

**“Y VINO EL ALMA EN REMOLINO”: NARRACIONES ORALES SOBRE MUERTOS QUE VUELVEN Y LOS DISCURSOS DE RESISTENCIA MIGRANTE ANDINA**

**“AND THE SOUL CAME IN A WHIRLWIND”: ORAL NARRATIVES ABOUT THE DEAD WHO RETURN AND THE DISCOURSES OF ANDEAN MIGRANT RESISTANCE**

**“E VEIO A ALMA EM REDEMOINHO”: NARRAÇÕES ORAIS SOBRE MORTOS QUE VOLTAM E OS DISCURSOS DE RESISTÊNCIA MIGRANTE ANDINA**

**Florencia Raquel Angulo Villán<sup>1</sup>**

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Universidad Nacional de Jujuy, Argentina  
floenciararaquel@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7749-8957

Recibido: 10/03/21

Aceptado: 25/03/21

---

<sup>1</sup> Magister en Estudios Literarios. Profesora Adjunta de Literatura Latinoamericana II e Introducción a la Literatura en Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Doctoranda en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Jujuy. Su tema de tesis propone leer un corpus de cuentos sobre muertos y fantasmas que circulan en el ámbito andino, desde la perspectiva de cruce de sistemas literarios complejos en tanto se inscriben como expresiones de la heterogeneidad cultural latinoamericana. Es directora e investigadora de temas de literatura de la región del Noroeste Argentino, literatura latinoamericana y de literatura de la zona andina, con énfasis en la literatura de tradición oral. Ha participado como editora, autora o co-autora de libros.

## Resumen

A pesar de los discursos de hostilidad étnica, distintas manifestaciones de la cultura andina se incorporan a las prácticas socio-culturales anuales de la ciudad de San Salvador de Jujuy, en Argentina. Este artículo analizará una selección de relatos orales narrados por informantes de la región para mostrar la “plasticidad cultural” (Mamani Macedo, 2019, p. 13) con que los sujetos migrantes andinos incorporan al discurso urbano, los saberes propios. Nuestra hipótesis de lectura es que los relatos orales sobre los muertos que regresan, las almas o los fantasmas están contruidos por palabras/imágenes que conforman campos semánticos de resistencia cultural. Estos relatos orales remiten una y otra vez al universo andino, subvirtiendo las historias oficiales y los discursos de la modernidad/colonialidad.

**Palabras clave:** narrativa oral, sujeto y discurso migrante, resistencia, cultura andina.

## Abstract

Despite the ethnic hostility discourses, different manifestations of Andean culture are incorporated into the annual socio-cultural practices in San Salvador de Jujuy city in Argentina. This article will discuss a selection of oral accounts narrated by informants from the region to show “cultural plasticity” (Mamani Macedo, 2019, p. 13) with which Andean migrant subjects incorporate their own knowledge into urban discourse. The reading hypothesis is that oral accounts of returning dead people, souls or ghosts are constructed by words/images that make up semantic images of cultural resistance. These oral accounts refer to the Andean universe over, and over again, subverting the official stories and the modernity/coloniality discourses.

**Keywords:** andean culture, oral narrative, resistance, subject and migrant discourse.

## Resumo

Apesar dos discursos de hostilidade étnica, diferentes manifestações da cultura andina são incorporadas às práticas socioculturais anuais da cidade de San Salvador de Jujuy, na Argentina. Este artigo analisará uma seleção de relatos orais narrados por informantes da região para mostrar a “plasticidade cultural” (Mamani Macedo, 2019, p. 13) com que os sujeitos migrantes andinos incorporam seus próprios saberes ao discurso urbano.

Nossa hipótese de leitura é que os relatos orais sobre os mortos que regressam, as almas ou fantasmas estão contruídos por palavras / ima-

gens que constituem campos semânticos de resistência cultural. Esses relatos orais referem-se repetidamente ao universo andino, subvertendo as histórias oficiais e os discursos da modernidade / colonialidade.

**Palavras-chave:** narrativa oral, sujeito e discurso migrante, resistência, cultura andina.

---

## Introducción y antecedentes

Quisiera empezar recordando a una mujer migrante nacida en Huancarani, departamento de Yachanta, en Potosí. La mujer se llama Delia Huerta, cantora de huaynos, ferviente promotora de la cultura andina. Desde que pudo andar fue una niña golondrina. Sus padres, como aves de paso, transitaron los caminos para juntar el tabaco en Perico o recoger caña entre Ledesma y San Pedro en la provincia de Jujuy (Argentina). La realidad de Delia es parecida a la de otras personas o familias migrantes que desde muy lejos o muy temprano forman parte del hacer económico y social de nuestro territorio. Las familias se desplazan, llegan de las zonas rurales empobrecidas del noroeste, especialmente del extremo norte de Jujuy y particularmente de Bolivia. Los estudios antropológicos y sociológicos sobre migrantes en la región permiten visualizar a los trabajadores golondrina caminando el territorio para cosechar tabaco, caña, cítricos, algodón. Este andar dibuja un mapa del tránsito migratorio que revela cifras, trabajos, lugares, personas. Además de las prácticas laborales asociadas a la agricultura, otro gran frente de trabajo es el del servicio doméstico que contrata a mujeres que provienen del “norte” que en el contexto provincial refiere a las tierras altas: la Puna, la Quebrada de Humahuaca y los valles intermontanos de altura (Karasik, 2019, p. 236). Esta disponibilidad de mujeres provenientes del medio rural y las dificultades de acceso a otras ocupaciones, está relacionada con una tradición de reclutamiento cuasiservil desde las haciendas de altura y las fincas agrícolas, quie-

nes llegan a prestar “servicios” en las casas urbanas de los “patrones” (Karasik, 2019, p. 236). Mencionaremos aquí, como antecedente de investigación, el estudio de las matrices discursivas que señalan la situación de discriminación racial y social a partir de un campo léxico de palabras agraviantes entre las que se reconocen: *colla*, *chaguanco*, *indio* y sobre todo *boliviano*, aun entre los sectores subalternos. Asimismo, la expresión lingüística muchas veces propicia el ocultamiento de clase o etnicidad, debido a menciones tales como “tener una madre de *pollera* escondida en la cocina” o “sacarse la *ushuta* y calzarse el zapato” (Karasik, 2019, p. 241). Esta hostilidad está latente en el campo social, se reitera en las expresiones de exclusión y discriminación que se disparan cada tanto y que se sienten como amenaza constante.

Estas menciones forman parte del entramado socio-cultural conflictivo con el que los migrantes se encuentran al llegar a la ciudad. Sin embargo, como ya señalaba Arguedas a mediados de los años 60 del siglo XX, numerosos grupos de origen campesino se asentaban en las ciudades y aún en el desconcierto y en el desgarramiento que implicaba, se mostraban pujantes y agresivos. Así “la masa algo desconcertada al tiempo de ingresar en la urbe, encuentra pronto su lugar en ella, su punto de apoyo para asentarse en la ciudad y modificarla. Este punto de apoyo son sus propias tradiciones y conforme a ellas va adquiriendo nuevas formas y funciones; y mantiene una corriente viva, bilateral, entre la urbe y las viejas comunidades rurales de las cuales emigraron. La antigua danza, la antigua fiesta, los antiguos símbolos se renuevan en la urbe latinoamericana, negándose a sí mismos primero y transformándose luego” (2012, T.VII, p. 453).

## Objetivo e hipótesis de lectura

Esta introducción pretende ser un punto de partida para nuestro objetivo principal: reconocer esos modos de tensión que dan cuenta de la presencia andina en la ciudad a pesar de las recurrentes negaciones y borraduras; a pesar de la hostilidad, distintas formas de la cultura andina se incorporan a las prácticas socio-culturales anuales de la urbe, avanza sobre los espacios centrales de la ciudad letrada; vibra o late en toda su visualidad y movimientos, en sus cantos y en la música o en la entonación de las narraciones orales. Se pone así a prueba la “plasticidad cultural” (Mamani Macedo, 2019, p. 13) con que los sujetos migrantes andinos asimilan el discurso ajeno, lo absorben, lo mezclan y lo hacen funcionar en el contexto urbano sin olvidar los saberes del Ande. En otras palabras, los discursos migrantes, observables en el análisis de algunos relatos orales sobre la muerte y los muertos, cargan consigo ciertas palabras/imágenes que van conformando campos semánticos de resistencia; que reenvían una y otra vez al universo andino desde las calles de la ciudad; subvirtiendo las historias oficiales y los discursos del colonialismo. Allí, en esas palabras/imágenes aparece la raíz andina, duramente arraigada aun en los terrenos más desfavorables, como la planta *q'arallanta*, aquella que, como dice el huayno, con el frío o con el viento, verde nomás se mantiene. Nuestra lectura tendrá como sustento teórico-metodológico los aportes desarrollados por los estudios culturales y literarios andinos, la semiótica de la cultura de I. Lotman y los enfoques sobre discursos y sujetos migrantes.

## Norteñas y bolivianas. Migraciones literarias

La información etnográfica desarrollada en la introducción tiene su representación mimética en la literatura que se produce en Jujuy, rastreada desde las primeras décadas del siglo XX. Es el caso de Uchepa (1945), personaje creado por el escritor Daniel Ovejero. Se trata de la criadita rebelde, venida del cam-

po, hija de trabajadores que arriendan las tierras de la familia latifundista a la que se incorpora la muchacha. Así como Ovejero, también José Murillo, hacia fines de los años 50, publica *El fundo del miedo*, novela en la que se destaca Luisa, joven pastora que se traslada desde las montañas amarillas a la ciudad de San Pedro. Allí: “Cebaba el mate, barría la casa, regaba las plantas, acompañaba a doña Ignacia a misa de seis todos los días y luego hacía los mandados y tenía a su cargo la limpieza de la cocina” (1958, p. 28).

La Uchepa y la Luisa literarias, venidas de las tierras altas hacia la ciudad que las repele o las esclaviza, convocan representaciones sobre los migrantes. Un hecho concreto es que nortños y bolivianos no son un grupo más de migrantes en la ciudad, sino el principal grupo poblacional que se instala en la zona urbana desde tiempos lejanos. También, es un hecho comprobable que la población nativa de las tierras altas jujeñas es etiquetada como “extranjera” por compartir patrones socio-culturales con pobladores de la Bolivia andina. Ya en la década del 30 en Jujuy, un cuento de Horacio Carrillo (1936) que lleva el penoso título de: “Cuento de la invasión” dice: “El millón y medio de aborígenes del altiplano boliviano venía, en un éxodo bíblico, rumbo al sur, como rebaños en disparada, arrasándolo todo [...] Era una migración escalofriante. Semejaba aquellas invasiones de los bárbaros del norte, que asolaron a la vieja Europa. Era, en suma, un espectáculo de pavor apocalíptico” (*Jujuy*, N.º 4, diciembre de 1936). Un claro ejemplo de lo que se conoce como la hostilidad antiboliviana, temor a una ocupación que se fue incrementando y que en los 90 repercutió en lo que se dio en llamar la “invasión boliviana” que responsabilizó a los migrantes de la crisis económica, institucional y sociocultural provincial (Karasik, 2019, p. 240). En la actualidad, esta situación continúa profundizándose en el discurso oficial, rastreable en los medios de comunicación y en los debates producidos en las redes sociales durante 2018 y 2019.

## **Q'arallanta: de resistencias y apropiaciones**

Este enfrentamiento entre una población urbana que se mira en un borroso espejo de inmigrantes europeos y las prácticas culturales de la región andina, muestran contradictorias eferescencias. Los conflictos se hacen tangibles en los discursos migrantes que circulan en la ciudad desde hace varias generaciones. Para darles sentido y develar sus significados, es necesario establecer relaciones con sus referentes, tal como propone Mauro Mamani (2019). Hay ciertos elementos de estos discursos que convocan saberes con valor explicativo. Es en concreto, el caso de Delia Huerta, la migrante boliviana que canta un famoso huayno en Youtube: se trata de aquella canción que menciona la flor q'arallanta: "A mí me dicen q'arallanta; porque vivo en el campo; con el frío con el viento, verde nomás me mantengo". Como este arbusto que soporta cambios bruscos del clima, las familias migrantes que llegan a la ciudad van produciendo experiencias de apropiación del nuevo lugar o como dice Cornejo Polar, se exponen a fenómenos sincréticos en el nuevo espacio de experiencia (1996, p. 840).

Q'arallanta tiene la fuerza de las "palabras con residencia", concepto acuñado por Mamani Macedo (2019). Posee un contenido concreto, experiencial y metafórico (Van Kessel & Salas, 2002, p. 57) que le otorga un potencial sentido para guiar nuestras reflexiones: resiste y cura. Como el arbusto, las historias orales contadas por los habitantes de Jujuy se reconocen como modos de estar y permanecer ;y al mismo tiempo, en un quiebre distintivo, tienen la fuerza del desplazamiento: partir, andar o caminar por el ancho mundo ajeno. Testimonios de migrantes nortños y bolivianos en Jujuy, permiten sostener la duplicidad o multiplicidad de espacios y tiempos que se arraigan del mismo modo que echa raíces el arbusto al que nos referimos. Delia Huerta testimonia:

San Salvador de Jujuy era una ciudad muy grande comparada con las fincas en las que había vivido hasta entonces.

Me fui adaptando de a poquito, trabajé en las cosas más sencillas. Pero siempre con el arte en mi cabeza y en mi sentir. [...] El canto para mí ha sido como una forma de defenderme de la discriminación. Posicionarme como una habitante andina que tiene un espacio y que hace cosas. Que no está en el anonimato. (Entrevista personal a Delia Huerta, enero 2019)

La q'arallanta resiste las inclemencias del espacio y sus raíces se agarran firmemente a la piedra y a la tierra seca. También proporciona alivio, cura heridas abiertas, y sana dolencias del cuerpo. Por eso la q'arallanta nos proporciona la metáfora justa para hablar de los relatos que migran y prenden raíces en los sitios más difíciles, hostiles o imposibles. Iuri Lotman para hablar de la función mnemotécnica de los textos de la cultura compara estos con la información que transportan las semillas (Lotman, 1987) y en este sentido, los relatos orales que circulan en la ciudad parecen semillas llevadas por el viento que se dispersan en una variedad de espacios socioculturales.

Las historias a las que me refiero fueron recogidas en esta ciudad andina, ruta histórica de tránsito desde el Río de la Plata hacia las distintas ciudades del Alto Perú. La ciudad desde muy temprano fue “lugar del intercambio económico pero también social”. En ella “las elites locales se ponían en contacto con artesanos, mendigos y vagabundos, [...] los indios y negros se relacionaban con los españoles, dando lugar a un proceso de cambio social, a una entremezcla biológica y cultural de varios grupos étnicos que dejaba atrás la estructura social consistente en dos mundos separados” (Sica, 2006, p. 69).

### **Los muertos migrantes: narrativas bifrontes de un universo múltiple**

Nuestro punto de partida para indagar y cuestionar lo que las personas dicen cuando cuentan relatos orales, se asienta en la categoría de “sujeto migrante” desarrollada por Cornejo Polar

(1995 y 1996) y luego ampliada por su discípulo Raúl Bueno Chávez (2004). Sujeto y discurso migrante se definen por su diferencia, por su condición heterogénea, por su condición radicalmente descentrada. El discurso del migrante, dice Bueno Chávez, es proliferante, se desparrama en un hacer que va más allá del lenguaje; caracteriza a un sujeto performativo y no solo lingüístico (2004, p. 55), pues su “cuerpo, actitud, acciones, lengua, creencias, costumbres, se filtran por los esfuerzos que hace el migrante para ser funcional en la cultura que lo enmarca” (cfr. Bueno Chávez, 2004, p. 50). También posee una función heterogeneizante, en tanto “crea visiones contrastivas del mundo y necesidades comunicacionales por sobre fronteras culturales y experiencia (2004, p. 55). Estas historias, compiladas en el libro que hemos llamado *Fantasmas de Jujuy*, editado en 2012, dan cuenta de la complejidad sociocultural. El caudal de información que estos relatos contienen permite “acceder a la visión de mundo de comunidades actuales cuyos orígenes se remontan hacia tiempos ancestrales, como dice Terrón de Bellomo (2014, p. 60). Cabe aclarar que los relatos recopilados durante nuestra investigación son historias narradas por personas que están afincadas en Jujuy, hijos o nietos de migrantes. Una joven narradora, estudiante de Filosofía, comenta:

Mi bisabuela se llama Catalina Tarcaya. Nació 1928, en una finca que llamaban Negra Muerta, aproximadamente a 10 km de Humahuaca hacia adentro. Era la segunda hija de 7 hermanos, su papá se llamaba Remigio Tarcaya y su mamá Sinforosa Sosa. Fue a la escuela primaria hasta tercer grado, pero sabía leer, escribir y hacer cuentas. Le gustaba mucho leer. Cuando era niña andaba a caballo y arriaba ovejas y las cabras para pastar. Cuando tenía 12 años, murió su madre y su hermanito menor tenía dos años de edad y junto a otra hermana mayor ayudaron a criar a los más chiquitos. Cuando era jovencita vino a la ciudad de San Salvador a trabajar y el primer empleo que encontró fue de cocinera en la casa del doctor Rodríguez, que vivía

sobre la calle Senador Pérez. (Entrevista personal a Verónica Vázquez, San Salvador de Jujuy, agosto de 2020)

Se reconoce en este testimonio un caudal de “saberes indispensables” (Barbero, 2003, p. 30), saberes útiles que operan a veces sustentando y otras veces, subvirtiendo los saberes temáticos que orientan solo hacia una estructuración taxonómica-científica. Pues estos relatos provienen de la experiencia directa y de vivencias en las que lo sensorial se presenta a través de una serie de memorias en las que predominan sabores, olores, texturas y colores que convocan la pertenencia al lugar. Terrón de Bellomo reconoce ciertas materialidades precisas: el río, la casa, ciertos animales, gestualidades, coloquialismos, que vinculan al sujeto con el tiempo/espacio andino de un modo no estático ni uniforme. Así, en los relatos recogidos en la región “se puede verificar la movilidad física de la población hecho que gravita de tal manera que pareciera que los límites entre lo rural y lo urbano no fueran tan marcados” (Terrón de Bellomo, 2007, p. 86). En otras palabras, el territorio discursivo desde el que habla el sujeto migrante se duplica o multiplica, volviéndose un discurso múltiplemente situado (Cornejo Polar, p. 841); o retomando las expresiones de Julio Noriega (2011), pensadas para el discurso poético migrante, podemos decir que también los relatos orales van en busca de “conquistar el espacio urbano a través de múltiples voces, a través de un mensaje colectivo que muestra la obstinada voluntad de transformar la moderna sociedad urbana, en otras palabras, andinizarla.

Los relatos orales que refieren a la relación con las almas, duendes u otras manifestaciones del ánimo andino, convoca el archivo cultural de Felipe Guamán Poma de Ayala, quien en el capítulo de *los común hechiceros*, y siguiendo la retórica disciplinaria exigida para extirpar las idolatrías, registra que “en tiempos de los Ingas andaban duendes y malos espíritus entre los indios y así había fantasmas [...] porque decían que allí andaban todas las ánimas de los muertos padeciendo hambre y sed y calor y frío y fuego. [...] que comen y beben y hablan las

uacas [...] (pp. 207-209) Retornan estas memorias del tiempo de los “Ingas”, pero a la vez se actualiza el tiempo pues ya no solo están en el pasado —anterior a la conquista—, lugar en el que Guamán Poma ubica a los “malos espíritus”, sino que forman parte del presente, en relatos del siglo XXI. Historias que además son narradas en entornos urbanos, en los que esas fronteras entre campo y ciudad han sido desplazadas.

Esto tiene su explicación a la luz de los conceptos vertidos por Cornejo Polar cuando plantea los conceptos clave sobre sujetos y discursos migrantes. Se trata de una transitividad que existe en la experiencia migrante y que le otorgan la condición de **narrativas bifrontes en el que los espacios de enunciación explicitan un aquí y un allá, un presente y un pasado** que se filtra en la enunciación. Por otra parte, Ribera Cusicanqui (2010, p. 1) citando a Abercrombie amplía esta imagen para dar cuenta de las diseminaciones culturales que producen los migrantes: la música, el baile, el canto, los cuentos, los relatos de memorias ligadas a la experiencia forman parte de un festejo ritual que permite que las personas viajen a través del tiempo y del espacio mientras permanecen inmóviles. Tal la historia de condenados que cuenta Verónica Vázquez en el patio de la Facultad de Humanidades en la ciudad de San Salvador de Jujuy:

Esta es una historia que le contaba mi abuela a mi madre cuando era chica. Dice que ella había sido criada en un pueblo donde no había muchos entretenimientos ni programas para ver. Entonces, mi bisabuela les contaba historias como cuentos y leyendas y una noche les contó, para que ellos se duerman, les contó que había una mujer que era muy curiosa y que a esa mujer le gustaba espiar a todo el mundo. Y vivía detrás del postigo de su ventana mirando quién pasaba por la calle, qué es lo que hacían, cómo iban vestidos, si iban a la iglesia, si iban para el mercado, si era de noche, si era de día. Y era tan curiosa que dice que una noche ella estaba espiando y escuchó que venían rezando muchas personas.

Si una de las condiciones del migrante es la condición descentrada y múltiple; si como dice Noriega el migrante andiniza la urbe en la que se asienta, recomponiéndola, en este caso, a través de los cuentos sobre la muerte y sus muertos; entonces, desde la experiencia urbana, la percepción de un tiempo y un espacio real se abisma a partir de esa dimensión de lo anímico que es fundamental para comprender las relaciones entre los seres que pueblan el mundo y que se rigen por un sistema complejo en el que todos los elementos tienen *ánimu*, un principio vital que les da vida (Bugallo & Vilca, 2011). También en las ciudades se encuentran las sombras o los vientos o los silbidos que retornan en determinado tiempo ritual. La relación vida/muerte es un espacio de intercambio y apropiación en el discurso y en la práctica.

Esa bifrontalidad está claramente expresada en las metáforas de otro escritor jujeño, Néstor Groppa quien dedicó su vida a cronocar la ciudad y tuvo la percepción de reconocer que la urbe está conformada por las veredas del andar, pero también por otras veredas en las que “trajinan momentos, instantes regalados, fugaces estallidos de apariciones, heredades, fantasías, atormentados y litigiosas bestias de otros mundos”. Sella su visión con una frase que encierra la idea central de este trabajo: Jujuy fue edificado sobre fantasmas o con ellos. Si bien Groppa habla de una ciudad particular, la imagen trasciende la ciudad concreta para pensar en cualquier ciudad latinoamericana, en cualquier ciudad hecha a pulso del paso de caminantes y viajeros, de arrieros y vendedores y éxodos, pero también de las almas que retornan a comer en la mesa familiar, de condenados que transitan el tiempo/espacio; de alumnas que recorren la oscuridad, de mujeres novias que piden ser trasladadas de un punto a otro de la ciudad. Es un transitar continuo que pone en evidencia que la migrancia no es solo la experiencia del que está vivo sino también la condición del muerto. Y que en esa historia del andar se despliega una ciudad construida discursivamente, sustentada en una poética dual, antagónica, complementaria y

cíclica, como dice Espino Relucé en el prólogo al libro de Noriega, *Escritura quechua en el Perú*.

## **Migración y heterogeneidad**

Al decir “fantasmas” nos encontramos también frente a un caso de diglosia cultural (Lienhard, 1996, pp. 72-73) en tanto la lengua y sus procesos muestran toda su efervescencia en situaciones de comunicación concreta. Pues como investigadores, preguntamos a las personas de nuestra ciudad si conocían “historias de fantasmas” (concepto prestigiado, hegemónico); muchos asientan, y sin embargo, a la hora de contar el cuento no hablaban de ellos sino “sombras”. Contacto lingüístico, interpretación convocante que nos arroja al escenario andino del *tinkuy*, como encuentro y lucha entre la experiencia andina de la muerte y esos otros espacios de convergencia que son propios de la urbanidad occidental; condición que en este caso refiere a un mundo en el que las almas de los muertos están presentes. Nos enfrentamos así a un modo de ampliar el territorio de las migraciones a través de estos recorridos espaciales en una cartografía vital que arrasa con el concepto de muerte occidental. Este es el encuentro comunitario que involucra también el juego y la contienda. Las narraciones orales son parte de este encuentro con la comunidad, y no están exentas de confrontaciones y de acuerdos. Nos interesa principalmente observar este *tinkuy* en aquellas narraciones que cuentan el retorno de las almas. Al respecto, dice el investigador Yaranga Valderrama (1994): “Viajar y morir son una misma cosa: la muerte en la concepción indígena no es la desaparición definitiva, es el viaje al mundo de arriba del que algún día se tendrá que regresar a este mundo”. Noriega abre la posibilidad de leer la obra de escritores de la talla de José María Arguedas a partir de la categoría interpretativa de *tinkuy* al advertir que sin este modelo ritual la escritura arguediana pierde buena parte del saber indígena que lo constituye: “El propio acto de la escritura y la lectura es en él un ritual. No se lee ni se escribe: se habla con los dioses andi-

nos en forma ceremonial, se dialoga mágicamente mediante la música, el canto y el baile con la esencia material y espiritual del universo en interacción” (2012, p. 134)

Pues los cuentos protagonizados por estos fantasmas plantean una fisura témporo-espacial que, por una parte, los aleja de las lógicas únicas y ordenadas; y por otra parte, sus modos de aparecer o de permanecer, son modos de reconstrucción de una memoria personal, familiar y comunitaria. Este atributo mnemotécnico, asociado a un impacto sensorial (como un olor, un sabor, un golpe, un viento, un silbido, o una forma que se entrevé entre las sombras) son los instantes fragmentarios en los que ingresan principios de valoración, sensibilidad o filiación propias del mundo andino (Mamani Macedo, 2018).

El mundo andino se encuentra atravesado por una conciencia del saber-sentir en la que el principio del *kawsay*, es decir, la certeza de que todo tiene vida y merece respeto, rige para los modos de actuar. La experiencia literaria se integra a este principio y deja huellas visibles en aquellas historias que se cuentan en la rueda comunitaria. En tal sentido, interesa pensar la narración oral como instauración de la voz que enlaza, en tanto tejido comunitario que reproduce, conserva y resiste, pues “muestra a través de la palabra lo que tenemos frente a los ojos, pero somos incapaces de ver” (cfr. Espino Relucé, 2015, p. 47). En otras palabras, las narraciones orales tienen la “espesura del saber”, una densidad de memorias compartidas, de aprendizajes vividos que las alejan de la definición de una “simple historia” para ubicarlas en el ámbito de relatos que portan conocimiento.

No negamos que en la ciudad, muchos de estos relatos se cuentan para provocar estados de ánimo asociados al temor ante lo incierto y que se ubican dentro de lo que se podría expresar como “el más allá”, según los cánones occidentales del cuento de terror o el cuento fantástico. Hay un proceso de reformulación, recreación de los relatos que forma parte de la condición vital de la narrativa oral, de esa condición de construcción

a partir del evento o el contexto en el que se cuenta/produce. Sin embargo, esta recreación no borra sino que refuerza los modos en que se transmite el conocimiento y la memoria cultural andina al estar asociadas a prácticas culturales, rituales y performáticas conectadas con las prácticas sociales y agrícolas de la comunidad (la presencia de animales, plantas u otras manifestaciones de la naturaleza), en una complejidad cuya riqueza está en sus múltiples dimensiones textuales convoca (expresiones orales, escritas, tejidos, producciones visuales, entre otras) lo que vuelve la experiencia literaria aún más cautivadora. En los relatos que presentamos en esta oportunidad se destacan formas culturales de sentir la vida, de saber de ella, y de transmitirla.

Vistas así, las manifestaciones de la literatura oral se integran a los sentidos y sentires implicados en los varios modos expresivos con que se manifiesta la cultura para comprender, o mejor dicho, para experimentar la palabra que vive. Si la relationalidad y la reciprocidad son principios o nociones centrales, entonces sería dificultoso definir lo literario únicamente como una experiencia verbal sin tener en cuenta la importancia del tiempo-espacio, asociado a un calendario climático, productivo y ritual, sin dar cuenta de las relaciones comunitarias y explicar su interacción con la música o con el baile o con otras prácticas asociadas como sembrar, cosechar o tejer.

Uno de los cuentos de almas que queremos compartir, es la experiencia de Valeria Ríos, de 37 años, que vive en el barrio Los Perales, en San Salvador de Jujuy. La historia que narra se desarrolla durante la noche del 1 de noviembre, día en que como ella misma señala “Se abren las puertas del cielo —o vaya a saber de dónde— y bajan las almas a visitar a sus familias”. (Terrón de Bellomo & Angulo V., 2012, pp. 78-79)

Me detengo en la expresión dubitativa que imprime el discurso de la narradora “vaya a saber de dónde” pues plantea una expresión oscilante que permite recomponer creencias que escapan a la lógica occidental y cristiana y abre la posibilidad

de que se esté refiriendo al regreso anual de los ancestros para “convivir y colaborar en las actividades de la vida cotidiana” (Wilca, 2012). Su relato comienza advirtiendo que la familia olvida el silencio y luto que la iglesia prefiere para ese día y decide hacer una fiesta. Estaban todos allí “hablando cosas, contando chistes” cuando “vimos pasar algo así como una forma gris, como de humo, de estatura mediana, que no tocaba el piso, sino, se deslizaba sobre el aire” (Terrón de Bellomo y Angulo V., 2012, p. 78). Al primer susto, le sigue la curiosidad: “Todos nos volvimos a sentar en las gradas de la escalera para ver qué sucedía, cuando de golpe, vemos que ese bulto se dirigía, ahora hacia arriba, en sentido contrario, porque lo habíamos visto bajar, y ahora subía”. Este tránsito del humo, sombra o bulto que se desliza de arriba hacia abajo y luego vuelve hacia arriba convoca la vuelta del muerto, aquella ánima que “vuela hacia arriba” y que es esperada “con bebidas y comidas que preparaban especialmente para su retorno”, como activación de la memoria presente en el capítulo 27 de *Dioses y Hombres de Huarochirí* en el que se describe la práctica de Todos Santos. (1975, pp. 122-123)

Observamos que la presencia de las ánimas vuelve a habitar y transitar las casas de la ciudad y que el relato ya no es exclusividad del migrante sino que ha trascendido su voz para formar parte de un discurso que genera nuevos estados de heterogeneidad. Aquí, la fiesta asociada a un cumpleaños convoca la presencia de las almas que bajan a visitar a sus familias. Incluso en los barrios residenciales de la ciudad, reinstalando la presencia del discurso andino en medio de las casas de la alta burguesía urbana.

¿Cómo reconocer la presencia del muerto? A través del viento, el zumbido, el aire que se revuelve. En el mismo relato, dice: Mi abuela se puso a barrer la galería. Después de unos minutos de estar barriendo, un remolino le desparramó toda la basura y le tiró la escoba a mi tía”. Al respecto, el filósofo Mario Wilca explica cuáles son los indicios o cómo se lee la presencia del alma

en el mundo andino y convalida también la observación realizada por G. Taylor (Wilca, 2012, p. 52) quien advierte la presencia del remolino de viento y aire, como indicador del “demonio”. En la zona rural andina de la provincia de Jujuy, el alma aparece como remolino, especialmente a fines de octubre y principios de noviembre (Wilca, 2012, p. 51). En su estudio, una mujer de Lla-merías, puna jujeña, refiere: “Dicen que el alma es como aire, hay como aire [...] cuando ya falta un mes, quince días, hay remolinos delgaditos”. Así el remolino se integra a la cotidianidad (Wilca, 2012, p. 52) de la familia que habita la ruralidad, pero también a las costumbres urbanas, heterogeneizando las historias que la familia cuenta.

Como otra forma del aire/ánimu aparece el silbido que también escuchan los habitantes de la ciudad, a pesar de la “muchacha bulla” (Wilca, 2012, p. 52) que según observan los pobladores rurales, se produce en la ciudad. En unos cuentos que circulan en otros barrios de Jujuy, como el populoso Mariano Moreno, la narradora dice: “Silbaban detrás de nosotros... era un silbido leve... y sostenido” (Terrón de Bellomo & Angulo V., 2012, p. 61). El soplido también es indicador de la presencia: “decían que la vela se les soplaba, se apagaba la vela” (Terrón de Bellomo y Angulo V., 2012, p. 144). De tal manera, se observan estos “referentes desplazados” que según Campuzano “dan cuenta de diversos estados de migración lingüística y cultural” y que al reactualizar de este modo las memorias y las prácticas andinas, tienen la capacidad de resistir los embates de la modernidad, pero también de entrar y salir de un entramado occidental, urbano y escrito (Campuzano, 2018, p. 68). Es el discurso heterogeneizante, expansivo y transformador que viene con la polvareda del remolino para sembrar las semillas resistentes, eternas, como aquellas almas de Huarochirí que dicen: “Ahora soy eterno, ya no moriré jamás” (Arguedas, 1975, p. 119)

## Conclusiones

Para finalizar, consideramos pertinente recuperar una idea de Cornejo Polar: “La utopía arguediana (simbolizada en la “ciudad feliz”) no se cumplió, por supuesto, pero la gran ola migrante logró metas fundamentales y transformó radicalmente el orden de una ciudad que nunca más repetirá” (1996, p. 840). Tal vez esa ciudad feliz no sea posible en la materialidad del desarrollo moderno, en el que marginalidad y desarraigo son la clara muestra de una ciudad hecha de barriadas y asentamientos precarios; hecha de trabajos de segunda e insistente exclusión a los derechos básicos como la salud y la educación; hecha de bruscos cambios de domicilio; negación de identidades y de la propia voz y la propia lengua. Sin embargo, hay modos de palpar la ciudad andina. Una de ellas es escuchar atentamente los relatos de fantasmas que van rodeando la urbe, pues son miles las voces que circulan, atrapan, seducen, esperan y resisten con ese movimiento ondulante que abraza cada vez más las veredas discursivas de la urbanidad.

## Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. M (1975). *Dioses y hombres de Huarochirí*. México: S. XXI
- Bueno, R. (2004). *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. UNMSM, Fondo Editorial: Lima.
- Bugallo, L. & Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 13 juillet 2011, consulté le 14 mai 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61781>; DOI: 10.4000/nuevomundo.61781
- Campuzano, B. (2018). Pachamama, Ekekos y Cristos morenos. Nuevos realismos, violencia urbana y religiosidad andina en la literatura argentina migrante. En *Cuadernos del Hipogriфо*. Revista de Literatura Hispanoamericana y Comparada.

- Roma. <http://www.revistaelhipogrifo.com/wp-content/uploads/2019/01/65-84.pdf>
- Carrillo, H. (1936). El cuento de la invasión. *Revista Jujuy*, N.º 4, p. 159 -180. San Salvador de Jujuy: Riva y Cía.
- Cornejo Polar, A (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXII, Nums. 176-177, Julio-diciembre 1996, 837-844
- Guamán Poma de Ayala, F. (2008). *Nueva corónica y buen gobierno I*. Lima. FCE
- Huerta, Delia (2017). Bruno Arias. En vivo con Delia Huerta. Gracias por el almuerzo (segunda parte) [video] [https://www.facebook.com/watch/live/?v=10155257774666703&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=10155257774666703&ref=watch_permalink)
- Karasik, G. A. (2019). Migraciones, trabajo y corporalidad. Bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy. En Karasik, G. (coord.) *Migraciones internacionales*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus
- Lienhard, M (1996). De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En Mazotti, J.A. & Zevallos Aguilar, U. (coords.). *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas
- Lotman, I (1987). ¿Qué es un texto? *Revista LETRA Internacional*. N.º 6. Madrid: Fundación Pablo Iglesias
- Martín-Barbero, J. (2003). Saberes hoy: diseminaciones, competencias y transversalidades. En *Revista Iberoamericana de Educación*, N.º 32. <https://rieoei.org/historico/documentos/rie32a01.htm>
- Murillo, J. (1958). *El fundo del miedo*, Buenos Aires: Editorial Futuro.
- Noriega Bernuy, J. (2011). *Escritura quechua en el Perú*. Lima: Pakarina Ediciones
- Ovejero, D. (2009 [1945]). *La revolución del reloj y otros cuentos*. Edición de Flora Guzmán. Buenos Aires: La Crujía.

- Sica, G. & Ulloa, M. (2006). Jujuy en la colonia. De la fundación de la ciudad a la crisis del orden colonial. En Teruel & Lagos (dir.). *Jujuy en la Historia*, San Salvador de Jujuy: EDIUNJU.
- Terrón de Bellomo, H. (2007). *El saber de los relatos*. Córdoba: Freyre Editor
- . (2014). *Todas vestían de blanco*. San Salvador de Jujuy. Apóstrofe Ediciones
- Terrón de Bellomo, H. y Angulo V., F. (2012). *Fantasmas de Jujuy*. San Salvador de Jujuy. Apóstrofe Ediciones
- Van Kessel, J. & Enríquez, P. (2002). *Señas y señaleros de la santa tierra. Agronomía andina*. Edición compartida: Iquique y Quito: Abya Yala, Quito, Ecuador, y IECTA, Iquique, Chile
- Vilca, M. (2012). El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. En *Revista Estudios Sociales del NOA/ Nueva serie*, N.º 12, 45-58. Instituto Interdisciplinario Tilcara-Filo: UBA