una fiesta). Pueden ser nueve días específicos de la semana o del mes (ej.: nueve primeros viernes). Algunas novenas tienen una larga tradición asociada con la devoción a un santo o a una promesa recibida en revelación privada. En este caso cada vez que se realiza un rito importante referido al difunto, las familias previamente realizan la novena. Las novenas y la oración ayudan cuando están adecuadamente valoradas en el contexto de una sólida creencia.

“Cuando muere una persona debe seguir un camino bien largo, él va por sendas espinosas, y debe pasar una gran masa de agua. Por eso tenemos que matar a su perrito, para que lo acompañe y lo cuide en todo su camino, el perro lo cuida de espíritus peligrosos, porque él ve más que nosotros. Mi tata decía, cuando morimos tenemos un viaje bien largo y costoso lleno de piedras, espinas y a veces no tenemos alimentos y andamos hambreados y sin fuerzas, es por eso que debemos ponerle también comidita para su largo viaje, así nosotros lo ayudamos y cuidamos para que llegue bien a ese lugar. Luego dicen que se camina como un día o más, y te encontrás con un río bien ancho, tan ancho que es difícil pasar, por eso el perrito te tiene que acompañar, porque él te va a ayudar a pasar. El perrito salta al río y espera a su dueño y deja su ñuso⁹ afuera para que el alma de su dueño se pare arriba de su nariz y no se moje y mira al cielo, ahí en su ñuso el almita se posa y pasa todito su viaje, así pasa tranquila al otro lado y no se moja, de ahí continúa su viaje” (Emiliana, 105 años, 2009).

Los muertos necesitan de nuestro cuidado, de los alimentos y el ajuar que sus familiares le han proporcionado durante la novena, a fin de superar las dificultades del viaje. No todas las almas son bien recibidas al llegar al *hanan pacha* o cielo. La salvación o condena está ligada al azar de su suerte como al cuidado que del difunto hagan sus familiares. La persona muerta se convierte en alma y debe ser agasajada el día de Todos los Santos durante tres años consecutivos, si se quiere evitar cualquier reclamo por parte de aquella. Se celebra el día de los difuntos con la colocación de las ofrendas en las casas de los deudos. El muerto es convocado ese día mediante su comida preferida. Las almas sufren y padecen si sus familias no les procuran los abastos que precisan, al menos durante este día. El alma así satisfecha, procurará por el beneficio de su familia.

El cuidado de los difuntos

Para el hombre andino, la vida empieza en el mismo punto en que termina, para volver a repetirse. Se piensa desde una circularidad y reflejo donde todo lo que sucede en la tierra sucede en el cielo, el llamado más allá o *hanan pacha*. Así, en el calendario andino existen dos momentos cruciales: el paso de la época de lluvia a la época fría (entre el crecimiento y la cosecha) y el paso de la época seca a la de lluvias, cuando el calor apremia y la supervivencia humana depende de ella. Tiempo que equivale en el calendario occidental al mes de noviembre y que en el mundo andino precolombino se conocía como el *aya markay killa* (el mes de los muertos).

9. *Ñuso*: del quechua, nariz.

El día de los difuntos que se celebra el 1 de noviembre, implica una serie de preparativos que comienzan el 28 y concluyen el 31 de octubre, para luego festejar el 1 y 2 de noviembre, día que finaliza con el reencuentro entre las almas y los vivos¹⁰. En ese día las familias andinas reciben las almas de los seres queridos. Se dedican a atender a los difuntos elaborando alimentos como bebidas. En tanto manifestación de cuidado, arraiga en la idea que sus almas cuidan y proveen bienestar a todos, tanto a familiares como a la comunidad, lo que refuerza el compromiso colectivo con la festividad.

La preparación de la chicha, constituye un episodio clave de inicio del ritual que comienza el 28 de octubre. Las chicheras llegan a las dos de la madrugada, antes que cante el gallo y salga el sol.

“Es mejor amasar temprano y preparar la chuia¹¹, ya que cuando nos agarre el sol, y estemos cocinando cerca del fuego sufriremos más y es más difícil mantenerse cerca de tanto calor ardiente” (Delia, 45 años, 2011).

“Nosotras las mujeres siempre vamos a ayudar temprano donde sabemos que hay algún alma nueva, acá todos nos conocemos y sabemos quién necesita... por eso madrugamos para hacer la chicha o el pan, algunas hacen la chicha otras el pan” (María, 65 años, 2013).

En efecto, tendrán que estar todo un día y la noche del siguiente mezclando continuamente la olla de barro para que esta no desborde, además de ir cambiando de olla a medida que esta se vaya consumiendo. Se precisan varias voluntarias para que se turnen en el mezclado y cuidado de la chicha, hasta que llegue a su punto justo. El cuidado de la chicha es muy importante. Bebida muy antigua, es la más consumida por aquellos que han muerto y que pronto vendrán a visitar a sus deudos. Durante el trabajo de campo, hemos visto que aquellas mujeres encargadas de su preparación eran adultas, por lo general mayores de 45 años, lo que se explica por la experiencia que se requiere para lograr un buen preparado en una cantidad de al menos cien litros.

10. El Día de los Difuntos es una fecha (2 de noviembre) que también sostienen las iglesias cristianas (tanto la católica como las reformadas, con menciones desde el Antiguo Testamento) para la conmemoración de los difuntos fieles. La celebración se basa en la doctrina de que las almas de los fieles que al tiempo de morir no han sido limpiadas de pecados veniales, o que no han hecho expiación por transgresiones del pasado, no pueden alcanzar la Visión Beatífica. Se les puede ayudar a alcanzarla por rezos y por el sacrificio de la misa. También se reconocen creencias relacionadas con el Día de los Difuntos de origen pagano, precristiano y de antigüedad inmemorial, las que del mismo modo aluden a una comunicación estrecha entre el mundo de los vivos y de los muertos.

11. *Chuia*: se refiere al resultado final de la preparación.

“...son muchos nuestros muertos que tienen que venir y la chicha no debe faltar, sino dirán que somos pobres y no les damos de comer, no los cuidamos como debe ser ni les atendemos bien, en estas acciones nosotros les mostramos nuestro amor” (Delia, 47 años, 2012).

Las llamadas chicheras, que en esta zona de Jujuy son pocas, también realizan tareas de supervisión y enseñanza de esta especial preparación, que requiere además del tiempo, otros recursos como maíz, maní, azúcar y leña para la larga cocción. Se realiza manteniendo la antigua tradición a partir de las *vikis* o *virakis*, ollas de barro con boca muy amplia que pueden contener entre 100 y 200 litros de chicha, a las que luego se incorporan otras ollas de distintos tamaños. Terminada su cocción, se dejará en reposo hasta el día de la celebración, cuando será nuevamente mezclada, colada y convertida en *chuiá*, lista para ser disfrutada primero por las almas, y luego por los familiares vivos al finalizar el ritual.

La celebración del día de los difuntos tiene un profundo significado que remite al compromiso de amor eterno para con los difuntos de la familia y allegados. En tanto culto privado de los deudos y amigos del difunto-especialmente si se trata de un muerto nuevo, es decir, quien falleció hasta cuatro meses antes del día de los muertos- implica una serie de intercambios y donación de recursos del que participan amigos, comadres, compadres y familiares que cuidan y esperan ser cuidados por sus muertos. En estos casos, se considera que el alma es nueva pues aun no entró al cielo y se encuentra en proceso de purificación de sus culpas. Por medio del ritual, los deudos intentarán ayudar al alma a llegar a lo alto. Objetivo difícil de lograr ya que lo alto es una dimensión inaccesible al hombre como tal, en la medida que pertenece a las fuerzas y seres sobrehumanos. Como describiera Eliade (1972), el hombre que se eleva subiéndolo ceremoniosamente los escalones de un santuario o escala ritual que conduce al cielo, deja entonces de ser hombre; las almas de los difuntos, en su ascensión celeste, abandonan la condición humana y pasan a otro estado.

Durante el primer año reina la consternación y el respeto al recuerdo del difunto. El segundo año es más reconfortante, los ánimos más fortalecidos convierten en distendida y entretenida la reunión con relatos de anécdotas, adivinanzas y cuentos que provocan risas. En el tercer y último año de cuidado al difunto se realiza el despacho del alma, el que tiene un sello original por cuanto no se ha observado lo mismo hasta el momento en otro lugar: se baila, se bautizan los panes y las *wawas* (muñecos realizados con harina de maíz con forma antropomorfa) a los que se consideran niños que necesitan ser bautizados antes de que partan con nuestros difuntos.

Otro aspecto relevante de la celebración lo constituye la preparación del altar, o mesa del alma. Allí se presentan una gran variedad de alimentos andinos. Lo original de estas mesas lo constituyen las ofrendas, que incluyen figuras humanas hechas de pan y ornamentadas con tinturas a base de airampos¹². En ocasiones se utiliza el hollín de las ollas para lograr una masa negra, que simboliza los ojos de las ofrendas o el *tantawawa*¹³. Se elaboran con harina y levadura casera (la que se prepara mezclando harina de maíz con agua, y luego se deja a fermentar tapándola con harina de trigo) y pueden ser saladas o dulces. Se observan diferencias en cuanto a la cantidad de platos que se exponen, pues estos van decreciendo a medida que más años transcurren desde la muerte del ser querido. Tampoco deben faltar los platos con empanadillas de cayote, rosquetes, capia (galletitas dulces de maíz tostado), pochoclo, chicha, locros, picantes, asados, vino y panes en formas de escaleritas, cruces, animales etc., es decir, todas las cosas que al difunto le gustaba comer y beber. Si no son preparadas por los familiares, se suelen comprar a los vendedores ambulantes que salen esos días con su mercadería. Las ofrendas permanecen en la mesa principal de las casas de los deudos y recién se levantan el día 2 de noviembre a mediodía. Las ofrendas “que no comió el almita” son compartidas entre parientes, amigos y vecinos, quienes luego concurren al cementerio a dejar flores, algunos panes en las tumbas, y participar de las misas que allí se celebran durante los dos últimos días. La estética de las mesas no se descuida, atendiendo a la selección y combinación de elementos y colores. Se disponen los panes iguales en cada mesa de arriba hacia abajo. Las ofrendas más grandes van arriba para que sean apreciadas por los visitantes, que vendrán a rezar. Por su parte, cada difunto tiene su color según la edad y gusto. En este caso al que refiere seguidamente nuestro entrevistado se usaron los colores negro, violeta y azul, símbolo de la adultez, la sabiduría y la experiencia:

“...el color violeta, azul y negro es usado para la identificación de los difuntos mayores de cuarenta años, esos siempre son los más experimentados, por eso usamos los más oscuros” (Damasio, 77 años, 2009).

“...cuando mueren chicos recién nacidos los colores son más claros igual que cuando nacen, esos colores usamos y le ponemos cosas para bebés” (Delia, 45 años, 2011).

Cuando se trata de niños que murieron antes de cumplir 5 o 6 años, son llamados angelitos: sin pecado van puros al cielo, se encuentran con la deidad y desde allí nos cuidan. Los colores usados en esos casos son el rosa, amarillo, celeste y el infaltable blanco símbolo de pureza.

12. El airampo es una semilla de cactus. Tiene una flor amarilla o roja, y junto al fruto sirven para teñir de color carmín lanas, alimentos, etc. También se utiliza como infusión para bajar la fiebre.

13. *Tantawawas*, del quechua *tanta*: pan, *wawa*: niño o niña (niños de pan del día de muertos).

La mesa con ofrendas se adorna con varios ramos de flores naturales que perfuman el ambiente. Se incluye un vaso de agua bendita (rito católico) en el que las almas esperadas dejan su bendición. Tampoco faltan las velas, “para que iluminen toda la noche, y son las que guían a las almitas hasta la casa, les alumbran el camino” (Celestina, 80 años, 2010). “La gente anda toda la noche rezando y por eso debemos estar preparados, hay que acompañar al alma, está mal visto que uno no esté ahí sentado al lado del altar” (Carlos, 47 años, 2011). El altar de forma piramidal es considerado un espacio sagrado por el lugar que ocupa, como por el cuidado que se le dispensó. En todos los altares visitados durante las noches, pudimos ver que era infaltable el agua bendita con la que se asperjaba, mientras se realizaban plegarias a los muertos. El agua mantiene ese simbolismo de la vida, la fertilidad y el éxito; también llega más allá, imparte vida eterna e implica comunidad con Dios (Van Der Leeuw, 1964).

Este conjunto de prácticas que describimos en torno de los difuntos no se funda *a priori* en un concepto de inmortalidad del alma, sino más bien en la idea de transformación y perpetuidad del ser. En la vida después de la muerte se vive de la misma manera que en el mundo, con trabajo y sacrificio (Latchman, 1915), pues a mayor trabajo (*llankay*) más sabiduría (*yachay*). Los familiares cuidan de ellos hasta el último día de sus vidas, pues otros familiares cuidarán de ellos cuando no estén. Las ofrendas y libaciones se extienden a otros hogares, que sin fallecidos recientes, recuerdan a los ancestros de otras épocas, siempre bajo el entendimiento que ellos nos cuidan y brindan protección ‘desde arriba’. En estos días, las almas de sus muertos vuelven al mundo y llegan a sus casas, por eso -de alguna manera- se los espera. Intervenciones sobrenaturales sobre el mundo natural ordinario, que alcanzan un consenso intersubjetivo sobre el valor de verdad de tales ideas y percepciones, puestas en práctica en el acto ritual (Campagne, 2002).

El ayapampa (cementerio)

En el noroeste argentino los cementerios no son imperceptibles, todo lo contrario, aparecen casi imponentes entre las montañas, formando parte de la memoria histórica de estos pueblos. Reavivan los colores terracota de la tierra puneña y otras veces se conjugan con aquellos en composición estética. Gran cantidad de flores y coronas -naturales y de papel- los decoran, que acercan los deudos en sus visitas semanales:

“Yo voy todos los lunes a ver a mi papá y a mi mamá, por suerte están enterrado juntos, sino es más difícil visitarlos, por ejemplo mi cuñada tiene a su papá acá y a su mamá en La Quiaca y va 2 veces al año, porque le queda muy lejos, va para el día de la madre y el día de todos los santos, que es más importante porque ahí viene su mamá a verla y los familiares, siempre debemos visitarlos porque ellos nos protegen y cuidan desde arriba” (Adela, 55 años, 2013).

En dichas visitas los familiares y amigos hablan con sus muertos, les cuentan sus problemas familiares, sus alegrías y desdichas, les piden protección desde el *hanan pacha*, y se despiden con una plegaria de despedida. El cementerio se llena todo el día, y las familias vienen a rendir su homenaje a la memoria de sus antepasados. Tanto el ritual funerario como el lugar escogido para enterrar los cuerpos conforman un lugar sagrado en el que arraiga el sentido de pertenencia, tanto a un espacio terrenal como a otro distinto, sobrenatural.

Durante la visita al cementerio se reza y se acercan las flores y coronas, las que fueron hechas para el altar. La actividad que despierta la llegada de las almas le otorga al cementerio un verdadero carácter festivo. En la cultura qolla se cree que los espíritus no abandonan los lugares que habían frecuentado en vida y que permanecen en la vecindad de sus tumbas, por lo que conforman puntos de reunión de los deudos y amigos. Se dejan ofrendas a los muertos que -aunque invisibles- se perciben presentes. Ello se pone en evidencia cuando algunos sucesos ocurren, por ejemplo, por acción del viento, los que son interpretados como acciones realizadas por los difuntos. De esta manera lo familiares aducen que aquellos expresan su conformidad con lo brindado:

“Muchas veces el alma está entre nosotros y nos damos cuenta si está contento o enojado, por ejemplo si las velas se apagan o se queman las coronas o cadenas; es porque el finado está enojado y se da cuenta que a veces hacemos las cosas de mala gana o así nomás rápido, nosotros nos damos cuenta porque siempre es así, así nos dijeron nuestros padres también... a veces soñamos mucho y también en los sueños nos hablan, solo debemos recordarlos” (Celestina, 80 años, 2010).

“También cuando nosotros no vamos a visitarlas, las almas se enojan porque ellas necesitan también que las visiten y alimento como la coca y el cigarrillo que le damos de comer cuando quemamos en las velas” (Carmen, 45 años, 2013).

Por su parte, el 1 de noviembre la Iglesia católica oficia dos misas, una durante la mañana y otra al atardecer, ambas dentro del cementerio. En la entrada pueden observarse a los servidores de la Iglesia anotando los nombres de los difuntos para ser nombrados en misa, mientras las personas esperan en largas filas para anotar a sus familiares muertos:

“Las oraciones son alimento para nuestros muertos, ellos se alimentan de oraciones, y nosotros debemos orar por ellos porque ellos oran por nosotros, nos cuidan desde el *hanan pacha*, desde ahí arriba, ellos velan por la familia” (Celestina, 80 años, 2009).

Sólo asistiendo a uno de estos acontecimientos se alcanza la vivencia de sacralidad que emana de estos rituales en un profundo acercamiento a las almas de los seres queridos. Así la comunidad -tantas veces mutilada por la muerte-vuelve a estar íntegra y fuerte para continuar con la vida cotidiana, bajo el cuidado y la protección de sus seres cercanos desde el más allá.

IV. Los cuidados en el *continuum* entre la vida y la muerte

La comprensión de los rituales descritos nos coloca en primer lugar ante una noción de cultura entendida como acto de producción: producción de significados, de un universo discursivo y de un orden social (Bauman, 2002). Asumen un carácter formal -en la clasificación de Rapaport (1987)- con referencia a la ordenación, a las implicaciones lógicas de secuencias compuestas por ciertos elementos convencionales estereotipados, con alta dosis de estilización, un ritmo repetitivo y una determinada estética. En cada repetición se resignifica el valor de la tradición y se otorga sentido a la realidad mediante el cuidado hacia otro. Remiten a lo que se han denominado órdenes litúrgicos, en tanto secuencia de palabras y acciones creadas con anterioridad a la representación ritual en la que se dan. Representación que se localiza en un lugar concreto, generalmente sagrado y se lleva a cabo de acuerdo con normas conocidas por el grupo que la realiza para lograr la protección de sus muertos (Cazeneuve, 1957; Eliade, 1972; Van Gennep, 1986). Reúnen un conjunto de símbolos que condensan experiencias y expectativas, en este caso de buena vida en un sentido ecológico, ligado al buen funcionamiento del universo. El ritual pone en acto la separación y comunicación entre la condición humana y lo numinoso, de modo tal que el hombre puede ganar acceso a la potencia sin disminuir la protección y el cuidado de sus difuntos, quienes lo definen, le asignan un lugar y una identidad. De su eficacia depende la protección de las personas, a través del intercambio de ofrendas, símbolo del amor común. Año a año el hombre renueva el compromiso que establece con la naturaleza y el cosmos para mantener el equilibrio del mundo de arriba (*hanan pacha*) y el mundo de la tierra, esta realidad (*kay pacha*).

Son rituales de cuidado, porque así lo nombran los entrevistados. Relevamos recursos de cuidado de carácter afectivo, cognitivo y material, que en este caso se resumen en ofrendas, agua bendita y plegarias. El agua bendita refleja el animismo, mientras la plegaria constituye un rito religioso oral directamente referido a las cosas sagradas, es decir, no es una consagración sino una acción sobre lo sagrado mismo (Mauss, 1988). Hemos visto también que es común que las personas donen materiales comestibles o mano de obra, y de este modo se devuelve lo recibido en otras ocasiones, reafirmando la reciprocidad.

El día de las ánimas-almas, refleja un proceso de reconversión del patrimonio cultural, formando parte de lo que reconocemos hoy día como religiosidad popular. Jun-

to a la religión oficial, las entendemos como “modalidades de experiencia religiosa, modos cognitivos coherentes y consistentes respecto al propósito de resolver dudas y problemas relativos a la existencia, la vida y la muerte” (Buxó Rey, 2003, pp. 7-8). A diferencia de una imaginación de carácter reflexivo más propia de una élite de teólogos, la religiosidad popular hace referencia a la vitalidad de la imaginación popular, que, además de los principios del dogma y los legados, suma sus conocimientos de sentido común (curanderismo, agricultura, etc.), creencias religiosas (cultos, milagros, devociones) y expresiones rituales locales que mantienen vitales las convicciones, así como la salud mental y corporal de las comunidades. Se desarrollan según una racionalidad popular en el sentido que define Ameigeiras (2002) caracterizando el pensar popular mediante cuatro notas distintivas: una racionalidad, vitalidad, el carácter sincrético, y un sustento mítico-simbólico, lo que queda claramente ilustrado en las narraciones. El valor de estas prácticas no radica en el pasado, sino en el aquí y ahora de las intenciones de los vecinos de la comunidad de Perico. No responden a sistemas culturales cerrados en los que las personas replican simplemente lo aprendido, pues por el contrario son agentes activos en la puesta en escena de dichas tradiciones según el contexto particular de experiencia. Los relatos analizados en torno del cuidado en la muerte dan cuenta de la cosmovisión qolla, en la que se busca mantener el equilibrio y lograr el bienestar de las almas en el mundo de los muertos, y al mismo tiempo, la tranquilidad en el mundo de los vivos. Tanto las reglas como los roles rituales responden a un comportamiento trascendente puesto que es de comunicación con lo sobrenatural. Por ello todas las actividades cotidianas, objetos y ofrendas participan, integrándose en el plano simbólico mágico-religioso.

Si analizamos estos rituales en términos del complejo espacio-tiempo, advertimos una temporalidad en la que estos se inscriben, concepto que vamos a entender como la configuración que las vivencias del pasado y futuro asumen al convergir en el filo siempre elusivo del presente (Gallo, 1995, p. 148). La temporalidad estructura los estados de ánimo, el modo de encontrarse en el aquí y ahora, o sea, de configurar también el espacio, en íntima relación con el tiempo vivido, como un tiempo-recuerdo comprimido (Bachelard, 1964). En lugar de un futuro como proyección o utopía, cada obra y cada práctica transcurren con expectativas que lo rigen, o dicho de otra manera, en la búsqueda de un objeto de deseo: la vida en equilibrio. En la localización estudiada los rituales mortuorios constituyen una oportunidad para dotar de presencia a la familia que se reconstruye cada año, en la medida que se hace consciente que uno es herencia de sus antepasados, tal como nos dicen Clementina y Tomasita:

Yo soy mi mamá, mi abuela... porque cuando nosotros nacemos heredamos a nuestros abuelos en nuestra sangre, está toda esa información, así es el ADN, no solo es información química también espiritual (Clementina, 87 años, 2012).

Nosotros somos la herencia que quedo de mis abuelos y abuelas, si yo no sigo la tradición no estaremos en equilibrio y para estar en armonía debemos cumplir la palabra como lo hacían los abuelos, como lo hacía mi madre y padre, cada uno tenemos un deber y función entonces debemos cumplir con nuestra tradición y no perder la memoria (Tomasita, 55 años, 2013).

Todas las generaciones condensadas en el ser viviente y en el difunto. El pasado está delante de mis ojos, es lo que percibo y conozco, mientras el futuro estás detrás, a la espera de ser presente cumplido. Se trata de una temporalidad diferente en la que estas personas mantienen una relación permanente con sus familiares muertos, mientras estos forman parte de la vida cotidiana de los vivos.

Respecto del espacio, los rituales mortuorios expresan una visión integral de la vida del hombre en su comunidad. Al decir de Kush (1962) una manera de “estar siendo”, puesto que el hombre “es en cuanto está”. Elabora su identidad aquí y en el más allá, en un estar siendo que emprende en todo momento conexiones con el universo -más próximo como el más lejano- en el que está inmerso. Interdependencia que no conlleva vulnerabilidad (como en nuestro presente posmoderno), por el contrario, garantiza la vida armoniosa en un tiempo circular y multi-espacial en que se inscriben las prácticas analizadas.

Consideraciones finales

El cuidado de los muertos en el noroeste argentino se nutre de diversas fuentes y conforma una práctica social sedimentada en la cultura, que moldea las relaciones con uno mismo, con los otros, con el entorno y con lo sobrenatural. Las costumbres que describimos consolidan una mentalidad, una forma de ser que se revela en los momentos decisivos o dramáticos de la vida. Su descripción nos ha permitido, comprender la importancia de la eliminación de toda materia que dé cuenta de la existencia corpórea del individuo para garantizar que el puro espíritu logre su cometido de insertarse en la sociedad de los difuntos. Los rezos, las novenas y las misas cobran sentido en la liturgia y las creencias del catolicismo, mientras los coloridos festines, los cuidados, las ofrendas y las libaciones dejan ver el toque andino de la celebración.

Los rituales mortuorios analizados materializan la reciprocidad entre los vivos y los muertos. Tales lazos se reafirman año a año y son fundamentales para sostener la protección y cuidado desde el más allá, el que dependerá del comportamiento de los vivos ante sus muertos. De ello puede comprenderse la fortaleza de la solidaridad intergeneracional, aun ante condiciones actuales como rupturas familiares, migraciones, exclusión económica, etc. Asimismo, se fundan en la idea de transformación y perpetuidad del ser, brindando consideraciones relevantes en torno de una temporalidad circular, un tiempo fusionado en diversos planos en el que unos y otros están interactuando. Ese tiempo natural pero también intervenido a partir de nuestros ac-

tos, se distingue de la metáfora moderna de una vida motorizada por un futuro por venir. Por el contrario, la cultura moderna se asienta en una temporalidad lineal y un acortamiento y aceleración dado por el horizonte del progreso, y se estructura en una lógica de principio-fin con que se comprende habitualmente el trayecto del nacimiento a la muerte (Koselleck, 2003). En contraste, quizás debamos advertir la seguridad ontológica que estos rituales aseguran para las distintas generaciones frente al desencanto posmoderno, la pérdida del sentido de la vida en la sociedad actual, puesta en evidencia en la crisis del contractualismo a partir de la desnaturalización y artificialización del lazo social. Observaciones que nos proveen de estímulo para analizar las nuevas demarcaciones del bienestar (como del malestar) en su actual tendencia subjetivante, en términos del *wellness*, la felicidad, el bienestar emocional, la salud integral, entre otras apelaciones que enfatizan la responsabilidad individual, en tanto manifestaciones de un cambio epocal.

Referencias

- Ameigeiras, Aldo (2002). «El pensar popular: entre la memoria popular y el imaginario colectivo en la cotidianeidad del ámbito barrial». En F. Forni (comp.), *De la exclusión a la organización. Hacia la integración de los pobres en los nuevos barrios del conurbano bonaerense* (pp. 42-60). Buenos Aires: Ciccus.
- Bachelard, Gaston (1964). *Poetics of space*. Boston: Beacon Press.
- Bauman, Zigmunt (2002). *La cultura como praxis*. Buenos Aires: Paidós.
- Bethell, Leslie (1990). *Historia de América Latina 1. América Latina colonial: la América precolombina y la conquista*. Barcelona: Crítica.
- Brower Beltramín, Jorge (2008). «Reseña: La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial». *Estudios Avanzados*, 9: 153-170.
- Bruner, Jerome (1987). *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa.
- Buxó Rey, María Jesus (2003). «Introducción». En C. Alvarez Santaló, M. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra (Coords.), *La religiosidad popular, Tomo II* (pp. 7-13). Barcelona: Anthropos.
- Campagne, Fabián (2002). *Homo catholicus, homo superstitiosus; el discurso anti-supersticioso en la España de los siglos XV A XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Cazeneuve, Jean (1957). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dejo, Juan (1990). «Guamán Poma de Ayala y la lógica andina de la conciliación». *Apuntes*, 26: 77-92.
- Denzin, Norman (1989). *Interpretive biograph*. Newbury Park: Sage.
- Elíade, Mircea (1972). *Tratado de historia de las religiones*. México: Imprenta Madero.
- Ferrater Mora, José (2002). *Diccionario de filosofía razonado*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Gallo, Marta (1995). «Paradigmas culturales: la temporalidad». En S. Poot Herrera (Ed.), *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual* (pp. 143-192). México: CONACYT, FCE, Gobierno de Puebla y Grupo CARSO.
- García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, Clifford (2000). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Gomez-Martinez, José Luis (1994). «Mestizaje y frontera como categorías culturales iberoamericanas». *Revista de Estudios Interdisciplinarios de América Latina y del Caribe*, 5 (1): 5-19.
- Greimas, Algirdas y Joseph Courtes (1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Halbwachs, Maurice (2012). *La memoria colectiva*. Barcelona: Anthropos.
- Hochschild, Ariel (2011) «Las cadenas mundiales de afecto y de asistencia y la plusvalía emocional». En W. Hutton y A. GIDDENS (eds.), *En el límite. La vida en el capitalismo global* (pp. 188-209). Barcelona: Tusquets.
- Idayaga Molina, Anatilde (2002). *Culturas, enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: Prensa del Instituto Universitario Nacional del Arte.
- Koselleck, Reinhart (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Krmpotic, Claudia (2016) «La espiritualidad como dimensión de la calidad de vida. Exploraciones conceptuales de una investigación en curso». *Scripta Ethnologica*, V. XXXVIII, 105-122.
- Kush, Rodolfo (1962) *América profunda*. Buenos Aires: Hachette.
- Latcham, Ricardo (1915). *Costumbres mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América*. Valparaíso-Santiago: Imprenta Barcelona.
- Lee, Raymond (2008). «Modernity, mortality and re-enchantment: The death taboo revisited». *Sociology*, 42 (4), 745-759. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0038038508091626>
- Lomnitz, Claudio (2006) *Idea de la Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Long, Norman y Anne Long (1992). *Battlefields of knowledge*. Londres: Routledge.
- Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mauss, Marcel (1988). *Lo Sagrado y Lo Profano*. Barcelona: Barral.
- Porras Barrenechea, Raúl (1999). *El legado Quechua. Indagaciones peruanas*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Rappaport, Roy (1987). *Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo en Nueva Guinea*. Madrid: Siglo XXI.

Santillán Guemes, Ricardo (1985) *Cultura. Creación del pueblo*. Buenos Aires: Guadalupe.

Van Der Leeuw, Gerardus (1964). *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de la Cultura Económica.

Van Geenep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

Vargas, Amalia N. (2013) «Los sueños y las almas para el hombre andino». *Revista de Estudios Cotidianos*. Vol. 1 (3), 354-375.

Sobre las autoras

CLAUDIA SANDRA KRMPOTIC es profesora en las Universidades Nacionales de Buenos Aires y de La Matanza. Investigador categoría independiente, del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Correo Electrónico: claudia.k@conicet.gov.ar

AMALIA NOEMÍ VARGAS es profesora en la Universidad Nacional del Arte (Argentina), especialista en artes visuales y danzas tradicionales argentinas. Correo Electrónico: amaliavargas2003@yahoo.com.ar

CUHSO. CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Angélica Vera Sagredo

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Aurora Sambolin Santiago

DESARROLLADOR DE SISTEMAS

Laura Navarro Oliva

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional