

# Desovillando memorias andinas en la ciudad migrante: relatos orales sobre las almas y otros seres que regresan de la muerte<sup>1</sup>

*Unraveling Andean Memories in the Migrant City: Oral Stories about Souls and other Beings Returning from Death*

Florencia Raquel Angulo Villán<sup>2</sup>   
Universidad Nacional de Jujuy (Argentina)

ACCESO  ABIERTO

**Para citaciones:** Angulo, F. (2021). Desovillando memorias andinas en la ciudad migrante: relatos orales sobre las almas y otros seres que regresan de la muerte. *Visitas al Patio*, 15(1), 14-31. <https://doi.org/10.32997/RVP-vol.15-num.1-2021-3590>

**Recibido:** 10 de marzo de 2021

**Aprobado:** 10 de abril de 2021

**Editora:** Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

**Copyright:** © 2021. Angulo, F. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.

## RESUMEN

Este artículo tiene como propósito reconocer las memorias migrantes andinas presentes en los relatos orales que se cuentan en la ciudad de San Salvador de Jujuy, Argentina. Estas historias refieren a almas y diablos, muertos y condenados que son parte de la cosmovisión de los Andes. Son relatos subversivos, con resistencia y residencia andina en tanto la palabra se arraiga en este universo. Se plantea también la discusión sobre las categorías de “leyenda urbana” y “cuentos de fantasmas”, frente a la posibilidad de ubicar estos relatos en un espacio de confrontación o *tinku* cultural y social, atravesados por la persistencia del *willakuy*, la narración andina.

**Palabras clave:** Resistencia cultural; memorias migrantes; narración oral; *tinku* (encuentro de contrarios); *willakuy* (narración andina).

## ABSTRACT

The purpose of this paper is to recognize the Andean migrant memories that are present in the oral stories told in San Salvador de Jujuy, Argentina. These stories talk about souls, devils, dead and damned people that are part of the Andean cosmovision. Are subversive stories with Andean resistance and residence as long as the word takes root in this world. It also raises the discussion about the categories of “urban legend” and “ghosts stories”, facing the possibility of placing these stories in a space of confrontation or cultural and social *tinku*, crossed by the *willakuy*'s persistence, the Andean narrative.

**Keywords:** cultural resistance; migrant memories; oral narrative; *tinku* (meeting of opposites); *willakuy* (Andean narrative).

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte de la investigación en curso para acreditar el Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy. Una versión leída se comunicó en 2020, como conferencia, en el ciclo *Palabra y Tierra* (Universidad Nacional de Jujuy, Universidad Nacional de Salta, Universidad Nacional Mayor de San Marcos).

<sup>2</sup> Magister en Estudios Literarios, Profesora de Literatura Latinoamericana (Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy). Investigadora acreditada en la Secretaría de Ciencia, Técnica y Estudios Regionales de la Universidad Nacional de Jujuy. Integrante del Ayllu Académico de Estudios Andinos e investigadora externa de G-ESANDINO, UNMSM. Correo: florenciaraquel@gmail.com

La narración oral, tan implícita y explícitamente, tan objetiva y tan subjetivamente, como la novela moderna, muestra, describe, personajes y aventuras en los que la imagen externa y la entraña de la sociedad están expuestos e interpretados. (Arguedas, 2012 [1969]: 626)

## Introducción

La narración oral permite exponer e interpretar las imágenes de una sociedad en transformación. Cada historia muestra las profundidades de un texto que conserva conocimientos comunitarios y a la vez los actualiza. Este artículo tiene en cuenta la voz y el sentir popular y su vigencia, por eso se plantea realizar una lectura de un tipo de narración particular: los relatos orales sobre almas y otros seres que vuelven de la muerte. Dichas historias convocan a aparecidos, fantasmas, diablos y condenados; y fueron contadas<sup>3</sup> por residentes de la ciudad y sus alrededores, muchos de ellos hijos o nietos de migrantes de la extensa región surandina<sup>4</sup>.

En este estudio se considera la narración oral como parte del entramado de sistemas culturales y literarios, en tanto expresión de la heterogeneidad cultural latinoamericana. Interesa particularmente abordar los relatos orales que circulan actualmente en la ciudad y forman parte de un fenómeno social y discursivo particular: el discurso migrante. Es importante decir que los migrantes llegan a la ciudad para instalarse en los cinturones urbanos irrumpiendo en esa pretendida homogeneidad que la ciudad letrada quiere imponer (y que nunca logra). En este dinamismo constante de las personas por las ciudades, el movimiento no sólo se mide con los datos de las encuestas, sino también se observa en las incidencias que sobre la cultura ejercen las poblaciones migrantes. Por su condición heteróclita y su conflictividad interna, que involucra referencias ancestrales en espacios urbanos del presente, los relatos orales que conforman este corpus de análisis constituyen verdaderos discursos de resistencia y residencia andina. Entendemos esta resistencia, como un actuar discursivo que marca la presencia de saberes que las personas reconocen como herencia cultural y memoria ancestral. Estos conocimientos o saberes son legado cultural a raíz de las continuas migraciones hacia la capital jujeña desde las tierras altas de Puna y Quebrada de Humahuaca y la zona andina de Bolivia.

Por su parte, la residencia como categoría interpretativa, involucra también discursos y prácticas que permiten otorgar sentido y develar significados al establecer relaciones con sus referentes. Hay que tener en cuenta que el concepto de residencia se comprende dentro de la cosmovisión andina como cuidado comunitario, lo que implica hospedar a los seres humanos y no humanos, con sentido de reciprocidad.

<sup>3</sup> Las narraciones seleccionadas para este artículo forman parte de un corpus más amplio cuya recopilación se llevó a cabo en la ciudad de San Salvador de Jujuy, en la provincia de Jujuy, Argentina. La tarea de recopilación se realizó entre los años 2006 y 2007 y el corpus fue publicado en 2012 (Terrón de Bellomo y Angulo, 2012).

<sup>4</sup> Nos referimos al territorio que involucra el noroeste de Argentina, el sur de Perú, el oeste de Bolivia y el norte de Chile.

Para la discusión y análisis se tendrá en cuenta la definición de sujeto y discurso migrante (Cornejo Polar, 1996) que implica reconocer un tipo de sujeto de enunciación específico. Aquel que crea desde los lugares que habita nuevas formas de resistencia histórica y cultural, debido al desplazamiento constante de una memoria que se reactiva (Bueno, 2004) y que en el discurso se expresa como negociación doble, bicultural y bilingüe (Noriega Bernuy, 2012). También serán operativos los planteos teóricos de Mamani Macedo (2019) sobre resistencia y residencia de la cosmovisión andina en los discursos literarios y los aportes interpretativos realizados desde la filosofía (Vilca, 2012 y 2020a y b), la antropología (Bugallo y Vilca, 2011) y la sociología (Rivera Cusicanqui, 2010) que permiten revisar conceptos de raíz andina.

El artículo se estructura en cuatro partes. La primera caracteriza la condición migrante de personas que transforman con su hacer y su decir el aspecto de la urbe; la segunda parte se centra en pensar los relatos sobre almas como discurso de resistencia, como conocimientos indispensables que los narradores desean preservar y transmitir. El siguiente apartado se presenta desandando el concepto de residencia que se constata en las referencias al mundo andino que se reconocen en los relatos y anticipa una problematización con respecto a la clasificación genérica. Estos cuestionamientos se amplían en la cuarta y última parte, planteando si las narraciones orales que aquí se presentan, convocan la memoria de los géneros utilizados en el Ande<sup>5</sup>. Se suma a la discusión la pregunta sobre la pertinencia de reconocer estos relatos como “leyendas urbanas” o como “cuentos de fantasmas”, frente a otra posibilidad en la que se pone de manifiesto la confrontación o *tinku* cultural y social, presente en la categoría de *willakuy*, término con el que se conoce a la narración oral andina.

Nos interesa reconocer las memorias andinas presentes en los relatos orales que se cuentan en la ciudad de San Salvador de Jujuy, Argentina, que formó parte del territorio atravesado por la gran red vial del Tawantinsuyo y luego, durante la colonia fue lugar de paso hacia las ciudades más importantes del Alto Perú. Esta condición de lugar de tránsito otorga características sociales y culturales específicas. De modo tal que los movimientos migrantes en la provincia de Jujuy<sup>6</sup> involucran fenómenos socio-históricos que producen el efecto de extender el territorio y ampliar temporalidades antes y luego de la llegada del español a América.

Es pertinente observar que los desplazamientos humanos por la región se registran desde tiempos anteriores a la llegada del español a América, lo que generó un intercambio constante, según la evidencia ofrecida por estudios de distintas disciplinas científicas. De los tránsitos anteriores a la conquista, queda el texto inscripto en la tierra, la gran red vial del *Tawantinsuyo*, o *Qhapaq Ñam*, de los viajes emprendidos por exploradores, sacerdotes o administrativos coloniales quedan sus registros escritos en variados documentos producidos durante los siglos XVI y XVII. En ellos se superpone a los informes administrativos el

<sup>5</sup> *El Ande* es un modo poético de denominar el espacio vivencial de la región geográfica conocida como Los Andes.

<sup>6</sup> Situada en la región noroeste de Argentina.

discurso valorativo, descriptivo y narrativo que da vida a las peripecias y aventuras de su andar. Uno de ellos, el primero en mencionar la región jujeña, fue la *Descripción breve del reino del Perú, Río de la Plata y Chile*, de Fray Reginaldo de Lizárraga, escrito a partir de 1590. Su paso por las Salinas Grandes, en Jujuy, quedó registrado en una fascinante descripción: “de lejos, con la reverberación del sol, no aparece sino río, y a los que no lo han visto, espanta, pensando han de pasar un río tan ancho; llegados, admira ver tanta sal” (Fidalgo, 1975: 38). Fidalgo menciona a otros viajeros cronistas que caminaron la región, como Concolorcorvo, nombre con el que se conoció a Alonso Carrió de la Vandra, Acarette du Biscay y Pedro Lozano. Con el nacimiento del siglo XX, nuevos caminantes trajinan parte del territorio; son exploradores naturalistas, como los suecos que acompañan a Erland Nordenskiöld en su recorrido por el gran Chaco: el arqueólogo y etnógrafo Eric Boman (1908) que publica en francés *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d’ Atacama*; y el etnógrafo Eric Von Rosen (1919) que registra la obra *Un mundo desaparecido* (Cfr. Fidalgo, 1975: 37-49).

Estas menciones pretenden recuperar algunos de tantos relatos –relaciones administrativas, crónicas y estudios científicos- que dan cuenta de los caminos, tránsitos, travesías, contactos e interacciones humanas que se produjeron en la región desde tiempos anteriores a la invasión española y luego de ella.

Avanzando en el tiempo, los historiadores Ana Teruel y Marcelo Lagos (2006) dirigen el volumen *Jujuy en la historia* que ofrece en varios de sus capítulos estudios exhaustivos de esas trayectorias, viajes y migrancias desde los tiempos coloniales hasta el siglo XX. Mientras que ya en relación con el siglo XXI, la antropóloga Gabriela Karasik (2013) coordina la publicación de *Migraciones internacionales. Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea* que confirma la necesidad de las ciencias sociales de abordar los múltiples aspectos que entrañan las migraciones en nuestro tiempo. Dice Karasik:

La provincia fronteriza de Jujuy está lejos de ser hoy uno de los distritos de asentamiento casi excluyente de los bolivianos en Argentina, como lo fue durante mucho tiempo junto con Salta. Pero es significativo señalar que en la primera década del siglo XXI Jujuy, que tiene menos del 2% de la población del país, ocupa el tercer lugar en importancia luego de la provincia y la ciudad de Buenos Aires. La antigüedad, continuidad y peso de las migraciones bolivianas modernas delimitan un escenario que contrasta con el de otros distritos argentinos, teniendo un peso no menor las múltiples relaciones y afinidades enraizadas en la común pertenencia a un territorio surandino desde tiempos muy antiguos y la posterior porosidad de las fronteras poscoloniales. (238)

Es importante esta mención en tanto existe un componente socio-cultural fundamental en el corpus de relatos orales elegidos para este artículo. Es a partir del reconocimiento de la fuerza migratoria –que no implica sólo a bolivianos, sino que suma a argentinos provenientes de las tierras altas de la provincia de Jujuy- que se imprime la presencia andina en la ciudad. A la constatación de la

presencia humana hay que sumar la vigencia de la lengua quechua en la región. Es fundamental mencionar los estudios lingüísticos que se han realizado pues dan cuenta de la influencia de las lenguas andinas (quechua y aymara) inscriptas en el habla, lo que proyecta un modo de ser y concebir el mundo. Las investigaciones en este campo aportan datos significativos: los estudios sobre las lenguas en uso reconocen que el dialecto del noroeste argentino es kechuwizado, y que las formas actuales usadas en la región muestran similitud con las formas aymaras registradas por Ludovico Bertonio en el siglo XVII. Esta comprobación se explica por el contacto de las poblaciones del Noroeste argentino con el aymara (al menos, a través de Lípez y Chichas) (Guzmán et al. 1998: 17-18).

### Diablos carnavales y aparecidos en la ciudad

En el presente, las narrativas migrantes andinas<sup>7</sup> han trascendido al campo literario en los más variados formatos de escritura: novelas, cuentos, crónicas, poesía, teatro son expresiones de un tiempo cambiante, de un mundo *puria o* mundo que camina. Y en este andar, las personas que migran van transformando las ciudades, ampliándolas, construyendo otras nuevas urbanidades sobre el plano ordenado del que hablara hace ya tiempo Ángel Rama (1998 [1984]). Como efecto de las migraciones, el espacio urbano jujeño alberga a numeroso migrantes de los Andes. Estas personas, que salen de sus comunidades de origen, traen sus historias y cantos ancestrales que, escuchados y repetidos, vividos y transmitidos en charlas familiares, se expanden con la voz, como sucede con este relato:

Mi prima dice que cuando su tía dormía, ahí [señala], debajo de su cama tenía una caja llena de disfraces, viste, que para carnaval se disfrazan de diablos. Y que por la noche sentía que le saltaban y saltaban encima de ella. Estaba durmiendo, sentía que saltaban y jugaban arriba de su cama, pensaba que estaba soñando y prendió la luz, se volvió a dormir y sintió que volvían a saltar encima de ella. Después al otro día cuando vino su hermana, ella le comentó eso, lo que había pasado esa noche y su hermana le dice que sí, que eso pudo haber sido cierto, porque ahí debajo de la cama estaban los disfraces de los diablos que no habían sido curados y que por eso era que salían los diablitos de cada disfraz y que jugaban. (Recopilado por CN y FCh. Narradora: Magalí, 50 años, licenciada en enfermería. Fecha:2007. Localidad: San Salvador de Jujuy). (Terrón de Bellomo y Angulo, 2012: 64).

La mención a los “diablitos que saltaban y jugaban” fuera de la temporalidad ritual del carnaval y dentro del espacio urbano plantea una convergencia

<sup>7</sup> Con respecto a la condición “andina” de estas narrativas, refiero a las precisiones que da Noriega Bernuy sobre los sujetos migrantes andinos “[...] miles de indígenas quechuas y mestizos [...] en diferentes partes del mundo, viven formando el “archipiélago andino” de comunidades transplantadas geográficamente fuera de los Andes”. [Los andinos comparten] “la nostalgia de la tierra, la música, la comida, la lengua, las fiestas patronales y otras costumbres” (2012:28). A esta delimitación agrego la distinción que Noriega Bernuy (2011) logra establecer a la hora de caracterizar al sujeto poético andino migrante y colectivo: “Lucha tanto por reintegrarse y reconstruir el mundo del que se alejó como por conquistar y andinizar el espacio urbano. [...] Este sujeto poético logra que, sin ningún tipo de distinción social, millares de bilingües hispano-quechua hablantes de origen andino, instalados en barrios pobres de la capital, emprendan un viaje imaginario al mundo andino, mezclen la memoria con el olvido, el presente con el pasado, y apuesten por el porvenir.” (2011, 131).

discursiva que remite a referentes biculturales. Revela la presencia de imágenes rituales andinas como los diablos, que involucra a seres de otras dimensiones témporo-espaciales propias del universo de los Andes. Aquí se constata la incorporación de ciertas imágenes propias del universo andino que han migrado a la urbe, imágenes caminantes con residencia o raíz andina que se manifiestan cuando en la tarea de recopilación se pide a las personas que cuenten historias de “fantasmas”. Los “diablitos” son los celebrantes del carnaval. Si bien es costumbre referir al “diablo” en época del carnaval, esta palabra (como otras) forman parte de un fenómeno de diglosia lingüística y cultural (Lienhard, 1996: 72-79). La mención del diablo remite específicamente al *pujllay*<sup>8</sup> que, como dice Rodríguez, “no representa la maldad como en la religión católica, sino que hace travesuras, golpea con su cola para invitar a bailar a la gente, encarnando la alegría de la fiesta” (2017: 6), razón por la cual, la narradora advierte que los diablitos saltaban y jugaban. Vilca (2020b) asocia esta práctica al concepto de *kuti*, como juego ritual, cosmológico, ancestral y observa que este juego “parece relacionarse con las propiciaciones de lluvias, fecundidad, inspiración poética, “buena suerte”, en cantos, anateadas<sup>9</sup> y bailes” (56). Lo que permite comprobar que los migrantes cargan su cultura y su experiencia, sus memorias y conocimientos, en un movimiento bidireccional, que los aleja de su lugar de residencia para acercarlos a ese nuevo espacio que es la ciudad; y a la vez, los conecta a los lugares, tiempos y experiencias de la comunidad de origen. De tal modo se observa la incidencia que la cultura andina ejerce sobre la urbe, marcando un territorio discursivo importante en el que las historias de muertos, ánimas y diablos tienen un espacio privilegiado. Sucede así en el siguiente relato:

Lo que a mí me ocurrió, también le debe haber pasado a otras personas con algún ser querido. Yo tenía una relación bárbara con mi padrino, él me aconsejaba, se interesaba por lo que hacía, nos bromeábamos y... qué se yo, era un tipo que amaba la vida y le gustaba tanto la familia y las reuniones...

Al tiempo que falleció, yo estaba acomodando mi placar y se me presentó, sentado al borde la cama, ¡me quedé helada! Y me dice: “me han dado permiso para salir, pero no me gusta el lugar donde estoy”. Le conté a mi mamá y ella me dijo que días atrás también se le había presentado, sentado en el sillón del living diciéndole que todo iba a estar bien. (Recopiladora: ALM. Narrador: M.E.Ch., 22 años, estudiante, del barrio San Pedrito, Fecha: 2007. Localidad: San Salvador de Jujuy) (Terrón de Bellomo y Angulo, 2012: 130)

<sup>8</sup> “El *pujllay* es de alguna manera la figura central del Carnaval en el NOA y, si bien tiene aspecto de diablo, no representa la maldad como en la religión católica [...] Está representado por un muñeco [...] que simboliza la liberación de los deseos reprimidos y es incorporado en el *mojón* durante la ceremonia del desentierro para poder desenterrarlo. Durante el carnaval todos pueden ser *pujllay* (que significa en el NOA “juego, baile o alegría”). Si bien su actuación o personificación se realiza en las comparsas mediante máscaras y disfraces, no es necesario disfrazarse para estar endiablado, lo cual expresa el hecho de poder sostener la fiesta y la transgresión de las normas sociales que rigen la vida cotidiana, tales como la intensificación de las relaciones sexuales y las borracheras o machas (Menelli 2010).” (Rodríguez, 2017:6)

<sup>9</sup> La *anateada* es una expresión musical propia del altiplano andino. Involucra a un grupo de músicos y bailarines que se acompañan de la *anata*, una flauta de pico, construida en madera, para interpretar melodías y ritmos tradicionales de su región.

El relato da cuenta del conocimiento sobre la presencia de las almas que luego de la muerte física siguen en comunicación con los vivos y pueden actuar o expresar emociones. Es que, para los andinos, alma, sombra o diablo, son las otras formas que componen al ser humano. Los difuntos se presentan en forma de ánimas y son reconocidos por sus familiares; los demonios llegan de las profundidades del *ukhu pacha* que el cristianismo ha identificado con el infierno pero que para los habitantes andinos es expresión de vida y “morada de las principales divinidades proveedoras” (Vargas, 2020: 65). Se cumple así, o al menos se emparenta, con un principio vital y corporal (Bugallo y Vilca, 2011) que es el *ánimu*, y puede traducirse como “el doble que anima”. Este “doble” forma parte de cada uno de los seres del mundo y de las prácticas habituales de la vida andina.

La presencia actual de estos saberes confirma la pervivencia de la cosmovisión andina. En las comunidades de indios, decía Arguedas, a la muerte se la presiente en todas partes; quizá en la sombra de un árbol más frondoso que los otros, en la cima de las altas piedras, en el fondo oscuro de los barrancos o de los arroyos que corren dentro de los abismos. Decía también que el encuentro con los muertos es tan fácil como ver a los vecinos y que hay gente que ha conversado con ellos y cuentan con muchos detalles la historia de estas entrevistas (1985: 187). Ahora esas “comunidades de indios”, como las llamaba el investigador a mediados del S. XX, se han desplazado para instalarse en las ciudades y sus prácticas sociales y discursivas influyen de tal manera que pareciera que los límites entre la experiencia rural y la urbana no estuvieran tan marcados (Terrón de Bellomo, 2007: 86). Ingresaría como tal, dentro de los discursos que elabora, el “indio urbano” (Altuna, 2008: 124), sujeto que se mueve en las fronteras entre el campo y la ciudad, no delimitadas por la geografía sino por modos de pensamiento, percepciones del mundo o ideologías.<sup>10</sup>

### **Resistir: la herencia cultural y la memoria ancestral de los migrantes en la ciudad**

De las conversaciones con migrantes o hijos de migrantes de Quebrada y Puna de Jujuy o bolivianos que habitan la ciudad de San Salvador de Jujuy desde hace varias décadas<sup>11</sup>, destacamos la recurrencia a la apelación de una condición de resistencia de la cultura andina, que se representa en un movimiento a contrapelo de la ciudad moderna, occidental y letrada. Estas personas definen la resistencia como una acción constante en función de aquello que se reconoce como herencia cultural y memoria ancestral. En las narrativas orales andinas existen diversos modos de circulación de estos discursos, algunos más explícitos y otros

<sup>10</sup> El espacio fronterizo, ambiguo y dislocado que implica la referencia a espacios urbanos y campesinos, permite dar cuenta de los distintos universos culturales que se ponen en contacto. Elena Altuna (2008), propone pensar en la figura de indio urbano “[...], que viene a modificar las ya tratadas del campesino y del colono, lo que sugiere que otras transformaciones (además de la del referente) están operando en el sistema: la fractura de la ideología espacial colonizadora: campo versus ciudad y las modalidades sociolingüísticas que, en definitiva, arrastran la problemática hacia el plano de las estructuras novelísticas” (2008, 124).

<sup>11</sup> En conversaciones informales con personas que realizan actividades artísticas, culturales y sociales dentro de la comunidad de San Salvador de Jujuy.

más tácitos o indiciales, en tanto están formados por contenidos plurales, descentrados y heterogéneos.

Un discurso explícito se manifiesta en los relatos conocidos como el ciclo de *Inkarry*<sup>12</sup> o Inca Rey. En la provincia de Jujuy, al menos hasta hace unas décadas, estos relatos circulaban en las regiones puneñas (Schelotto, 1987). Dicho corpus fue estudiado por Terrón de Bellomo (1995: 15-25) quien señala la condición de “héroe liberador” que reviste el *Inkarry* y que en los relatos jujeños convoca la restitución de las antiguas riquezas y la noticia de su existencia. Mientras que, en los relatos seleccionados para este artículo, esta resistencia se puede leer a modo de indicio, en imágenes que materializan las formas andinas de concebir el mundo. Se observa en estas historias de encuentros con las almas una fuerte presencia de la resistencia cultural, en tanto el texto alude a conocimientos que se separan de los discursos de la religión oficial y por eso, de los discursos hegemónicos. El sociólogo norteamericano James C. Scott (2004) observa que, en las sociedades modernas dominadas por la letra impresa, la fuerza de la comunicación oral es un mecanismo central de la resistencia: “En la cultura oral, el anonimato es posible debido a que, por ser hablada y representada, sólo aparece en formas fugaces. Cada actualización es, por lo tanto, única en lo que se refiere al momento, el lugar y el público” (193). De este modo, las personas que narran historias que tienen por tema el encuentro con las almas, dan cuenta de ciertos conocimientos indispensables que desean preservar o transmitir de ese modo y no de otro. Desde esta perspectiva, “[...] la cultura popular logra el anonimato de la propiedad colectiva gracias a un constante proceso de adaptación, revisión, refundición [u] omisión” (193). Conforman así, una cadena de voces perdurable a través de los tiempos que confronta pasado y presente, pero también pone en acto valoraciones, censuras, críticas o interpretaciones del presente en relación a ese pasado (Terrón de Bellomo, 2014: 167).

Como parte de esos saberes que se preservan, advertimos un fenómeno diglósico al que debemos prestar atención. Nos referimos a la mención de “sombras” o “almas” en vez de “fantasmas”, palabras elegidas por los narradores para contar estas historias en una situación comunicativa específica. Cabría plantear en este punto si los hablantes entrevistados hacen uso de determinados lexemas como un modo de resistencia a los paradigmas hegemónicos, occidentales en los que el concepto de “fantasma” se impone con el prestigio y la influencia que le imprime el cine o la televisión o la literatura escrita del sistema literario canónico, frente a conceptos como “sombra” o “alma”, que remiten con mayor precisión a la cosmovisión andina. Si bien es un planteo que requiere una mayor investigación, es necesario señalar que en el trabajo de campo realizado para conformar el corpus de las narraciones que aquí se presentan, se preguntó a las personas de la ciudad si conocían “historias de fantasmas” (concepto prestigiado, hegemónico) y en la respuesta, a la hora de contar el cuento, no hablaron de “fantasmas” sino de “sombras” o de “almas”.

<sup>12</sup> Nombre mixto que proviene de la contracción de la palabra quechua *Inka* y la castellana rey. Es un mito quechua post-hispánico. El mito relata desde una perspectiva andina la confrontación producida entre españoles e incas al momento de la conquista, muestra la destrucción social y política del mundo andino y augura su reconstitución una vez que las partes del *Inkarry*, desmembrado a veces por Pizarro y otras por el rey español (*Españarrí*), se vuelvan a juntar.

La elección de una expresión lexical por otra, indicaría una actitud de resistencia relativa del hablante, tal como señala Lienhard (1996) al estudiar las formas diglósicas en contextos de tipo colonial y en el terreno de las prácticas religiosas. Lienhard explica que la alternancia de las prácticas “oficiales” e “inoficiales” por parte de los sectores marginados, actitud de “resistencia relativa”, denota su inteligencia estratégica. Ceder en un terreno permite, en efecto, salvar lo esencial en otro (73-74).

Entonces, frente a la pregunta del investigador que orienta el discurso e interroga sobre las historias de fantasmas, muchas veces el narrador reorganiza su discurso incorporando a la narración la norma oficial “fantasmas”, y otras veces elige “sombras” o “almas”, lo que disloca el discurso hegemónico y redirige la atención hacia la forma de entender y sentir el mundo desde una perspectiva andina.

El fenómeno diglósico es un indicador de la resistencia cultural, es decir, señala la presencia de saberes reconocidos como herencia cultural y memoria ancestral. Pues, la “sombra” es uno de los modos que tiene el andino de expresar la presencia del alma. En la cosmovisión andina se conoce la condición de “sombra de persona”, un rasgo del alma humana que se perpetúa después de la muerte. La “sombra”, en la que subsistiría la vitalidad, tiene reservado el lugar subterráneo (el *ukhu pacha* o tierra de abajo) donde permanece el aliento, el alma.

### **Residencia: habitar y hospedar en la palabra y en los seres del mundo**

Los relatos orales sobre almas explicitan y actualizan un aquí y un allá, un presente y un pasado que se filtra a través de las imágenes y se vuelven enérgicos conceptos con residencia cuando son sentidas y pensadas desde un saber andino (Mamani Macedo, 2019: 2). Entendemos esa condición de residencia como el reconocimiento de que las palabras tienen raíces, no sólo desde una perspectiva filológica o etimológica, sino desde una posición discursiva en la que sentidos y sentires se hunden en las profundidades del territorio al que pertenecen –el mundo andino– y hacen referencia a la cultura. Las palabras o conceptos con residencia, responderían entonces a un conocimiento que enlaza sentidos ancestrales, actuales y futuros, y conectan el espacio interior o profundo con el espacio en el que vivimos y aquel otro en el que habitan los seres superiores, que conforman las dimensiones de tiempo-espacio presentes en el concepto andino *pacha*<sup>13</sup>.

La residencia también se puede leer en las coordenadas que traza Vilca (2020a) cuando expresa que la experiencia de hospedar y habitar se entiende como el cuidado de la casa común y el propiciar la crianza mutua (63). En este sentido, las palabras con residencia refieren a una condición propiamente andina en la que residir, enraizar, vivenciar, habitar u hospedar construyen campos

<sup>13</sup> El eje *ukhu – kay – hanan pacha* deviene en continuidad y contacto recíproco, y provoca una resonancia continua de temporalidades también en contacto: pasado, presente y futuro de un mundo y un latir que no cesa.

semánticos que pueden ser recuperados y son observables en saberes culturales y decires narrativos.

Las almas –en los relatos- son personajes que transitan y entablan relaciones entre el mundo de los vivos y el de los muertos, instalando estas relaciones como una forma subversiva que disloca el orden lógico y lineal de la cultura occidental (Jackson, 1986: 181). Además, las historias sobre almas se plantean o narran dentro de temporalidades que atraviesan varias densidades de tiempos anteriores, posteriores y co-existentes; se movilizan por espacialidades diversas, radicalmente descentradas, incompatibles y contradictorias. Asimismo, los relatos involucran formas genéricas ambiguas y conflictivas ya que implican, de parte del investigador, un esfuerzo cognoscitivo cuando desaparecen las leyes de la representación artística occidental. Por este motivo, se plantea en esta investigación un conflicto hermenéutico frente a los modos de clasificación occidental. Es necesario referir que desde mediados del siglo pasado, las investigaciones sobre narraciones orales se han interesado por las manifestaciones narrativas producidas en la ciudad, por esta razón, muchas historias que se cuentan en la ciudad ingresan dentro de la categoría de leyenda urbana. La leyenda urbana se define por su carácter anónimo, implica la mención de una atmósfera irreal, lo extraño puede aparecer o no y posee una base común comunitariamente aceptada (Degh, 1999:27). Este tipo de leyendas involucra una gran variedad de narraciones, entre ellas las que refieren a fantasmas, y el vínculo borroso con la realidad es una característica; otro de sus rasgos es que podría ocurrir en cualquier lugar del mundo y en cualquier contexto (Martos Núñez, 2007:138). Interesa también pensar que esta definición del género se realiza desde el paradigma de las clasificaciones occidentales, lo que disipa del relato su naturaleza andina.

Sucede lo mismo a la hora de pensar las narraciones en sus contactos con el cuento fantástico. Para definir lo fantástico existen fórmulas específicas: “Yo + verbo de actitud (creer, pensar) + modalización de ese verbo hacia la incertidumbre (tiempo pasado, adverbios de modo como casi y quizás)” (Terrón de Bellomo, 2014:86). Este patrón no es recurrente en los relatos estudiados en esta ocasión. Por este motivo, nos atrevemos a plantear que las narraciones de este corpus están permeadas por elementos propios de la cosmovisión andina y por lo mismo, nos atrevemos a considerar que estos relatos sí pueden participar de algunas características de las leyendas urbanas y de los cuentos fantásticos, pero ingresan en ellos otros elementos que mostrarían las múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan (Rivera Cusicanqui, 2010: 28).

Una precisión epistemológica para problematizar esta cuestión está en el reconocimiento de que el pensamiento andino se comprende cabalmente a través de la conciencia del saber-sentir como *kamsay*, es decir, la certeza de que todo tiene vida y merece respeto y, por lo tanto, rige para los modos de actuar, en este caso, para los actos de narrar. Tales historias participan del *kamsay*, pues los modos en que se transmiten los saberes y las memorias culturales andinas están asociados a prácticas culturales, rituales y performáticas conectadas con las

prácticas sociales y agrícolas de la comunidad, en una complejidad cuya riqueza está en sus múltiples dimensiones. Esto vuelve la experiencia literaria aún más cautivadora.

Vistas así, las manifestaciones narrativas orales se integran a los sentidos y sentires implicados en los varios modos expresivos con que se manifiesta la cultura para experimentar (habitar o residir en) la palabra viva. Habrá que tener en cuenta la importancia del tiempo-espacio, asociado a un calendario climático, productivo y ritual –que se reproduce en la urbe en los pasacalles en honor a determinados santos, en las prácticas del día de las almas o en las comparsas del carnaval- para dar cuenta de las relaciones comunitarias y explicar su interacción con la música o con el baile o con otras prácticas asociadas.

### La discusión sobre el género en los relatos orales

Resulta interesante observar las divergencias y convergencias que se producen con las categorías literarias occidentales a la hora de precisar una clasificación de estos relatos. El conflicto se presenta al evidenciar en ellos imágenes y conceptos provenientes de la cultura andina que residen –se arraigan- en el relato. Para Terrón de Bellomo (2007), el estudio se puede realizar a partir de los aportes de Bajtún (1998) y su teoría sobre los géneros discursivos. Esto es así pues amplía la taxonomía restringida de los géneros literarios para destacar la condición discursiva de todo enunciado. Dice Bellomo:

Trasladados estos conceptos a los relatos orales considerados como enunciados, tenemos que, en el intercambio verbal que supone el acto de narrar, la narración misma no proviene de uno de los interlocutores, sino que se apoya en discursos o fragmentos discursivos previos, estableciendo con ellos distintos tipos de relaciones, ya sea que los repite sin modificar, les agrega algo personal, o al contrario, por diversas causas (olvido, interferencia con otros relatos, es algo conocido, etc.) omite determinadas secuencias de los discursos anteriores o las transforma. (62)

La investigadora propone considerar el relato como un espacio de combate o *tinku*, en el sentido de encuentro de contrarios, “en el que entran en conflicto distintas dimensiones de las visiones de mundo en juego” (63). A esta perspectiva incorporamos la propuesta epistémica de Rivera Cusicanqui (2018), quien propone realizar una lectura desde lo *ch'ixi*<sup>14</sup> como una “simultaneidad de tiempos heterogéneos” que se plasman en *habitus* y gestos cotidianos (76). La socióloga boliviana ejemplifica con un plato de sopa llamado *chairo de ch'uño* y dice:

[...] estoy saboreando algo que se inventó-descubrió hace miles de años, y se recreó varias veces desde tiempos coloniales con aditamentos foráneos como las habas o el chicharrón crocante que las cocineras le ponen encima. A través de la “comida de indios” estamos saboreando el

<sup>14</sup> Ch'ixi se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar, de percibir que se sustenta en lo múltiple y contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción (Rivera Cusicanqui, 2015: 295).

tiempo de la primera humanidad agrícola y podemos acompañarla a lo largo de su trayecto espacio/temporal por nuestras tierras. (77)

Así como ese plato de comida convoca multiplicidad de tiempos, también en los relatos orales se agitan memorias cercanas y ancestrales. En ellos es reconocible ese *ch'ixi* de tiempos y espacios, en un *tinkeu*, zona de encuentro que junta sin unir elementos que proceden de dos direcciones diferentes. Un ejemplo de este *tinkeu* se produce en el siguiente relato. Esta es la historia contada por Miguel Moral, vecino de San Salvador de Jujuy, en 2007:

Cuando en los lugares donde está actualmente [...] el Radio Club, [...] es decir en las proximidades del cementerio... [...] existía un caserón viejo en la esquina que da a Independencia y Alberdi que era... antiguamente... [...] un caserón enorme y bueno...

[...] no eran más que unas cuantas casas que databan del... del 1935 que eran las primeras que estaban ahí. El resto era rancharío, y... la mayor parte, baldío que llegaba hasta los pies de la avenida Italia.

Bueno, ocurrió de que a un personaje le había[n] dicho que haciendo determinadas acciones este... podía ver las almas porque... porque los perros las veían. ¡Por qué no! uno dice. Entonces [...] agarró y llevó a la práctica esto [...] era un agente de policía del que se trataba... estaba ahí en la parada donde le digo... Hablamos de hace más de sesenta años atrás [...] Y estaba el foco de la luz en una esquina... [...] Estaba protegiéndose de la llovizna y del frío... Claro, hay que hablar de la luz de la época esa, no son los focos como ahora... y dice, que estaba medio dormido, es decir se acurrucó en una esquina y... había hecho la tentativa, y que era de ponerse la lagaña del perro en los ojos [...] si ocurría algo extraño que así a simple vista no lo podía ver, él con eso iba a ver. Porque dice que los perros cuando ladraban era porque veían algo que nosotros no... [risas] no podíamos...

Y bueno, el quedó ahí entre dormido cuando empezó a sentir ruidos como de una carroza que venía arrastrando y ruidos de cadenas y... cuando entreabre los ojos ve pasar todo un grupo de este... no te digo cadáveres, pero eran espectros que arrastraban cajones y cadenas rumbo al cementerio [risas]. (Recopiladores: SJ y MC. Narrador: Miguel Moral. Año 2007. San Salvador de Jujuy) (Terrón de Bellomo y Angulo, 2012: 125)

La narración señala distintas temporalidades, las luces de la calle que remiten a la modernidad de la ciudad en expansión, la “carroza” fúnebre que fuera utilizada hasta principios del siglo XX y expresiones que convocan al *atavi*, ataúd viviente, representación de la muerte que remite a tiempos lejanos y a otros espacios, en los que las almas se encuentran o se reconocen antes de partir (Cáceres Chalco, 2001). Así, el choque de contrarios o *tinkeu* se amplía desde la perspectiva *ch'ixi*, esto es el ejercicio epistémico de reconocer lo no homogéneo, un espacio discursivo siempre incómodo o de fricción.

El último de los cuentos de almas que comentaremos es la experiencia de Valeria Ríos, que vive en el barrio Los Perales, en San Salvador de Jujuy. La historia que narra se desarrolla durante la noche del primero 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 y Angulo, 2012: 78-79). Es interesante observar la expresión dubitativa que imprime el discurso de la narradora “vaya a saber de dónde”, pues plantea una enunciación oscilante, que puede aludir a referencias que escapan a la lógica occidental y cristiana. Además, abre la posibilidad de que se esté mencionando el regreso anual de los ancestros para “convivir y colaborar en las actividades de la vida cotidiana” (Vilca, 2012: 52). 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, 2012:78). 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” (Terrón de Bellomo y Angulo, 2012:78-79). 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”, según se registra en el capítulo 27 del manuscrito de Huarochirí (Arguedas, 1966: 119). Contar implica recuperar lo que se dijo a través del tiempo, es decir, no hay un origen del relato en tanto está conformado por distintos hilos que forman su trama y señalan distintas temporalidades. Pero a la vez, emergen en cada acto, señales que remiten a un presente, a una situación contemporánea relacionada con las experiencias del sujeto, de la comunidad que habita, de la situación geográfica en la que se encuentra, de las experiencias sociales y culturales que posee.

El acto de contar contribuye a la forma de la narración. Espino Relucé habla de la “marca de la voz” (2015: 35) o, como la llama Mirande (2005), la “voz expansiva”, para referir al canto de la copla que se reviste de “esa materialidad [del cuerpo] que surge de la garganta” (Barthes, 1995: 252); y es aliento y sonido pulsados, en y ex - pulsados fuera del cuerpo para ser lanzados al encuentro del cuerpo del otro e inscribirse en su escucha (Mirande, 2005: 107). De tal modo, multiplican las historias y permite pensar en un proceso dinámico que tiene como ejecutor a un sujeto que narra en complementariedad con otros sujetos, con la cultura, con la historia no dicha de su comunidad. Reconocemos la importancia de la condición creativa, en ese acto de convivencia que implica contar el cuento, seleccionar un registro vocal y proxémico (de tonos, silencios, interrupciones, aclaraciones, miradas y movimientos) que busca el efecto o la reacción de la audiencia. Cortés Hernández (2014: 186) señala la convergencia de cinco dimensiones para pensar los géneros orales: su condición contextual, su innegable dialogismo, su ubicación subversiva que evade catalogaciones fijas, su continua transformación o reversión debido al pasaje de la voz oral y la necesidad de ampliar la mirada, observando los otros elementos que aportan significado en el acto comunicativo.

Las investigaciones de Arnold, Jiménez y Yapita (2014) mencionan la necesidad de ligar el texto, contexto, lectura, escritura, trama y tema de los relatos orales a

los procesos del tejer (190). Este descubrimiento es importante en tanto permite seguir un recorrido diferente a la delimitación de la categoría de texto sustentada por las teorías occidentales. Tal como lo afirman los autores mencionados (185-186), el trenzado de temas es una práctica habitual en la comunicación oral en la amplia zona de los Andes. Las investigaciones realizadas describen que son “[...] oraciones entrecruzadas [...] se inician con una oración que luego se interrumpe por las palabras que introducen una idea futura, como semillas derramadas al azar en un texto, que introduce una idea que sólo alcanza la fructificación después, quizá varias oraciones más tarde”. (186)

La condición de tejido, de voz tejida, de relato trenzado se hace evidente en una reiteración de imágenes metafóricas que participan de una percepción temporal propia del universo de las comunidades originarias: pasado-presente y futuro en interacción, completan el tejido del relato. Dice el poeta mapuche Elicura Chihuailaf “el ahora –en el tiempo circular- existe y se completa con las hebras del ayer y del mañana” (Huamán, 2009: 13).

Estos rasgos, evidentes en las narraciones orales de este corpus, convocan un concepto estudiado por Landeo (2014): el *willakuy*, palabra quechua que refiere a la experiencia del narrar en el mundo andino. El concepto cumple con los principios bajtinianos de dinamismo y coerción ya que se transforma a lo largo de la historia de las sociedades y, a la vez, estabiliza la experiencia comunitaria y de coerción; pues posee una forma que estructura la realidad y, por lo tanto, también permite dar forma y comunicar el conocimiento de una comunidad. Al decir *willakuy*, referimos a una “experiencia narrativa y cultural andina” (Escobar Albornoz, 2016).

Leyendo a Landeo (2014), Juan Escobar Albornóz (267) define *willakuy* como: (A) una manera cultural de transmitir experiencia, memoria y tradición en el mundo andino; (B) narración viva, que se hace y rehace constantemente. Esta condición privilegiada de la narración oral que posee la capacidad de mutación constante y, a la vez, de conservación de información cultural, es uno de los rasgos distintivos de los géneros de naturaleza oral, tanto los que se cantan como los que se narran. Por otra parte, la voz, como materia, posee el atributo de entrar y salir de otros discursos orales y escritos. En este sentido, el *willakuy* -relato oral andino- se define por su capacidad de interacción y dependencia entre narrador y oyente, ya que necesita de la participación de ambos para lograr su propósito, pues, como dice Landeo, el *willakuy* es un tejido verbal (*away-awanakuy*) (27). Esto remite a la interacción entre dependencia y cambio constante que se produce no sólo en los relatos orales, sino que por su condición de “tejido”, su ámbito de realización se entrelaza con discursos escritos en los que se experimenta una virtual situación comunicativa oral.

Por otra parte, el relato oral andino o *willakuy*, al poseer esta capacidad multiplicadora o diseminadora de la cultura, permite extender su ámbito de circulación desde los centros productores -en los que se hablan lenguas andinas como el quechua o el aymara como idiomas maternos- hacia todo el espacio

andino y por qué no, hacia los “archipiélagos andinos” (Noriega, 2012: 28), aun cuando en estos sólo aparezca el quechua como sustrato o como lengua oculta.

### Conclusiones

El estudio realizado tuvo como propósito central observar el dinamismo discursivo, producto de los fenómenos migratorios en el espacio andino. Estos desplazamientos humanos fueron y siguen siendo constantes, las investigaciones realizadas por distintas disciplinas lo confirman. En este artículo se parte de la certeza de que ese movimiento de personas cambia la configuración urbana tanto en la práctica como en el discurso, de modo que, el paisaje literario también se modifica. Aún en las sociedades modernas donde la letra se instaure como práctica central de comunicación, aún en estas culturas, pervive con fuerza la comunicación oral de los relatos. En las ciudades, específicamente en la ciudad de San Salvador de Jujuy, con sus características culturales andinas y modernas, se pueden escuchar historias de fantasmas, muertos, almas y diablos que convocan los sentires y sentidos de los habitantes de los Andes. Estos relatos participan de una condición diglósica, lingüística y cultural, producto de la actualización constante por lo que sufre procesos de adaptación, refundición u omisiones.

Estas historias orales, en las cuales hallamos convocada la cosmovisión andina en fragmentos del discurso, permiten observar la fuerza de los grupos sociales por resistir y residir los espacios que habitan. La resistencia cultural se hace presente en una decisión estratégica por contar, en determinadas situaciones y con determinados propósitos, sobre todo, relatos que convocan a los muertos. El fenómeno de residencia responde a un conocimiento que enlaza sentidos ancestrales, actuales y futuros. Residir en la palabra, tiene el sentido de habitar u hospedar un espacio que no sólo refiere al *kay pacha*, el mundo de aquí, sino que involucra las relaciones con todos los seres que viven y merecen respeto.

La complementariedad y ejercicio relacional que permite leer el corpus de relatos orales también se expande hacia las discusiones acerca del género de estos discursos. No es sencillo definir estas historias como leyendas urbanas, aun cuando sean producidas y escuchadas en la ciudad; tampoco pertenecen a la clasificación occidental del cuento fantástico, aunque sí poseen algunos rasgos del *fantasy* literario por su naturaleza subversiva. Este corpus participa, entonces, de un *tinku* discursivo, en el sentido de encuentro de contrarios, en el que se juegan conflictivamente distintas visiones de mundo. Por otra parte, la memoria genérica los emparenta con el *willakuy* andino, un tejido verbal, de interacción y cambio constante. La capacidad multiplicadora o diseminadora de la cultura, permite extender su ámbito de circulación desde los centros productores -en los que se hablan lenguas andinas como el quechua o el aymara como idiomas maternos- hacia todo el espacio andino.

Como mencionamos en la introducción, esta y otras historias fueron recopiladas en una ciudad de migrantes cuyo territorio discursivo está múltiplemente situado (Cornejo Polar, 1996: 841). Aquí están las memorias de la nieta que escuchara a

la abuela hablar de las almitas del primero de noviembre; pero también está el discurso de los habitantes de la urbe que hacen fiestas y que olvidan o desconocen los tiempos rituales. Se puede pensar así en los planteos de Noriega Bernuy (2012) sobre el discurso poético migrante que permiten observar esa insistencia por andinizar la ciudad. Y este dinamismo posee ciertos movimientos de reajuste constante, del mismo modo que las mujeres andinas acomodan a sus hijos en el *quipi*, llevando en andas la memoria que puede retornar en otros ambientes, incluso lejanos y extraños.

### Bibliografía

- Altuna, E. (2008). La partida inconclusa: indigenismo y testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (68), 121-141.
- Arguedas, J. M. (1985). *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (2012 [1969]). Salvación del arte popular. En *Obra Antropológica*, Tomo 7. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, J. M. (trad.) (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí*. México: Siglo XXI Editores.
- Arnold, D. Y., Aruquipa, D. J., y de Dios Yapita, J. (2014). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: ILCA.
- Bajtín, M. (1998). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.
- Barthes, R. (1995) *Lo obvio y lo obtuso*. Barcelona: Paidós.
- Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*. DOI: 10.4000/nuevomundo.61781
- Cáceres Chalco, E. (2001). La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco. *Chungará*, 33(233(2)), 187-200. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200004>
- Chihuailaf, E (2009). Nostalgia de su tierra. *Donde escriben los relámpagos*. Lima. Ediciones Altazor.
- Cornejo Polar, A (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII(176-177), 837-844.
- Cortés Hernández, S. (2014). Sobre el concepto de género en la literatura oral. En Macera, M. (ed). *Poéticas de la oralidad. Las voces del imaginario*, (pp. 185-201). Ciudad de México. UNAM.
- Degh, L. (1999). ¿Qué es la leyenda, después de todo? En Blache, M. (ed.). *Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales*, (pp. 19-65). Buenos Aires. Colihue.

- Escobar Albornoz, J. (2018) “Leyendo a Arguedas con Antonio Cornejo Polar: El *willakuy* andino en *Todas las sangres*”. En *Actas del I Congreso Internacional Teoría, Crítica e Historias literarias latinoamericanas. Celebrando la contribución de Antonio Cornejo Polar*, (pp. 265-273). Lima: Latinoamericana Editores/Centro de Estudios literarios Antonio Cornejo Polar.
- Espino Relucé, G. (2015). *Literatura oral. Literatura de tradición oral*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Fidalgo, A. (1975). *Panorama de la Literatura en Jujuy*. San Salvador de Jujuy: La rosa blindada.
- Guzmán, F. (1998). *Registro de voces kechwas vigentes en el discurso coloquial norteño*. San Salvador de Jujuy: Unidad de Investigación en Lingüística y Literatura (UILL), Universidad Nacional de Jujuy.
- Huamán, C. (2009). *Llipyaykunapa qillqanampi. Donde escriben los relámpagos*. Perú: Ediciones Altazor.
- Jackson, R. (1986). *Fantasy. Literatura y subversión*. Buenos Aires: Catálogos editora.
- Karasik, G. A. (2013). Migraciones, trabajo y corporalidad. Bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy. En Karasik, G. (coord.). *Migraciones internacionales*, (pp. 231-253). Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Landeo, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*, Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Lienhard, M. (1996). De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras. En Mazotti y Zevallos Aguilar, U. (coords.). *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp 57-80). Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Mamani Macedo, M. (2019). Purun yachana. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Revista Jorner@s*, (4). Recuperado de <http://www.fhycs.unju.edu.ar/documents/publicaciones/revistas/jornales4/REVI STA-JORNALER@S-4.pdf>
- Martos Núñez, E. (2007). *Cuentos y Leyendas tradicionales (Teoría, textos y didáctica)*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha.
- Mirande, M. E. (2005). “Ábrase esta rueda, vuélvase a cerrar”. La construcción de la identidad mediante el canto de coplas. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, (27), 99-110.
- Noriega Bernuy, J. (2012). *Caminan los apus. Escritura andina en la migración*. Lima: Pakarina Ediciones.
- Rama, Á. (1998 [1984]). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Reina Sofía.

- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, M. (2017). Danzas, movimientos y máscaras rituales en el noroeste argentino (Andes centro-meridionales). *Revista Chilena de Antropología*, (35), 1-26. Doi: 10.5354/0719-1472.2017.46128
- Schelotto, M. (1987). El corpus del Rey Inca en la Puna jujeña. *Mitológicas*, (pp. 7-22). Buenos Aires: CAEA-CONICET.
- Scott, J. C. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Terrón de Bellomo, H. (1995). *Continuidad de la memoria*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Terrón de Bellomo, H. (2007). *El saber de los relatos*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Terrón de Bellomo, H. (2014) *Todas vestían de blanco*. San Salvador de Jujuy: Apóstrofe Ediciones.
- Terrón de Bellomo, H. y Angulo, F. (2012). *Fantasmas de Jujuy*. San Salvador de Jujuy: Apóstrofe Ediciones.
- Teruel, A. y Lagos, M. (Dirs.) (2006). *Jujuy en la Historia*. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU.
- Vargas, A. (2020). *Ritos y ceremonias andinas en torno a la vida y a la muerte en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- Vilca, M (2020a). Espacialidades intensas en el sur de los Andes. Saberes “hedientos”: entre “encantos” y “diablos”. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 9(17). Córdoba. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28076>
- Vilca, M (2020b). Kuti, el “vuelco” del pacha. El juego entre lo humano y lo cosmológico. *Estudios sociales del NOA*, (23), 51-80. DOI: <https://doi.org/10.34096/esnoa.n23.10129>
- Vilca, M. (2012). El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. *Estudios Sociales del NOA/ Nueva serie*, (12), 45-58. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/784>