

Recibiendo a las almas en el mundo de los vivos: los difuntos y *venidos* en la religiosidad andina (puna de Salta, Argentina)

 **Sebastián Humberto Abeledo**

ICSOH-Universidad Nacional de Salta/CONICET
sebaabeledo@hotmail.com

Fecha de recepción: 03/11/2016
Fecha de aceptación: 22/02/2017

Resumen

Desde la perspectiva de los pobladores del Noroeste argentino, la noción de *alma* posee una importancia fundamental en las conceptualizaciones del ser. En particular, nos referiremos a la cuestión del *venido*, una peculiar forma que tendrían las almas de afectar el mundo de sus parientes vivos, relacionada con un universo de creencias propias de la religiosidad puneña y andina. Para los habitantes de Santa Rosa de los Pastos Grandes (departamento Los Andes, Salta) el *venido* está asociado a las almas de los difuntos recientes, cuya presencia afecta el estado de salud de los niños. Los padres identifican la sintomatología en los niños, pero la “patología” es reconocida por los *médicos particulares*; tanto su diagnóstico como el tratamiento posterior corresponden al dominio de su especialidad. Una vez restablecido el estado de salud, ese niño es *venido* para toda su vida y se plantea un nexo indisoluble con dicha alma. La idea de que una esencia propia del alma entra en el niño puede discutirse a partir de las opiniones de la misma gente. Nuestras propias interpretaciones y reflexiones plantearán una serie de interrogantes en torno a la problemática en cuestión que aún se encuentra en proceso de investigación.

Palabras clave

Almas
Venidos
Animo
Mundo de los vivos
Mundo de los muertos

Receiving souls in the world of the living: deceased and *venidos* in the Andean religiosity (puna de Salta, Argentina)

Abstract

From the perspectives of the residents of the Argentine Northwest, the notion of *alma*, or soul, is of fundamental importance in the conceptualizations of being. Here, in particular, we refer to the *venido* a peculiar form through which *almas* can affect the world of their living relatives, and which is related to a universe of beliefs tied to

Key words

Souls
Venidos
Animo
World of the living
World of the dead

Puna and Andean religiosity. For the inhabitants of Santa Rosa de los Pastos Grandes (Department of Los Andes, Salta) the *venido* is associated with the *almas* of the recently deceased, whose presence affects the health of children. Parents identify the symptoms in children, but the “disease” is recognized by *médicos particulares* (local-traditional specialists); both diagnosis and subsequent treatment is a domain of expertise. Once restored to health, that child is *venido* for life and an indissoluble link with that *alma* is formed. Whether some essence of the *alma* enters the child can be debated, based on the opinions of the same people in the area. Our own interpretations and reflections pose a series of questions about the issue, which is still under investigation.

Recevoir les âmes dans le monde des vivants: les morts et *venidos* dans la religiosité andine (puna de Salta, Argentina)

Résumé

Dans la perspective des résidents du nord-ouest argentin, la notion de *alma*, il est d'une importance fondamentale dans les conceptualisations de l'être. En particulier, nous nous référons à la question de *venido* d'une façon particulière qui affecterait les *almas* du monde de leurs parents vivant, liés à un univers de croyances de la puna et la religion andine. Pour les habitants de Santa Rosa de los Pastos Grandes (departamento Los Andes, Salta) le *venido* est associé avec les *almas* du récemment décédé, dont la présence affecte la santé des enfants. Les parents identifient les symptômes chez les enfants, mais la “maladie” est reconnue par les *médicos particulares*; à la fois le diagnostic et le traitement ultérieur pour le domaine d'expertise. Une fois restauré l'état de santé, cet enfant est *venido* pour toute la vie et un lien indissoluble avec cette *alma* se noue. L'idée qu'une essence même de *alma* entre l'enfant peut être discuté de l'avis des mêmes personnes. Nos propres interprétations et réflexions posent une série de questions sur le sujet en question qui est toujours sous enquête.

Mots clés

Almas
Venidos
Ánimo
Monde des vivants
Monde des morts

Introducción

En 2006, luego de un almuerzo con una joven familia del pueblo de Santa Rosa de los Pastos Grandes, un pequeño niño de cinco años se aproximó a la mesa, introdujo su mano en la *chuspa*¹ de su madre y tomó algunas hojas de coca que se llevó a la boca.² No conforme con esto, al momento aumentó su *acullico*³ tomando algunas más. Iniciando una conversación sobre lo sucedido, preguntamos a qué edad los padres les permiten a sus hijos e hijas pequeños comenzar a coquear. La madre contestó: “él coquea porque es *viejita*, es *viejo*”. Cuando preguntamos qué quería decir aquello, respondió: “es que no lo vas a entender, en serio, no vas a entenderlo”. Ensayando una respuesta, la joven Rosa Casimiro explicó, hablando de su pequeño: “este es *venido*, por eso le digo *viejita*”. Su chiquito había padecido una enfermedad que aparentemente se relacionaba con haber sido *aicado*, sufría de constantes estados febriles y de empacho. Luego de haber consultado con enfermeros y médicos del puesto sanitario local y el hospital de San Antonio de los Cobres —quienes no lograron interpretar los síntomas de la enfermedad— la madre decidió recurrir a un *médico particular*. El especialista local ofreció su diagnóstico: sin lugar a dudas, el niño era *venido* de un *alma*.

El objetivo de este artículo consiste en describir una peculiar forma que tendrían las almas de afectar el mundo de sus parientes vivos, tal como la identifican los habitantes de una localidad puneña perteneciente al departamento de Los Andes de la provincia de Salta. Entre las preocupaciones cotidianas que la gente tiene por los estados de

salud y enfermedad se observa la vigencia de un cuerpo de creencias propias de la cultura regional. El alma —y otras nociones que desde la perspectiva de los pobladores del Noroeste argentino se le asemejan—, posee una importancia fundamental que se extiende incluso hasta las mismas conceptualizaciones del ser en esos parajes.

La etnografía andina se ha ocupado de reflexionar sobre principios anímicos centrales tales como el *animu* y el alma, labor que nos permite —a su vez— tratar la naturaleza de ciertas nociones que creemos equivalentes o similares para nuestro caso de estudio. Nos detendremos especialmente a analizar la incidencia que las almas tienen en el mundo de los vivos para luego estudiar con detalle la cuestión del *venido*. La información utilizada en este artículo proviene de un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2006 y 2015. Específicamente, llevamos a cabo observaciones y participaciones en rituales y entrevistas abiertas con 17 hombres y mujeres de entre 25 y 70 años de edad. Así pudimos identificar unas 25 personas que aseguraron ser *venidos*.

Santa Rosa de los Pastos Grandes se ubica a 4.000 msnm en un región seca y fría poblada de salares. La mayoría de las familias que la habitan tienen como principal actividad productiva de subsistencia la crianza de llamas, cabras y ovejas. Allí se practica un tipo de ganadería extensiva trashumante o seminómada motivada, entre otras cuestiones, por la variación estacional de las pasturas.⁴ Aunque el ganado va ocupando un lugar cada vez más prescindible desde el punto de vista económico, aún desempeña un rol central en la vida social y cultural de los campesinos.⁵

Los pastograndeños consideran que el *venido* —noción de la que nos ocuparemos en adelante— afecta exclusivamente a los niños y es reconocido especialmente por diversos signos casi inequívocos: las criaturas presentan trastornos de comportamiento, diarreas y erupciones visibles en la piel. Asociado a la influencia desatada por las almas de los difuntos recientes —las “almas nuevas”— en tanto afección, entra en el dominio de la pericia de los médicos particulares, especialistas que realizan su diagnóstico preciso e indican su tratamiento posterior. Para comprender mejor esta cuestión comenzaremos entonces definiendo la pluralidad de entidades anímicas que configuran el concepto de persona para un poblador de la puna argentina, nociones estrechamente relacionadas con la salud y la enfermedad en los Andes.

Las entidades anímicas: nociones de alma en los Andes

En muchas sociedades que habitan el espacio andino se mantiene la creencia de que el alma de una persona no está conformada por una única entidad, sino por una variedad de principios anímicos. Estas entidades revisten un principio de vitalidad, ya que son los agentes responsables de la existencia de una persona. De la adecuada relación entre el cuerpo y “sus almas” depende el estado de salud de la misma: la pérdida del alma —o de otras nociones que desde la perspectiva de los pobladores andinos se le asemejan o relacionan— es responsable del estado de enfermedad que puede llegar incluso hasta la muerte.⁶ Es que ciertas entidades anímicas pueden abandonar el cuerpo aun estando la persona con vida, por lo cual se requiere de prácticas rituales especiales para devolverlas a su lugar. Pues, siendo consideradas indispensables para la vida, ¿qué conocemos sobre esas “almas” a partir de los estudios etnográficos andinos que se han enfocado en la materia?

Puede decirse que el alma del andino está configurada por una diversidad de entes anímicos o espíritus vitales. Dentro de la terminología referente al mundo espiritual, se puede establecer una primera distinción entre los términos que se refieren al espíritu de los vivos y aquellos que lo hacen al de los muertos.

Por ejemplo, para hacer referencia a las entidades anímicas que cada ser humano posee, los campesinos aymaras utilizan el término genérico *ch'iwí* ("sombra") (Fernández Juárez, 2004: 280). Son tres las "sombras" que constituyen el doble de su propietario. La pérdida del *ajayu* (sombra de todas las cosas) implica la muerte irreparable, mientras que la del *animu* (ánimo, de carácter secundario) puede ser corregida dentro de un plazo de tiempo determinado. La pérdida del *kuraji* (coraje, también secundaria) no comporta un episodio de mayor importancia (Albó, 2000: 18; Fernández Juárez, 2004: 280).

Entre ellos, el *animu* resulta central para comprender ciertos complejos rituales y reflexionar sobre la naturaleza de la persona en los Andes. En la etnografía que Xavier Ricard Lanata dedicara al estudio de la religión de los pastores del Ausangate, define al *animu* como "la fuerza eficaz que anima todas las cosas y las conduce a su plena realización". Esta "fuerza" consiste en una "esencia en acto" que existe solo cuando "produce una animación real: no es, si no se manifiesta desde el punto de vista sensible" (Ricard Lanata, 2007: 80).⁷ El *animu* en tanto "doble que anima" es responsable directo del crecimiento y de la realización del "soporte material"⁸ al cual está unido. No obstante, puede también ser concebido independientemente de esta asociación como una entidad vital inmaterial; dado que el *animu* es también volátil, puede abandonar de modo temporal o permanente a su doble material, como sucede por ejemplo en la patología del *susto* o *mancharisqa*, ampliamente difundida en todo el espacio andino.

La compleja noción de *animu* proporciona la apoyatura sobre la que descansa una parte significativa del sistema de creencias tradicionales de muchas poblaciones andinas de la actualidad. Existen también otras nociones importantes que no han pasado desapercibidas a los ojos de los etnógrafos, entre las cuales se encuentran alma y espíritu. Aunque estrechamente asociadas con aquella, poseen diferencias de significado sustanciales. En el caso de espíritu o *ispiritu* las diferencias no parecen ir muy lejos, ya que según puede evidenciarse en algunas etnografías que tratan la temática, en ciertos lugares se utilizarían como términos intercambiables o emparentados (Arnold *et al.*, 1999: 96; La Riva Gonzáles, 2005; Ricard Lanata, 2007). Ahora bien, si observamos los modos en que ha sido empleada la palabra alma por los indígenas aymaras y los quechua-hablantes del sur del Perú, puede inferirse que es un término polisémico y que cubre un significado más amplio que los anteriores. Heredado del castellano colonial e integrado al quechua, se ha intentado imponer alma como principio espiritual único y subsumir los sentidos de la palabra *animu* en aquella. Incluso, este ha sido impuesto como sustituto de otros términos antiguos que tenían cierta semejanza semántica, como seguramente lo fue *supay* (Albó, 2000).

Un rasgo que parece estar bastante extendido es la utilización de alma para designar a los "espíritus de los difuntos" (Fernández Juárez, 2004). Definitivamente este es el signo que mejor lo diferencia de la naturaleza del *animu*, que no consigue trascender a la desaparición de su doble material: "mientras el *alma* tendrá una existencia ilimitada en el más allá, el *animu* concluye con la vida de su propietario" (Núñez del Prado Béjar, 1970: 108). Para los andinos, cuando llega la muerte, la relación entre cuerpo y alma no se extingue, sino más bien cambia; "el cuerpo ingresa a un nuevo modo de existencia" en un mundo paralelo desde el cual continúa influenciando a este (Allen, 2008). Después de la muerte, el alma del fallecido vaga en las inmediaciones de su casa y es percibida como malévolas y peligrosas, hace travesuras y puede enfermar a los vivos (Allen, 2008: 70). De aquí la importancia de los rituales funerarios de expulsión llamados "despacho del muerto" (Robin, 2005) o "despedida del alma" (Ricard Lanata, 2007).

Esta breve consideración de las nociones de *animu* y alma esbozada a partir de algunas etnografías andinas, nos sirve como punto de partida para proyectar este marco conceptual y tratar la naturaleza de las nociones que creemos equivalentes en el Noroeste argentino, tomando a Pastos Grandes como caso de estudio.

Ánimo, alma, y espíritu en el Noroeste argentino y Pastos Grandes

Los pastograndeños definen y utilizan el término *ánimo* en sentidos que se aproximan bastante a lo que la población aymara y quechua hablante denominan como *animu*. Para los pastograndeños, el ánimo es una entidad constitutiva del ser que, desde su concepción, es esencial para desarrollar la integridad vital de todas y cada una de las personas: “ánimo tenemos todos los que estamos vivos tenemos, por eso, cuando nos quitan el ánimo ya no nos encontramos bien... tenemos que hacerse curar”.⁹ El ánimo se considera una propiedad de todo aquello que tenga vida, y por lo tanto, se dice, está *animado*. Pero la noción de ánimo, además de ser una esencia que compone la entidad vital, incorpora otras propiedades que desde la concepción nativa definen lo que es considerado un óptimo estado de salud y equilibrio psicofísico. En el orden de lo cotidiano, el ánimo se suele representar como la posesión de voluntad, estar guapo y con valor, aspecto que remite a la entidad anímica aymara *kuraji*. Todas estas cualidades se refieren a estar físicamente saludable y con predisposición y energía para realizar cualquier accionar o esfuerzo corporal. Pero también, el que cada uno tenga su *ánimo* consigo se relaciona con el estar con *juicio*, es decir, con el pleno uso de las facultades mentales. Una definición precisa que captura lo que los pastograndeños piensan del ánimo, nos fue ofrecida por un pastor que reflexionaba al respecto: “el ánimo es lo que le da vida a tu existencia”.¹⁰

Tal como sucede en los Andes del sur peruano y en los Andes bolivianos, en el Noroeste argentino la separación temporal del *ánimo* o *animu* de su corporeidad determina una parte importante de la teoría indígena que define la enfermedad (Palma, 1978; Bianchetti, 2008; Bugallo y Vilca, 2011). La pérdida involuntaria del ánimo —que se conoce popularmente como *susto*— suele relacionarse con una situación, un hecho traumático o algún fenómeno propio de las creencias locales que produzca cierto tipo de impacto o conmoción a la persona. En la manera de concebir la enfermedad suele considerarse como agentes responsables a ciertos elementos del espacio, por lo que resulta imperioso mantener en equilibrio las relaciones entre la gente y su medio (Bugallo y Vilca, 2011). Entidades como la tierra o Pachamama, los ojos de agua, los cerros o el viento, pueden *agarrar* o *pillar* intencionalmente el ánimo de una persona y separarlo de su cuerpo. Tanto en los *agarres* como en el *susto* es necesaria la mediación de un especialista llamado *curandero*, *médico particular* o *médico campesino*¹¹ que dirija la práctica terapéutica del *llamado del ánimo* o *espíritu* utilizando el nombre de la persona.

En los *agarres*, el ánimo no deambula en lugares imprecisos, sino que queda amarrado al sitio donde se produjo dicho fenómeno y es allí donde debe hacerse el *llamado* y los *convidos*¹² a la tierra para que devuelva el *espíritu*. Si no se restituye el espíritu al cuerpo, se cree que la persona puede perder la razón hasta *loquearse* o incluso fallecer (Bianchetti, 2008). A su regreso, el ánimo debe ser recibido con alegría y representando gestos físicos tales como el desperezarse para posibilitar su entrada en el cuerpo: “cuando ya está cerca el *ánimo* ya estás por recibir, ya estás contento ya estás mirando para ahí, ya estás contento, ya llega tu *ánimo*”.¹³

A continuación, esbozaremos unos breves comentarios sobre las almas y cómo influyen en la vida de las personas para introducirnos también en la naturaleza de esta noción en Pastos Grandes.

Las almas y su incidencia en el mundo de los vivos

La palabra *alma*, equivalente al *ajayu* del mundo aymara, es portadora de un significado a la vez más amplio y diferente que *ánimo*, al que alcanza a sustituir en determinadas

ocasiones. Mientras que el ánimo, hemos visto, puede separarse momentáneamente de su doble material, el alma es un principio espiritual de una naturaleza particular: no puede desprenderse del cuerpo hasta el momento de la muerte. A los muertos no se les reconoce un ánimo, ellos son íntegramente almas, término que implica una separación radical del mundo de los seres vivos.

En Pastos Grandes existen instancias en las que las palabras alma y ánimo se muestran como equivalentes en el uso coloquial. Pero la noción de alma, además de referirse al “espíritu de los muertos”, adquiere una amplitud semántica mayor que ánimo. Esto sucede porque en determinados contextos alma se presta a sustituir o reemplazar a ánimo. Por ejemplo, en el caso de las patologías en las que se habla de la “pérdida del alma” haciendo alusión a la pérdida de la fuerza vital, deberíamos reconsiderar su significado y reponerle el que los pastograndeños dan a ánimo.

Podemos ver otras instancias que ejemplifican este asunto. En los ritos y ceremonias funerarias se usa el término alma para referirse al muerto; en cierto modo, sirve de manera genérica para calificar a una persona fallecida, incluyendo también al cuerpo sin vida en esta designación (Robin, 2005). De la misma forma, se suele decir que en el cementerio están las almas. Lo que resulta sugestivo es que estas denominaciones no siguen el camino inverso: ánimo no se utiliza para hablar de los difuntos. Esto también se hace patente en las instancias en que las almas participan del mundo de los vivos, como ocurre en algunos momentos rituales.

En Pastos Grandes, las relaciones entre los difuntos o almas y las personas son percibidas de una forma ambivalente. Luego de la muerte, el alma principal abandona el cuerpo y suele quedar en las proximidades de la casa donde vivió, apegada durante un tiempo a los objetos y bienes que le pertenecieron, hasta luego de su *despacho*. Antes de dejar el mundo de los vivos, se supone que los muertos recogen todos sus restos corporales como la sangre y las *pérdidas*, que pueden ser también cabellos, uñas u objetos como agujas y llaves. Estas *almas nuevas* aún no han completado su paso al mundo de los muertos y existe la creencia en que pueden acarrear males y otros fallecimientos dentro del núcleo familiar o de conocidos cercanos. Incluso, los niños pueden *asustarse* y el difunto llevarse consigo su “alma-fuerza vital” (el *animu*) y provocar su muerte (Robin, 2005).

La mayoría de los ritos funerarios está destinada a neutralizar el efecto negativo de su permanencia junto a los vivos. Las distintas etapas que integran un largo recorrido ritual, tales como el velatorio, el lavatorio de las prendas, la novena y el entierro del perrito, intentan asegurar “la expulsión del alma”, su *despacho*, y acelerar su tránsito hacia el mundo de los muertos (Mariscotti, 1978; Bianchetti, 2008).¹⁴

Las almas inciden de diversos modos en el mundo de los vivos, son agentes activos en la vida diaria de los humanos (Vilca, 2011); suelen permanecer cerca observando a sus familiares en las actividades cotidianas. Para la gente, las almas son percibidas con una actitud ambivalente que no siempre guarda un tono positivo. Puede hablarse de ellas como *almas benditas* y *milagrosas*, las que a través de ruegos y ofrendas conceden protección a la familia.¹⁵ Pero también, como lo hemos mencionado, son consideradas peligrosas, y se las responsabiliza de enfermedades como *sustos* y *aicaduras* entre otras.

Frente a las etiologías que señalan la pérdida del ánimo se encuentran las que siguen un mecanismo opuesto, en las que la enfermedad es atribuida a una teoría centrípeta. La *aicadura* aparece fuertemente relacionada a los muertos, y en ella subyace la idea del mal aire o la penetración de un cuerpo extraño en el organismo. El gas que emanan los difuntos o la materia inerte —es decir “lo muerto”— se suele llamar en Pastos Grandes “*resuello del finao*”,¹⁶ y actúa como un elemento extraño que afecta a los niños, incluso

durante la vida intrauterina (Bianchetti, 2008). Es por ello que transitar cerca de un muerto, ir al cementerio, asistir a velatorios y pasar por la proximidad de osamentas son actividades consideradas inconvenientes y riesgosas.

De un modo especial, debemos notar la importancia que conservan las ceremonias destinadas a los fieles difuntos conocidas bajo los nombres de Todos Santos (1° de noviembre) y Día de las Almas (2 de noviembre). En estas celebraciones rituales, las almas son convocadas especialmente y agasajadas con ofrendas y banquetes fundándose la creencia en que “tienen permiso en el cielo para venir a visitar a los vivos, pero uno no las ve, pero por ahí les siente”.¹⁷ Es que aunque una persona no pueda percibir las visualmente, puede sentir que las almas se acercan, escuchar algo o sentir una leve brisa, signos de que ellas han llegado o están con los vivos en una misma habitación. Del mismo modo ambiguo, se desea evitar toda posibilidad o intento de venganza o el simple deseo que puedan tener de transitar acompañadas el camino de regreso hacia la otra vida. Durante la noche de Todos Santos, las familias velan las cruces de sus difuntos más cercanos (vela la cruz)¹⁸ y se aproximan muchas almas que *reciben* todas las ofrendas que se presentan listas para ser consumidas. Para los pastograndeños, las almas realmente *comen* la comida, ellos tienen una medida empírica que prueba el hecho: “la chupan y la dejan *caima*”, es decir, insípida y sin gusto. Por la mañana del 2 de noviembre, todo el pueblo se reúne en el cementerio a *despachar a las almas*, que comienzan a retirarse al mediodía mientras las familias encienden velas y dejan *coronas* en sus covachas. Cuando alrededor del mediodía irrumpe un viento fuerte, se considera que son las almas que se están retirando.

A partir de las precisiones expuestas sobre las entidades anímicas y las relaciones de las almas con el mundo de los vivos, veremos la cuestión del *venido*.

El *venido* y sus signos visibles

Las distintas representaciones que dan los informantes atestiguan la ausencia de una concepción única acerca de este fenómeno. Es por ello que, en gran parte, la descripción que delinearemos responde a la diversidad con la que los pastograndeños se refieren a la cuestión.

Si bien el *venido* comporta un estado de la persona más allá de la afección que manifiesta su existencia, es notable el estado de enfermedad que ocasiona. El *venido* afecta a las mismas personas que pueden *aicarse*, es decir, los niños y bebés, aun los que se encuentran en el vientre materno. Los padres comienzan por reconocer los síntomas en sus bebés al notar que viven prácticamente enfermos, “son enfermizos”. Los niños padecen constantes estados febriles, diarreas y bajan de peso, “se hacen flaquitos”. También se ponen colorados y se llenan de erupciones como “cuando se han quemado con agua hervida”, se les suele hinchar la panza y hasta cambia la temperatura de sus cuerpos, se enfrían o quedan helados. Otro signo que lleva a los padres a reconocer que sus hijos podrían ser *venidos*, es un cambio notable del carácter o un comportamiento marcadamente irascible. Son *molestosos*, llorones, se encolerizan fácilmente, se vuelven malos y no resisten los retos de sus padres. Muchas veces, los padres regañan a sus hijos y se encuentran con que estos “responden” enfermándose. Este estado proclive a la enfermedad ante los castigos y regaños de sus padres, es un signo inequívoco de que el niño puede ser *venido*.

Sus padres suelen recurrir a médicos y hospitales los que, según ellos, no consiguen dar fin a los padecimientos de sus hijos que “no logran componerse”. Para los

pastograndeños comienza a resultar claro que el niño “no necesita hospital, ni remedios”. Entonces, se dice “son para el *médico particular*”.

La causa por la que un niño enferma y se vuelve *venido* puede suceder antes de su nacimiento y está intrínsecamente relacionada con la muerte de una persona cercana. A grandes rasgos, pudimos identificar en los testimonios de nuestros entrevistados dos maneras aparentemente distintas de “*venirse*”: la *aicadura* y el *visto de alma*. Con respecto a la primera, hay quienes consideran que ambas cosas son lo mismo: “el *venido* es que somos *aicados* de esos huesos. Un muerto que nos deja *aicando*”.¹⁹ Nos han mencionado explícitamente que lo que ocurre es que el niño se *aica* por el olor del finado, pero no es una *aicadura* estrictamente. En estos casos se observa un paralelismo y se llega a identificar al *venido* como una forma especial de *aica*, pero que, como veremos, se diferencia sobre todo en lo relacionado a sus síntomas, diagnóstico y tratamiento.

Con respecto a la segunda forma, algunas personas tienen sus propias interpretaciones de las relaciones entre *visto* y *venido*. Una versión sostiene que las almas *asustan* a los niños: “el *alma* le ha *visto* ¿entonces qué pasa?, pobre nietito va estar jugando, chiquitito ¡se va a presentar el abuelo ahí!, el chico se *asusta*. Entonces ese es *visto*” (Natividad Guitián, 2010).²⁰ Pero también ser visto por un alma puede resultar en ser *venido*. Según esta versión el chiquito “es *venido* de fulano de tal, porque el *alma bendita* lo ha *visto*” (R. Morales, 2010).

Aun sin ir en contra de las dos maneras de convertirse en *venido* mencionadas anteriormente —la *aicadura* y el visto de alma— existe una tercera forma de interpretar la relación entre el alma y el niño que será *venido* que nos lleva a entenderla de otro modo. Algunos testimonios revelan que lo que ocurre con el *venido* es, en sustancia, mucho más complejo. La idea sugerida por la mayoría de los entrevistados que diferencia a esta forma de volverse *venido* de las anteriores es que no se trata ya de un cuerpo extraño (*aicadura*) ni de la mera presencia del alma (visto), sino que interviene una *esencia* o *espíritu* propio del alma que *se viene* en el niño.

Los abuelos o el alma que lo pone su alma él, al chico ese, porque debe ser que, suponemos nosotros que esa alma siempre nos quería a nosotros. Por ejemplo, si mi abuelo le ha puesto el alma a mi hijo, es porque mi abuelo me quería a mí. Entonces, lo pone al chico que vamos a tener, su nombre, su alma, entonces para que sane tenés que hablarlo al nombre del alma esa, entonces se compone. (R. Morales, 2010)

Se puede conocer el alma de la que se es *venido* siguiendo un cuidadoso método diagnóstico ejecutado por especialistas. A partir de la determinación de la identidad del alma responsable, las similitudes con cualquier otra afección se desvanecen por completo; es aquí cuando el *venido* adquiere un estatus ontológico propio.

Reconociendo a las *almas de los venidos*

El *médico particular* tiene a su disposición una variedad de métodos diagnósticos para determinar si alguien es *venido* y de quién lo es. Luego de haber comprobado que el niño posee los síntomas típicos de la enfermedad, procede a aplicar el tratamiento que considera adecuado. Según nos detallaron nuestros informantes, existen diversos métodos adivinatorios tales como “leer la llama de una vela”, “tirar la coca” y “quemar el alumbre”. El diagnóstico a través del mineral conocido como alumbre, el método más común y también utilizado para otros propósitos de curación, se aplica con fines adivinatorios para determinar de forma precisa el causante de las afecciones, es decir, para conocer el nombre del alma que se ha *venido*. El *particular* envuelve el mineral en

un trozo de lana y lo frota en el cuerpo del niño haciendo *la limpia*, luego lo arroja al fuego o brasas para hacerlo arder. El alumbre se funde y cambia de formas que sugieren al *particular* diferentes lecturas e interpretaciones.²¹ Por supuesto, dado que la terapéutica es acompañada por conversaciones y preguntas que pueden ser puntuales, los especialistas llegan a conocer con detalle algunos acontecimientos de la historia familiar. El médico está al tanto de los decesos sucedidos en su seno y, a partir de ello, concluye identificando de manera inequívoca al alma bendita en la forma final que el alumbre presenta una vez retirado del calor de las brasas. Una pastora nos explicaba al respecto:

*(...) es que se enferma el chiquito. Se enferma y no lo pueden curar los médicos, y así mueren cuando no lo entienden, ¿ha visto? Se enferma, no lo pueden hallar ¡y muere! En cambio hay otra persona, el particular, lo limpia con alumbre, lo quema el alumbre y ahí saca clarito el abuelo, al tío, si es tío. Si es tío, y bueno “vos sos mi tío”, es venido y listo compone, ya. Ya está. Ya sale sentadito en el alumbre, ¿ve? sentadito estaba, clariiiiito que era el abuelo [el venido de su hija], sentado estaba ahí.*²²

Arrojar el alumbre al fuego “da el dibujo” claro del alma, al punto que hasta “sale la cara” del difunto que puede estar en alguna posición, por ejemplo, sentado. Como lo retrataba doña Agapita Fabián, esto puede resultar tan evidente que cualquier persona, sea o no un profesional versado en la medicina puneña, puede reconocerlo a simple vista. El alma y la representación corporal que muestra el alumbre nos llevan a pensar en los estrechos vínculos que perduran luego de la muerte. Al respecto, podemos retomar los vínculos que mantienen las almas con determinados objetos materiales (las *pérdidas*), el avío que se les prepara para su último viaje (entierro del perrito) y hasta los banquetes con los que se los espera el Día de las Almas. En este sentido, la interpretación del alumbre en la que se aprecia una representación corporal que el pastograndeño no duda en vincular con el alma en cuestión, sugiere que entre esta entidad anímica y los restos corporales que permanecen sobre la tierra —ambos llamados también almas— existiría una relación que perdura.²³

Como puede observarse en el plano de la diagnosis, el *venido* trasciende la terapéutica de la afección del *visto* que muchas veces es considerada y tratada tan solo como un tipo de *susto*. Existen algunos puntos en común entre el *venido* y el *aicado* ya que de manera inversa a lo que acontece con la pérdida del ánimo, subyace la idea del *cuerpo extraño*: la enfermedad en ambos casos es atribuida a la penetración de un objeto, sustancia o agente —visible o invisible— en el organismo, o sea, una teoría centrípeta (Vellard, 1983: 13).

En este sentido último la diferencia radical entre ambos —pero lejos de ser la única— es que el concepto de *venido* no implica una terapéutica que se oriente hacia su rechazo sino más bien, como lo veremos, a su aceptación como estado ontológico. Para apreciar ordenadamente el procedimiento aplicado para restituirle al *venido* su estado de salud, describiremos los tres pasos principales que componen la terapéutica: *recibirlo*, *nombrarlo* y *pasar misas*.

Recibiendo a los *venidos* para que se compongan

El *médico particular* establece un método de curación señalando un cuidadoso tratamiento para reequilibrar al niño y revertir el estado de enfermedad —o proclive a ella— que padecía ante los retos de sus padres. El primer paso consiste en *recibir* al *venido*, aceptar esta nueva condición. Luego de la identificación del alma responsable hay que llevar al niño al cementerio con el propósito de que su familia —tanto los vivos como los muertos— “lo *reciban*” según esta nueva identidad. Para recibir a un *venido* es preciso

asumir abiertamente y hacer pública esta condición entre los parientes y conocidos más cercanos. Esta etapa de la curación consiste específicamente en una ceremonia ritual en la que el niño es sentado en la tumba o covacha del difunto en cuestión ante todos los presentes que se disponen a prender velas, rezar y, mientras coquean y beben *sufriendo y llorando*, rogar por su mejoría. En este ceremonial los familiares reciben al niño “como si fuese” ese mismo difunto, dirigiéndose a él utilizando el *nombre* que haya tenido el alma. Luego de ser recibido, se dice que “le queda el *nombre* del hueso”.

Con respecto a la cuestión del *nombre* a la que venimos apelando, el “nombrar” tiene una importancia notable en el mundo andino. Vilca señaló al respecto que, tal como lo había documentado Bertonio, para los andinos el bautismo tenía un sentido particular; entendían que bautizar significaba imponer el *nombre*, mientras que para la iglesia significaba purificar el pecado original. En el bautismo o “bautizo”, se hace una imposición del nombre a la vez que se lo integra a la comunidad mediante el compadrazgo (Vilca, 2012: 48). El *nombrar* es un aspecto o dimensión que conserva su importancia en la actualidad. Reiterando lo dicho en el primer apartado, recordemos que en el procedimiento terapéutico del llamado del ánimo se utiliza el nombre de la persona.

Con respecto al alma, término que designa a los difuntos en general, al final de las etapas del recorrido ritual de fabricación del muerto, estos pasan a ser anónimos, *almas viejas* u olvidadas. Es en definitiva un proceso de olvido “que permite a los vivos tolerar la dolorosa experiencia de la muerte” (Ricard Lanata, 2007: 236-237). Es por ello que el vínculo que perdura entre un alma y un nombre es un asunto especialmente concerniente a las *almas nuevas*.

La imposición del nombre en el acto ritual del *recibimiento* marca el inicio del proceso ritual de la terapéutica que retoma gran parte del sentido atribuido por el andino al bautizo. En el recibimiento, la imposición del nombre comienza a legitimar un nuevo estatus para esa persona integrándolo, en esta oportunidad, al interior del círculo íntimo familiar de parentesco. A partir de ello se acepta socialmente la entidad del *venido* y la intervención del alma en cuestión y, poco a poco, comienzan a visibilizarse los signos de recuperación.

A su vez, el recibimiento no se limita a la imposición del nombre, sino que también consiste en hacer explícita en el lenguaje la nueva relación de parentesco a partir de la que se haya tenido con el alma bendita. Según Matilde Fabián es preciso poner a la gente al corriente, “avisar a la familia que es *venido* de tal persona, entonces los otros dan la mano [al niño o niña] le dicen ‘tío’, le dicen ‘hermano’, le dicen ‘sobrino’, según cómo va la cosa de familia y entonces reconocen por familia.”²⁴ De esta forma, un minero de Pastos Grandes le comunicaba a su padre que su nieta era *venida* de su esposa utilizando su nombre: “ella es tu señora, ella es Lucrecia.”²⁵

Nombrando al venido

Luego del recibimiento —junto con la concomitante *imposición del nombre*—, el paso que sigue consiste en *nombrarlo*. Como lo dijimos, la gente asegura que al niño o niña *le queda* el *nombre* aun vinculado al alma del difunto, lo cual es también comunicado a todo el círculo de parientes cercanos que no pudieron estar en el cementerio “recibiendo”. Pero además, durante un tiempo prolongado, la familia y los parientes deben continuar nombrando al niño por el nombre del alma. Cabe aclarar que el nombrar de esta forma no es algo que sea persistente, la persona no cambia de nombre de manera permanente.

La gente debe hacer esto “hablándole” al *venido* en momentos que no parecen estar pautados ni determinados por circunstancia alguna. No obstante, se deben considerar ciertos tratos y una deferencia especial hacia la persona que, de algún modo, vuelve a hacerse presente ante su familia. Por eso es común que lo hagan quizás mientras rememoran algún episodio significativo de sus vidas. Hemos podido presenciar innumerables instancias que evidencian este punto; comentaremos dos de ellas a modo de ejemplos. La primera corresponde a dos hombres jóvenes de entre 20 y 30 años, que habían perdido a su madre siendo niños. Una prima, de unos 18 años, había enfermado cuando era apenas un bebé, y se determinó que era *venida* de su tía, es decir, de la madre de los jóvenes en cuestión. Como esta familia había emigrado hacía ya unos cinco años, los primos se veían poco. Pero en una ocasión la joven llegó a la casa de sus primos en el pueblo de Pastos Grandes cuando estos se encontraban bebiendo alcohol, situación que la irritó notablemente. Ella les profirió fuertes gritos y hasta algún zamarreo diciéndoles “¿qué es eso de estar tomando?, vayan a limpiar su casa, a trabajar, pero basta de estar tomando”. Los jóvenes aceptaron sus retos respondiendo a su prima “sí mamita, sí pues”, y solo mudaron de habitación para continuar bebiendo y conversando.²⁶ Tanto la prima como los muchachos se prestaron a esta evidente dramatización de las relaciones de parentesco, con la intención de respetar que la muchacha era *venida* de su madre, y que por lo tanto, a partir de ello, podía actuar como si ella fuese su madre.²⁷

El otro caso que pudimos presenciar fue el de un hombre de unos 45 años quien, al encontrarse en el pueblo con un niño pequeño de unos 6 años, lo llamó y mientras lo tomaba de la mano lo saludó diciéndole: “hola mi ñaño, vamos a tomar unos *tacos*”. Ambos ingresaron a un comedor y mientras él se servía vino, al niño le daba jugo para que convidara a la tierra. Transcurrió un momento en el que el hombre simulaba estar bebiendo y conversando con el niño hasta que este se retiró a jugar afuera. El niño era *venido* de su difunto hermano con el que solían compartir extensos momentos de bebida. Los actos que se llevan a cabo en este juego de dramatizaciones tienen el sentido de actualizar, con apariencias dramáticas o afectadas, la “nueva” relación de parentesco adquirida.

Este período de tiempo en el que hay que nombrar, debe estar acompañado por la dramatización de situaciones que representen los vínculos que tenían con los difuntos. Lo importante es no descuidar que dichas instancias también forman parte de los pasos necesarios para reponer la salud de los niños, ya que de no cumplirse con lo normado pueden volver a enfermarse. Pero para restablecer por completo su condición de bienestar, corresponde —según lo indique el médico particular— ofrecer una o varias misas en nombre de esa alma. A veces es necesario “hacer pasar”²⁸ más de una misa, generalmente tres.²⁹ El *venido*, para sanar, tiene que *encargar* una misa especial para el alma bendita.³⁰ Las misas se encargan cuando llegan al pueblo el padre o las hermanas y pueden ser celebradas en la capilla, en el cementerio o solicitarse en San Antonio de los Cobres. Tal como nos lo comentaba la pastora Matilde Fabián “hay que ir contento, conforme, decidido y ¡se compone el chico!” (M. Fabián, 2010). En esta celebración puede haber diferencias respecto de las intenciones y expectativas con las que se encarga dicha misa. Mientras el oficiante enumera los nombres de los difuntos —las almas— puede darse una suerte de “manipulación del culto”, o más precisamente “de los oficiantes del culto”. Porque aunque los curas y monjas conocen que las misas ofrecidas a las almas benditas tienen distintos sentidos ceremoniales fundados en la relación que ellos sostienen con sus difuntos, en este caso no están completamente al tanto de la intención del encargo.

Una vez completado este extenso recorrido terapéutico-ritual, queda restablecido el estado de salud del niño. Pero igualmente importante es el resultado en términos de las relaciones de las almas con el mundo de los vivos; luego que los niños se *componen*, el

vínculo con el alma no desaparece, sino que se plantea un nexo simbólico indisoluble que perdurará para toda su vida. Puede hablarse de una persona, de su carácter y forma de ser, y puede que en ese diálogo emerja si es *venido* y de quién, lo que dará cuenta de muchas de sus mañas, actitudes y virtudes.

Ensayando interpretaciones: ¿qué es lo que se *viene*?

Existen cuestiones fundamentales alrededor del *venido* difíciles de eludir, pero que resultan mucho más difíciles de abordar. Hemos hablado del nexo indisoluble que se establece entre el alma y el *venido*. Desde la perspectiva de los pastograndeños, ¿en qué consiste este vínculo?, ¿puede el alma de un difunto entrar en el cuerpo de una persona viva?, ¿puede además transmitir algo propio de su esencia, es decir, del conjunto de características imprescindibles que la definen?³¹

En apartados anteriores hemos introducido la idea de que una “esencia propia del alma” se *viene* en el niño. Por supuesto, ningún pastograndeño se refirió en estos términos al *venido*, sin embargo existen alusiones muy importantes que se aproximan a esta concepción y merecen nuestra atención.

Nuevamente, los significados identificados alrededor de estos interrogantes no son unívocos. Encontramos por lo menos tres versiones sobre el asunto. La primera, en consonancia con las ideas del *visto* y el *aicado* con relación al *venido*, sostiene la negativa a creer que un alma pueda meterse o introducirse en el cuerpo de un niño. En la segunda, nos encontramos con variadas formas de sugerir que una esencia propia del alma se transfiere al niño. Puestos a evitar las preguntas del tipo, “¿es el alma lo que se mete en el niño?” que asumen más de lo debido y en gran parte ya contienen una respuesta sesgada, pudimos hallar que las maneras de abordar esta idea por los pastograndeños son bastante diversas. La gente puede afirmar sin ambigüedad alguna que en el *venido* “se mete el alma ahí y listo” y sostener que “él [alma de su padre] ha *venido* en su nieto, ha dentrado [sic] en el corazón en la familia de su nieto”. Existen personas que llegan a afirmar que “porque se sanó tiene de los dos *espiritos*” e incluso argumentar que “mi hija es *venida* de mi madre, o sea que mi madre está viva”. Cualquiera sea nuestra interpretación sobre estas representaciones, consideramos que nos hablan de un principio de transferencia anímica que de alguna manera se concreta en el *venido*.

Aunque sugerida la idea de la transferencia entre esta categoría de personas —los *venidos*—, en la tercera versión de la cuestión lo hacen de un modo más directo. Para algunas personas, lisa y llanamente, el alma de un difunto se *viene* en un niño introduciéndose en su cuerpo. Podemos ver un claro e inequívoco ejemplo de ello en la explicación de una pastora:

Según dicen que queda el alma en otra persona, queda esa alma en otro cuerpo de otra persona, pero del chico, no de persona grande, tiene que ser chiquita. Entonces, según dice se queda porque necesita misas, para que uno le haga pasar misas, porque por ahí uno a veces tiene pecados graves pues. Entonces el alma necesita salvarse entonces queda pues. En esa persona que queda el alma entonces se enferma el chico, vive enfermo entonces hay que hacerle ver y hacerle pasar misa para que se componga. El chico se enferma para que uno se acuerde del alma pues.³²

Este testimonio, entre otros, además de ser contundente acerca de lo que sucede con las almas y *venidos*, nos introduce en la cuestión de las intenciones y motivos que tienen las almas para *venirse*. Someramente podemos decir que las almas se *viene*n buscando un perdón por pecados cometidos en vida que no habrían sido confesados. La forma

que tienen de hacérselo saber a sus familiares es *veniéndose* en un niño del círculo de parentesco más cercano.

Para nosotros, el principio de transferencia del alma al *venido* es un asunto para proseguir con nuestras pesquisas; el hilo que nos debe seguir guiando para comprender más sobre el significado del *venido*.

Es así que no debemos descuidar ciertas cuestiones fuertes que giran en torno a la noción de *venido*; tal como lo explicaba don Ricardo Morales, la persona fallecida “le pone al chico su nombre, su alma”. Ciertamente, el ser *venido*, debe estar entre las cosas importantes que definen la esencia de una persona en este lugar de los Andes.

Conclusiones

La religiosidad andina mantiene la creencia de que el alma de una persona está conformada por una variedad de entidades anímicas que revisten un principio de vitalidad. Como ha sido explicitado en numerosas etnografías andinas, las nociones de *animu* y alma constituyen pilares fundamentales del sistema de creencias tradicionales de muchas poblaciones actuales.

En el Noroeste argentino, y más precisamente en Pastos Grandes, principios anímicos como los de ánimo y alma revisten un grado de importancia equivalente que hemos intentado poner de manifiesto en pos de lograr una mayor comprensión de la noción de *venido*. Asimismo, en la experiencia del puneño su corporalidad puede ser afectada por entes anímicos en principio ajenos a él. En particular, hemos dado cuenta de la influencia que tienen las almas en la vida presente de la gente de Pastos Grandes.

Las relaciones entre los difuntos o almas y las personas son percibidas con una actitud ambivalente; puede hablarse de ellas como almas benditas y milagrosas y a la vez responsabilizarlas de enfermedades como *sustos* y *aicaduras*. Incluso, se teme que intenten vengarse o deseen llevarse a una persona de regreso hacia la otra vida. Las almas inciden de diversos modos en el mundo de los vivos y el *venido* define una peculiar forma que tendrían de afectar a sus parientes vivos.

Entre los pastograndeños el *venido* comporta un estado de la persona que lo pone en relación con un universo religioso y de ideas sobre el ser que va más allá de la afección que manifiesta. Es por ello que definir al *venido* como una enfermedad en el marco de su propio contexto cultural sería adoptar una postura reduccionista frente a este fenómeno. Descripto a partir de definiciones propuestas por los mismos pastograndeños, el *venido* pone en relación dos dimensiones de la experiencia del hombre de la puna uniendo mundos en principio diferenciables: el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. En el ámbito de dichas relaciones el alma irrumpe en la cotidianidad de lo humano interpellándola, afectando el estado de salud de los niños y niñas pertenecientes a su linaje. Esto nos permite reflexionar sobre la forma en que ciertas entidades anímicas pueden retornar para ser recibidas y producir en su aceptación un cambio en el estado ontológico de la persona. Este cambio conlleva no solo el uso de nuevos términos en lo que a vínculos de parentesco respecta, sino también un idéntico tratamiento acorde al que se le dispensaba al difunto al interior del círculo íntimo de parentesco.

Nuestra intención fue presentar la cuestión del *venido* centrándonos en su condición ontológica, atendiendo a las relaciones entre vivos y difuntos y su vínculo con la teoría local de la enfermedad, lo que nos permitió proponer un conjunto de interrogantes que aún siguen interpellando a la investigación sobre este fenómeno. Ciertamente, estos y

otros asuntos aquí presentados demandan un tratamiento más atento que excede los objetivos de este trabajo. El análisis detallado de las transfiguraciones y dramatizaciones de las relaciones de parentesco, la adquisición del carácter del difunto y las intenciones y razones que, según los pastograndeños, tendría un alma para *venirse*, entre otras, son cuestiones pendientes que desarrollaremos en futuros trabajos.

En el terreno de las reflexiones podemos esbozar un último comentario. Tal como lo interpretamos, es difícil sostener que los pastograndeños creen que un alma pueda volver a la vida, a ese estado anterior, poseer nuevamente un ánimo en un nuevo cuerpo o cohabitar con otra alma en una misma persona. Sin embargo, algo de esa alma se *viene* en ese niño: cambia de nombre, de personalidad, se transfiguran y dramatizan relaciones de parentesco diferentes y ya nunca jamás podrá decirse “sano” al menos en este sentido. Poniendo nuevamente énfasis en que para los pastograndeños el *venido* produce realmente una transferencia efectiva, no deja de ser llamativo que también permita preservar un vínculo estrecho e indisoluble con el pariente difunto, efecto que posibilita al *venido* realizar ciertas acciones —al menos en determinadas circunstancias— de acuerdo con el nuevo posicionamiento en el linaje que le confiere su estatuto particular.

Quizás algún día, transcurridos varios años, algún pastograndeño se encuentre pronunciando palabras tales como “yo soy *venido* del finadito tal”, manifestando visiblemente algún vicio o hábito que haya distinguido al difunto, actuando como el “padre de sus padres” y desplegando un apropiado refunfuñar característico de los viejos y viejas, los abuelitos pastograndeños de antaño.


Bibliografía citada

- » Abeledo, S. (2016). Pastoreo y formas de complementación en la Puna salteña: la articulación de la economía local con el mundo de afuera. Inédito.
- » Albó, X. (2000). Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actuales. Trabajo presentado al encuentro Cristianismo y Poder en el Perú Colonial. Cuzco, Fundación Kuraka.
- » Allen, C. (2008 [2002]). *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. León, L. (trad.). Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- » Arnold, D.; Yapita, J. de Dios y Tito, M. (1999). *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*. La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara/ Family Health International.
- » Bertonio, L. (2007 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, El Lector.
- » Bianchetti, M. C. (2008). *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la Puna Argentina*. Salta, Hanne.
- » Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y quebrada de Jujuy, Argentina). En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* núm. 11. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/6178> [Consultado el 13/07/2011]
- » Fernández Juárez, G. (2004). *Ajayu, animu, kuraji*: el “susto” y el concepto de persona en el Altiplano aymara. En Spedding Pallet, A. (comp. y ed.), *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, pp. 185-217. La Paz, Plural/ISEAT.
- » La Riva Gonzáles, P. (2005). Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano. En *Revista Andina*. 41, pp. 63-88. Cuzco.
- » Mariscotti de Gorlitz, A. (1978). Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los andes centromeridionales. En Suplemento de la *Revista Indiana*, vol. 8. Berlín, Indiana Gerbrüder Mann Verlag.
- » Núñez del Prado Béjar, J. (1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba. En *Allpanchis Phuturinga*. 2, pp. 57-119. Cuzco.
- » Palma, N. (1978). *La Medicina Popular en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Huemul.
- » Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores de Ausangate*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de las Casas.
- » Robin, V. (2005). Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes Peruanos Meridionales. En Molinié, A. (comp.). *Etnografías del Cuzco*, pp. 47-68. Lima, IFEA – Centro Bartolomé de las Casas.
- » Taylor, G. (2000). *Camac, Camay y Camasqa*. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Vellard, J. A. (1983). *La medicina indígena sudamericana*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- » Vilca, M. (2011). Ancestros carnavaleros en “turkaña”: el “apriori” corporativo en la celebración a los muertos en Llamerías, Puna de Jujuy, Argentina. En Rubinelli, M. L. (comp.). *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad y Ciudadanía en la Escuela. Reflexiones desde América Latina*, tomo III, pp. 63-83. San Salvador de Jujuy, OEI-REUN-EdiUNJu.
- » -----. (2013 [2012]). El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. En *Estudios Sociales del NOA-NS*, núm. 12, pp. 45-58.

Sebastián Humberto Abeledo

Antropólogo, doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde 2005 se dedica a la investigación etnográfica en la puna de Salta, siendo su principal interés el estudio etnográfico y antropológico del modo de vida pastoril en la región. Actualmente se desempeña como becario posdoctoral de CONICET.



Notas

1. Bolsa de cualquier material en la que se guardan las hojas de coca. Cada familia posee además bolsas para coca tejidas, objetos ceremoniales imprescindibles en prácticas rituales como las challas de agosto y las señaladas del ganado.
2. Los términos que aparezcan en cursiva hacen referencia a categorías nativas.
3. Pequeña acumulación de hojas de coca que se mantiene en la boca para extraer su jugo.
4. En la estación de lluvias (diciembre a marzo) los pastores residen parte del verano en sus casas de campo, momento conocido como el tiempo de la vega. En la época de seca (abril a noviembre), la fase trashumante, comienzan a migrar a distintos puestos, para aprovechar matas secas de pasturas de secano.
5. Los vínculos con el mercado de trabajo capitalista en las mineras y los ingresos provenientes de transferencias estatales han cobrado especial protagonismo en la economía local (Abeledo, 2016).
6. Utilizamos la palabra “alma” en un sentido genérico para hacer referencia al conjunto de entidades anímicas que definiremos con precisión.
7. El *animu* retoma gran parte del sentido, características y funciones atribuidos a antiguas entidades precolombinas, tales como *camac*. En antiguos diccionarios y documentos en lengua quechua, Taylor pudo apreciar el sentido de *camac* como “doble que anima” o “alma”, de *camaquenc* como “manantial de fuerza vital —o fuerza— transmitida a alguien” y de *çamaynin* como “fuerza vital —o fuerza— transmitida” (2000: 3).
8. El cuerpo no se trata verdaderamente de un “soporte”, la apariencia sensible es el *animu* (Ricard Lanata, 2007: 80).
9. Entrevista a Ricardo Morales, Santa Rosa de los Pastos Grandes, diciembre de 2010. En adelante será consignado como (R. Morales, 2010).
10. Entrevista a C. Delgado, Santa Rosa de los Pastos Grandes, mayo de 2011.
11. La figura del “médico particular” corresponde a un sistema médico tradicional que se distingue del campo de la medicina científica que se practica en los centros asistenciales, puestos sanitarios y hospitales.
12. Los *convidos* constituyen una celebración ritual en la que se establece un contacto directo con Pachamama abriendo un agujero en la tierra llamado *juiiri*, “la boca de la Pacha”, donde se convida alcohol, coca, sangre de animales, comida, bebidas gaseosas y cigarrillos.
13. Entrevista a Lorenza Rodríguez, Santa Rosa de los Pastos Grandes, julio de 2011.
14. La muerte se concibe como el inicio de una larga transformación. Su identidad de muerto se construye a lo largo de la acción ritual, que consiste en la transformación o “fabricación” del muerto cuyo destino es renacer en la otra vida (Robin, 2005; Ricard Lanata, 2007).
15. Esta relación se ve reflejada en innumerables instancias rituales. Por ejemplo, en la ceremonia que marca el inicio de un viaje de intercambio a lomo de animal, suelen lanzarse rogativas invocando su intermediación: “*alma bendita milagrosa* roguen a diosito que nos vaya bien en este viaje” (entrevista a Hugo Rodríguez, Santa Rosa de los Pastos Grandes, marzo de 2009). Las almas puedan determinar bienestar, con salud, con prosperidad o peligros.
16. Entrevista a Cándido Cruz, Santa Rosa de los Pastos Grandes, julio de 2011.
17. Entrevista a Ricarda Cruz, Santa Rosa de los Pastos Grandes, noviembre de 2010.
18. Se establece una diferenciación a partir del tiempo que una persona lleva fallecida, llamándolas *almas nuevas* si son recientes y *almas viejas* si superan los tres años.
19. Entrevista a Gregoria Cruz, Santa Rosa de los Pastos Grandes, mayo de 2009.

20. Entrevista a Natividad Guitián, Santa Rosa de los Pastos Grandes, noviembre de 2010.
21. En esta instancia, la aplicación del alumbre como método diagnóstico no tiene el propósito de la “limpia” que persigue la quita de males (ver Palma, 1978: 182-183).
22. Entrevista a Agapita Fabián, Santa Rosa de los Pastos Grandes, mayo de 2009.
23. En otro orden de cosas, hemos visto que también se busca la disolución de muchos vínculos a través de un extenso y complejo ritual para asegurar su *despacho* hacia el mundo de los muertos.
24. Entrevista a Matilde Fabián, Santa Rosa de los Pastos Grandes, noviembre de 2010. En adelante será consignado como (M. Fabián, 2010).
25. Entrevista a Oscar Casimiro, Santa Rosa de los Pastos Grandes, abril de 2009.
26. Si bien *mamita* es un término polisémico y con un uso complejo en la región andina, en términos de parentesco puede emplearse para designar a la madre biológica (*generatrix*) y/o a la madre de la madre y/o a la madre del padre en caso que los haya criado como a hijos propios (*mater*). Más allá de que la forma del regaño sea lo más significativa del caso, en este particular los jóvenes se referían con *mamita* puntualmente a su madre biológica, de quien la joven era venida.
27. Hablamos de dramatizar dejando de lado cualquier aspecto que pueda poner en duda o discusión la realidad que para los sujetos tiene la entidad del *venido*. Esta dramatización, al igual que el nombrar se realiza solo en momentos que se consideran adecuados, luego de ello, se retoman los vínculos anteriores.
28. Según Ludovico Bertonio (1612) el Día de Difuntos en el mes de noviembre era para los indios el tiempo en que sus muertos estaban comiendo. Para quitarles esta costumbre proponía que era el tiempo de rogar por las almas que estaban sufriendo en el purgatorio por haber adorado a falsos ídolos (*wak'as*) (ver Vilca, 2012: 50). Es decir, se quita la costumbre de dar de comer sustituyendo la comida por oraciones. En la zona surandina se considera que “el pasar misa” es la comida que se ofrece a las almas. Esta expresión es también frecuentemente asociada a “pasar mesa”, ritual en el que especialistas religiosos andinos dan de comer a las divinidades que han causado determinada enfermedad quemando un complejo preparado de variadas especies (Vilca, 2012: 50-51).
29. Este número se repite en otras ceremonias rituales como el caso de Todos Santos que se dedica durante tres años seguidos a un *alma nueva*, ciertos *convidos* familiares que se celebran por tres años seguidos en un mismo lugar (ej. patio de la casa, pie de un cerro) o ceremonias para restituir el ánimo de una persona en el caso de los *agarres*, las que también incluyen *convidos*. A su vez, es un número especialmente relacionado con los rituales ganaderos.
30. En el culto católico, se puede encargar la celebración de una misa por distintos motivos. Habitualmente se lo hace por el alma de un difunto, por un enfermo u con otras intenciones particulares.
31. Las acepciones o planteos del término “esencia” usualmente hacen referencia a la naturaleza inmutable y permanente de las cosas. Nosotros nos referimos al carácter, potencia, voluntad y/o memoria, propiedades del alma que pueden ser transferidas al *venido*.
32. Entrevista a Lorenza Rodríguez, Santa Rosa de los Pastos Grandes, abril de 2015.