

LEER EL MITO, COMPRENDER EL MUNDO: ORGANIZACIÓN DEL ENTORNO EN LA COSMOVISIÓN PUNEÑA

por

Gabriela Morgante*

1. PRESENTACIÓN

Dentro de la gran región andina, en el noroeste argentino, abarcando parte de las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca, se recorta el espacio de la Puna. Se extiende, de norte a sur, desde los 21°45' hasta los 26°45' de latitud meridional, su límite oriental está dado por una línea imaginaria que parte desde la frontera argentino-boliviana y su borde occidental coincide aproximadamente con la demarcación internacional entre nuestro país y Chile. Desde un punto de vista geográfico y ecológico, se distingue – dentro de la gran región de la Puna – a la “Puna Seca” (que comprende el altiplano de Bolivia y Perú) y a la “Puna Salada” (al sur de la línea Arica-Quebrada de Humahuaca, incluyendo íntegramente los sectores correspondientes a la Argentina y Chile).

En este marco se ha desarrollado la historia de una población con una profunda antigüedad en la explotación de estos ambientes. Algunos datos indican la presencia de pastores-agricultores para el primer milenio a.C. En cuanto a la ocupación aborígen, y a pesar del carácter fragmentario de la información, se mencionan Apatamas, Casavindos, Cochinocas y Chichas ocupando estas elevaciones hacia el siglo XVI (Krapovickas, 1978). Para ese entonces, nuestra Puna había sufrido la expansión del Imperio Incaico y sus consecuencias, e intentaba resistir a la colonización española. Esta presencia se hace más efectiva hacia finales del mismo siglo, con la disolución de cacicazgos e instalación de las primeras ciudades.

* Becaria de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Alumna del Doctorado en Ciencias Naturales, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Los habitantes que hoy pueblan la región puneña se manifiestan a sí mismos como descendientes de esos "antiguos" y, como tales, conjugan en su visión de mundo un conjunto de creencias y valores que son producto de los sucesivos contactos interétnicos que, en mayor o menor medida, han dejado su impronta en todo este tiempo.

En el marco de esta cosmovisión, el entorno en el que desarrollan su vida estas poblaciones es percibido con una peculiaridad comprensible sólo a partir de lo que ellos mismos expresan acerca de este espacio y, particularmente, de lo que la narrativa mítica nos presenta como contenidos de verdad de este modo de ubicarse en el mundo.

Esta ponencia tiene como objeto considerar la concepción espacial desde la perspectiva puneña, ordenamiento del mundo que resulta de un proceso que se inicia en el comienzo de los tiempos, otorgando sacralidad a un conjunto de elementos que pueblan este entorno y que resultan vitales en la interrelación cotidiana con y para los hombres.

Este trabajo es parte de un proyecto mayor en el que se analiza la cosmología, mitología y chamanismo de las poblaciones puneñas. El material empleado fue recogido en las localidades jujeñas de Coranzulí y Guairazul, del departamento de Susques, durante sucesivas estadías entre los años 1982 y 1983. El mismo pertenece al archivo del Centro Argentino de Etnología Americana. En las próximas líneas se presentan algunos de los resultados obtenidos del estado de análisis del mismo.

2. ESPACIO Y COSMOVISIÓN

La expresión cosmología reúne al conjunto de personajes que el mismo grupo refiere como significativos en su experiencia de vida, todos ellos adscribibles a un espacio y un tiempo propios de la organización de su cosmos. Este cosmos es el resultado de la distinción entre una dimensión familiar, cosmizada, producto de la obra divina – y, por tanto, sagrada –, y aquel terreno desconocido que se extiende más allá de la primera y que es sinónimo de desorganización, extrañeza y caos (Eliade, 1994). En este sentido, la cosmología es la expresión última de la consagración de un espacio, a través de la repetición ritual de la obra ejemplar divina. Es precisamente esta distinción entre el cosmos consagrado y el caos no apropiado la que otorga las propiedades de coherencia e integración, expresadas en un sistema explicativo respecto del mundo, sus componentes y anuncia la actitud del hombre frente a ellos.

En este sentido, un intento de presentación de nociones tales como la de temporalidad, aparece como asistemático e incoherente, irreducible a nuestra con-

cepción racional de mundo. Lo que se presenta en las próximas líneas, constituye un intento de exponer una imagen del universo desde la perspectiva de la comunidad en estudio, abandonando cualquier calificativo del discurso que invalide lo que los informantes refieren como conocimiento verdadero. Por este motivo, se introducirán citas textuales de lo narrado por los propios protagonistas, con la doble intención de insistir en la imposibilidad de definir "a priori" los elementos que forman parte de esta cosmología y de reforzar las afirmaciones realizadas desde la perspectiva del etnógrafo en su intento de diálogo entre dos subjetividades (Geertz, 1986).

Dado el largo proceso de contacto cultural que ha involucrado a los habitantes de la Puna jujeña en los últimos cinco siglos, la concepción del mundo vivida por sus actuales habitantes resulta una plasmación cosmovisional de variados y peculiares aportes. Esta situación supone un esfuerzo metodológico que identifique dichos aportes, más aún si se tiene en cuenta la presión aculturadora¹ y, además, que gran parte de las introducciones presentan características en el nuevo contexto que las peculiarizan y las distancian de su significación original.

Esta presentación intentará avanzar sobre algunos obstáculos metodológicos en el estudio del contacto cultural y su repercusión sobre la visión de mundo de sus protagonistas. En este sentido insistiremos acerca del papel activo asumido por las comunidades involucradas, a través del cual las mismas interactúan con patrones de significación foráneos, resultando procesos de incorporaciones, pérdidas y resignificaciones más complejos que los tradicionalmente considerados. De esta manera intentamos otorgar un valor heurístico a las interpretaciones nativas y a sus reelaboraciones históricas, avanzando por encima de la idea de que

¹ Tal como quedara expresado, los datos arqueológicos, históricos y etnográficos, dan cuenta del multiculturalismo que caracteriza a la región en estudio. Esta situación combina – a lo largo de la historia – un conjunto de pueblos indígenas vinculados entre sí por relaciones migratorias comerciales y/o territoriales bélicas, minorías españolas arribadas como consecuencia de los procesos de conquista y evangelización, administradores de turno y otros representantes oficiales a partir de la constitución de los estados nacionales y, más recientemente, administradores a cargo de los emprendimientos de explotación de recursos y a comerciantes ocasionales de las regiones vecinas. De ello se desprende que el multiculturalismo al cual se aludiera, no solamente refiere a una categoría descriptiva sino que a su vez contiene una dimensión prescriptiva, en cuanto en mayor o menor medida, todas estas presencias incluyen un conjunto de acciones pragmáticas cuyo fin último reside en la integración de los subgrupos considerados (Rocha-Trinidad, 1995). Durante la mayor parte del tiempo, esta heterogeneidad ha estado sujeta a políticas asimilacionistas que defienden la creación de una identidad cultural única, que conduzca a la resolución de las tensiones. En dicho proceso, las culturas indígenas han perdido o visto censurada parte de sus prácticas y creencias, pero también han puesto en juego mecanismos de supervivencia. En esta investigación se pretende evidenciar el modo en que la tradición oral funciona como reproductora de la identidad cultural, fundado el sentido de muchas acciones presentes en el mundo pasado y resignificando la presencia aculturadora como un modo de conservar su identidad.

la comovisión constituye una vestimenta que puede mudarse de acuerdo a las necesidades (Oliveira Filho, 1988). Desde esta perspectiva, el análisis de la concepción temporal en la casuística puneña, constituye una muestra de cómo se codifica y sistematiza el entorno y cuáles son las competencias y expectativas de sus habitantes, en el marco de un esquema cognoscitivo que dista mucho de adecuarse a nuestra percepción occidental de la temporalidad.

3. EL ORIGEN DEL MUNDO

El antecedente remoto de los primeros elementos que poblaron el mundo nos remite a relatos como los que se extractan a continuación:

(Al principio) Creo que había otra, otra generación parece que, como habrá sido la generación de..., que sé yo, cuando Dios creó al mundo entero. Porque cuando Dios creó al mundo entero era, era como una pelota de fulbo. (...). Y después Dios ha ordenado que se desarme al mundo. Entonces reventó el mundo y se han hecho, han quedado cerros, ya se han formado los ríos, en fin, todo eso. Así es. (...) y que se haga la cuerda el río, se desagüen los ríos, ya, ya, para poner las plantas en ciertas partes, en los altos, en los bajos... Pa' que ya se ha desarmado el cerro, el mundo se ha desarmado, entonces ya, ya se ha desarmado digamos así, ya se ha desarmado, entonces, ya más adentro, ya Dios plantó toda clase de plantas como para utilizar el monte. (...) Dios, claro, Dios con una palabra hizo todo. No ves que, no ves que en su, palabra, en su historia que tiene esos libros dice: en seis días hizo el cielo y la tierra. En seis días todo creo. Con su palabra o con una sola palabra y nada más. Así que tiene un poder inmenso Dios... (N. LL.).

El sol. Ese ha aparecido de la nada, de así, pues, es que, es que, es que están hechas todas partes, ya, de Dios, nuestro Padre Dios. Él había sido solito. Eso sabe Usted? Así, solito. Solo, solo, solo. Él no tenía nada. A nadie. Él no sabe, Él no ha nacido nunca, no es así? No ha nacido nunca, ni morirá nunca. Entonces el vivía solito, solito, solito. No había sol, no había luna, no había nada. No había nada, Él, sabe que, como en el aire; así libre. Dice que, entonces, Él, este, se ha puesto a hacer el mundo. Cuando hizo el mundo lo primero que hizo, lo hizo los ángeles, dice. Eso no estoy seguro si ya cuando se hizo el mundo o... No, es antes. Es antes, antes, antes, cuando hizo a los ángeles. Y después, después de los ángeles, ya hizo el sol. Hizo el sol, la luna, las innumerables estrellas que hay tantas. Y eso hizo primero... (V. U.).

Nos encontramos en este tipo de testimonios con la presencia, desde el comienzo mismo del tiempo y de las cosas, con elementos claramente "no tradicionales", representados básicamente por este Dios semejante al de los cultos cristianos. Aparece aquí una supuesta contradicción entre un tiempo "original" –

cotidiano – protagonizado por personajes que no deben tener más de cinco siglos de presencia en la región. Sin embargo, los informantes no observan tal incompatibilidad entre elementos recientes y el mito sobre el origen del mundo. Lo que se observa, por el contrario, es cómo el esquema lógico propuesto por el relato mítico contiene un lugar para lo nuevo: dentro de la tradición hay sitio para ello, porque esto ya estaba relatado por el mito. Es esto, precisamente, lo que explica la vigencia del relato tradicional por encima de una función meramente recreativa. El mito expresa y re-expresa lo que ocurre en el mundo desde la mirada del habitante local.

Aparecen en estos relatos sobre el origen del cosmos, ideas recurrentes en las narraciones cosmogónicas como lo son la presencia de un Dios poderoso, eterno y preexistente a cualquier otra manifestación de vida, quien desempeña su acción tesmofórica para abandonar finalmente su morada en el nuevo espacio creado. También es un motivo habitual en estos relatos la existencia de una pelota original, que en este caso se compone de agua².

Luego de esta acción sagrada original aparecerán hombres y animales, sucesos referidos en un variado conjunto de relatos etiológicos. Es particularmente interesante considerar la narración que da cuenta de la aparición de los primeros hombre y mujer. Los argumentos originales son la presencia de una víbora que representa al Diablo, quien provoca en este primer hombre y esta primera mujer – ambos ciegos, ceguera que en un sentido amplio les impide distinguir entre el bien y el pecado –, la tentación y su expulsión de la esfera celeste. También aquí los elementos bíblicos se vinculan con otros locales; sin embargo, más allá de ello, lo que queremos rescatar es el valor fundante de la normatividad social. El umbral marcado por el pecado original tiene una repercusión fundamental en la reconfiguración del mundo, pues establece la separación entre el espacio de los inmortales y la morada reservada para quienes se alejan de ese modelo axiológico representado por las divinidades.

² Aunque la Tierra es elemento vital central, la referencia al agua debe vincularse, fundamentalmente, a un componente otrora abundante que, al igual que la divinidad, se ha alejado en el presente. En el espacio de la Puna Salada, el agua aparece como un elemento sumamentepreciado en la actualidad, con ciertas reminiscencias de una época pasada en la cual cultivar era posible por la disponibilidad en abundancia de la misma. Así mismo, el agua está asociada a una idea de circularidad siempre presente en esta cosmología: el agua surge del interior de la tierra en los ojos de agua, y vuelve a ingresar a ella por medio de las lagunas. Dicha característica daría sentido a la presencia de este líquido como el elemento originario del resto de la creación, en un contexto en el cual no sólo el espacio sino también el tiempo cumplen ciclos periódicos. Adicionalmente, la cualidad creadora del agua desempeña el papel que en otras sociedades posee el fuego, quien continúa expresándose en el tiempo profano que sigue a la creación, a través de una función regeneradora del cosmos, de la naturaleza y de la sociedad (Limon Olivera, 1999).

...Entonces Dios dice que lo ha hecho ahí, en sueños a Adán. Y cuando lo ha hecho caer en sueños, dice que le ha sacado la costilla menor de aquí. (...) Lo ha sacado y lo ha hecho, dice que lo ha formado a la mujer. Y de ahí es, ese. Y ese año, esa época, sí, estaba la víbora pues. (...) No tenían vestidos, nada. Nada, nada. Y no tenían ojos tampoco. Ciegos dice que eran. (...) Dice que vestidos con hojas de higuera nomás. Entonces Dios dice que ha dicho, este, dice que los ha puesto, los ha puesto en, en un huerto donde maduran muchas frutas, no? (...) Y estando, estando, la víbora dice que ha venido: (...) Entonces dice que ha venido, ha venido, el Diablo les ha hablado diciendo que, diciendo de que, diciendo de que: "No, la manzana es la mejor fruta. Coman, coman". (...) Cuando han comido dice que han visto, han abierto el ojo. Y dice que se han visto así, ya se han conocido. Desnudo dice que han estado. (...) ...se han cubrido con esas bolsas para no estar desnudos. (...) ...Han sentido un ruido que viene, que Dios dice que está hablando: (...) Dice que se han escondido debajo de un árbol, no sé cómo. Y dice que los han hallado ahí (...): "... aquí han cometido un pecado grave, grave, grave - dice que les ha dicho - Ustedes. No, no me han cumplido (...) Son destituidos de aquí, de aquí. Y ya no van a estar". Y dice que los ha botado, los ha botado. Adán y Eva los ha desterrado. Ahora Ustedes. Tienen que vivir, tiene que comer con el sudor de la frente. Tienen que trabajar día y noche si quieren comer... (N. LL.).

Esta circunstancia establece una ruptura entre la tierra de los ancestros y la tierra de la gente mortal, a la vez que instituye la connotación negativa que tiene el incesto a nivel de la comunidad involucrada. El disgusto divino ante esta actitud transgresora tiene repercusiones mayores, ya que establece no solo un nuevo hábitat, sino además un conjunto de situaciones de reorganización, a nivel de la vida cotidiana (como la implementación del trabajo como actividad productiva). A partir de entonces, resultará imposible para cualquier persona viva acceder - físicamente - a ese mundo reservado a la divinidad³, e incluso sólo algunas almas alcanzarán, pos-mortem, su morada en este espacio. En tanto, resta a estos mortales establecer una comunicación ritual con esa esfera sagrada, para garantizar los aspectos básicos relativos a su supervivencia y aguardar la admisión de su alma en este territorio sacro.

Este acontecimiento de destrucción cósmica originado por la corrupción y la descaracterización del modelo de comportamiento establecido, inaugura una secuencia de ciclos destructivos-regenerativos que nos conducen hasta la confor-

³ Solo aquellas personas a las que se reserva un status especial, pues recrean la función tradicional del chamán bajo la figura del médico de campo, poseen la capacidad de acceder a otros planos distintos del habitado por los mortales. Como señala Chaumeil: "A grandes rasgos, todos conocen la cosmología por el importante corpus mítico, pero ésta sólo es vivida de manera íntima por el chamán durante sus viajes subterráneos o celestiales (...) Los chamanes son los únicos en tener un conocimiento sensorial, directo, del universo". (Chaumeil, 1998: 167).

mación del mundo actual. El comienzo de cada uno de estos nuevos ciclos está señalado por una presencia más activa de la divinidad, que acude a reorganizar este principio de caos. Si bien a partir de la ruptura de ese mundo primordial el universo se estructura, conforme la mayoría de las culturas, en una tripartición entre un plano celeste, otro terrestre y uno subterráneo, se sucederán una serie de cambios y de pobladores antes de alcanzar su composición presente. A pesar de la división de estas zonas cósmicas, los distintos niveles permanecerán solidarios a lo largo de los tiempos, por las vías de comunicación que representan las prácticas rituales, reestableciendo el divorcio primigenio entre divinidad y humanidad.

La sucesión temporal de esta cosmología establece claramente tres "generaciones" previas a la instauración del mundo como lo viven los hombres actuales. En la primera de ellas, la de víboras, interactúan un conjunto de hombres y de animales de naturaleza condensada, protagonistas de una serie de relatos ejemplares que remiten a los riesgos de violar lo sacramentalmente instaurado. Con la desaparición de este ciclo y de sus actores, el mundo se puebla de "antiguos" quienes reflejan el modo de ser tradicional, frente a la imposición de los modelos aculturadores. Le sucede, entonces, la generación del Rey Inca y, a ella, la presencia del "gringo" que instaaura el comienzo de la generación actualmente vivida.

4. EL CIELO

Desde el discurso que introduce la creación del mundo, el plano celeste, al igual que el terrestre, es resultado de la creación divina.

Dios con una palabra hizo todo. No ves que, no ves que en su, palabra, en su historia que tiene esos libros dice: en seis días hizo el cielo y la tierra... (N. LL.).

Sin embargo, las sucesivas generaciones que se mencionan a partir de dicha creación (la de víboras, la de los antiguos y la del Rey Inca), introducen respectivamente la presencia de las estrellas, la luna y el sol.

Pero después, este cuando ya, después de la generación de las víboras ya han venido los jesuitas⁴, después que se ha hecho ya, ya se habrá cortado cuando vino la luna, perdido la generación de víboras, ya, terminaron. (N. LL.).

⁴ En este caso se está utilizando la expresión jesuita como sinónimo de antiguos, protagonistas de la siguiente generación.

Ahora no, ha salido el sol⁵. Esa generación (de los antiguos) han pasado antes. Cuando ha salido el sol yo sé que hacen con el sol, se ha terminado todo. Primero es que la luna, nomás. La luna nomás. Trabajaban todo cuando salía la luna, vea. Cuando entraba la luna se dormían, así... (E. LL.).

Los relatos que refieren a las respectivas generaciones, nada nos dicen, sin embargo, de las circunstancias asociadas a la aparición de los habitantes de este espacio, ni de su artífice. No obstante informan acerca del papel que los entes que pueblan el cielo mantienen con los habitantes de la tierra, en cuanto la revelación de los mismos resulta destructiva respecto del orden terreno hasta entonces prevaleciente: con el surgimiento de la luna se redefine la naturaleza dual de los habitantes de la generación de víboras – estableciendo la diferencia entre sociedades animales y humanas – y con el del sol se “secan” los antiguos y se “ilumina” un mundo más próspero en el cual los hombres se benefician con las riquezas naturales.

La desaparición de la humanidad que poblaba la generación de víboras es el resultado, tal como lo expresan gran parte de los relatos enmarcados en este ciclo, de los riesgos a los que se expone la reproducción social, frente al establecimiento de relaciones sociales con “otras sociedades”⁶. Aunque expresada en forma menos explícita, la desaparición de los antiguos o “quechuitas” también se ubica en relación con las relaciones interétnicas, en cuanto su final estaría marcado por la presencia del horizonte cultural incáico sobre la tradición previa. A pesar de que luego se incorporará como “propio”, esta presencia extranjera es rechazada en un comienzo, tal como se señala en los mitos. Sólo con la redefinición del Rey Inca como un héroe cultural que introduce nuevas formas de explotación de las riquezas, todo el contexto cultural asociado se reapropiará y resignificará, hasta el punto de inaugurar una nueva generación que lo tiene por protagonista. Pero su incorporación no deja de reconocer la presencia de un espacio de culto hacia una deidad telúrica preexistente que deriva en la prevalencia de la voluntad de la Pachamama, a quien también él debe “hospedar”.

Aunque no tenemos registro del momento en que las nubes, la lluvia y el viento aparecen por vez primera, existe entre los habitantes de la Puna un

⁵ A pesar de que se vivía sin sol, parecería existir alguna fuente de calor vinculada al mundo celeste que proveyese de la energía necesaria para la vida. La expresión “sin calor” debe leerse, considero, equivalente a “sin sol”.

⁶ Ver en Morgante, 1999 el análisis de un relato referido a la generación de víboras en el que se advierten las consecuencias de establecer relaciones extrasociales en detrimento de la reproducción de la propia sociedad.

interesante relato acerca de la disociación actual de estos componentes:

Dios dice que lo ha mandado por eso al viento que, que are las tierras, que are las tierras y que sembre. Y el, el nublado, la lluvia, algunos nublados dice que tiene que venir regando. Y ya madura el pasto, todo ya para la gente, tanto para los animales. Así dice que tienen la orden ellos. Por eso es que en el invierno empiezan, ahí es donde tienen ellos, el viento dice que está meta arar y enterrar la semilla. El viento. Y después viene el verano, llueve, y lo riega todo, y ya sale el fruto. (...) Pero dice que el nublado le ha hecho la burla al viento (...) le ha dicho a su mujer que lo ayude a arar, a su hijo, todo. Y dice que tenía dos dientitos – dice que era chiquito, no? -. Dice que lo ha dejado durmiendo bajo un barranquito. Y dice que ahí nomás el nublado le ha hecho un a tormenta tremenda y lo ha llevado el vientito. Y de eso que se tienen bronca... (N. Q.).

Al igual que otros integrantes del mundo, la lluvia (ente indisociable de las nubes) y el viento poseen, en el tiempo mítico, carácter social: mantienen una relación cooperativa de trabajo, comparten un código de entendimiento común fundado en el respeto y forman parte de una familia. Sin embargo, la relación actual los enfrenta, depositando en la lluvia la responsabilidad de la muerte de un hijo del viento. Este enfrentamiento continuo, sin resolución definitiva, explica la sucesión de viento-lluvia como fenómenos meteorológicos asociados y, en última instancia, la sucesión semilla-fruto. El comportamiento de estos personajes también alcanza el plano terreno, debido a que de su acción involucra las actividades cotidianas, siendo responsables de la vida misma.

El cielo es también la morada actual del Dios creador y de los santos patronos. Además de que el primero se menciona como el instaurador de todo lo existente en el mundo, cada uno de estos habitantes tiene un sector de la propiedad de todo objeto que habita sobre el espacio terrenal. También en la esfera celeste habita el alma de las personas que, disociada del cuerpo que permanece en la tierra, alcanza el infierno o el purgatorio. Las mismas cumplen un itinerario periódico que las reconecta con su vida terrenal, cuando cada día dos de noviembre se realiza el “despacho de almas”, ocasión en la que éstas descienden a alimentarse de las ofrendas que brindan los deudos. A diferencia de este tiempo reciente, el alma de los “antiguos” permanece en la tierra, motivo del que se derivan gran parte de los daños que éstos pueden causar a los hombres.

5. EL MUNDO TERRESTRE

El plano terrestre, la morada actual del hombre, se menciona ocupada por un conjunto de elementos entre los que se destacan animales, vegetales, minerales,

cerros, peñas, angostos, abras, ríos, lagunas ojos de agua, corrales, minas y casas⁷, entre otros. Este plano incluye una extensión mayor que la superficie de la tierra misma, alcanzado el aire inmediatamente superior y parte del espacio subterráneo por debajo de la misma. Todos estos seres, y sus respectivos sub-espacios de morada, se incluyen en una categoría abarcativa, que los contiene pero a su vez los homologa y, de este modo, los involucra bajo una idea de globalidad:

Si, la Pachamama existía desde antes de antes. Si, este, mucho más, este, ha quedado también el estilo. Y más se sabe estilar del tiempo del Rey Inca. Cualquiera cosa, este, era, experimentaban eso. Para eso. Este, la Pachamama, claro. La Tierra santa, de donde sale la plata, el oro, los minerales, todo. Todo es la tierra, todo es el agua, todo, todo, así. Así. (N. Q.).

A pesar de esta divinidad, cuya significación temporal comienza en el tiempo primigenio y alcanza el presente, los ámbitos incluidos en el plano terrestre se debaten entre la propiedad de teofanías e hierofanías malignas y benevolentes. De este modo, junto a la Pachamama aparecen Coquena, los santos y el Diablo, cuya intencionalidad hacia el hombre y su entorno se torna positiva o negativa acorde el comportamiento de este último frente a los primeros.

Bueno, el Diablo es un, una cosa que es ser malo, no? Si. Y la Pachamama, no; esa se challa a los cerros. También, todo, casi, algo similar, no? Pero para challar a la Pachamama anda vestido de otra forma, para que te dé más hacienda, la persona que tiene campo. Para que te dé más hacienda, sea más rico, así, pero de hacienda. En tu casa, en todos lados; que tu familia también siga siendo así, que nunca vas a perder la esperanza. Y si, cuando no, no, no lo das nada de comer a la tierra, quizás, quizás sí [te puede hacer daño] Pero no te aparece después de ninguna manera, no? Nosotros lo vemos a la Tierra que, prácticamente la Tierra nos da... (N. Q.).

Eh... nosotros le damos, así, a la Pachamama para, para, pensando y sabiendo que la tierra nos da. Y la tierra nos quita. Prácticamente si nosotros a la tierra no le damos, no lo damos que comer, darle comidita, de darle, así, en fin, se hace como una, no? Se lo festeja de esta forma, en un ojo de agua, puede ser, mayormente se lo hace en un ojo de agua, no? (...). Pero nosotros pensamos que se lo come, como ser, no la comida pero si la sustancia. Aprovecha la tierra, sí. (N. Q.).

⁷ Como se mencionara anteriormente, y siguiendo lo expresado por E. Magaña, parte de estos componentes del paisaje integran, como los personajes míticos, un sistema general de representación que, incluye varias tribus animales, otros elementos del paisaje y personajes estelares u oníricos. Parafraseando al autor: "...la idea central es que la representación del mundo y de 'los otros' participa en la misma conformación del mundo y que, por esta razón, el sentido literal en las representaciones indígenas dice algo sobre el mundo mismo". Magaña, 1992.

Básicamente le puede salir, así, una especie de granos. Incluso puede, uno se puede podrir, digamos, prácticamente. En los grandes hospitales no lo pueden curar. Únicamente quién lo puede curar? Un médico de campo. Sí, te pillo la tierra. (N. Q.).

Respecto a los animales, todos ellos en un principio se manifiestan propiedad de la Pachamama, circunstancia por la cual son motivo de distintas prácticas rituales en las que se ofrece a la Tierra a cambio de garantizar su protección y supervivencia⁸. Luego, la Pachamama comparte con los hombres la copropiedad de aquellos animales que pertenecen al ámbito doméstico: ganado, aves de corral, perros y gatos; mientras que mantiene facultad exclusiva sobre los que permanecen en estado silvestre: vicuñas, suris, zorros, cuervos y pumas (o leones, en el habla vernácula), entre otros. Estos tres últimos, se consideran los animales más dañinos: por su inteligencia el zorro y por su poder de adivinación (o virtud) el cuervo y el puma, deben challarse convidando sustancias que a través del aire los alcanzan, gracias a la fe que acompaña a esta práctica. De este modo, dicha práctica ritual establece una categoría clasificatoria en el ordenamiento espacial de los animales que integran el territorio puneño, mediante una distribución que determina quiénes integran el ámbito de lo cotidiano y quiénes deben domesticarse o humanizarse por medio del ritual⁹. Si, conjuntamente a dicha clasificación, se recuerda la narración de la creación divina de un animal y su equivalente de manos satánicas, no sorprende que Pachamama resulte dueña de aquellos inventados por Dios, en cuanto ambos representan deidades benevolentes.

En contraposición a la importancia que se atribuye a los diversos animales, los vegetales aparecen como elementos del plano terrestre de escasa significación para la cosmovisión del grupo. La vegetación local es escasa y el producto del cultivo muy pobre, lo cual podría constituir parte de la explicación a este asunto. Conjuntamente, los vegetales no aparecen conceptualizados como representantes de sociedades no humanas del modo que ocurre entre los animales. Se mencionan particularmente los ciénagos, como un tipo de vegetación que crece próximo a los

⁸ La práctica ritual por excelencia consiste en challar a la Pachamama, circunstancia en la que se ofrece a la Tierra las sustancias del alcohol, la coca y el tabaco para que ella se alimente. Dicha alimentación genera, en reciprocidad, el bienestar de los diversos seres y elementos que el hombre necesita para vivir, cuya propiedad última reside en esta teofanía. Se menciona que, en épocas pasadas, la gente que habitaba el lugar conocía otros idiomas (quechua y aymara) que le permitía, además, conversar con la Tierra.

Respecto de los animales, se practican además la señalada – mediante la cual se colocan adornos al ganado menor – y la marca – consistente en colocar una marca privada al ganado mayor – que permita individualizar a su dueño y desorientar al Diablo, para que los desconozca y no lo haga suyo.

⁹ En esta concepción de mundo, el ámbito de lo doméstico o familiar se enfrenta al ámbito de los salvaje y de “lo otro”. Dicha oposición opera como una categoría ordenadora que rebasa en mucho la casuística de los animales.

ojos de agua. También se destacan dentro de este grupo, algunas plantas utilizadas en la elaboración de la yista¹⁰, que consiste en una pasta de base vegetal que, junto con la coca, se coloca en la boca para tornarla más durable y sabrosa. La yista se considera una fuente de energía, pero la misma es independiente del vegetal sobre la base de la cual está elaborada: quínoa, apucuna, raíz de cardón o cáscara de papa, entre otros.

En cambio, los minerales constituyen un elemento significativo del plano terreno en la cosmología de los hombres de la Puna. Junto al aprovechamiento de los recursos de la cría de animales, constituye una importante fuente de riqueza, pero, a diferencia de ellos, su obtención es dificultosa desde el mismo momento de la presencia de la colonización española. Los minerales son depositarios de la voluntad de su dueño, el Diablo, tal cual queda expresado en su posibilidad de curar o de enfermar, así como de provocar un daño sobre quien viole las pautas establecidas para su aprovechamiento.

Se lo challa para que no te pase nada, no lo veas al Diablo también. Y también, a la vez, se lo challa para que salga más riqueza, más mineral, más producción. Entonces, para que puedas trabajar también feliz, contento, todo. Porque si no lo challas, tenés poca fe al Diablo, poca fe al, al Tío – como decimos –, es, quizás, algún día va a llegar el momento que te puede tentar y puede fracasar todo. (N. Q.).

Porque dicen que los cerros, y máxime siendo así, de la cordillera, eh, son muy ricos, son bravísimos. Entonces, claro, todo es como una cadena, no? Casi, casi en una parte dice lo mismo, de que siempre el cerro te ayuda, te dé fuerza, cualquier cosa, para poder pasar por aquel cerro. (...) Y, bueno, te puede hacer daño el cerro, porque, quizás, cuando estás durmiendo de noche, puedes escuchar algún silbido, algún grito. Quizás escuchas algo, pero no te aparece nada. Uno escucha que silba y ya te asustas ahí. Quién me ha silbado? Y claro, esperas que alguien te va a responder. Y no pasa nada. Nada de eso. Y el cerro, todo, porque son bravísimos. Todo nada más por comerte, decimos nosotros de esta forma, no? (N. Q.).

Así como el cerro, también los angostos y abras resultan sitios peligrosos que pueden “cerrarse”, de acuerdo a la voluntad satánica, impidiendo el paso de las personas. Por esta razón, los hombres acostumbran convidar con coca y adornar con lana a las apachetas, piedra o conjunto de piedras colocadas al borde de los caminos.

La mayoría de los minerales, habitan en la profundidad de los cerros, a excepción de la sal. Esta localización los vincula directamente con un pasado

¹⁰ La expresión yista se emplea como sinónimo de lejía. Ambos designan la pasta que se emplea para acompañar el consumo de coca. El conjunto, de coca más yista o lejía, se denomina cocazo o apuyico.

mítico por el cual estos cerros y sus respectivas riquezas constituyen elementos peculiares que dan sentido a su experiencia de vida. Los relatos refieren al comportamiento pasado de estos cerros de la siguiente manera:

Dicen que era una serpiente y por eso dicen que una cola es, este, allá abajo, la Esquina de Motilón, una cola. Era una serpiente con siete cabezas. La otra cola dicen, dicen que esta allá arriba, dicen, más arriba de Cruce Angosto – se llama el lugar –, este Esquina Grande, le dicen. La Esquina Grande. (...) Casi parecido ese cerro también. Casi parecido ese es. Dicen, pues, que esta es una cola y aquella la otra cola. Y claro, ya después ha quedado el cerro, ya porque también, ya, los animales han dejado de hablar, ya dejado de conversar, todo ya han dejado ellos. Ya han cambiado, ya, de generación, yo que sé, habrán vivido ya nuestros ante abuelos, también ya, ya había, ya personas, ya. (N. Q.).

La imagen de la serpiente mítica convertida en cerro, también vincula a estos elementos de la cosmografía con los ojos de agua, partes componentes de esta serpiente gigante original.

(El cerro Motilón sería la cola). La Esquina Grande, también, otra cola. [Y tenía siete cabezas que son los ojos de agua]. Sí, son los ojos de agua, sí. Se ha transformado así en el tiempo del rey Inca. Se ha transformado. Dice que era un bicho, una serpiente. Dice que es muy rico ese cerro, por eso. (N. Q.).

Esta figura ofídica, presente en gran parte de los mitos cosmogónicos americanos y representada en muchas de las tradiciones culturales en su forma naturalista o sobrenatural, se vincula – particularmente – en la región andina con el rayo (Serrano, 1947). En el caso del material considerado en este trabajo, si bien se hace mención a esta asociación y al descenso de dicho animal de entre los cerros junto al motivo de la tormenta, sobre esta versión original se agrega la muerte de la serpiente como resultado de relámpagos y rayos distintos de las ráfagas lanzadas por los ojos de la misma. Es la respuesta divina frente a la amenaza ante la supervivencia humana, el triunfo omnipotente ante la acción satánica:

En esos cerros hay serpientes grandes, grandes. (...) Ese se llama Cerro de Los heridos. De ahí dice que ha bajado una serpiente, dice que ha, silbaba la serpiente, gritaba, gritaba. Arriba del cerro dice que silbaba y que hablaba. Dice que: 'Mañana voy a bajar a comer al pueblo, a Volcán. Lo voy a comer toda esa gente, lo voy a comer. Todo, todo, todo'. Y estando ya, dice que llegando, el día que ha dicho, por la mañana o por la tarde – no sé cómo era –, dice que ya, ya, ya dice que venía del cerro, dice que bajaba, así, no? Relumbrando como, como, como un fuego, como un relámpago dice que venía, venía. Y estando dice que se ha presentado una nube sobre, sobre, arriba, en el cerro, se ha presentado una nube. Y dice que ha empezado a caer un granizo señor, y dicen que venían los..., ya se dice topido, es que no lo

podían pegar (?), dice que la serpiente venía jugándose así, así, así brincándose. Y los relámpagos meta: bum, bum! Bum, bum, bum! Allá cuando Volcán, arriba, medio del cerro bajando dice que lo ha agarrado y lo ha pegado. Por fin lo ha pegado el balazo. Ah, cayó el relámpago, bien hecho pedazos, ahí abajo dice que se ha ovillado la serpiente, dice que ha venido: bum, bum, bum, bum. Y ahí nomás los refusilos lo ha hecho pedazos, pedazos. Dice que ha bajado un río, que ha venido. (...) Claro, Dios. Claro Dios, Dios. A Dios no lo vence nadie. Nadie lo vence. Más que Dios no es nadie, nadie. (...) Pues el Diablo también es poderoso para, para joder la pobre, al pobre, al pobre de la humanidad. (...) Y bueno, así, el Diablo. Ahí ha, ahí ha, ahí ha fracasado la serpiente... (N. LL.)

Como otros componentes significativos de este paisaje, los ojos de agua o manantiales constituyen uno de los puntos de referencia del recorrido cíclico que sigue el agua en su paso entre la superficie y la profundidad.

Los ojos de agua son los manantiales, lo mismo que es como una boca que, que tiene la laguna. Así que las dos lagunas yo pienso que ya concretamos algo de los ojos de agua. Porque siempre la laguna tiene, tiene el ojo de agua. Está en mayor parte el ojo de agua en la laguna, así. Y ahí es donde se puede perder... (N. Q.).

Ah! El río. Sí, de la Pachamama, de la tierra. Nace. Crece... Y crece y corre todo. Sí, de un ojo de agua sale el agua, de la tierra. (...) Si, el río también puede hacerle daño. Sí. Por ahí uno no lo challaba. O aparte de eso, venís con alguna mala intención, te animás pasar el río, te animás nomás te puede llevar. Incluso quizás, estás, este, por ahí, ves que, te das cuenta que te va a poder pasar y desgraciadamente como..., te lleva. Pero no, no lo creemos con tanto..., como, como los ojos de agua, esas cosas. (...) Y algunos pensamos de que el agua sale de la tierra, vuelve a correr y vuelve otra vez abajo de la tierra. Eso es lo que pensamos, sí. Sale otra vez en el ojo de agua. (N. Q.).

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

El agua se asocia a una idea de retorno, de ciclo: surge a la superficie a través de los ojos de agua, corre a lo largo del lecho de los ríos y se pierde en las lagunas, las que se conectan nuevamente con el ámbito acuático subterráneo. A diferencia de la que corre en superficie, que es dulce, la que ingresa a través de la laguna es salada. Y parte del agua que sale de ella, ya no por los ojos de agua sino por en las aguas termales, tiene una temperatura elevada respecto de la que circula en superficie. Todo el agua que habita la tierra y el espacio subterráneo

es propiedad de la Pachamama, y por ello se la challa, especialmente en los ojos de agua. Sin embargo, el agua de lluvia se diferencia claramente de las anteriores, porque es propiedad divina, moradora del espacio terrestre.

No. No. [El agua de lluvia] Eso tiene que ser un temporal. No, el agua de lluvia no [es de la Pachamama]. (...) Lo único que decían, no?, acostumbramos a decir, cuando así, quizás, llueve, algo bien, para que crezca más pasto también, toda esa cosa para nuestra hacienda, tengamos más lluvia, tengamos más viento. Decimos 'Dios nos ha dado la bendición', como ser una costumbre... Si, Dios nos da la bendición para que esté bien, para que nosotros lo aproveche. (N. Q.).

También constituyen elementos importantes del paisaje terrestre aquellos que resultan del trabajo del hombre y que brindan protección y supervivencia. Por esta razón son percibidos como significativos las casas y los corrales, ámbitos sobre los cuales se practica la ceremonia del challaco, anualmente o en ocasión de su inauguración. En el primer caso, el de la vivienda, la misma debe flecharse inmediatamente antes de ser habitada, arrojando hacia el techo flechas de madera con lana, con el objeto de romper un huevo que se coloca en el centro. Dicha rotura tiene por objeto alimentar a la Pachamama, que "coma el corazón de la casa" y, de este modo, evitar la pilladura de sus habitantes. Por este motivo el huevo debe ser de gallina y no de suri, que no es un animal salvaje. Con el mismo objeto de convidar a la Tierra y proteger a sus moradores, se coloca en la cumbre del techo de las casas dos patas de llama atadas con un hilo rojo o se entierra el corazón de este animal en el centro. Este atado se completa con coca y se challa periódicamente, con la intención adicional de proteger a estos animales de corral¹¹. Todas estas ceremonias son nocturnas, por una relación de afinidad entre la hierofanía y ese momento del día.

Al igual que el centro de la casa es el lugar escogido para convidar a la Tierra, también el corazón de los corrales tiene una significación particular. Ambos se denominan pujíos o juires, y constituyen un espacio sagrado de comunicación entre la superficie, el aire y el espacio subyacente. En el mismo se depositan las hojas de coca, los cigarrillos encendidos y el alcohol, elementos que respectivamente representan lo gaseoso, lo sólido y lo líquido, como tres medios distintos para humectar mediante el ritual y procurar cumplir con la relación contractual que asegura el bienestar humano, alcanzando todos los ámbitos sobre los que

¹¹ Esta práctica se realizaba, tradicionalmente, en cada domicilio. En la actualidad, frente a la situación de pobreza, en ocasiones se realiza esta práctica para un conjunto de los mismos. Igualmente, el huevo puede ser reemplazado por cualquier otro alimento que le permita beber su jugo a la Pachamama. Se manifiesta que la misma puede distinguir entre la falta del ritual por carencia, situación en la cual no opera el castigo, y la avaricia.

tiene jurisdicción la divinidad convidada. El convite en el corral se realiza en diversas ocasiones: cuando se termina de construir, cada primero de agosto, en la esquila, en ocasión de la señalada o para la capada. En todos los casos, se destapa el juire, se colocan las sustancias y se vuelve a tapar, con una piedra blanca, hasta la próxima oportunidad.

Dentro de la concepción de la superficie terrestre en la cual conviven animales, vegetales, cerros y otros accidentes del paisaje, el agua en sus distintas manifestaciones y las construcciones antes mencionadas, hay un único ámbito que es exclusivo del Demonio. La puerta de acceso a las minas de explotación mineral establece el límite entre el espacio sobre el cual opera la Pachamama e introduce el dominio del Diablo. Ya se mencionó anteriormente la potestad de este personaje sobre los minerales subterráneos y sobre los angostos. Sin embargo, las minas tienen la particularidad de constituir un micro espacio en el cual habita el Diablo y, por tanto, todo lo que allí sucede está sujeto a su voluntad. Dicha presencia es tal que, antes de comenzar los trabajos, se coloca en la puerta de cada mina un Ukako, que simboliza al Diablo y por intermedio del cual se efectiviza el culto. La instalación de dicha figura está coronada por una ceremonia en la cual se carnea un toro para ofrecerle su corazón y su sangre, acompañado por un challaco. Los responsables de las empresas – o “gringos”, en la terminología local – son quienes solventan los gastos de la compra y colocación del Ukako, y de esta ceremonia que se repite cada primero de agosto, dado que serán los beneficiarios mayoritarios de lo obtenido en el trabajo. Por su parte, los empleados – habitantes de la región – convidan eventualmente al Diablo, a través de su imagen, para solicitar protección mientras permanecen en el interior de la mina.

Este micro o subespacio de la mina, presenta – del mismo modo que ocurre en el resto del ámbito terreno – agua y gases. En cuanto a las características de la primera, se trata de agua salada (agua de copageda) coloreada, coloración que adquieren como consecuencia de “venir lavando los cerros”. Por su parte, el gas tiene una expresión mineral y otra que resulta de las sustancias que se le convidan al Diablo. Ambos son visibles, al igual que el agua, y todos estos elementos subterráneos llegan a la superficie mediante las chimeneas de ventilación, particularmente durante las noches.

6. ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA COSMOLOGÍA LOCAL

En este punto, nos proponemos realizar algunos comentarios que se derivan de esta conceptualización de la temporalidad, a través de los ojos de los habitantes actuales de la Puna argentina.

I. A diferencia de la percepción racional, que lo concibe como continuo, infinito y homogéneo, el espacio se sitúa, desde la conciencia mítica, en un mundo donde el conocimiento es conocimiento para la acción, y donde cualquier elemento no puede concebirse disociado de la concepción mítica de la vida y del mundo.

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

- a. La discontinuidad o heterogeneidad está dada por la combinación que establecen los distintos elementos y entes que pueblan el mundo, los cuales se asocian para constituir unidades homogéneas e indivisibles, separadas entre sí por medio de un umbral, que divide campos de distinta significación. En este sentido se distinguen el cielo y la tierra como ámbitos separados temporalmente, luego de la explosión de aquella pelota original, que estableció dos esferas pobladas por miembros exclusivos de uno y otra, aunque en una fecha temprana alguno de ellos – como es el caso del primer hombre y la primera mujer – pudiesen haber pertenecido a la otra. Sin embargo, la participación temporo-espacial que coloca a Dios como artífice del mundo, permite, a pesar de la separación de los dominios terrestre y celeste, y de su morada en este último, que sus expresiones de poder alcancen la tierra. También se establecen umbrales a nivel de las distintas unidades que componen el espacio terreno: el más claro de estos ejemplos está dado por la puerta de la mina: de allí hacia adentro comienza la voluntad del Diablo.
- b. La calificación de este espacio está proporcionada por su contenido: el espacio se concibe en relación directa con los personajes poderosos que sobre él operan y se recrea mediante el trueque que en cada caso resulte pertinente. En vinculación a ello, el espacio sagrado es condición necesaria de las manifestaciones mágico-religiosas, tal cual queda expresado por la celebración de ritos ocasionales o periódicos asociado a espacios determinados. Esta situación queda ejemplificada mediante la práctica ritual por excelencia, el challaco, que en determinados espacios se realiza eventualmente, como en el caso de las apachetas o de la flechada de la casa; o periódicamente, cada primero de agosto en el espacio de la mina. La calificación del espacio también está dada por la posición: la circunstancia de haber recibido la bendición divina con la mano derecha o la izquierda determina la ordenación de los animales de la casa y animales del monte, respectivamente.
- c. A nivel de esta concepción de espacio opera una idea de finitud que contempla el recorrido cíclico los elementos del paisaje: el agua que sale

a la superficie por los ojos de agua, retorna al interior por la laguna, para reiniciar el ciclo, y nunca se vincula con el agua de lluvia que pertenece a un espacio con distinta calificación. También cumplen un ciclo las sustancias que se convidan a la tierra y que retornan a los hombres en cada animal que nace o cada semilla que germina, quienes proveerán las materias primas indispensables para los futuros convites a la Tierra. Además, por su intermedio, se establece la comunicación entre los distintos niveles cósmicos: el aire, la tierra, el espacio subterráneo. De allí la importancia que adquiere el centro, el pujío o juire, en la ceremonia del challaco, haciendo pasar por allí el eje del mundo que establece la posibilidad de vivir y estar en contacto con el espacio-tiempo sagrados, con los orígenes.

III. A pesar de la separación entre el espacio mítico y el espacio humano cotidiano que opera actualmente, y que resulta de la incorporación de un conjunto de circunstancias históricas de contacto interétnico, el divorcio entre ambos planos nunca se concreta definitivamente. Existen, como esta argumentación ha querido demostrar, momentos de mayor acercamiento y otros de paulatino distanciamiento, pero los canales de comunicación, a través de la reciprocidad ritual, reactualizan la comunicación entre el hombre y la divinidad ante cualquier síntoma caótico.

IV. A consecuencia de todo ello, la vigencia de esta concepción de la temporalidad y del mundo en el que se desenvuelve, da muestras acabadas de que la inclusión de elementos modernos a un marco tradicional hace posible el mantenimiento de una concepción de estar en el mundo propia de una identidad que reelabora y reconcilia la oposición tradicional-moderno en esquemas más complejos de significación.

V. Finalmente, el mito constituye un canal óptimo para captar los aspectos cognitivos, valorativos y afectivos de esta y otras poblaciones, abrazando numerosas nuevas realidades a lo largo de su historia. Por eso, el acceso a la concepción de temporalidad pone en evidencia un aspecto más abarcativo en los estudios etnográficos: el mito es mucho más que el relato, y de su lectura se destaca la flexibilidad de todo sistema social, apoyada en los acontecimientos y personajes de un pasado remoto y reactualizada frente a cada suceso histórico relevante.

BIBLIOGRAFÍA

- BARABÁS, A. (1987), *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. Edit. Grijalbo, México.
- BIANCHETTI, M. (1988), "Potencia y potencialización en el ámbito del noroeste argentino". *Scripta ethnologica supplementa* VII, C.A.E.A., Buenos Aires.
- CALIFANO, M. Y J. GONZALO (1995), *Los A'i del Rio Aguarico. Mito y cosmovisión*. Abya-Yala, Quito.
- CIPOLETTI, S. (1987), *Calixto Llama: una vida en la Puna*. Ed. Culturales Argentinas, Buenos Aires.
- CHAUMEIL, J-P. (1998), *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. I.F.E.A., C.A.A.A.P., C.A.E.A., Lima.
- ELIADE, M. (1994), *Lo sagrado y lo profano*. Labor, Barcelona.
- FIRESTONE, H. (1988), *Pachamama en la cultura andina*. Ed. Los amigos del Libro, La Paz.
- FORGIONE, C. (1990), "Metamorfosis y tiempo primigenio. La narrativa folklórica a partir de la perspectiva fenomenológica". En: *Mitológicas* V: 7-14. C.A.E.A., Buenos Aires.
- FORGIONE, C. (1994), "Representaciones de algunos personajes del mundo puneño: Pachamama, La Vieja y Coquena". *Scripta ethnologica* XVI: 111-120. C.A.E.A., Buenos Aires.
- FORGIONE, C. (1996), "El Tío, Diablo o Supay, una realidad del mundo puneño". *Scripta ethnologica* XVII, C.A.E.A., Buenos Aires.
- GEERTZ, C. (1986), *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- KRAPOVICKAS, P. (1978), "Los indios de la Puna en el siglo XVI". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XVII, Buenos Aires.
- LIMON OLIVERA, S. (1999), "El Dios del fuego y la cosmología mexicana". *Scripta ethnologica* 20: 7-21. C.A.E.A., Buenos Aires.
- MAGAÑA, E. (1992), "La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias: los otros en el testimonio y la imaginación de las poblaciones selváticas". *Antropológica* 77: 4.
- MADRAZO, G. (1986), "Indígenas y hacendados en el noroeste". *Cuadernos de historia popular argentina* 8: 1-20. C.E.A.L., Bs. As.
- MORGANTE, M. G. (1999), "La sociedad de los cuervos y la construcción de la identidad en la Puna jujeña argentina". *Actas del V Congreso de Antropología social*. La Plata (en prensa).
- MORGANTE, MARÍA GABRIELA (2000), "Cosmología y mitología de la Puna argentina". *Scripta Ethnologica* XXII: 105-142. C.A.E.A., Buenos Aires.
- MORGANTE, MARÍA GABRIELA (2001), *La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí*. C.I.A.F.I.C. Ediciones, Buenos Aires.
- OLIVEIRA FILHO, J. (1988), *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar*. Marco Zero, Sao Paulo.
- OLIVEIRA FILHO, J. (1999), "Uma etnología dos 'indios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais" *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena nosso governo*. Contra Capa, Rio de Janeiro.
- ROCHA-TRINDADE, B. (1995), *Sociologia das migrações*. Universidade Aberta, Lisboa.
- TERRÓN DE BELLOMO, H. (1995), *Continuidad de la memoria. Relatos orales de Jujuy*.

Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy.

SCHELOTTO, M. (1987), "El corpus del Rey inca en la Puna jujeña". *Mitológicas* II, C.A.E.A., Buenos Aires.

SEGATO, R. (1991), "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina". *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas. Religiones latinoamericanas* 1:135-173, Buenos Aires.

URBANO, E. (1996), Notas del Seminario "Los Andes. Hacia una visión socioantropológica, etnohistórica e histórica crítica" (mimeo).