

SEMANA SANTA EN TILCARA. TRANSFORMACIÓN, RESIGNIFICACIÓN Y SINCRETISMO EN LATINOAMÉRICA

María Cristina Di Sarli
Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está centrado en las festividades en torno de la Semana Santa, llevadas a cabo en una región del noroeste argentino conocida como Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, República Argentina). En ese estrecho valle montañoso declarado por la UNESCO en el año 2003, Paisaje cultural y Patrimonio de la Humanidad, se distribuyen varias poblaciones fruto de un primer mestizaje cultural que se forjó entre los pueblos originarios autóctonos y las altas culturas prehispánicas, y más tarde, del que surgió de la conquista y evangelización de América por parte de los españoles.

En este marco se analizó una ceremonia religiosa popular, continuamente transformada y articulada con los sectores dominantes de la sociedad. Es por eso que el análisis no está enfocado solamente hacia la descripción de la ceremonia en sí, sino hacia su significación social, ya que, siguiendo a Clifford Geertz, “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”¹

Es una trama de significación, y la antropología será entendida en este sentido, como una actividad de interpretación de estos significados.

El trabajo de campo se realizó en las poblaciones de Maimará y Tilcara en el mes de marzo de 2008. En Tilcara se registraron dos ceremonias que están íntimamente relacionadas. La primera es el descenso de la Virgen del Abra de Punta Corral, acompañado de bandas musicales con instrumentos típicos de la zona, que tiene lugar el miércoles anterior al Jueves Santo. En la

segunda, registrada en Tilcara y en Maimará, se lleva a cabo la acostumbrada procesión y Vía Crucis, cuyas estaciones están señaladas por las tradicionales “ermitas” florales de motivos religiosos confeccionadas secretamente por las familias de la zona.

Se trata de mostrar en este artículo, que las festividades y ceremonias populares ponen de manifiesto por un lado, la fe y convicción de los participantes, pero que además evidencian un mundo religioso donde se desarrolla un “drama social” según el punto de vista de Victor Turner², que pone en juego, más que la conservación de las tradiciones, el conflicto latente, el papel de cada actor en la trama de las relaciones sociales y la reafirmación de la identidad del grupo en su totalidad. Por otra parte, se intenta destacar también que el contexto espacial en el que se realizan estas ceremonias religiosas populares es el de un paisaje de altura continuamente amenazado por las vicisitudes de la naturaleza y que puede volverse hostil y privar del sustento a sus pobladores. Por eso, los cerros son lugares por excelencia de los santuarios y espacios privilegiados para el culto. De esta manera, la gente, sus ritos y el paisaje que los reúne son tres elementos que necesariamente deben estar presentes en cualquier análisis referido a la religiosidad popular en estas latitudes.

EL PAISAJE CULTURAL

La provincia de Jujuy se ubica en el extremo noroeste del territorio argentino, limitando con las repúblicas de Bolivia al norte y de Chile al oeste, de las que recibe importantes influencias culturales. La atraviesa la línea imaginaria del Trópico de Capricornio, que toca dos de sus poblaciones: Susques y Huacalera. Recostada sobre las estribaciones de la Cordillera de los Andes, su

¹ GEERTZ, *La interpretación...*, p. 88

² TURNER, pp. 37-41



Paisaje típico de la quebrada con sus famosos cerros de colores. Fotografía: M.C. Di Sarli. Tilcara, Jujuy (Argentina), marzo de 2008

relieve es muy variable. Presenta cuatro regiones bien diferenciadas: la puna o altiplano, la quebrada, las yungas y los valles.³

La Quebrada de Humahuaca es una zona geográfica e histórica de características únicas. El conjunto está integrado por el valle principal que forma un angosto y árido pasaje natural de unos 155 km de largo en dirección norte sur, a lo largo de la cuenca del río Grande, y un conjunto de valles transversales y sus laderas montañosas que van desde 2.000 hasta más de 4.000 m de altura.

Toda la quebrada es el resultado de la interacción continua entre el ecosistema correspondiente de la región andina sudamericana, y las distintas sociedades y culturas que se asentaron en ella durante miles de años, con una notable continuidad en tiempo y espacio. En pocos kilómetros se suceden las localidades de Volcán, Tumbaya, Purmamarca, Maimará, Tilcara, Huacalera, Uquía y Humahuaca, donde termina la quebrada y comienza la puna propiamente dicha con su localidad más importante, La Quiaca, cercana a la frontera con Bolivia. La mayoría de sus habitantes reside en los pueblos y ciudades más importantes como Tilcara o Humahuaca, y el resto se distribuye en las demás localidades y en las áreas rurales dispersas.

Los principales recursos económicos son la agricultura, el pastoreo y últimamente el turismo, en continuo crecimiento. El paisaje de la quebrada es llamado “desértico de altura”, con lluvias muy intensas que se producen casi exclusivamente en verano, de manera que los cultivos precisan del regadío para su desarrollo.

Desde tiempos inmemoriales, la Quebrada de Humahuaca ha sido un eje de vinculación física y de articulación económica, social y cultural de los pueblos que la constituyen y sus caminos siguen siendo utilizados por

³ La puna es una árida planicie de altura que puede alcanzar los 4.000 m y presenta lagunas y salares. Los valles son zonas férti-

los pobladores para sus intercambios comerciales.

Casi todos los pueblos muestran huellas de su pasado preincaico, incaico y colonial. Los sitios arqueológicos que son investigados en la actualidad evidencian antiguos asentamientos indígenas que utilizaban el camino de la quebrada para el transporte de sus materias primas. Más tarde, el mismo camino fue lugar de paso de diversos contingentes cuando toda la zona había caído bajo la dominación del Imperio Inca. Las tropas conquistadoras y colonizadoras españolas lo recorrieron durante los siglos XVI y XVII, y en el siglo XIX fue testigo del paso del general Manuel Belgrano en las batallas por la independencia.

Los denominados “collas” son la etnia heredera de los habitantes originarios del noroeste argentino y de Bolivia y Perú, y los portadores de la tradicional forma de vida andina. Aunque actualmente no sean en un gran porcentaje, estrictamente indígenas sino mestizos, y a pesar de haber perdido su inicial organización comunitaria, la reciprocidad laboral y organización en familias extensas o “ayllu”, conservan la economía pastoril de altura, el cultivo de la papa (patata) y el maíz y su particular forma de construcción de viviendas de barro cocido al sol. Utilizan la medicina tradicional indígena, y sus músicos ejecutan instrumentos como la quena, el erque, el pinkullo, la caja y el siku, del que se hablará más adelante. Representan la síntesis de dos naciones andinas que entraron en conflicto mucho antes de que los españoles llegaran a estas tierras: el pueblo “aymara”, proveniente del Collao boliviano-peruano (de allí la denominación colla), y el Imperio Inca, “quechua”, en vías de consolidar un verdadero estado centralizado. Los aymaras, cuyo culto principal era a la Madre Tierra o Pachamama, y los incas cuya veneración se dirigía al dios Inti (el Sol) y a su hijo directo: el Inca. Estos dos proyectos entraron en colisión hacia el siglo XV, y si bien prevaleció la enorme expansión Inca, en el aspecto religioso se produjo una yuxtaposición de deidades. Es frecuente ver hoy en día ceremonias como la del “Inti Raymi” que se lleva a cabo durante la noche del 20 al 21 de junio y que señala el solsticio de invierno en el hemisferio sur, en la que los pueblos agradecen la fecundidad de la tierra traducida en las cosechas que permiten su subsistencia, se rinde culto a la Pachamama durante toda la noche, y dentro de una concepción cíclica de los procesos vitales donde todo vuelve a comenzar, se despide y a la vez se da la bienvenida al Sol (Tata Inti) que hace posible su vida.

Esa religión originaria coexiste hoy en día con la religión oficial que en la Argentina es la Católica Apostólica Romana con mayores o menores fenómenos de sincre-

les y de mayor humedad, mientras que las yungas son selvas de montaña, muy húmedas y de altas precipitaciones anuales.

tismo, constituyendo lo que se dio en llamar “religiosidad popular”. Este fenómeno cultural como cualquier otro en América latina debe tener en cuenta entonces a unos actores sociales diversos que incluyen a los pueblos originarios y a aquellos que resultaron del mestizaje cultural surgido de la conquista y colonización, sin olvidar los aportes inmigratorios posteriores vinculados a un proyecto de nación que comenzó a fines del siglo XVIII.

Aunque son acertados y deseables los conceptos de mosaico cultural, los grupos minoritarios que constituyen los llamados pueblos originarios, están lejos de lograr una integración igualitaria. En la controvertida historia del país y su no menos discutida identidad nacional, los primeros habitantes fueron despojados de sus tierras y obligados a incorporarse a un Estado, adoptando una religión y un estilo de vida que les eran ajenos. A través de los años, fueron marginados a zonas desfavorables, con escasos medios de producción tecnificados y deficiente comercialización de sus productos. A su economía de subsistencia, se le agregó la discriminación con respecto al resto del campesinado, por su condición de indígenas. En el imaginario colectivo argentino subsiste la idea de que son el relicto de un pasado prehispánico que desapareció al mezclarse con el componente europeo de origen español dando lugar a una población “criolla”⁴.

Sin embargo, hoy en día los pueblos originarios continúan expresando su voluntad de reconocimiento, su necesidad de preservar sus diferencias culturales, y su histórico reclamo territorial, aceptando que es posible desarrollar nuevas pautas culturales que les permitan la convivencia social en la diversidad. Esos reclamos se ponen generalmente en evidencia en ocasiones como la que nos ocupa, donde no se trata de mantener las creencias ancestrales y ponerlas en escena, sino de resignificarlas como única forma de permanecer⁵.

EL CULTO A LA PACHAMAMA

La Pachamama es la más difundida de las creencias populares que sobrevive con fuerza en muchas regiones del norte argentino. La evangelización no logró anular su presencia en la vida espiritual de las comunidades aborígenes, y continúan las manifestaciones rituales campesinas con las que se la venera. No hay celebración que no culmine con el homenaje a la Madre Tierra.

Aunque no se la representa con una imagen, no ha cambiado su nombre, sus funciones, o la forma de homenajearla. A la Madre Tierra se le ofrece toda la cosecha y el primer sorbo de lo que se beba en las fiestas. Se la

invoca durante el mes de agosto, pero está presente en todos los actos sagrados, el nacimiento de un niño o la despedida de un difunto. Se le rinde culto a la par de la profunda fe cristiana de los pobladores de la quebrada y al rezar se le pide a ambas: a la Virgen y a la Pachamama.

Su fiesta principal es el 1 de agosto y el rito más frecuente es abrir un hoyo en la tierra para darle de comer. Allí se arrojan cigarrillos, hojas de coca, fetos de llama, verduras cocidas del lugar y una bebida alcohólica conocida como “chicha”⁶ de preparación familiar y tradicional.

Según Adán Quiroga⁷, Pacha es lugar, tierra, pero también universo y tiempo; Dios femenino que engendra. Es el universo mismo más que la tierra propiamente dicha. Para Rigoberto Paredes⁸ por su parte, el mito de la Pachamama debió referirse en sus orígenes, al tiempo: el tiempo que cura los males, fecunda el suelo y distribuye las estaciones.

Lo cierto y curioso es que, en estas ceremonias, muchos peregrinos se arrodillan y rezan como si estuviesen frente a la imagen de la Virgen María. Al mismo tiempo, en las festividades religiosas católicas en donde se realizan procesiones con la imagen de María, suele consumirse coca y alcohol, y se riegan con chicha los alrededores de la imagen.

LA VIRGEN DE COPACABANA DEL ABRA DE PUNTA CORRAL: CONFLICTO Y DESDOBLAMIENTO

Las festividades de la Semana Santa en la Quebrada de Humahuaca tienen todas las características de las celebraciones populares del norte argentino. Sin embargo en este caso, es posible observar dos ceremonias estrechamente vinculadas aunque de origen diferente.

Al comenzar la semana, gran parte del pueblo de Tilcara se organiza para llevar a cabo la peregrinación que tiene por objeto buscar la imagen de la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral que se halla en un santuario a 4.000 m sobre el nivel del mar.

Las peregrinaciones a los santuarios “de altura” se remontan a la época incaica y preincaica. En la actual península de Copacabana, Bolivia, existía una talla en piedra turquesa que los nativos aymara conocían y veneraban como “Qopaqhawana”. Cuando estos pueblos fueron sojuzgados por los incas, la veneración se dirigió al Sol y la Luna, y en el lugar de emplazamiento de Qopaqhawana se levantó una ciudad para el descanso de los peregrinos. Con la llegada de los españoles, todos fueron converti-

⁴ En los actuales censos de población es obligatoria la incorporación de la variable “autoidentificación indígena”, donde los habitantes deben responder si se reconocen como indígenas o descendientes de indígenas.

⁵ DI SARLI, p. 12

⁶ La chicha es una bebida alcohólica que resulta de la fermentación del maíz.

⁷ QUIROGA, p. 210

⁸ RIGOBERTO PAREDES, p. 1-309.

dos al cristianismo y el vocablo Copacabana sustituyó al anterior. El lugar de culto cambió su significado, aunque persistió como expresión de la religiosidad.

El origen de la advocación tiene lugar entonces en Bolivia, a orillas del lago Titikaka. A fines del siglo XVI, Francisco Tito Yupanqui, descendiente de la nobleza incaica, decide plasmar su devoción religiosa realizando una escultura de la Virgen de la Candelaria para llevarla al templo de Copacabana, su lugar de nacimiento. Es así como el 2 de febrero de 1583 es entronizada la imagen que se convirtió en patrona de Bolivia.

Hacia mediados del siglo XVII, el culto a la Virgen de Copacabana ya se registra en Humahuaca, actual República Argentina. Pero no es sino hasta mediados del siglo XIX cuando tiene lugar el hecho que inaugura una nueva advocación.

Hay muchas versiones del mismo acontecimiento, pero la más difundida cuenta que en 1835, el pastor Pablo Méndez se hallaba pastando su ganado en lo alto del cerro de Punta Corral. En esos momentos se le apareció una señora vestida de blanco que le habló con suavidad y le pidió que regresara al día siguiente. Don Pablo amontonó unas piedras para no extraviar el lugar de su encuentro y regresó a su casa. Al día siguiente, la señora no concurrió a la cita, aunque en su lugar el pastor encontró una pequeña piedra, extraña y blanca, en la que creyó reconocer la forma de la imagen de la Virgen de Copacabana, tan venerada en todo el altiplano. Llevó entonces la piedra hasta Tumbaya para consultar al párroco, quien le solicitó que la dejara a su cuidado. Pero al día siguiente, había desaparecido y nuevamente fue hallada en el lugar de su primera aparición. El pueblo, que ya estaba enterado de la historia, entendió que era evidente que allí debía quedarse, y levantaron una capilla en su honor que el tiempo fue destruyendo hasta que un vecino del lugar reconstruyó el santuario. La Virgen de Copacabana de Punta Corral fue desde ese momento la patrona de la Quebrada de Humahuaca y es una de las vírgenes comprendidas en el grupo de las “porfiaditas”, muy frecuente en los relatos de apariciones marianas de casi todo el mundo, donde la imagen venerada se niega a ser trasladada del lugar de su originaria aparición, haciendo fracasar cualquier intento en ese sentido.

Hasta el año 1917, se realizaron peregrinaciones anuales hasta el santuario de la Virgen de Punta Corral. La imagen descendía hasta la localidad de Tumbaya el Domingo de Ramos y volvía a su lugar en el cerro seis semanas después. Pero ese año la parroquia de Tumbaya fue anexada al Departamento Tilcara por falta de sacerdote, por lo cual la imagen comenzó a bajar a Tilcara, peregrinaba luego por Tumbaya, y regresaba posteriormente a su santuario.

En 1967 se produjo un cuestionamiento hacia el

“esclavo” de la virgen, Alberto Méndez, a quien acusaron de haber cambiado la verdadera imagen, aunque los desencuentros y rivalidades entre este esclavo y las autoridades de la iglesia y del gobierno, ya estaban presentes desde 1953, según refiere el antropólogo *Ciro Lafón*⁹. A raíz de estas desavenencias Alberto Méndez dispone que la imagen baje solamente a Tumbaya. Después de varios años de negociaciones, en 1970 la peregrinación descendió por última vez a Tilcara. Sin embargo, el Lunes Santo de 1971 los tilcareños que no se resignaban a perder parte de su ceremonia, llevaron al santuario otra imagen de la virgen de Copacabana de Bolivia propiedad de una familia de Maimará, y con ella descendieron el Miércoles Santo hasta el pueblo de Tilcara, como lo siguen haciendo en la actualidad. Luego, iniciaron la construcción de una capilla a pocos kilómetros de la otra, y mandaron tallar una imagen que desde ese momento pasaría llamarse Virgen del Abra de Punta Corral para diferenciarse de la anterior.

En estos momentos existe una imagen que desciende del santuario de Punta Corral el Domingo de Ramos hacia la ciudad de Tumbaya donde permanece unas semanas para regresar al santuario y quedarse allí la mayor parte del año, al cuidado del “esclavo” de la familia Méndez.

Otra imagen es llevada quince días antes del Lunes Santo desde Tilcara hasta el santuario del Abra de Punta Corral, desde donde volverá a bajar el Miércoles Santo para permanecer en la iglesia todo el año.

Comenta Antonio René Machaca¹⁰ que la tradición oral rescata que la auténtica imagen fue modelada sobre la extraña piedra blanca que halló el pastor Pablo Méndez. Otra versión dice que la Virgen que baja a Tilcara tiene también un trocito de esta piedra original. El poder de ambas imágenes radicaría entonces, en la piedra que llevan en su interior.

LAS BANDAS DE SIKURIS

La peregrinación convoca a una multitud de fieles por lo que se vuelve la festividad más importante del año. Una característica sobresaliente de esta manifestación de fe es la banda de músicos que acompaña a los peregrinos a lo largo de los 25 km de ida y otros tantos de vuelta a Tilcara con instrumentos típicos como los *sikus*. Los ejecutantes de sikus, llamados “sikuris” se organizan en bandas, y pueden sobrepasar los 2.500 constituyendo un verdadero record mundial de ejecutantes de instrumentos musicales reunidos en una misma oportunidad.

Siku es el nombre aymara de la flauta de Pan. Consiste en la reunión de varios tubos de distinta longitud ordenados de mayor a menor, atados en un solo cuerpo. El sonido se produce al soplar por la abertura superior

⁹ LAFÓN, p. 285.

¹⁰ MACHACA, “Una historia... p. 7

de los tubos colocados en posición vertical. Se necesitan dos sikus para lograr la escala completa; es por eso que a veces se unen dos de estos en un solo instrumento, o se necesitan al menos dos ejecutantes. Esto convierte al siku en un instrumento comunitario que se ejecuta de manera dialogada o contestada entre dos personas.

Hoy en día se denomina sikuri a todo integrante de la banda, ya sea que ejecute el siku o que acompañe con bombos, platillos, maracas y redobles, y la ocasión que sin duda los convoca en mayor número, es la festividad de la Semana Santa.

Para Delo W. Ábalos

“el uso del siku está extendido por toda el área andina pero en la provincia de Jujuy, y en particular en Tumbaya y en Tilcara, ha adquirido una forma de uso muy particular y único que moviliza los sentimientos más intensos de sus pobladores; es uno de los vehículos predilectos para la comunicación y movilización en la búsqueda de la integración y toma de conciencia de los sentidos sociales locales”¹¹.

Las bandas de sikuris reciben la bendición en la Iglesia de Tilcara durante la tarde del Lunes Santo hasta la medianoche y madrugada. Cuando una banda ingresa al templo, lo hace ejecutando un ritmo musical llamado “adoración”. Los peregrinos ingresan en general de rodillas y con la cabeza descubierta, mientras el sacerdote anuncia su presencia, señalando la procedencia, la cantidad de integrantes, el año en que fue fundada y el nombre del capitán.

En el registro de 2008, partieron sesenta y dos bandas junto con centenares de peregrinos que los acompañaron. Llevaban estandartes y banderas para distinguirse de otros grupos. La mayoría eran del lugar, aunque algunos vinieron de otras localidades de la provincia de Jujuy y hasta de otras provincias. Rindieron su homenaje, rezaron y recibieron su bendición.

Cada banda de unos cincuenta a sesenta integrantes, se dirigió a la iglesia San Francisco de Asís, ejecutando los temas ya ensayados, los promesantes cumplieron su homenaje y recibieron la bendición del párroco para que los proteja de las adversidades del camino. Al terminar, se retiraron caminando hacia atrás, sin dar la espalda al altar mayor, costumbre bastante popular en la zona.

Luego de la bendición, comenzó el viaje. Toda peregrinación es un ritual sacrificial, y esta lo es en grado sumo. El sacrificio entraña esfuerzo físico a veces extenuante que es necesario realizar para ascender por esas laderas, sometándose a la escasez de oxígeno que dificulta el ascenso y al intenso frío que reina por las noches a esas alturas extremas. La ejecución de los rudimentarios instrumentos exige un esfuerzo suplementario por un lado pero por el otro induce a una especie de “trance” motivado por la constante repetición de los mismos sonidos. En estas circunstancias no está ausente



Ejecutantes de siku e instrumentos de percusión en la puerta de la iglesia de Tilcara. Fotografía: M. C. Di Sarli. Tilcara, Jujuy, marzo de 2008

el “coqueo”, o sea, la masticación continua de las hojas de coca, para evitar la fatiga, el hambre y el cansancio provocado por la altura.

Gladys y Lito Sandoval forman parte de una familia tradicional de Tilcara. Los hijos de Gladys forman parte de la banda “Rosa Mística” y Lito, el marido, es integrante de la banda “los Veteranos”, la más antigua de la zona. Ellos testimonian el desarrollo de parte de la ceremonia:

“Yo subía todos los años al Abra, este año también iba a ir, pero finalmente se ha levantado el paro y tuve que ir a trabajar, por eso no fui. Tengo el banderín original de las primeras veces que subí con ‘Los Veteranos’, era pibe yo, ahora tengo cincuenta... y claro, se hace difícil subir, duelen las piernas, se pasa frío... Hay muchas bandas que antes iban todas juntas, pero ahora una parte son las de Tumbaya y van sepa-

¹¹ ÁBALOS, p. 16

*radas, bajan el domingo de Ramos. Y las otras la vamos a buscar un poco antes, al Abra. Siempre hubo peleas por eso, porque siempre se están peleando los de Tilcara con los de Tumbaya*¹².

*“Dicen que todavía está la verdadera imagen, la piedrita con forma de Virgen, y que está en una covachita en el medio de las dos, pero no la bajan, porque dicen que cuando la bajaron, volvió a aparecer arriba otra vez... Uno puede ir a esperar a los de aquí al puente de la usina, el que va al pucará...”*¹³

La caminata insume unas diez horas. En parte hay que desplazarse por senderos angostos y resbaladizos, hay que vadear hilos de agua, trepar y caminar hasta el agotamiento. Por la mitad del camino, se hace un descanso para comer y calentarse al fuego, y luego se continúa. Al llegar al santuario del Abra, se oficián misas y durante todo el Martes Santo hay Vía Crucis, rezo de Ángelus y fundamentalmente se descansa. En el camino hay lugares llamados “apachetas”, especies de montículos de piedras donde los caminantes ofrecen hojas de coca, cigarrillos y bebidas alcohólicas a la Madre Tierra, a la Pachamama. En las abras de los cerros hay apachetas muy antiguas y se cree que son de origen pre incaico.

A pesar de que su fiesta principal es en agosto, igualmente se solicita su permiso para muchas actividades que impliquen algún riesgo, como la peregrinación que están por emprender. Le solicitan permiso para aventurarse en esa cuesta empinada, le agradecen cuando llegan a la cima, y vuelven a rogarle al descender.

Al alba del Miércoles Santo parten las bandas desde el santuario del Abra y al caer la tarde están de regreso con la imagen de la Virgen llevada en andas, que atraviesa las calles pasando por arcos de flores que han preparado los vecinos. En cada arco se reza y se reflexiona con mensajes de hondo contenido social. Se pide por el reconocimiento de los pueblos aborígenes, porque los pobres no sigan cultivando la caña de azúcar para que los extranjeros se lleven la ganancia; en suma, por sus reivindicaciones territoriales.

Finalmente entre bandas de sikuris y cánticos eclesiásticos la Virgen regresa a la iglesia.

LA PASIÓN DE CRISTO EN MAIMARÁ Y TILCARA: ERMITAS Y VÍA CRUCIS

Luego de las peregrinaciones en busca de la Virgen, el pueblo se dedica a preparar la conmemoración solemne de la pasión y muerte de Jesús. Hasta ese día, el centro de atención había sido la Virgen de Punta Corral, pero ahora, el interés está puesto en la confección de las “ermitas”, una suerte de cuadros confeccionados por 14 familias del pueblo, y algunos amigos muy cercanos. Si

bien la palabra ermita se refiere a una capilla o santuario en general pequeño, en la región que nos ocupa el término fue resignificado. En un principio, hace más de cien años, consistían en pequeños calvarios, o casitas hechas con flores naturales y hierbas aromáticas muy populares como el molle, toronjil, cedrón o hinojo. En su interior se diseñaba una figura de Jesús, o algún otro motivo alusivo a la Semana Santa. En la actualidad, son cuadros que se construyen sobre un marco de madera y se decoran mayoritariamente con una variedad de flores de la zona que perduran en el tiempo conservando su belleza durante varios años. También pueden emplearse cortezas de árboles y granos de maíz o café que le van dando forma a las figuras representadas. Los motivos de las ermitas son secretos hasta el Vía Crucis del Viernes Santo ya que la confección tiene un estricto carácter privado.

Durante todo el Jueves y parte del Viernes Santo las familias se abocan a la tarea de preparación de las ermitas para el Vía Crucis. Se confecciona una en el Hospital Regional, otra la realiza parte de la misma familia Sandoval, y otras están a cargo de diversas familias de la zona y del Museo de Arte regional. Esta investigadora pudo acceder a una de estas, en casa de la familia Gordillo en donde un grupo de mujeres nos dedicamos a cortar y pegar flores sobre un diseño previo. Esas reuniones asumen un carácter especial, pues mientras se realiza la tarea, las conversaciones versan en torno a las demás ermitas, la rivalidad entre las familias por presentar la mejor, y acerca del tiempo que insumen o los materiales que se emplean.

Nos comenta Silvia Gordillo: *“el modelo que estamos siguiendo es de un artista plástico de la zona. Y le agregaremos luces en la parte posterior, para que pueda verse bien por la noche. Este año nos hemos retrasado, porque la estamos haciendo a la manera tradicional, y usamos muchas flores que hay que recortar y pegar. Hay familias que utilizan mayor cantidad de semillas, de modo que avanzan más rápidamente. Hay otros que utilizan papel, y eso antes no se permitía utilizar. Aquí utilizamos estatuas o ídolos que son estas floritas que parecen secas y duran todo el año”*¹⁴.

Mientras tanto, en la iglesia se realiza la tradicional celebración del Lavatorio de Pies, realizada a los pobladores más ancianos.

Desde 1983, cuando la Argentina retornó a la democracia luego de varios años de dictadura militar, en la humilde localidad de Maimará se realiza un Vía Crucis viviente en la mañana del Viernes Santo. Los fieles recorren las calles del pueblo representando las distintas estaciones de la Pasión y Muerte del Señor. Hay “verónicas”, “esclavos” y soldados vestidos de romanos que castigan al supuesto Jesús, quien lleva una cruz de madera de cardón. También hay ermitas, más sencillas y menos elaboradas que en Tilcara y la procesión se

¹² Testimonio de Lito Sandoval, marzo de 2008.

¹³ Testimonio de Gladys, que evidencia las diferentes versiones acerca del origen del culto. Marzo de 2008.

¹⁴ Testimonio de Silvia G. Marzo de 2008.

detiene en cada una rezando. Quien dirige la oración compara la humillación de Jesús con la de los pueblos aborígenes, la burla de sus costumbres, el desprecio por sus creencias. Finalmente, los creyentes suben por un escarpado sendero hasta un pequeño cerro donde se planta la cruz y se hace la representación de la crucifixión. Luego de un momento de intensa emoción y recogimiento, se desciende el cuerpo y se desanda el camino hecho.

Por el contrario en Tilcara, ciudad de mayor importancia en número de habitantes, extensión y servicios, el Vía Crucis adquiere un carácter que involucra a los pobladores locales y a los turistas que en los últimos años han aumentado sensiblemente su número.

Desde que toda la zona fue declarada Patrimonio de la Humanidad, las visitas de extranjeros se han incrementado notablemente. Como la mayoría de los pobladores se dedican a comercializar productos textiles y artesanías que venden en la plaza principal, este incremento favorece sus economías. Sin embargo existe la convicción por parte de muchos pobladores, de que algunas costumbres y tradiciones ya olvidadas, resurgen con un único fin turístico, y que ceremonias que se cumplían en lugares y fechas prefijados, ahora se realizan en cualquier época del año, haciéndolas coincidir con el receso escolar y las vacaciones, lo que las priva de toda su sacralidad. Si bien esto es en parte cierto, también lo es el hecho de que al difundir los valores de la cultura local, se favorece el conocimiento de otras realidades extrañas a los habitantes de las grandes ciudades.

En las primeras horas de la tarde, ya están terminadas e instaladas las ermitas, que son visitadas por lugareños y turistas, constituyendo un especial foco de atención por la particularidad de sus diseños y lo laborioso de su confección. Pero es por la noche cuando adquirirán su verdadera importancia.

Dado el pequeño tamaño de la iglesia parroquial, el pueblo entero se congrega en el atrio, y los encargados de la ceremonia buscan la imagen de Jesús crucificado y la colocan frente a la puerta de la iglesia. Mientras tanto, un grupo de actores adultos y niños representan escenas de la vida de Jesús, su prédica, su pasión y su muerte.

El momento culminante de la ceremonia lo constituye el llamado “desclavamiento”. Esto es posible ya que se dispone de una antigua talla articulada, de modo que los brazos pueden flexionarse y semejar un verdadero cadáver. En la Argentina hemos podido registrar esta misma ceremonia con una talla similar en la localidad de Yaví, a 10 km de la ciudad de La Quiaca, en plena puna jujeña. Allí también, como en Tilcara, dos vecinos del lugar vestidos con túnicas blancas, y que representan a los amigos de Jesús, Nicodemo y José de Arimatea, colocan dos escaleras a los costados de la cruz, e inician la ceremonia del descendimiento. Las manos y los pies son separados del madero, los brazos son flexionados y la imagen de Jesús es descendida y colocada en una caja de

cristal. En ese momento se inicia la solemne procesión encabezada por la figura de Jesús yacente en su ataúd, que va recorriendo una por una las estaciones florales del Vía Crucis, seguido de la imagen de la Virgen Dolorosa.

Si bien este trabajo no tiene por objetivo realizar un estudio de la iconografía del norte argentino, hemos investigado aquellos lugares donde se realiza esta ceremonia de Descenso de la Cruz y la presencia de la talla articulada de Cristo, y encontramos similares en Cafayate, (Salta) en Chilecito y en Famatina (La Rioja) donde se conserva una talla de tamaño natural traída desde el Perú que presenta la particularidad de ser accionada por un sistema de cuerdas. En Tulumba (Córdoba) hay otra con brazos y cabeza articuladas, hecha en 1799 en madera policromada y en Mendoza se conserva una imagen tallada por los indígenas alrededor de 1710.

Con respecto al origen de estas tallas y de estas ceremonias, podemos decir que las esculturas y pinturas y las obras de arte en general que se encuentran en los templos de toda la zona del norte argentino, son producto de la influencia europea y de las escuelas de arte de las misiones jesuíticas y las de Potosí, Quito y el Cuzco. Con respecto a la influencia europea y más precisamente española en la ceremonia que detallamos, se encuentran similares en Valencia, por ejemplo, en el llamado *desclavament*, y también en Cangas, (Galicia) en muchas ciudades de Castilla y León, en Salamanca, en Nava del Rey, (Valladolid), en Ponferrada en la provincia de León, también en Peraleda de la Mata (Extremadura) y en Murcia, en Almería, entre otras.

Esta influencia se hace sentir tempranamente en América. Por ejemplo en Lima alrededor del año 1600, los mayordomos de la Cofradía de la Virgen de la Soledad, contrataron a un escultor catalán para que realizara una talla de Cristo que pudiese articular los brazos y el cuello, y es la misma que se utiliza en la actualidad.

Cuando no puede precisarse el origen de las obras, se recurre al mito: en San Juan de Puerto Rico, por ejemplo, se registra una tradición oral referida al llamado Cristo de los Ponce, una talla articulada que apareció flotando en el océano dentro de un cofre, tradición que por otra parte aparece como explicación del origen de muchas imágenes americanas (como el Señor del Milagro en Salta, República Argentina).

En lo que se refiere a la llamada Escuela Cuzqueña, reunió una gran cantidad de artesanos dedicados a la pintura y la escultura y constituyó un verdadero estilo propio de las colonias americanas del siglo XVII y XVIII. Los motivos son en general religiosos, y se refieren a santos y mártires. En estas obras se integran los elementos iconográficos católicos occidentales con motivos del imaginario indígena. Las tallas policromadas son frecuentes en este estilo y muchas veces es difícil advertir si las obras en cuestión son europeas o nativas. La yuxtaposición de ambos elementos culturales se pone de manifiesto en toda la imaginería colonial americana. Son



En la ceremonia de “desclavamiento” de la Cruz, se utiliza una antigua talla articulada del periodo colonial hispanoamericano

bien conocidos los “ángeles arcabuceros”, muy frecuentes en América del Sur, que son representaciones de ángeles alados, vestidos con ropas típicas de españoles de la época, y armados con arcabuces.

Como dice Teresa Gisbert¹⁵, “en tiempos virreinales fue representada la Virgen María como Madre Tierra. En el lienzo María y el cerro de Potosí son un todo (...) varios senderos cruzan la montaña en cuyas faldas está el Inca Maita Capac”.

Como puede apreciarse entonces, elementos muy diversos se conjugan en las obras de arte colonial. De la misma manera diferentes elementos de la concepción religiosa andina y la cristiana se reúnen en la celebración de la Semana Santa.

Durante el Sábado Santo el principal acontecimiento es la procesión de la Virgen Dolorosa. Esta procesión la realizan únicamente las mujeres y también consiste en recorrer las ermitas llevando la imagen, y orar en cada una de ellas. En una comunidad donde tradicionalmente y por distintas coyunturas políticas y sociales las mujeres han sido las jefas de hogar, los temas que se destacan en plegarias y meditaciones son los referidos a la educación de los hijos y a los valores sociales de la familia. Se insiste en resaltar y aconsejar a las mujeres que no deben ser objeto de violencia, y que deben exigir ser respetadas en todo momento, ya que otra característica preocupante de la zona es el alto índice de alcoholismo y violencia familiar entre sus pobladores. Como corolario de la plegaria se recuerda que la fami-

lia es el verdadero “patrimonio de la humanidad”, como obvia alusión irónica a la declaración de la UNESCO. Es necesario resaltar que la figura de la Virgen cobra en la conmemoración de la Semana Santa una importancia mayor. No es casual que la peregrinación más concurrida del norte argentino sea precisamente la de la Virgen y ocurra en esa semana.

Por la noche se realiza la Vigilia Pascual con la bendición del fuego y el agua. Los vecinos realizan una gran fogata en la puerta de la Iglesia, y el sacerdote que oficiará la misa enciende el cirio para que los participantes, a su vez, enciendan sus velas. Con ellas todos entran a la iglesia y será esa luz la única que brille en la iglesia a oscuras hasta la medianoche.

Y el Domingo de Pascua estalla la fiesta. Ahora son ambos, el Cristo resucitado y la imagen de la Virgen del Abra de Punta Corral, que vuelven a recorrer las calles de Tilcara y se detienen en cada ermita. Las bandas de sikuris vuelven a expresar su alegría ejecutando sus instrumentos típicos y sus canciones.

UNA REFLEXIÓN DESDE AMÉRICA

Aunque parezca fácil acercarse a estas celebraciones, realizar entrevistas o registrar los acontecimientos que tienen lugar en el norte argentino, y el creciente turismo local y extranjero promueva tales incursiones, no es tan fácil desentrañar su verdadera significación. Ni es sencillo acortar las distancias simbólicas además de las rea-

¹⁵ GISBERT, p. 17.

les que median entre la vida cotidiana en una gran ciudad, como Buenos Aires, y un pequeño poblado enclavado en los cerros donde el tiempo y el espacio adquieren una sacralidad fundamental.

Para Emile Durkheim¹⁶ “todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas (...) en dos clases, en dos géneros opuestos, (...) que las palabras sagrado y profano traducen bastante bien”. Postula entonces, que lo sagrado y lo profano pertenecen a dos esferas que comprenden todo lo que existe pero que son mutuamente excluyentes y entre ellas existe un abismo infranqueable. Es posible pasar de una esfera a la otra, pero sólo a través de ciertos rituales que implican una total transformación semejante a morir y renacer. Para Durkheim, la religión proporciona la matriz con la que el entendimiento humano puede aprehender las nociones del mundo y de sí mismo. Es decir, le brinda las básicas categorías del entendimiento como tiempo o espacio, que para este autor son de origen social.

El tiempo y el espacio tomados en este sentido tienen una significación especial en las fiestas y rituales populares. En el caso de la Semana Santa en Tilcara, como en otros pueblos de la quebrada, existe una separación entre la vida cotidiana y este momento esperado y sagrado. Pero hay un puente que suspende la sucesión rutinaria de los días, y atraviesa el umbral que comunica con lo sagrado, la sociedad, la comunidad unida solidariamente, y la familia. Las ermitas florales son trabajos familiares, las bandas de sikuris son organizaciones nacidas en el seno de las familias y las comunidades; las imágenes que participan del Vía Crucis son cuidadas por los vecinos de determinadas familias, y este cargo es hereditario.

Pero el tiempo sagrado se desarrolla en un espacio también sagrado. No un punto cualquiera del espacio, sino un lugar determinado, y por eso mismo, transformado en sagrado. La quebrada, los cerros, los santuarios, las apachetas, son lugares cargados de significación y dignos de sumo respeto. Y también siguiendo a Durkheim, “nada existe que no deje de recibir algún reflejo de religiosidad”¹⁷ aunque él se refiera a cosmovisiones tan alejadas como las del totemismo australiano. Es como si esa Pachamama, de la que hablábamos, representase la totalidad del universo, y que cada cosa en ese universo recibiera su reflejo sagrado.

“En torno a los santuarios se articula gran parte del mundo espiritual de una comunidad”.¹⁸ Son lugares de interacción social aunque muchas veces puedan volverse también sitios de litigio y disputa.

La fiesta es un tiempo que se destaca en la totalidad



Los cuadros de motivos religiosos están realizados con flores secas del lugar y son representativos de la conmemoración de la Semana Santa. Fotografía: M.C. Di Sarli. Tilcara, Jujuy (Argentina), marzo de 2008

de la duración, como decía Gerardus van der Leeuw. Y de la misma manera, un lugar donde tiene lugar una celebración religiosa, un lugar sagrado, no es un punto cualquiera del espacio, sino un lugar de detención de la extensión.

Esa detención, esa brecha tan claramente observable en los fenómenos de la religiosidad popular en el noroeste argentino, es posible analizarla recurriendo al concepto de “drama social” popularizado por Victor Turner¹⁹. Las sociedades no son estáticas y su devenir está surcado por conflictos y contradicciones. Un rito puede ser visto desde esta perspectiva, como un drama social a representar, con una estructura temporal que parte de un espacio-tiempo estructurado, profano si se quiere a la manera durkheimiana, y que pasa por un espacio-tiempo posible, liminar, sacralizado, campo de todas las posibilidades, y en donde se pone en juego el rol social de quienes las convocan, para finalmente regresar a otro espacio-tiempo estructurado quizás de otra manera.

La organización de las peregrinaciones, la confección de los escenarios temporarios dispuestos para ese fin, la asignación de roles en cada barrio, cada familia, cada banda de músicos, detienen por unos días la extensión y la duración, reafirman lazos familiares, ponen en evidencia conflictos entre personas o comunidades, y

¹⁶ DURKHEIM, p. 33.

¹⁷ DURKHEIM, op. cit. p. 144.

¹⁸ ARNAIZ ALONSO, p. 298.

¹⁹ GEIST, pp. 8 y 9.

²⁰ BOUYASSE-CASSAGNE, p. 2.

ayudan a consolidar la identificación grupal.

“El rito —en palabras de Thèrese Bouysse-Cassagne²⁰— recompone al individuo en base a una serie de símbolos que pertenecen al grupo y que son el fundamento de su identidad social”. Por ejemplo, el conflicto entre Tumbaya y Tilcara por la posesión de la verdadera imagen de la Virgen, es evidente cada Semana Santa, y no todo el año. O también podríamos decir que es en esas fechas que cobra fuerza porque a la razón de cada pueblo se le suma el apoyo sobrenatural de María. Para J. L. Alonso Ponga, “muchas veces el hallazgo de una imagen milagrosa por parte de dos personas representantes de dos localidades, puede ser motivo de controversia”²¹, como el caso que nos ocupa.

Como bien señala Mariano Garreta²², “las expresiones populares, en especial las fiestas, sean religiosas o profanas, como las ferias o los encuentros, conforman un ámbito especial para el estudio de aquellas situaciones que la cotidianidad del tiempo profano encubre”.

Y es en esos momentos privilegiados en los cuales los símbolos sagrados pueden verse como expresión del “ethos” de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión. Es decir, las acciones humanas armonizadas con el orden cósmico.

A la dificultad inicial entonces, de acercarse a este complejo universo de rituales, podemos agregarle un inconveniente accesorio, que consistiría en explicar lo religioso, lo religioso popular, y más aún, lo religioso popular en Latinoamérica, a un auditorio mayoritariamente europeo.

Parte del problema, según Clifford Geertz, consiste en que: “La brecha entre lo que representa ocuparse de otros en el lugar donde están, y representarlos allí donde no están, (...) ha empezado hace poco a hacerse extremadamente visible. (...) ...meter ‘sus’ vidas en ‘nuestras’ obras, ha pasado a ser un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado”²³.

Quizás lo máximo que es posible hacer sea acercarse a un mundo intersubjetivo de mutua comprensión, y que nunca lleguemos a captar el verdadero significado que tienen algunos símbolos, ritos, o creencias para ese tan mentado “otro cultural”. Y tengamos que reconocer que la finalidad de la antropología sea, simplemente, “ampliar el universo del discurso humano”²⁴.

BIBLIOGRAFÍA

ÁBALOS, Delo Walter. “Las bandas de sikuris en la peregrinación”. En *Amara, Revista de Testimonios Orales de la Quebrada de Humahuaca*. Año 4, Número 5. Jujuy (R.

Argentina): Secretaría de Turismo y Cultura de la Provincia de Jujuy, 2008. pp. 16 y 17.

ALONSO PONGA, José Luis. *Rito y sociedad en las comunidades agrícolas y pastoriles de Castilla y León*. Junta de Castilla y León, 1999.

ARNÁIZ ALONSO, Benito. “Santuarios y rituales religiosos en el norte de Burgos” en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Dir. Ángel Espina Barrio. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 1998. pp. 297-307.

BOUYSE-CASSAGNE, Thèrese. *Lluvias y cenizas*. La Paz: Hisbol, 1988.

DI SARLI, María Cristina. “Recordar para permanecer: la fiesta del Inti Raymi en la Quebrada de Humahuaca” en *Sas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, Rosario, Argentina, octubre de 2006.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

GARRETA, Mariano. “Devociones populares”, en *Propuestas para una Antropología Argentina*. Coord.. Carlos Enrique Berbeglia. Buenos Aires: Biblos, 1992, pp. 97-116.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1997.

—*La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.

GEIST, Ingrid. *Antropología del Ritual*. (Victor Turner). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002.

GISBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz (Bolivia): Gisbert y Cia, 1994.

LAFÓN, Ciro. “Fiesta y religión en Punta Corral” en *Runa, archivo para las ciencias del hombre* volumen 10 partes I y 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 1967

MACHACA, Antonio René. “Una historia que construimos entre todos” en *Amara, Revista de Testimonios Orales de la Quebrada de Humahuaca*, año 4, n° 5, 2008.

QUIROGA, Adán. “Folklore Calchaquí”. En: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, segunda serie, sección 6, tomo 5, p.1-319. Buenos Aires, 1929. Citado en *Diccionario de Mitos y Leyendas*, NAYa, Noticias de Antropología y Arqueología, 2007 www.naya.org.ar

RIGOBERTO PAREDES, Manuel. *Mitos, supersticiones y super-vivencias populares de Bolivia*. La Paz (Bolivia): Isla, 1963. Citado en *Diccionario de Mitos y Leyendas*, NAYa, Noticias de Antropología y Arqueología, 2007 www.naya.org.ar

TURNER, Víctor. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press, 1974.

²¹ ALONSO PONGA, p. 65.

²² GARRETA, p. 97.

²³ GEERTZ, *El antropólogo como...* p. 140.

²⁴ GEERTZ, *La interpretación...* p. 27.