

Modelos de reciprocidad y rituales de muerte en San Antonio del Cajón.

Bárbara Martínez.

Cita:

Bárbara Martínez (2008). *Modelos de reciprocidad y rituales de muerte en San Antonio del Cajón. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/72>

MODELOS DE RECIPROCIDAD Y RITUALES DE MUERTE EN SAN ANTONIO DEL CAJÓN.

Bárbara Martínez

bmartinez@filo.uba.ar

(CONICET/UBA/FLACSO)

El trabajo se propone analizar la interacción entre los vivos y los muertos en la localidad de San Antonio, Alto Valle del Cajón, Catamarca. La presentación se organiza a partir de tres ejes centrales: en primer lugar, realiza una revisión crítica sobre el modo en que la literatura antropológica ha tratado el tema; en segundo lugar, plantea la presentación y discusión del material etnográfico obtenido a partir del trabajo de campo en dos instancias rituales - la muerte de un poblador y el día de las Almitas-; finalmente propone un análisis que contemple los vínculos de reciprocidad vigentes entre los pobladores como modelo a partir de los cuales se establece el intercambio y la complementariedad entre los éstos y sus difuntos.

Introducción

El propósito de este trabajo consiste en abordar el estatuto simbólico de las relaciones sociales que unen a los vivos y a los muertos en la localidad de San Antonio, Alto Valle del Cajón, Catamarca. Siguiendo a Geertz (1997[1973]), se postula el análisis de la cultura como un sistema en interacción de símbolos interpretables, es decir, tramas de significación que los actores han urdido y que puede leerse como un texto, entendiendo a este último como la fusión entre acto y palabra en contexto de interacción. En este sentido:

A través del “texto” religioso, los miembros de una comunidad determinada hacen afirmaciones relevantes sobre la forma en que su vida social se organiza, dando un estatuto simbólico a sus relaciones sociales. Al mismo tiempo, expresan los temas y preocupaciones fundamentales de su visión del mundo y plasman sus actitudes idiosincrásicas frente al ser humano y la naturaleza. Es así que las formas recurrentes y características que la interacción social y la interacción hombre-

naturaleza asumen entre los miembros de un grupo se expresan y en alguna medida se cristalizan a través del simbolismo religioso. (Segato 1993: 86).

En San Antonio la gente considera que los muertos exigen sacrificios a los vivos, y de su cumplimiento depende que envíen a éstos enfermedades y muerte, o fecundidad y vida. Los difuntos se ocupan de los campos y los rebaños, y participan activamente en la fertilidad de la tierra. Cuando muere un sujeto y durante el día de Todos Santos y de las Almitas los vivos llevan a cabo una compleja serie de rituales destinados a complacer y aplacar a los difuntos.

Las páginas que siguen, en primer lugar, discuten nociones utilizadas en los estudios que abordan poblaciones situadas en el territorio andino y señalan algunas consideraciones identitarias que se ponen en juego en la localidad de San Antonio. En segundo lugar revisan la literatura antropológica sobre intercambios recíprocos. Seguidamente describen dos momentos rituales relevantes – aquel que comienza con la muerte de un individuo y el Día de Todos Santos y de las Almitas – dentro del trabajo de campo realizado en el área entre los años 2004 y 2008, basado principalmente entrevistas abiertas y de sesiones múltiples y observación participante¹. Por último, proponen un análisis que contemple los vínculos de reciprocidad vigentes en la población estudiada.

El Valle del Cajón en los estudios andinos

El rol que los muertos ocupan en el mundo de los vivos ha sido señalado en diversos trabajos abocados a poblaciones campesinas en buena parte del territorio andino. Muchos de estos estudios esconden el supuesto que estas sociedades poseen un bagaje cultural compartido, que aparece ajeno a los embates del tiempo y de las diferencias geográficas. José Luis Martínez (2004) ha puntualizado que durante la década de 1960 se desarrolló en Perú y Bolivia un activo movimiento intelectual en el que participaron diversas disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades que contribuyó a instalar en estos campos la noción de *cultura andina*.

Los estudios sobre la cultura andina crearon prontamente sus propios significantes. Por una parte, un espacio, el “mundo andino”, el que coincide a grandes rasgos, con los que fueron los límites alcanzados por la expansión del Tawantinsuyu (de allí la incorporación de Ecuador, del noroeste de Argentina y del centro norte chileno); una nueva identidad cultural, casi un “Pan-andinismo”, puesto que se asumió de manera más o menos explícita una cierta comunidad de categorías culturales, ideológicas, sociales y tecnológicas entre las poblaciones que ocupaban es mundo andino entre la frontera norte de Ecuador con Colombia, hasta el valle central de Chile. Y sobre todo, un nuevo sujeto de enunciación: los hombres andinos” (Martínez, 2004:7)

¹ Se han utilizado otras herramientas metodológicas, siendo las principales las arriba descritas.

Los años setentas y los inicios de los ochenta marcaron el avance de los estudios que, sin negar la existencia de una *cultura andina*, se focalizaron en unidades sociales menores, lo que permitió deslizar el foco de atención desde una homogeneidad inicial a otro nivel de análisis a partir del tratamiento de grupos étnicos y unidades étnicas, en particular en relación a aquellas sociedades situadas en la periferia del área de influencia del Cuzco, que permitieran distinguir diferencias entre lo andino y las poblaciones que ocupaban las selvas amazónicas, las sociedades tropicales o aquellas que habitaban las pampas (Martínez J. L., 2004: 8). En la actualidad, la posibilidad de establecer puentes que zanjen la distinción entre sociedades andinas y sociedades amazónicas es materia de intensos debates (Rivière, com. pers.). Sin embargo, varios de estos conceptos se han asentado en los estudios actuales, fundamentalmente la noción de *hombre andino* como portador de la *cultura andina e identidades étnicas* que permite poner el acento en las divergencias entre poblaciones (Martínez J. L. 2004:8).

El área de estudio analizada aquí se ubica en el sector sur de los Andes del sur, y presenta un particular interés ya permite discutir la aplicabilidad de las nociones expuestas más arriba, a partir del abordaje etnográfico de una población situada en el borde de la periferia, zona de frontera con otras áreas geográficas.

Se sabe que el Valle del Cajón estuvo en tiempos preincaicos ocupado por los diaguitas, organizados en jefaturas, cada una de las cuales ocupaban su propio territorio y se encontraban en constante competencia. González (1980) postuló que la localización y formas de asentamiento inca constituyeron una muestra de la convivencia pacífica entre ambos grupos. A la llegada de los españoles en el año 1536 los diaguitas resistieron durante 130 años. La disponibilidad de las fuentes arqueológicas y etnohistóricas impulsó las investigaciones en los Valles Calchaquíes. Sin embargo, el Valle del Cajón permaneció fuera de esta corriente de estudios, virtualmente ignorado por ellos, en parte debido a que no se encuentra mencionado en las crónicas y sólo aparece citado en escasos documentos administrativos del Tucumán colonial. Su escasa accesibilidad geográfica fue otro de los factores que confluó para que los estudios sistemáticos comenzaran recién en la pasada década de la mano de un equipo de arqueólogos (De Hoyos 2004: 210). Con anterioridad al trabajo de campo realizado por la autora, el acercamiento de los antropólogos a la región no fue más allá de visitas periódicas, de camino hacia otros lugares.

Pese al interés que presenta el área en tanto periferia, el reducido conjunto de artículos científicos producidos hasta el momento no permite aún zanjar numerosas cuestiones como por ejemplo la aplicabilidad de nociones como *cultura andina* a las poblaciones campesinas que allí residen. Este trabajo pretende realizar una pequeña contribución a dicha problemática a partir de poner en discusión los datos etnográficos recogidos. Sin embargo sus alcances se limitan a este

punto, pues la pretensión de resolver la cuestión excede las posibilidades que brinda esta investigación.

Dilemas étnicos

El trabajo de campo llevado a cabo en el Valle del Cajón muestra que las formas de organización social (en particular, los rituales de muerte) se encuentran vinculados con un acervo cultural que enlaza con el pasado indígena local. Sin embargo, en el plano discursivo los pobladores se denominan a sí mismos como *gente del campo*, o *catamarqueños*, pero en ningún caso se definen como indígenas, o sostienen que sus antepasados lo eran, o se refieren a ellos como sus antepasados míticos. Mientras tanto, por ejemplo, los restos arqueológicos son objeto de prescripciones y proscipciones rituales. ¿Cómo era posible resolver esta contradicción?

Abercrombie (1992: 279) ha llamado la atención sobre el hecho de que la categoría indio con frecuencia es una construcción de las elites y los antropólogos, aplicada a poblaciones que viven sus vidas de manera tradicional, pero que prefieren ser denominadas como campesinos. Por su parte, las agencias del estado encargadas de censos y registros, movilizadas por intereses políticos y económicos, mediante la utilización de categorías como etnia, raza o lenguaje, hacen aparecer pueblos o culturas, creando un terreno favorable para que posiciones sociales relativas se traduzcan en esencias disímiles (Lavaud y Lestage 2002: 33)

Dejando de lado los presupuestos del investigador, se hizo necesario preguntarse a que factores responde la invisibilidad de la identidad indígena en San Antonio del Cajón, pese a la existencia, en el plano nacional, de condiciones políticas favorables para la emergencia de reivindicaciones étnicas.

En su estudio sobre las formas de producción de la alteridad, Pizarro (2006) muestra para el caso de los pobladores rurales del Valle de Catamarca, que la invisibilidad de los indios fue un proceso de larga duración que abarcó el estado colonial, el estado civilizatorio decimonónico y el estado benefactor, generando en el actual territorio de la provincia de Catamarca áreas donde la alterización fue más sostenida y las condiciones de emergencia más favorables, y áreas donde los estados desarrollistas tendieron a incorporar mano de obra rural “enfatisando clivajes de clase y sentidos de mestizaje y *blanqueamiento* dilusorios de marcas étnicas” (Pizarro 2006: 49).

Ahora bien, una de las zonas a las que la autora refiere como un contexto propicio para la reivindicación étnica es aquella donde se encuentra la población a la que este estudio refiere. Allí, nuevos grupos sociales han emergido, dando lugar a las comunidades de Amaicha del Valle y

Quilmes, en la provincia de Tucumán² mientras otros están en proceso de emerger, como es el caso de varias asociaciones en la ciudad de Santa María. Interrogados sobre este asunto, los pobladores de San Antonio dicen no saber nada, mientras sostienen que los indios “están en Amaicha y Quilmes”³.

Puede decirse entonces que los pobladores poseen un repertorio simbólico acorde con el pasado indígena de la región, del que echan mano para usos específicos, no reconocido como tal, que no entra en contradicción con el resto de las tramas de significación que conforman su cultura (Semán 2001: 57). Sin embargo, la invisibilización del pasado indígena producto de las políticas estatales a lo largo de siglos (Pizarro op. cit.) no ha logrado impedir el sostenimiento de ciertos principios de organización social como las relaciones de reciprocidad que unen a vivos y muertos, que son de sustancial importancia dentro del sistema simbólico local.

Recapitulación sobre los intercambios recíprocos

Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1974) definen la reciprocidad como una dimensión que organiza la circulación de mano de obra, servicios y bienes entre las instituciones de producción, consumo y distribución, sustentada en un sistema social en virtud del cual cobra significado.

Marcel Mauss (1979) caracterizó el intercambio recíproco como un “hecho social total” en el que se expresan de una vez los hechos religiosos, jurídicos, morales y económicos, por lo que es capaz de condensar diversos aspectos de la práctica social; se hace presente y actúa en toda la estructura. Los intercambios se registran en todas las sociedades, sin embargo la economía del don, como la denominó Mauss, se manifiesta especialmente donde los grupos de parentesco necesitan de un sistema de mutuo endeudamiento y dependencia para sostenerse.

Sin embargo, las formas de intercambio y circulación de bienes y servicios no adquieren los mismos ribetes entre todos los miembros del grupo. Marshall Sahlins (1977b) sostiene que el esquema del intercambio recíproco se asienta sobre la base de la segmentación social, y para

² Sin embargo, éstas se encuentran organizadas y altamente institucionalizadas. Por ello, prefiero denominar poblaciones campesinas a aquellas a las que este estudio refiere, que poseen un bagaje cultural relacionado con el pasado indígena de la región, en el que, sin embargo, es posible describir una serie de rituales que los actores no suelen vincular con una matriz indígena, y reservar el término *comunidades indígenas* para designar el conjunto de individuos cuya identidad cultural se soporta bajo formas organizativas como un gobierno propio paralelo al de la comuna rural, modos particulares de acceso y distribución de la tierra y una vinculación de carácter simbólico-afectiva con el territorio, como es el caso de Amaicha del Valle (Isla 2002:35)

³ Durante el trabajo de campo llevado a cabo febrero y marzo de 2007, su preocupación central giraba en torno a la promesa política de un dique de contención de agua que, a su juicio (fundamentado por las promesas políticas que antecedieron a las elecciones del 11 de marzo), traerían a San Antonio una abundante cantidad de turistas, lo que constituiría una gran fuente de divisas. Según comentaban, ofrecerían como atractivo paseos a caballo, visitas a los cerros, complejos de cabañas, pero en ningún caso aparecían estrategias de captación asociadas con una adscripción étnica.

demonstrarlo propone un modelo basado en un continuum de acuerdo a la proximidad del parentesco, que va desde la asistencia prestada gratuitamente, pasando por intercambios equilibrados equitativos e inmediatos hasta llegar a un extremo donde ubica las aprensiones con engaño a las que se responde con una reacción igual y contraria. La *reciprocidad generalizada* caracteriza a los grupos de parientes más próximos, donde la obligación queda indefinida en lo referido a tiempo, cantidad y calidad, y no está condicionada a lo que dio el donante, sino al momento y a las necesidades específicas del receptor. En la *reciprocidad equilibrada* la retribución es inmediata y equivalente a lo recibido. En ella existe una incapacidad de tolerar la circulación en una sola dirección, pues en ese caso se produce la ruptura del vínculo. Finalmente, la *reciprocidad negativa* conforma un intento de obtener algo gratuitamente, procurando la obtención de una ganancia utilitaria neta. En ella los participantes representan intereses no sólo diferentes sino también opuestos. Con algunas excepciones, en el esquema de Sahlins los parientes próximos residen en las cercanías mientras que los lejanos, en lugares remotos, pero su distancia no es sólo física sino también sociológica. Veremos que en el caso de San Antonio este esquema se aplica con algunas restricciones, ya que, por ejemplo, muchas veces la reciprocidad generalizada también incluye a parientes que residen en otros poblados, a quienes se recurre para obtener alojamiento, o a los conductores de las camionetas, único transporte público, que siempre son convidados a la mesa de uno u otro poblador.

La obligatoriedad del don y el contradon ha sido uno de los temas que más ha ocupado a los especialistas. Mauss (1979) describió que tras el intercambio se escondían tres obligaciones: dar, recibir y volver a dar, o devolver. El dar obliga, mientras que uno está obligado a recibir ya de no hacerlo, se entraría en un conflicto con el que ofrece. La devolución del don estaría dada por la fuerza o espíritu de la cosa del objeto recibido, que fuerza a devolverlo a manos de su poseedor original. Ahora bien, Maurice Godelier (1997) demostró que entre los barulla de Nueva Guinea volver a dar no siempre es devolver. En este grupo, un linaje entrega a una mujer a otro creando una deuda, pero cuando recibe una mujer de ese linaje se vuelve a encontrar endeudado. De esta manera, ambos se encuentran en igualdad de estatus y en equilibrio entre dones y deudas, en un sistema en el que las deudas nutren prestaciones recíprocas y flujos de colaboración y solidaridad.

Para Sahlins (1977a) el eje central de la obligación de devolver reside en las sanciones sociales de que se hace acreedor el que incumple, ya que es considerado por el resto del cuerpo social como inmoral, lo que puede llevarlo a la muerte social. En su estudio sobre los sistemas indígenas de reciprocidad en Oaxaca, Alicia Barabas (2006) puntualiza que los intercambios recíprocos deben comprenderse a partir de un código moral cultural que es parte de una ética del don en la que se ponen en juego el honor, los compromisos adquiridos, el prestigio, el respeto, la vecindad, la familia, la amistad, la palabra empeñada y el gusto por dar. Para la autora, el temor a la

sanción implicado en el deber de devolver responde a principios éticos compartidos que definen conductas sociales.

En San Antonio la reciprocidad equilibrada es la forma de intercambio central sobre la que se fundamenta la estructura de la vida social. Como mencionamos, se lleva a cabo no sólo entre parientes cercanos en base a la segmentación social, sino también con familiares y amigos que residen en localidades alejadas. Pero otras formas de intercambio coexisten con ella. Pasaremos a describir y analizar someramente las articulaciones entre dones y contradones en el caso etnográfico a considerar.

La reciprocidad en San Antonio

La información recavada sobre el funcionamiento de las relaciones de intercambio entre los humanos en San Antonio es todavía incipiente. Sin embargo, sabemos que constituyen uno de los pilares sobre los que se construye la vida comunitaria y se manifiestan en los diversos campos de la vida social.

Con el objetivo de lograr una mayor claridad en la exposición, hemos descrito por separado vínculos recíprocos que en lo cotidiano con frecuencia aparecen indisolublemente articulados. En la práctica varias formas de reciprocidad coexisten en un mismo evento, como por ejemplo cuando una familia recibe hospedaje de otra bajo la forma de intercambio generalizado, a la par que los dones equilibrados se manifiestan como intercambio inmediato de idénticas bolsas de coca entre los jefes, mientras el dueño de la casa hace gala su generosidad organizando un almuerzo para los comensales que ha recibido, a los que adiciona vecinos y amigos.

La *reciprocidad generalizada* es el extremo más solidario del espectro de ayuda mutua, donde la asistencia es prestada y, si es posible y necesario, devuelta con un contradon en tiempo y bienes no estipulados. Con frecuencia, ambos están condicionados no tanto a lo que dio el donante, sino a las necesidades que éste tenga en un momento dado (Sahlins 1977b). Las prestaciones en alimentos de personas con prestigio social son una de las formas más frecuentes de reciprocidad generalizada en San Antonio. Darío Humano, el agente sanitario, es una persona muy recocida e influyente por sus facultades para sanar enfermos, en virtud no sólo de su pericia en la medicina occidental y sino también en la tradicional. Adicionalmente, su prestigio se basa en la generosidad que demuestra con los demás. He pasado muchísimo tiempo junto a él y a su familia, y jamás he visto que su esposa preparara alimentos únicamente para el núcleo familiar. Aún cuando no hubiera invitados anunciados, todos sabíamos que alguien iba a llegar de un momento a otro, y así efectivamente sucedía. El agente sanitario considera la asistencia a la comunidad y a los visitantes

de poblados vecinos como una obligación, y la ejerce mediante un constante fluir de convites. El banquete ritual extendido a todos los devotos ofrecido por la dueña de la imagen de Santiago Apóstol durante el trabajo de campo de marzo de 2008, y las donaciones de trabajo tanto de los *catequistas* que instruyen a los niños en los escritos sagrados cristianos, como de los *animadores de la fe* que tienen a su cargo la ejecución de las ceremonias religiosas son otros ejemplos de reciprocidad generalizada.

Hemos visto en la caracterización de la reciprocidad negativa que en ella los participantes procuran maximizar sus intereses a expensas de otro (Sahlins 1977b). Aunque en el trabajo de campo del año 2007 he escuchado rumores sobre robos, no he presenciado hasta el momento entre los pobladores de San Antonio una ocasión en la que alguno se produjera. Tampoco son frecuentes los fraudes u otro tipo de intercambios desiguales. Sin embargo, este principio es más usual en la relación con los nùmenes. He escuchado varias veces el relato de la aparición, en la zona de la Ovejería en dirección al norte del poblado, de un toro cuyas astas de oro atrae la codicia de los que se topan con él. Algunas versiones indican que el animal guía a las personas hasta un sitio llamado Laguna Brava, al pie del cerro Chuscha, donde son sorprendidas por una gran tempestad que les provoca el *susto*⁴ o la muerte. En este caso, las entidades buscan vengarse de los intrusos con su muerte o aflicción, obstaculizando nuevos intercambios.

Desde mi perspectiva, el hecho de que encontramos muy pocos casos de reciprocidad negativa con los nùmenes, y casi ninguno entre los humanos se funda en lo que Barabas (2006) ha definido como código moral cultural, parte activa de la ética del don. En San Antonio los principios básicos de moral compartida hacen que la codicia y la avaricia sean percibidas como características abominables. En este contexto, la reciprocidad negativa es infrecuente porque forma parte del conjunto de conductas indeseables y prohibidas, quedando por fuera de las fronteras trazadas por los valores y estipulaciones que tienen por objetivo regular las relaciones sociales.

Los datos con lo que contamos en San Antonio sobre el vínculo entre los humanos y algunos nùmenes del entorno natural y de la iglesia son todavía incipientes. Por ello, para ilustrar este punto nos apoyaremos en los resultados de una investigación realizada en Antofagasta de la Sierra, una población cercana geográficamente que también se encuentra bajo la jurisdicción de la Prelatura de

⁴ En San Antonio el susto consiste en la pérdida momentánea de la fuerza vital, que sólo puede ser recuperada a partir de complejos rituales. Palmira La Riva González (2005) ha realizado un detallado análisis sobre el animu, distinguiendo aquél que caracteriza a los cuerpos en vida del animu de los muertos o alma, asociado al cadáver, en los que es imposible hacer una distinción entre lo material y lo inmaterial en la representación de persona. Según la autora, el animu del individuo con vida se manifiesta en el período que precede a la muerte y el animu o alma del fallecido continúa entre los vivos hasta tiempo después del deceso. A su vez, el avance de la niñez a la vejez implica su pérdida paulatina, aunque también esto es posible por patologías como el susto, conjurable mediante complejos rituales. Si bien aún no es posible realizar conclusiones al respecto, en el área analizada la evidencia etnográfica sugiere que concepciones similares a ésta operan entre los pobladores, en particular en lo referido a la pérdida de la “fuerza que anima” por medio del susto, o a la anticipación de una muerte.

Cafayate. El trabajo de Paula Valeri (2006) sobre el cambio religioso en esa localidad mostró que la reciprocidad asimétrica establecida a partir de una relación jerárquica caracteriza el vínculo entre los devotos y los santos o la Pachamama. Este tipo de reciprocidad implica un intercambio de ida y vuelta donde lo que se recibe no es igual a lo que se da (Alberti y Mayer 1974). Para los pobladores, los santos son sus protectores y quienes les dan vida a través de favores y milagros. El intercambio con ellos se establece a partir de contradones que demuestren la devoción de los practicantes, como los rezos, limosnas, construcciones de grutas u organización de fiestas en su nombre. Por su parte la Pachamama es la dueña de los animales silvestres, controla que la caza no sea excesiva y provee todo lo que la tierra brinda. En este caso, el propósito de las ofrendas es dar para devolverle a la tierra lo que se recibió.

Tanto en el relato del toro con astas de oro, como en la investigación sobre los vínculos entre los pobladores y los santos o la Pachamama, nos encontramos frente a relaciones recíprocas entre partes desiguales. En el momento actual carecemos de los estudios que nos permitan abordar los alcances y la naturaleza de los intercambios con estos númenes, siendo provisionales las notas que al respecto aquí se presentan.

La localidad no está aislada, sino articulada - aunque relativamente debido a las dificultades geográficas y de acceso - con las poblaciones vecinas y las alejadas. La economía del don y la mercantil coexisten desde hace mucho tiempo en el valle del Cajón. Hemos definido la reciprocidad equilibrada como el tipo de intercambio donde la devolución es inmediata o se halla diferida a corto plazo. El comercio es el caso típico. Sin embargo, los pobladores de San Antonio diferencian los intercambios comerciales realizados entre vecinos o parientes, de aquellos efectuados con personas socialmente menos próximas. Cuando un poblador necesita un producto cultivado por su vecino, se dirige a su casa y lo compra por un precio mucho menor al que podría conseguirlo en las proveedurías o de las camionetas que provienen de la ciudad. Incluso en este último caso, los productos se adquieren a un costo más abultado del que poseen en su lugar de origen. Si la distancia entre las partes es mayor, la ganancia obtenida también lo es.

El modelo ideal de intercambio equilibrado donde ambas partes dan el equivalente a lo recibido se verifica también en ocasión de la visita de personas de poblados vecinos. Cuando se trata de familias nucleares o extensas, el jefe ofrece su bolsa de hojas de coca al dueño de la casa, quien a su vez le devuelve de inmediato con la propia. Cuando existe un tercer invitado masculino, las bolsas de coca van y vienen en varios sentidos, pero todos deben convidarse y mascar.

En cuanto a la reciprocidad equilibrada en el trabajo, hemos señalado que una de las dificultades principales para la producción es la escasez de mano de obra. Cuando un poblador lo necesita, puede contratar a otro por jornada por un monto de dinero acordado, o una cantidad menor si es que se le provee de los alimentos que consume ese día. En el ámbito público, las autoridades

civiles y los miembros de la comisión de la capilla, siempre que se considere que cumplen una buena labor, son reciprocados con el reconocimiento y el prestigio social.

Este tipo de reciprocidad también se verifica en las distintas etapas del ciclo de vida. Arnold Van Gennep (1960) definió los ritos de pasaje como aquellos que acompañan a las personas en un cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad. Para Victor Turner (1980 [1967]) estos cambios conciernen no sólo a los individuos en los que se centran, sino que también implican modificaciones en las relaciones con todos los sujetos involucrados con ellos por vínculos de diversos tipos. En el nacimiento, el bautismo, la comunión católica, el matrimonio y la muerte las relaciones de reciprocidad se realizan entre los pobladores y también con lo sagrado. Las personas pasan de un estado a otro y también adquieren nuevos compromisos sociales. En estos rituales, fundamentalmente a partir de los vínculos de padrino – compadrazgo sobre los que descansa el ejercicio de la reciprocidad equilibrada, las alianzas se amplían y fortalecen lo que implica el establecimiento y consolidación de pactos de asistencia y responsabilidad solidaria (Barabas 2006).

Ya identificamos algunas formas en que se expresan los vínculos entre los humanos. La muerte es un ritual de crisis vital donde se producen cambios en las relaciones de todos los pobladores vinculados con el fallecido (Turner 1980 [1967]). El día de Todos Santos y de las Almitas forma parte del ciclo ritual anual y en él se reafirman los vínculos que entre los pobladores y sus muertos. Pasemos a describir e interpretar cual es la forma en que los intercambios recíprocos operan en dos momentos de la vida social.

Ritos de muerte

Cuentan los pobladores que los difuntos se encuentran en un sitio de ubicación incierta, del otro lado del río Jordán. Este lugar en apariencia no concuerda con la noción de paraíso cristiano. A las almas, como se las denomina, se les permite visitar a sus parientes y amigos una vez al año, el 1 y 2 de noviembre. El último día son despachados hasta el año siguiente. Los difuntos están comprometidos en el proceso productivo, y se les hace partícipes en diversos rituales como interlocutores válidos en las peticiones de salud, bienestar y abundancia.

En diversas sociedades andinas los difuntos son tratados de maneras similares a los vivos. Como ellos sienten sed, hambre y frío y es a través de las ofrendas de comidas, bebidas, ropas y hospitalidad que se establece la interacción recíproca. Los vivos homenajean con estos dones a sus difuntos, y a su vez ellos los favorecen en sus necesidades (Harris 1983; García y Rolandi 2000; Fernández Juárez 2001; van Kessel 2001; Watchtel 2001 [1990]; Robin 2005). Esto se evidencia especialmente en lo que describiremos más tarde como *proceso de la muerte* y en la festividad de

Todos Santos, pero el vínculo se mantiene vigente y se reactualiza en diversos momentos de la vida social.

a) El fallecimiento y los rituales asociados.

En San Antonio la gente distingue tres categorías de muertos. Los *antiguos* son aquellos cuyos restos se encuentran hoy en los sitios arqueológicos del área, y a los que no se le adscribe⁵ una necesaria filiación con los habitantes actuales⁶. Los *consagrados* o *difuntos* son los muertos que forman parte de su presente, relacionados con ellos por lazos de parentesco, amistad, compadrazgo o simplemente por haber formado parte del pueblo. A esta clase también pertenecen sus ancestros inmediatos. Finalmente, los *condenados* son aquellos que por alguna razón, generalmente relacionada con una muerte violenta, suicidio o por faltas graves al código moral compartido (Barabas 2006), permanecen en una situación liminal, sin poder alcanzar el sitio donde se reúnen las almas, y acaban vagando por los cerros y el poblado, asustando a los vivos especialmente entre el atardecer, es decir «la hora de la oración», tal como es formalmente denominada, y el canto del gallo que marca el amanecer, aunque también pueden hacerlo sorpresivamente durante el día.

En el momento del deceso de un poblador comienzan a ponerse en juego una serie de relaciones sociales vinculadas con intercambios recíprocos y complejos rituales destinados a transformar a quien hace horas era uno de ellos, en un *consagrado*. Valérie Robin (2005) señala que es a partir de estos rituales que los vivos pueden comenzar a establecer intercambios con sus muertos, especialmente en lo referido al ciclo de lluvias y la fertilidad agropastoral, y hacerlos reintegrarse a este mundo en momentos precisos del calendario, como en Todos Santos.

Según un relato ampliamente extendido, las almas de los difuntos se dirigen a un sitio de nombre y ubicación incierta, al que se accede cruzando el Río Jordán⁷. Este es el punto culminante de un largo periplo que se inicia mucho antes del momento del deceso físico. Por ello, denomino *proceso de la muerte* al período que comienza con la anticipación del deceso y culmina con la expulsión del muerto, con el fin de enfatizar que se trata de un conjunto de acontecimientos encadenados que involucran a la población durante varias jornadas y, por lo tanto, exceden el momento acotado de la muerte biológica del sujeto.

⁵ Esto no se encuentra exento de ambigüedades pues en una ocasión he visto a un hombre referirse a ellos como los *abuelos*, término que denota un posible vínculo de parentesco con los productores del registro arqueológico.

⁶ Sobre las estrategias que los pobladores elaboran para enfrentar la discontinuidad histórica y las ambivalencias a la hora de definirse como herederos de los muertos antiguos, pero no como su continuidad genealógica, ver Frank Salomon (2001).

⁷ De Hoyos, en su estudio sobre los ritos funerarios del Valle del Cajón presenta una serie de datos que confirman los expuestos aquí (De Hoyos 2001).

Fenómenos naturales, sueños o el comportamiento extraño de algunos animales anticipan el fallecimiento. Los pobladores designan estos fenómenos con la palabra *tapia*:

W: *Tapia* quiere decir que hay manifestaciones de la naturaleza que anuncian la muerte. Por ejemplo hay un zorrino (...) suele aparecer porque sí nomás y visitan la casa o cavan o dejan su olor en las casas o entra a la cocina. Bueno, este... cuando sucede esto ya la gente dice “Alguien va a morir”. Y algunas veces yo he visto que es cierto. Que cuando ha muerto el hombre ese, lo había matado un rayo, dos semanas antes había aparecido en la casa de ese hombre ese animalito. Y bueno, ha fallecido. Incluso también la señora del hombre era, es la cocinera de la escuela. Estaba en la cocina, ese día antes, dos días habían aparecido mariposas. O sea, ellos le dicen *pirpinto*, la polilla, habían invadido la cocina. Y dice la señora: “¿Qué irá a pasar? ¿Quién irá a morir?”. Y yo: “Nooo...”. Al día ha fallecido el marido (Walter, enero de 2004).

El *alma* puede abandonar el cuerpo antes del fallecimiento y manifestarse mediante acontecimientos infrecuentes.

Escuchan el golpe a la ventana, o se escucha pasos, o en la escuela, por ejemplo, uno de los maestros había escuchado que le golpeaban la puerta o se sentían pasos y al poco tiempo ha fallecido un ex docente de la escuela. Los animales... una vez veníamos bajando de noche nosotros (...) Nosotros habíamos bajado el cerro ese. La mula se... la habíamos atado ya se habíamos bajado para caminar un poco ya veníamos cansados y empieza a bufar la mula. Ya ha empezado a quererse dispar la mula y dice el baqueano: -Uh! Quien irá a morir! – ¿Por qué? - Le digo – Debe andar un alma por ahí, deambulando. – Pero como íbamos ya como las doce de la noche... Al otro día nos enteramos que había fallecido un hombre por ahí cerca. (...) Anda un alma que le llaman. De la persona que va a fallecer. (Walter, enero de 2004)

Cuando una persona está gravemente enferma y el agente sanitario diagnostica que se encuentra en peligro de muerte, la información se extiende rápidamente entre los pobladores, con frecuencia siguiendo el circuito de algunas formas intercomunitarias de reciprocidad equilibrada. Los intercambios de productos entre vecinos o los convites son los espacios de socialización más frecuentes en la vida diaria, por lo que también son el medio privilegiado para la divulgación de noticias.

Una vez ocurrido el deceso el conjunto de la población se acerca a colaborar con la familia afectada. Esencialmente se ocupan de cocinar los alimentos, organizar los rezos, tejer el hilo zurdo que llevará el difunto en su ropa, armar el ataúd con maderas de cardón⁸. El don cobra en este caso forma de trabajo, y se realiza en razón de la relación social que une a las partes, volviéndose más obligatoria entre parientes (Mayer 1974). Por su parte la familia ofrece una comida en la que participa toda la comunidad, y retribuye el trabajo cuando otra familia se encuentra en la misma

⁸ En el Valle del Cajón la madera es escasa. Por ellos es frecuente que las personas, especialmente los ancianos, atesoren durante su vida, bajo su lecho o en sus hogares, los leños y clavos para la confección de su propio ataúd. En los casos en que la muerte acontece en una ciudad, donde es posible obtener un cajón comercializado por una empresa funeraria, el cuerpo es trasladado y sepultado en él.

situación. La gente acompaña al muerto y a sus parientes más próximos rezando y bebiendo durante toda la noche.

El velorio se desarrolla durante aproximadamente un día. Si el fallecido es un adulto, el cuerpo se coloca extendido en una cama, rodeado de cuatro velas en forma de cruz. Los niños en cambio son velados sobre una mesa. Un paño negro señala la puerta de la casa y otro blanco con una cruz negra cubre el cadáver.

Durante el tiempo que dura el velorio caminar por la noche puede ser muy peligroso especialmente para las mujeres y los niños ya que el alma del muerto que aún continúa entre los vivos puede atormentarlos.

Cuando el velorio concluye varios hombres cargan el cajón, recorren los rincones de la casa y dan tres vueltas a su alrededor para que el muerto pueda despedirse de sus bienes. Los familiares deben evitar trasladar el cuerpo, pues se cree que si lo hicieran también podrían fallecer, ya que el difunto regresaría para llevarlos consigo. Es muy importante prestar especial atención a los fenómenos naturales y las señales en el cadáver. Por ejemplo, el aumento del peso corporal es un indicador de la muerte repentina de un deudo.

Se cree que tras su deceso el difunto emprende un duro camino plagado de dificultades hasta atravesar una gran masa de agua, el Río Jordán. En su travesía necesitará diversos alimentos y prendas de vestir, por lo que en el entierro los familiares guardan en el cajón una pequeña *chuspa*⁹ con hojas de coca, bebidas alcohólicas, comestibles, ojotas y un juego completo de ropas si se trata de un adulto; juguetes y alas de papel, en el caso de los niños. Si durante su vida una persona exigió ofrendas especiales para este momento, los parientes deben recordarlas y efectuarlas¹⁰, de lo contrario el muerto podría reclamarlas en sueños. La obligación de dar allana el camino para los intercambios equilibrados y obstruye la posibilidad de que se produzcan vínculos de reciprocidad negativa.

Las actividades cotidianas se suspenden y todos acuden al entierro. El camino hasta el cementerio se encuentra plagado de prescripciones rituales. No deben evitarse los descansos, las ofrendas, las libaciones ni las oraciones. Los *condenados* pueden dificultar el camino de los dolientes, asustándolos o aún enfermándolos.

Finalmente el cajón es depositado en una fosa y sobre él se arrojan puñados de tierra, cigarrillos, alcohol y hojas de coca. Los alrededores de la tumba se barren prolijamente para evitar que el alma vuelva sobre los pasos de las personas.

Durante los nueve días siguientes se organiza una serie de rezos llamada *novena*. El último día se efectúa un nuevo velorio, esta vez con un juego de ropas extendido que simula la presencia

⁹ La chuspa consiste en una pequeña bolsa tejida que los pastores cotidianamente utilizan en sus incursiones por los cerros, especialmente para transportar hojas de coca.

¹⁰ El tipo más frecuente es el pedido de entierro con un objeto personal.

del muerto. Entre todos sus perros se escoge al principal, el máspreciado por el difunto, que será sacrificado y lo acompañará y asistirá en su viaje. Las sogas que se utilizan para ahorcarlo son del mismo tipo que las de las ropas del difunto. Hiladas hacia la izquierda, se entrelazan exclusivamente para el contexto mortuorio. Finalmente, todas sus prendas son lavadas y luego quemadas u obsequiadas a otros miembros del poblado.

b) El Día de Todos Santos y de las Almitas

En San Antonio se cree que las almas retornan el 1 y 2 de noviembre, lapso que coincide con el advenimiento de las primeras lluvias luego de la sequedad del invierno. El aumento en la fluidez del contacto entre los vivos y los muertos¹¹ comienza un tiempo antes y finaliza días después, por lo que si bien ambas fechas son centrales en el calendario ritual, las almas vagan entre los vivos durante un período un poco más prolongado. Durante este lapso los hombres pueden toparse con ellas más frecuentemente que de costumbre en los cerros durante el pastoreo o por la noche si se encuentran solos fuera de sus casas. También pueden interpretar su llegada por el aullido de sus perros o los silbidos que se escuchan. Fernández Juárez (1996) reveló que entre los aymara Semana Santa y Todos Santos son dos momentos de apertura donde aumenta la comunicación entre los vivos y sus difuntos. El trabajo de campo de 2008 en San Antonio refleja que en Semana Santa aumenta drásticamente el contacto entre ambas partes. Los vivos hacen partícipes a las almas y les dedican oraciones en cada misa, Vía Crucis, calvario y procesión.

Los pobladores temen por las consecuencias que tener un descuido en los contradones que debieron dar al difunto durante el año, especialmente a lo referido a las ofrendas de velas, agua y menos frecuentemente de flores que algunos realizan los días lunes. Las buenas condiciones climáticas indican que las almas arriban con alegría. Por el contrario, el mal tiempo expresa que no se encuentran satisfechas con los dones que recibieron. Otro signo lo dan las ofrendas de velas. Si la mecha no enciende rápidamente, es interpretado como suficiente indicio del enojo causado por el incumplimiento.

Los difuntos son tratados de modo similar a los vivos. Las pautas de cortesía indican que se los debe agasajar como a invitados importantes. Los preparativos para esperarlos comienzan semanas antes con la compra de materiales provenientes de la ciudad para la confección de coronas de flores de papel y alimentos. Las mujeres amasan panecillos que sólo se hornean para esta fecha, con forma de ganado.

¹¹ Sobre los momentos del calendario ritual donde aumenta la fluidez del contacto entre los vivos y los difuntos ver, entre otros, Gerardo Fernández Juárez (1996) y Gilles Rivière (1997).

El día 1 de noviembre se sacrifica un animal y su carne se cocina para homenajear al difunto. La familia prepara un altar ceremonial, que debe estar dispuesto al mediodía, con la foto del fallecido, dones alimenticios especialmente apetitosos para el destinatario, velas, panecillos en forma de ganado e imágenes de santos cristianos. En otro lugar de la casa, en general la habitación más espaciosa para dar albergue a más gente, se sirve un convite ritual con abundantes comidas, bebidas y hojas de coca a los vecinos y parientes que se acerquen a acompañar al alma, a cambio de sus rezos. En principio todos los pobladores están invitados, pero en la práctica la participación se restringe a los más cercanos en relación a la distancia sociológica (Sahlins 1977b). Los familiares se esmeran en servir y alimentar a los acompañantes. Las ofrendas del altar ceremonial están vedadas para los vivos. Una porción de los alimentos que ellos consumen se aparta y al día siguiente se dividirá: la mitad arderá en una gran fogata, el resto será enterrado.

El altar ceremonial pertenece al alma agasajada, pero también se ruega por las que han sido olvidadas por su familia¹², y por todas las almas en su conjunto. Las pautas de reciprocidad generalizada alcanzan a la totalidad de los muertos.

Esta etapa del calendario ritual se desarrolla en un clima de gran exaltación. Algunas personas circulan durante toda la noche, de casa en casa, brindando con los vecinos y sus almas; cantando y orando. Las familias que no tienen fallecidos también preparan su altar ceremonial y se reúnen a festejar, aunque su obligación es menor.

El día 2 hacia el mediodía el altar está exultante de víveres, hojas de coca, bebidas, velas y cigarrillos. El entusiasmo de la fiesta no ha mermado desde el día anterior. Algunos de los participantes han amanecido completamente ebrios. Un miembro de la familia toma una parte de las ofrendas, la une con la porción de la mesa de los parientes y acompañantes que fue apartada la jornada anterior y lo divide en dos: una ración se entierra en el patio de la casa, la otra arde en una fogata. En este caso y en la quema de las ropas del difunto con posterioridad a su muerte, el humo es un vehículo privilegiado para que los dones alcancen a los destinatarios.

Llega al momento del *despacho* de los difuntos, donde ellos parten llevando consigo las plegarias de los humanos (“Para que me cure, para que me sane”). La gente acude masivamente al cementerio que, si bien es eludido durante el resto del año¹³, se convierte en este momento en un espacio de socialización¹⁴. Los familiares riegan las tumbas, depositan vasos con agua para que las almas beban, las adornan con flores de papel, encienden velas y colocan hojas de coca.

¹² En la localidad cercana de Lampacito, el día 2 de noviembre la expulsión del alma de un pariente en el cementerio incluye contradones de velas, agua para saciar su sed, comidas, coronas de flores de papel y cigarrillos. La Cruz Mayor ocupa el espacio central y es donde se pide por las almas de las personas que murieron en sitios alejados o las olvidadas por sus familias.

¹³ Es necesario relativizar esta afirmación señalando que he visto a algunos pobladores encender velas en las tumbas de sus familiares el lunes, que según sostienen, es el día de las almas. Sin embargo muy pocos lo hacen y el resto de la semana nadie ingresa al cementerio, a menos que sea para llevar a cabo reparaciones.

¹⁴ Sobre la socialización del espacio del cementerio durante el día de Todos Santos y de las Almitas ver Harris (1983).

Los festejos en el cementerio culminan cuando el *animador de la fe* oficia una ceremonia para las almas. Cada familia retorna a su casa y en ocasiones distribuyen entre sus parientes el resto de los alimentos.

Consideraciones finales

Se ha señalado que el repertorio simbólico de los pobladores de San Antonio enlaza con el pasado indígena de la región, a la vez que impera una invisibilización de ese pasado en virtud de las políticas que han operado a lo largo de siglos (Pizarro op. cit). Sin embargo, éstas no han logrado impedir el sostenimiento de principios de organización social de larga data como las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos.

La evidencia etnográfica reunida ilustra el modo en que a partir de la muerte de un sujeto y de las celebraciones del Día de Todos Santos y de las Almitas se despliega una amplia red de relaciones recíprocas que articulan los vínculos entre la esfera de los vivos y de los difuntos. El estatuto simbólico de estas relaciones responden a tramas de significación que dan cuenta del modo en que ciertos aspectos de la vida social se organizan, expresan y dan sentido al mundo.

En las representaciones simbólicas que los pobladores de San Antonio construyeron, los muertos son concebidos como extrahumanos pero con atributos y conductas humanos, pues sienten hambre, sed, frío, soportan peligros, pueden comportarse generosamente o pretender compensaciones por sus actos. El mundo de los muertos tiene atributos que lo asemejan sociomórficamente al de los vivos.

El modelo ideal normativo que regula las interacciones entre los humanos y entre éstos y sus almas se comprenden a partir de un código moral cultural, parte de la ética del don (Barabas 2006). Los principios básicos de moral compartida definen los intercambios deseables e indeseables. Hemos visto en relación a algunos númenes, que la codicia y la avaricia son considerados abominables. La reciprocidad negativa, por tanto, es infrecuente porque cae por fuera de las fronteras trazadas por los valores sociales.

En el otro extremo, la reciprocidad equilibrada constituye el modo de intercambio medular a partir del cual se construye la estructura de la vida social. Entre los humanos, se expresa en los vínculos trazados con parientes y vecinos y se proyecta con personas de localidades apartadas. Los lazos de padrinazgo – compadrazgo que se originan en los rituales que acompañan al ciclo de vida afianzan y amplían las redes de asistencia y cooperación mutuas.

Entre los humanos y los númenes, la obligación de devolver se encuentra gobernada por los principios éticos que regulan la acción social. La reciprocidad es una forma de expresión del sistema normativo cultural.

Como en el caso de la Pachamama y los santos (Valeri 2007), la reciprocidad asimétrica basada en la relación jerárquica caracteriza los intercambios entre los humanos y sus almas. Entre ellos el circuito de dones y contradones no puede ser roto sin que ello afecte los principios estructurales de la sociedad, ya que los muertos están implicados en el proceso productivo, especialmente en relación las lluvias y el ciclo agrícola.

Durante los rituales que acompañan a la muerte de una persona y el día de Todos Santos y de las Almitas se ven afectadas las características espaciotemporales de la vida social. Las actividades se transforman distinguiéndose de las acciones cotidianas, que son abandonadas. La noche deja de estar destinada al descanso para convertirse en un momento de algarabía y festejo (Fernández Juárez 2006)

En los festejos del 1 y 2 de noviembre los vínculos de reciprocidad generalizada con parientes y vecinos se intensifican y la reciprocidad asimétrica entre los humanos y las almas se reafirma y reactualiza. Los difuntos reciben los dones y oraciones que los humanos les ofrecen y se marchan cargando consigo las plegarias.

El altar ceremonial del 1 y 2 de noviembre se construye para el alma agasajada por la familia, pero también es un espacio donde se ruega por aquellas que han sido olvidadas, y por las almas en general. La reciprocidad generalizada involucra al conjunto de los muertos.

Los difuntos participan de la vida social y del proceso productivo a través de un conjunto de intercambios recíprocos que traspasan las fronteras permeables entre ambos mundos. Los sistemas de reciprocidad constituyen las bases a partir de las cuales se erige el sistema social.

Bibliografía citada

Andrade, Susana.

2005. "El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador", en *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, N° 22, Quito, pp.49-60.

Barrera Guarderas, Augusto.

2002. "El movimiento indígena ecuatoriano, entre los actores sociales y el sistema político", *Nueva Sociedad*, 182, noviembre-diciembre, pp.90-105.

De Hoyos, María.

2001. "Saliendo del Cajón por el Río Jordán: Costumbres funerarias del Valle del Cajón, Catamarca, Argentina", en *Chungará* 33, N° 2, Arica, pp.249-252.

2003. "La ocupación incaica en el Valle del Cajón", *Anales de Arqueología y etnología* N°56-58, 209-253, Mendoza.

Fernández Juárez, Gerardo.

1996. “El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 26, pp.205-229, Madrid.

García, Silvia y Diana Rolandi.

2000. “Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna meridional Argentina” *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 25 , pp7-25.

Geertz, Clifford.

1997 [1973], *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Harris, Olivia.

1983. “Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia”, en *Chungará* N° 11, Arica, pp.135-152

Isla, Alejandro.

2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Editorial de las ciencias. Buenos Aires

La Riva González, Palmira.

2005. “Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano”, en *Revista Andina*, N° 41, Perú, pp.63-88.

Lavaud, Jean Pierre & Lestage, Françoise.

2002. “Contar a los indígenas: Bolivia, México, Estados Unidos”, en *Tinkazos*, año 5, N°13, pp.11-50.

Martínez, José Luis.

2004. “La construcción de las identidades y lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)”, en *América Indígena*, Volumen LX, Número 2, Abr-Jun, pp. 6-20.

Muratorio, Blanca.

1982. “Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo”, en *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador, una perspectiva antropológica*, CIESE, Quito, pp.71-109.

Pizarro, Cynthia.

2006. *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en el área rural del Valle de Catamarca*. Editorial de la Universidad Nacional de Córdova.

Rivière, Gilles.

1997. “Tiempo, poder y sociedad en las comunidades aymaras del Altiplano (Bolivia)” en Goloubinoff, Katz y Lammel (eds.). *Antropología del clima en el mundo contemporáneo*, Tomo I, pp. 31-54, Ediciones ABYA-YALA.

Robin, Valérie.

2005. “Caminos a la otra vida. Ritos funerarios en los Andes Peruanos Meridionales”, en Molinié (comp.), *Etnografías del Cuzco*, IFEA-Centro Bartolomé de las Casas, pp.47-68.

Salomon, Frank.

2001. "Una etnohistoria poco étnica. Nociones de la autóctono en una comunidad campesina peruana", en *Desacatos* N° 007, Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, México, pp.65-84.

Segato, Rita.

1993. "Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", en *Etnía*, N°38-39, Olavarría, pp.85-123.

Semán Pablo.

2001. Cosmológica, holista y relacional: una corriente de religiosidad popular contemporánea. *Revista de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*. Año 3 N° 3, Porto Alegre, Brasil.

Wachtel, Nathan.

2001 [1990]. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.