
RITOS MORTUORIOS, PERCEPCIÓN DE LA CORPORALIDAD
DESDE LA COSMOVISIÓN ANDINA, JUJUY, ARGENTINA

Noemi Amalia Vargas^a

Manuscrito recibido: 7 de septiembre de 2022.

Aceptado para su publicación: 18 de enero de 2023.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es parte de una amplia investigación sobre los rituales mortuorios y medicinas andinas tradicionales, realizada en la provincia de Jujuy en el norte argentino, cuyos materiales fueron recabados entre los años 2009 y 2020 en las zonas de valles, puna y quebradas de la provincia. Durante el trabajo de campo recopilamos datos sobre el sistema de creencias, medicinas y vivencia de abuelos y abuelas¹ que mantienen sus tradiciones por décadas y aún conservan su lengua materna: quechua, aymara y, en menor medida, el ckunsa² en el área geográfica de Atacama³,

límitrofe con Chile. Presentamos la síntesis de una investigación empírica con desarrollos teóricos que avalan la importancia de la corporalidad en la construcción de la identidad del individuo y en su reconstrucción, al pensarse a sí mismo desde la concepción andina. En este trabajo intentamos acercarnos a comprender cómo el hombre de la puna concibe la corporalidad propia y del otro frente a la muerte.

RITOS MORTUORIOS

Cuando una persona de la comunidad jujeña fallece se pone en marcha una serie de ritos mortuorios tradicionales, en el que se unen elementos provenientes de la cultura y mitología incaica con otros de origen cristiano y occidental. La muerte para esta comunidad es una modificación –la mayoría de las veces provisional– del nivel de la existencia. No es un disloque ni una ruptura, sino, por el contrario, un paso más que da el ser humano en forma natural a “otra vida”. El hombre muerto es objeto de veneración religiosa andina en estas comunidades y pertenece, a su vez, a aquellos que forman la comunidad de los fieles; es, por tanto, un sujeto religioso. Así, la consideración del hombre muerto vuelve a conducirnos a la idea de la comunidad santa (Van der Leeuw, 1964). El cuidado del cuerpo del difunto desde el pensamiento andino no es individual, sino que tiene que ver con el pensamiento comunitario. Cuando se piensa en el “cuidarse” no solo se piensa en uno mismo, sino que está relacionado a la Pachamama (en lengua aymara y quechua, “madre de los espacios/planos”). Se piensa de esta manera, porque hay una reciprocidad subyacente

^a Centro Argentino de Etnología Americana, Universidad Nacional de las Artes. Av. de Mayo 1437 1°A (CP1085), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. amaliavargas2003@yahoo.com.ar

¹ Utilizamos la categoría abuelos/as refiriéndonos a las personas mayores de 60 años que hablan su lengua y realizan ceremonias antiguas según el calendario andino.

² También podemos encontrar la denominación kunsa o kunza.

³ Atacama es una región en donde viven comunidades chichas, atacamas y likanantay. Recientemente, basado en su investigación (como parte de los estudios de la Universidad de la Matanza), Iván Arjona Acoria relata lo siguiente: “La escuela pública enseñaba que los pueblos originarios en Argentina estábamos extintos. Los maestros jamás nos veían como descendientes de los pueblos originarios, ni consideraban que teníamos prácticas indígenas. Para ellos los indígenas estaban extintos; eran culturas desaparecidas. Esto está cambiando en la actualidad. Hay un acercamiento o una mirada diferente en las nuevas generaciones de maestros. Por ejemplo, algunos maestros me han solicitado información sobre la lengua Ckunza, así como también sobre el derecho indígena” (Arjona, 2019, p: 139).

con Pachamama. En estos territorios, se realizan grandes ofrendas a las tierras (o pagos, como se denomina en otras regiones). Esta ofrenda es una devolución que el hombre y la mujer andina o *kolla/qolla* hacen a Pachamama, porque de la tierra vienen: el agua, los alimentos (tanto para ellos como para sus comunidades), las plantas, las llamas y las vicuñas. Entonces podemos entender que no hay una división entre hombre y naturaleza. De acuerdo con lo que propone Merleau Ponty (1964), la percepción comienza en el cuerpo y, a través del pensamiento reflexivo, concluye en los objetos. En el nivel de la percepción no hay una distinción de sujeto-objeto, sino que simplemente somos el mundo (Csordas, 2010). Podemos decir que la experiencia corporal es el punto de partida del individuo para analizar su participación en el mundo o modos de relacionarse con él. Al cuidar a *Hallpa mama* (del quechua, “tierra – madre” o “madre tierra”), al alimentarla, al devolver en ofrenda lo que ella antes les dio, la comunidad *kolla* restituye lo recibido y, de esa manera, logra el equilibrio y ya no le debe nada a la Pachamama. Entonces, el hombre está así en correspondencia con la tierra. A esta relación se la conoce como *ayni*; es el principio de reciprocidad, es la aplicación ética y social del principio de complementariedad en el norte argentino y en toda la región del Tawantisuyo⁴.

CORPORALIDAD Y REPRESENTACIONES SIMBÓLICAS EN LAS ZONAS ANDINAS

Las representaciones sobre el cuerpo juegan un papel importante en la construcción de la identidad individual y social. En todas las sociedades y en todas las culturas, sobre el cuerpo se inscriben las preocupaciones y modelos sociales, culturales, espirituales, morales, higiénicos y estéticos. Los usos del cuerpo, su vestimenta, su representación y su figuración están ligados a su estatuto en un sistema de valores y conductas, por lo tanto,

a cierta ideología y a ciertos rituales (Medina, 2000). En los pueblos originarios, el cuerpo juega un rol muy importante en las correspondencias con el cosmos. Para muchas culturas el cuerpo es como una réplica de los misterios del universo y se observa en la estructura energética del ser humano como este es una metáfora de aquel (Sarasola, 2010). Para la mujer y el hombre andino, el cuerpo es algo muy respetado, tanto que evitan las intervenciones quirúrgicas para que el cuerpo permanezca cerrado, ya que, si se cortara, se le escaparía la energía o parte del ánima, *ajayu, nuna*. El cuerpo es como una piedra: debe poseer fortaleza; es por eso que su alimentación es fuerte, a base de maíz, papas, quinua, maíz y picantes. Doña Gerónima nos decía:

para cuidar el cuerpo hay que comer bien, choclo, papa de todo los colores y motes, eso te hace fuerte y no te operan nunca vas a estar sana, nosotros nos cuidamos, no dejamos que manoseen nuestros cuerpos, hay gente que se opera de cualquier cosa y no se cuidan, así se enferman más, y a cada rato van al médico” (Gerónima, comunicación personal, 20 de febrero 2017).

El cuerpo es entendido como algo cerrado, como una piedra fuerte y dura. Lo relacionan con la papa que viene de la tierra, que soporta las heladas y los calores: un alimento resistente. Esta percepción corporal se relaciona con el conocimiento que entablan con la madre tierra (Ascheri y Puglisi, 2010). Según Husserl (1991) el mundo es una experiencia sensible que viene dada de antemano desde la cultura. Desde esta, el hombre y la mujer responderán las preguntas y se afirmaran “a partir del suelo y de la conciencia de este mundo previamente dado”; un mundo para la mujer y el hombre andino, que tiene su propia voz, su propio espíritu de *Hallpa mama* (madre tierra). Podemos decir que, a diferencia del mundo occidental que jerarquiza el sentido de lo visual por sobre lo demás, en el noroeste argentino no prima lo estético del cuerpo⁵, sino la salud, la fuerza

⁴ Tawantisuyo, del quechua-runasimi *tawa*: cuatro; *inti*: sol, *suyo*: región. Se trata de las cuatro regiones del sol que conforman el estado andino.

⁵ No hay una búsqueda por llegar a las medidas

corporal (Le Breton, 1995). Cuando hablamos de cuerpo nos referimos a las representaciones, construcciones culturales que reconocen los actores sociales, las que aluden, no al cuerpo en el sentido biológico, sino a la percepción social del mismo; así la corporalidad se extiende a las vestimentas, adornos, pinturas, tatuajes, materia fecal, orín, transpiración, cabellos, uñas, olor y a todos aquellos elementos que se constituyen en códigos y mensajes sobre el estatus, la condición y la identidad del individuo (Turner, 1967). Para las comunidades andinas el cuerpo es parte del territorio. Está constituido en él, incluso los planos que forman parte de la madre tierra, llamada Pachamama, la cual posee espacios delimitados, al igual que los cuerpos físicos humanos, llamados pachas/espacio o universos. Hoy en día, en algunas regiones solo se conocen tres de estos planos, debido a la pérdida de la lengua durante la etapa de colonización⁶ y evangelización. En una entrevista, Víctor Machaca nos comentaba lo siguiente:

los espacios originalmente son las cuatro pachas o espacio, de los que dependerá el equilibrio de la vida, salud y el cuidado de la corporalidad de la madre tierra y de uno mismo para mantener la armonía con el resto: el *hawa pacha* (es el mundo de afuera) ubicados en la coronilla y también sería una energía luminosa que rodea todo el cuerpo, el *Hanan pacha* (es el mundo de arriba) estaría ubicado en la zona cabeza hasta plexo, el *kay pacha* (este mundo de aquí el presente) estaría ubicado en la zona del ombligo es la representación del aquí ahora emocional (o sea las emociones), y el *uku pacha* (mundo de abajo) sería desde el

ombligo para abajo hasta los pies, lugar de creación del *munay/amor*” (Víctor Machaca, comunicación personal, 3 de Mayo 2019).

En estas oraciones, don Víctor nos hace una comparación de los planos de la tierra en relación con el cuerpo humano. En algunas regiones, el concepto *hawa pacha* está desaparecido. Según Víctor, lo han hecho desaparecer durante la Conquista. Los extirpadores de idolatrías hicieron desaparecer este mundo uránico -primero en la escala cósmica- en su afán de imponer la trilogía religiosa del cristianismo y todo su sistema de creencias a los pueblos originarios vencidos. Su existencia fue establecida a partir de las aproximaciones del Vocabulario de la lengua aymara de Bertonio (1956-1612) y El Vocabulario de la lengua quechua de González Holguín (1608). Para el mundo andino los rituales y su vínculo con la vida y la muerte incluyen comportamientos y significados que se relacionan con el más allá y con la vida actual, es decir, con el tiempo no conocido y con el tiempo del aquí-ahora: *Kay pacha*. Estos aspectos se hallan íntimamente relacionados con las concepciones sobre la vida, la muerte, el cuidado del cuerpo y las entidades que integran las personas (como el cuerpo, el alma, ánima, la sombra y otros espíritus) en relación con la Pachamama o madre tierra. A continuación, presento imágenes comparativas de la Tierra y el cuerpo como territorio.

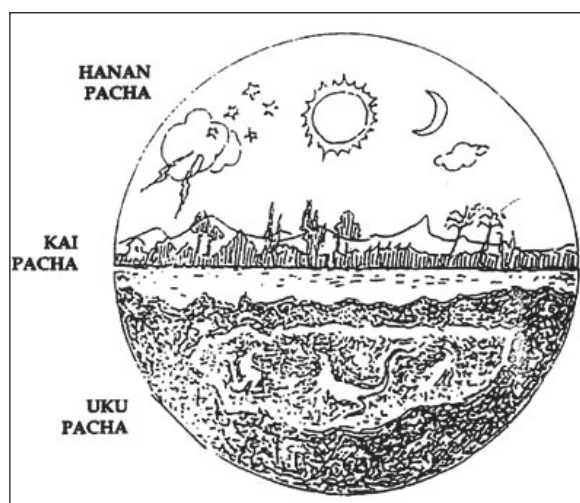


Figura 1. Tierra (Lajo, 2007).

prototípicas de 60,90,60, ya que no es una cultura que se rija por medidas estándares de balanzas globalizadas. Por el contrario, se toman en cuenta la masa corporal y el tamaño característico de cada cultura-etnia. “Nosotros priorizamos el estar bien por dentro, no por fuera” Esto nos comentaba Sonia Vargas (kolla, comunicación personal, 28 de diciembre 2020).

⁶ Sin embargo, en zonas de Jujuy, Susques, la Quiaca y Perico, entre otras, aun se habla quechua en ámbitos intrafamiliares.

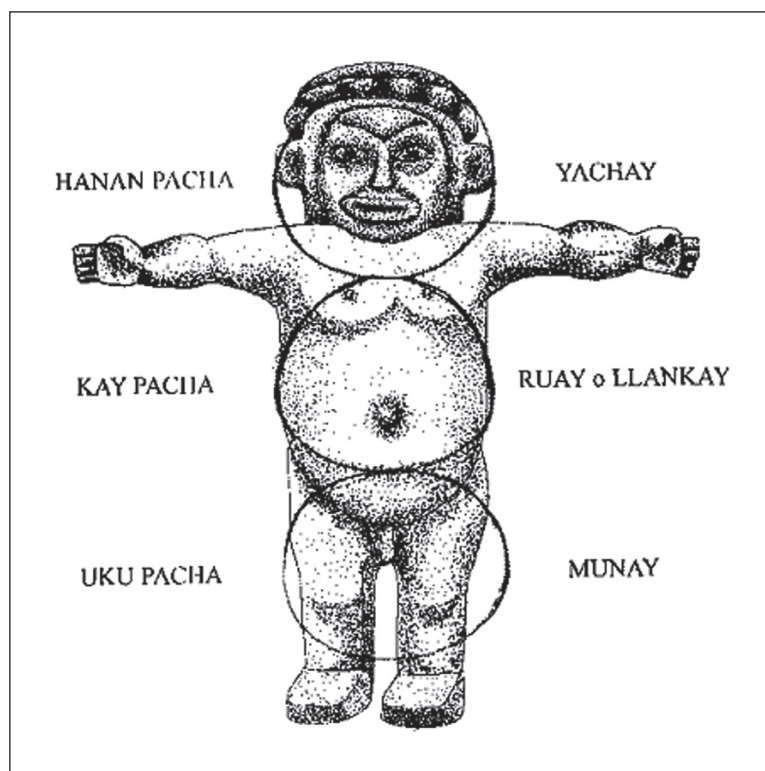


Figura 2. Cuerpo como territorio (Lajo, 2007).

Cuando se realiza este trabajo de reconstrucción de la corporalidad, sea femenina o masculina, los más ancianos dan su visto bueno o realizan objeciones sobre ella. Tal como lo considera Fine (1989), la implementación de los comportamientos tradicionales es un medio por el cual los familiares y amigos del difunto asumen los cambios que se producen a su alrededor. Según Medina (2000), el hombre se entrama completamente con la naturaleza y con el universo, pues articula de diversas maneras su ser con las fuerzas que gobiernan la vida; ello se acentúa todavía más en el hecho mismo de explicarse la dinámica de su entorno natural, sobrenatural, físico y psicológico, precisamente a partir de las concepciones sobre su propio cuerpo⁷. Aquí podemos ver el cuerpo-cosmos como vehículo transmisor de mensajes,

“son cuerpos mensajeros del más allá”⁸ porque llevan las plegarias y consejos para el viaje a la *paqarina*⁹.

Estos patrones del uso del cuerpo son, en un sentido, neutrales y pueden trasladarse de un dominio a otro. Más aun, el carácter regular o convencional de estas prácticas corporales no son necesariamente resultado de la obediencia a reglas o a interacciones conscientes, sino más bien una consecuencia de las maneras en que los cuerpos de las personas son modelados, reconstruidos por hábitos infundidos dentro de un entorno compartido y articulados como movimientos, tal como afirma Pierre Bordeau: “colectivamente orquestados sin ser producto de la orquestación de un conductor” (Bordeau, 1977, p. 275). Así también Mauss (1950) ha enfatizado en los hábitos

⁷ El cuerpo humano juega un rol importante en la correspondencia con el cosmos. Para muchas culturas el cuerpo es como una réplica de los misterios del universo y se observa que la estructura energética del ser humano es como la metáfora de aquel. Y en muchas danzas y pinturas corporales están en eje con el cosmos (Sarasola, 2010).

⁸ En textos como el de Vivante (1965) y Fernández Distel & Ibáñez Novión (2021) también encontramos recopilaciones sobre la construcción de estas esculturas con forma de llamas, ovejas o perros. En estos textos se los denomina “carguero”, mientras que en el texto de Lachman (1915) se los denomina “el maletero del alma”.

⁹ Paqarina: lugar de origen del alma.

que están interrelacionados y ligados a un entorno de objetos y otras personas. Las formas de uso del cuerpo (*techniques du corps*) están condicionadas por nuestras relaciones con otros, tal como la manera en que las disposiciones corporales que llegamos a considerar masculinas o femeninas son alentadas y reforzada por nuestros padres y madres como patrones mutuamente excluyentes. Podemos decir que, a partir de estas interrelaciones, códigos, símbolos, patrones percepciones o posibilidades, las personas controlan, recrean su mundo, sus hábitos, sus formas de entender y percibir su cuerpo en relación con su cultura y su espiritualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ascheri, P. & Puglisi, R. (2010). Cuerpos y producción de conocimiento en el trabajo de campo. En S. Citro (Coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp.: 127-148). Buenos Aires: Biblos.
- Arjona Acoria, I. (2019). El patrimonio atacameño en el presente. En F. A. Acuto & C. Flores (Comps.), *Patrimonio y pueblos originarios. Patrimonio de los pueblos originarios* (pp.: 137-152). Buenos Aires: Imago Mundi.
- Bertonio, L. (1956 -1612). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz: CERES/ IFEA/ MUSEF.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En S. Citro (Coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp: 83-104). Buenos Aires: Biblos.
- Fernández Distel, A. A. & Ibáñez Novión, M. A. (2021). *Inhumaciones. Algunos datos sobre la antropología de la muerte en Jujuy*. Buenos Aires: Dunken.
- Fine, G. A. (1989). El proceso de la tradición. Modelos culturales de cambio y contenido. *Comparative Social Research*, 11, 236-277.
- Husserl, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Latchman, R. E. (1915). *Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América*. Valparaíso: Barcelona.
- Lajo, J. (2003). *Camino del Qapaq Ñan*. Lima: Amaro Runa Ediciones.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mauss, M. (1950). *Ensayos sobre el Don. Forma y funciones del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.
- Merleau Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Londres: Routledge.
- Medina, A. (2000). *En los cuatro esquinas en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM.
- González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la Lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. Lima: Francisco Canto.
- Sarasola, C. M. (2010). *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Biblos.
- Turner, V. (1967). *La selva de los símbolos*. Madrid: Taurus.
- Vargas, A. N. (2020). *Ritos y ceremonia andina en torno a la vida y muerte en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- Van Der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Ciudad de México: FCE.
- Vivante, A. & Palma, N. H. (1965). *Novena y sacrificio del perrito en la puna argentina*. Buenos Aires: Diario La Prensa dominical.