

Discursividades de una historia conflictiva¹. Espacio-tiempo ceremonial de la Semana Santa y conflictos sociales emergentes en la Quebrada de Humahuaca (Noroeste Argentino)

Mónica GUEDEMOS

Programa de Estudios Antropológicos de la Música (FA, CePIA)
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) SeCyT

Programa Internacional Interdisciplinario Andes: Investigaciones Históricas y Antropológicas
mgudemos@gmail.com

A la memoria de Teófila Martínez
In memory of Teófila Martínez

Recibido: 20 de marzo de 2015
Aceptado: 5 de noviembre de 2015

RESUMEN

Este artículo presenta una visión etnográfica de los conflictos sociales emergentes en el tiempo/espacio ceremonial de la Semana Santa en la Quebrada de Humahuaca (NO de Argentina), y una propuesta analítica de las prácticas discursivas que los contienen.

Palabras clave: Fiesta andina, festividades religiosas, espacios ceremoniales, Semana Santa, Quebrada de Humahuaca.

Discursivities of a Troubled History. Easter Ceremonial Spacetime, and Emerging Social Conflicts in Quebrada de Humahuaca (Argentinean Northwest)

ABSTRACT

This paper presents an ethnographic vision of the social conflicts emergent in the ceremonial time/space of the Holy Week in the Quebrada de Humahuaca (NW Argentine) and an analytical approach of discursive practices that contain them.

Key words: Andean festival, religious festivities, ceremonial spaces, Eastern, Quebrada of Humahuaca.

Sumario: 1. Introducción: un argumento de escisión. 2. Los intereses en pugna. 3. «Imágenes» de la realidad social argentina. 4. El poder social de las bandas de *sikuris*. 5. Discusión: el planteamiento de una discursividad coreográfica. 6. Reflexión final. 7. Referencias.

1. Introducción: un argumento de escisión

Los circuitos de peregrinación de Semana Santa en Tilcara y Tumbaya² (Quebrada de Humahuaca, Jujuy, NOA) comparten un escenario regional históricamente escindido pero ceremonialmente articulado en complementariedad (Figura 1). El argumento

¹ Por el contexto y por la temática abordada, en este artículo utilizamos, en acuerdo con José Luis Martínez (2011: 31), el concepto de *discursividades* o *prácticas discursivas* para las formas específicas que adquieren los discursos (entendidos éstos según la concepción foucaultiana) «en una estructura social concreta y en una coyuntura histórica determinada».

² 2.461 y 2.084 m.s.n.m, respectivamente. Actualmente, un tercer circuito se inicia en el paraje llamado Tunalito, ubicado a 17 km al norte de Tumbaya, y otro en la localidad de Maimará.

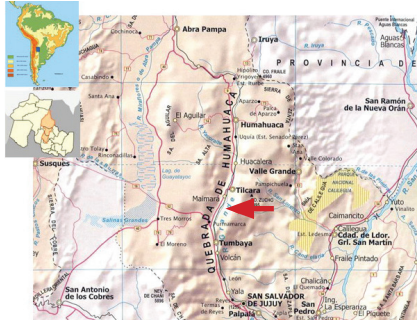


Figura 1: Quebrada de Humahuaca, Jujuy, NO de Argentina. La flecha indica la ubicación del Abra de Punta Corral.

de escisión gira en torno a un encadenamiento de conflictos sociales vigentes en la región desde el siglo XIX, retroalimentado periódicamente por las tensiones personales e institucionales de las que participan sus cultores. A su vez, estos conflictos coexisten con un sistema de creencias en el que subyacen elementos simbólicos de tradiciones prehispánicas «re-procesados» en el contexto colonial (Karasik, en Machaca 2004: 11; Zanolli, Costilla y Estruch 2010) y «enmascarados» en expresiones semióticas «no lingüísticas» incorporadas y contenidas en el «marco cristiano» de las fiestas religiosas de la región. Con el tiempo y la devoción, esta coexistencia plena de «enmascaramientos» y re-significaciones se transformó en el contexto de las celebraciones de Semana Santa en una coreografía ceremonial instaurada e institucionalizada por una férrea voluntad popular. Una coreografía que incorpora periódicamente las divergencias e intereses en pugna, articulándolos ritualmente en una serie de espacios/tiempos liminales, como si de una gran red de dinámicas polisémicas se tratara, en la que las tensiones se canalizan a través de estrategias actitudinales, volviéndose gesto, imagen emocional y ritmo.

2. Los intereses en pugna

2.1. La «doble pertenencia»

Uno de los eslabones conflictivos aún se sigue forjando en torno a la devoción de dos imágenes de la Virgen de Copacabana, veneradas en procesión en esta festividad. Una de ellas es la imagen de la Virgen de Copacabana de Punta Corral, aun no «oficializada» por la Iglesia, «propiedad privada» de la familia Méndez-Torres de Tumbaya³. Esta familia es descendiente de quien, según consta en los relatos populares, tuvo en julio de 1835, en el Abra de Estancia Vieja⁴, la «visión sobrenatural» que autorizó ritualmente una pequeña piedra, la cual fue honrada y «oliada»⁵ como «imagen» de la Virgen de Copacabana, probablemente siguiendo la tradición de uno de los

³ Eduardo Escobar (vecino de Tilcara, docente y técnico en turismo) y Eloy Roy (sacerdote actualmente radicado en Québec, párroco de Tilcara entre 1981 y 1989), comunicación personal durante las entrevistas realizadas en Semana Santa de 2007. Información que también consta en Machaca 2004: 47.

⁴ Localizada, aproximadamente, a 4000 m.s.n.m. en el límite de los departamentos Tilcara y Tumbaya.

⁵ Untada con aceite con autorización de la Iglesia.

más importantes centros de peregrinación del culto mariano en el altiplano boliviano, precisamente el de Copacabana, emplazado sobre otro de ascendencia prehispánica de mayor convocatoria en los Andes Centro-Meridionales⁶. Dicha tradición, según los estudios sobre las *cofradías de indios* en Jujuy en el siglo XVIII, estaba fuertemente arraigada en la Quebrada de Humahuaca (Cruz 2001). Esta piedra/imagen tuvo su propio santuario en Punta Corral (Departamento Tumbaya), construido en las proximidades del lugar de su hallazgo, y fue transportada en *misachico*⁷, respetando antiguas sendas andinas, por un circuito que alcanzaba por el oeste las Salinas Grandes, y por el sur la Quebrada de León, regresando a Punta Corral a través de Tumbaya (Burgos 2005), socializando ceremonialmente durante más de una semana al año un área territorial de decenas de kilómetros cuadrados. Posteriormente se determinó el circuito Punta Corral-Tilcara como un trayecto fijo que se mantuvo «por tradición y consenso» hasta 1970.

Según las versiones populares, la piedra en cuestión se habría colocado en el interior de la actual imagen de bulto de la Virgen de Copacabana de Punta Corral, modelada en Bolivia, sin registrarse datos sobre la fecha precisa de tal hecho (Machaca 2004: 56), o bien fue directamente reemplazada por dicha imagen. Este reemplazo constituyó un hecho de «sustitución» de una imagen por otra más «propia» al culto católico o, de acuerdo con Lafón (1967: 280), un hecho de «canalización» por parte de la Iglesia de una idolatría hacia cauces dogmáticos «oficiales»⁸. No obstante tal «canalización», los hechos sobrenaturales continuaron en el imaginario popular, como el aún aludido caso del *milagroso crecimiento* de la imagen⁹ señalado en 1953 por uno de sus «esclavos»¹⁰ (Lafón 1967: 277).

En torno a la veneración de esta imagen se fueron tejiendo desconfianzas y desacuerdos, que crecieron proporcionalmente a la cantidad de promesantes que año tras año se multiplicaban por miles¹¹, transformándose en desencuentros que se volvieron inconciliables hacia la década de 1960. Se cuestionó, entre otras cosas, el control del dinero de las limosnas¹² y una posible «venta a Brasil» de la imagen original que el

⁶ Max Uhle, septiembre de 1894 (Ibero-Amerikanisches Institut, *Max Uhle Manuskripte: Notizbücher*, Cuaderno 36-8); estudio de manuscritos realizado en 2008 con fondos del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Véase, también, Ramos Gavilán 1976 [1621], Harris y Bouysson-Cassagne 1988, Fernández Juárez 1996, Zanolli 1997, Costilla 2010.

⁷ Procesiones religiosas de carácter popular, de fuerte tradición en las comunidades andinas, en las que se trasladan las imágenes, portándolas en andas, solas o en camarillas o camarines, hacia diferentes «estancias» en donde se les rinde culto. La marcha de las comitivas de fieles y devotos son acompañadas por el sonido de bandas instrumentales, cantos de los mismos peregrinos e incluso danzas regionales.

⁸ Véase al respecto el «recorrido histórico sobre la devoción de la Virgen de Punta Corral» que realizan Zanolli, Costilla y Estruch (2010).

⁹ Véase también *Diccionario General de Jujuy* 1993, T. VII: 3408. En los relatos de tradición oral de la región recogidos por nosotros entre 1996 y 2006, el hecho del *milagroso crecimiento* se aplica, según quien relate, tanto a la piedra (que suele identificarse también como «imagen») como a la imagen de bulto de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Cuando en 1996 solicité a Teófila Martínez, vecina de unos 65 años del sector barrial próximo al puente del río Guasamayo, en Tilcara, que me especificara si lo que había crecido era la piedra o la imagen, respondió: «Es la misma cosa, m'hija».

¹⁰ Se denomina «esclavo» al propietario y/o cuidador de una imagen de culto. Generalmente este cargo es de carácter voluntario y vitalicio (*Diccionario General de Jujuy* 1993, T. VII: 1865).

¹¹ Llegando en los años 2001 y 2002, aproximadamente, a los 30.000 peregrinos (Machaca 2004: 47-48).

¹² Que se incrementaron sensiblemente por la gran cantidad de promesantes que se congregaban cada año.

«esclavo» habría realizado, reemplazándola por una copia¹³; también la pertenencia privada de la imagen y la actitud de unos párrocos locales que «pujaban» en favor o en contra de su «oficialización» por parte del Obispado de Jujuy, dividiendo a muerte la feligresía en una *sorda tensión* (Lafón 1967: 283) que aún hoy puede percibirse en algunos casos puntuales. Dicha división, promovida en 1961 por el párroco de Tilcara cuando trató de impedir los ritos tradicionales que se habían «formalizado» en torno a esta imagen, separó (como observó Lafón en 1962; *vid* Lafón 1967: 283) a la elite pueblerina, integrada en parte por las damas de sociedad pertenecientes a las instituciones religiosas y cofradías «oficiales», que argumentaron hostilmente contra las antiguas tradiciones locales, de quienes quedaron, por así decirlo, del otro lado: los campesinos y obreros con sus costumbres ancestrales, surgidas, como explicaban, en un pasado indígena, cuando vivían los «gentiles»¹⁴. La actitud de algunos párrocos se habría sumado a la acción de la pastoral argentina que, desde la llamada Revolución Libertadora de 1955, promovió durante una década (1955-1965) una constante *minusvaloración de la fe popular* (Farrell 1976: 119, citado por Machaca, 2004: 59), provocando una fuerte tensión entre la Iglesia y las poblaciones andinas que defendían sus tradiciones religiosas (Lafón 1967; Machaca 2004).

2.2. La máscara ritual de una apuesta

Todas estas tensiones se incrementaron, comenzando a estallar con la insistencia del Obispado de Jujuy en «oficializar» la imagen y «formalizar» las actividades en su entorno para Semana Santa, lo que significaba la pérdida del poder de posesión y decisión de los Méndez-Torres, y de la actuación directa de las comisiones organizadoras de Tumbaya¹⁵. Las tensiones y sus gestores se despojaron entonces de sus respectivas «máscaras» en el juego de roles de Semana Santa con las que hasta ese momento se habían investido. Así, el «esclavo» Alberto Méndez fue «señor», luchando por su objeto denotativo de poder, encabezando una verdadera «resistencia» a la que se sumaron numerosos devotos de Tumbaya y su cura párroco¹⁶. Tal resistencia amenazó seriamente el circuito de peregrinación Punta Corral-Tilcara que, como dijimos, se había establecido por tradición como único recorrido, llegándose incluso a la *penosa negociación* (Machaca 2004: 60) de la Semana Santa de 1970 sostenida entre el «esclavo» y el entonces Comisionado Municipal de Tilcara, quien intentaba persuadirlo de no impedir el «descenso» de la Virgen a Tilcara. Así, los intereses en pugna

¹³ Machaca (2004: 59) cita al respecto una interesante documentación de los Archivos del Museo Arqueológico de Tilcara. Se trata de una carta que el párroco Francisco Avilez remitió el 18 de Abril de 1968 al Dr. Eduardo Casanova (arqueólogo que llevó a cabo en la región una importante actividad investigadora), en la que le solicitaba una prueba de C-14 para confirmar la autenticidad de la pieza.

¹⁴ Gentil, del latín *Gentilis*: idólatra, pagano. Entre los sinónimos de *gentil* en la región se encuentran: *ancestro*, *momia*, *chullpa*, *moro*, *abuelito* (Fernández Distel 1997: 269).

¹⁵ Estas «tensiones», de una u otra forma, o evocadas en diferentes relaciones de hechos, e incluso aludiendo a fechas y personas distintas, aun son referidas en los relatos populares. Sin embargo, en todas las versiones se observa la intención del comunicante en marcar el incremento de esas tensiones sociales, que ocasionarían la escisión del espacio/tiempo ceremonial de Semana Santa en la región.

¹⁶ Información que cita Machaca (2004: 60), y que también me brindó Eduardo Escobar en comunicación personal durante Semana Santa de 2007.



Figura 2: «La puerta de luz entre el norte y el sud» articulando los circuitos ceremoniales hacia Tilcara (norte) y hacia Tumbaya (sur).

fueron negociados en el espacio/tiempo ceremonial por dos sujetos que, a manera de jefes locales, asumieron otras máscaras actitudinales, que cobraron significado como elementos simbólicos al participar de una «apuesta ritualizada». Ese hecho definió la escisión de ese mismo espacio/tiempo en dos partes y la sensible liminalidad que las articula en el dinámico juego de relaciones entre lo profano y lo sagrado, según concepción durkheimniana (Durkheim 1993).

¿Cuál fue la apuesta? Si en el momento del «descenso» del Santuario las bandas de *sikuris* se formaban mirando hacia Tumbaya, en esa dirección iría la peregrinación. Lo propio haría, si se formaban mirando hacia Tilcara. La «suerte» se resolvió en favor de Tilcara y así se hizo. Pero poco más tarde el «esclavo», junto con cuatro abogados, retiró «su» imagen de la Iglesia de Tilcara, sin permitir siquiera un rezo de despedida por parte de los devotos locales¹⁷.

Inconscientemente –o tal vez no– una formación de bandas de *sikuris* había hecho historia. En efecto, al año siguiente (1971), al no mediar acuerdo entre tilcareños y tumbayenos y sin que el Obispado y Gobierno de Jujuy quisieran intervenir en forma alguna, la imagen de los Méndez-Torres desciende del santuario con los peregrinos de Tumbaya a esa localidad el Domingo de Ramos¹⁸, y los tilcareños, que se habían quedado sin Virgen, ascienden el lunes siguiente con una imagen de la Virgen de Copacabana de procedencia boliviana, propiedad de una familia de la localidad de Maimará, y descienden el Miércoles Santo a Tilcara. «Tras dos años de incertidumbre» (Burgos 2005), en abril de 1973, con la bendición de los sacerdotes Coletti y Paco, se sacralizó un nuevo espacio ceremonial para la veneración de una nueva imagen, próximo al anterior, pero «en la puerta de luz entre el norte y el sud» (Burgos 2005), en el Abra de Punta Corral, dentro de los límites territoriales del Departamento Tilcara (Figura 2). De ese modo el espacio ceremonial de peregrinación quedó articulado por el conflicto en dos circuitos orientados en sentidos opuestos, en dos tiempos de peregrinación y en dos territorios administrativos que, como en la tradición andina, asumieron en tiempo de Semana Santa el rol de parcialidades complementarias tan separadas como vinculadas por un área liminal con sentido ceremonial. Utilizando

¹⁷ En la campaña de 1995 recabé esta información de vecinos tilcareños (Teófila Martínez y su esposo, don Eugenio). René Machaca recoge estos relatos de su padre en 2003 (2004: 60). Posteriormente, en nuestra campaña de 2007, Rolando Vilte, maestro y vecino de Tilcara, refiere estos acontecimientos pero aludiendo a situaciones diferentes.

¹⁸ Teófila Martínez, comunicación personal en enero de 1995.

terminología semiótica lotmaniana, bien podríamos decir que esta liminalidad ceremonial opera, de hecho y conceptualmente, como una «membrana semiosférica», de tal modo que nada pasa en un lado sin que en el otro se produzca una cierta sensibilización.

3. «Imágenes» de la realidad social argentina

3.1. *La Dolorosa*

En esta tensa dinámica, poco a poco, la profunda devoción de los peregrinos tilcareños en Semana Santa se fue haciendo eco de las problemáticas sociales, denunciando su descontento, sus rebeldías, su dolor.

Así, la imagen de La Dolorosa portó en procesión el pañuelo blanco en su cabeza, como las Madres de Plaza de Mayo que luchan por sus hijos desaparecidos durante la Dictadura Militar¹⁹, y las ermitas²⁰ se transformaron en páginas históricas que, con arte popular, hacen públicas aquellas denuncias no escuchadas por las autoridades institucionales²¹.

«Sucedió el Viernes Santo de 1988, en mi misión de Tilcara, en Argentina, en presencia de cerca de diez mil personas. Ante las imágenes de Jesús de Nazaret clavado en la cruz y de su Madre desgarrada a sus pies, cometí el imperdonable pecado de solidarizarme con las heroicas Abuelas y Madres de Plaza de Mayo en su lucha para conseguir que la luz se haga sobre la suerte de los 30.000 desaparecidos de la Dictadura: puse sobre la cabeza de la imagen de la Virgen Dolorosa el famoso pañuelo blanco, humilde y glorioso distintivo de ellas. Aquello causó el efecto de una explosión nuclear. Muchos lo vieron como un gesto altamente liberador y sagrado, pero otros tantos lo repudiaron como pura subversión y vil sacrilegio. Lo más perverso del asunto era que aquella abominación hubiera sido perpetrada por un sacerdote católico dentro de la sacrosanta celebración del Viernes Santo. Pero a mí me parecía, al contrario, que no se podía elegir mejor oportunidad» (Eloy Roy, *El mejor pecado de mi vida*. 23 de diciembre de 2012)²².

3.2. *El Cristo Guerrillero*

El primer Cristo crucificado que se entronizó en la capilla del Abra de Punta Corral fue el popularmente denominado «Cristo Guerrillero», modelado por Edmundo Die-

¹⁹ Como refirieron Eloy Roy y Eduardo Escobar durante la entrevista de Semana Santa de 2007.

²⁰ Cuadros de grandes dimensiones que, a manera de murales, son dispuestos en cada una de las estaciones del Vía Crucis de la procesión de Viernes Santo en Tilcara. Construidas principalmente con elementos naturales (semillas, flores, tierras, etc.), antiguamente estas ermitas tenían forma de pequeñas casillas que albergaban imágenes relacionadas con el Vía Crucis.

²¹ Información brindada por René Machaca (vecino de Tilcara) en entrevista durante la campaña de Semana Santa de 1996, y por Eloy Roy en la de 2007.

²² Texto extraído de <http://todoelmundovaalcieloplanuelazo.blogspot.com.ar/> Consulta realizada el 18 de enero de 2013.

go Villarreal en memoria de su hija Ana, esposa de Santucho (guerrillero del Ejército Revolucionario del Pueblo), asesinada en agosto de 1972. En la tradición oral tilcareña consta que el rostro de este Cristo recordaba al de Ana María Villarreal, y que su cuerpo tenía las marcas de los balazos por los que ella murió.

Era un «Cristo insurgente que, como proscrito de una administración dictatorial y una Iglesia consecuente»²³, fue conducido por un grupo de devotos al Abra de Punta Corral y entronizado a escondidas²⁴. En 1995 el Cristo Guerrillero fue decapitado y ultrajado por manos anónimas. Así lo encontraron los peregrinos en el Santuario del Abra.

Según los registros obtenidos por nosotros en la Semana Santa de 1996, los vecinos tilcareños²⁵ del sector barrial próximo al puente del río Guasamayo manejaban sobre lo sucedido la siguiente versión: era un «mensaje antisubversivo», en plena democracia, contrapuesto al «mensaje» de quienes no querían olvidar ni las víctimas de la dictadura ni la actividad del sacerdote de la Sociedad de Misiones Extranjeras de Québec, Eloy Roy, promovida por su «Teología de la Liberación». Este sacerdote —que tuvimos oportunidad de entrevistar en Tilcara en Semana Santa de 2007— fue «removido» de Tilcara en 1989 por la actividad, «educativa» para unos, «subversiva» para otros, que había llevado a cabo desde 1981²⁶. Eloy Roy aún goza de gran estima por parte de un sector de la comunidad, pero otros sectores opinan que lo único que hizo fue abrir profundas grietas en la sociedad tilcareña²⁷. Conforme a lo observado, es evidente que esas grietas fueron abiertas y profundizadas mucho antes de su actividad. Hubo quienes se sumaron a su discurso porque apoyaban sus causas, mientras que otros lo rechazaron por la razón contraria. El discurso de Eloy Roy sólo puso en evidencia lo callado o no discutido durante años.

Según nuestras informaciones, la cabeza del Cristo Guerrillero nunca se encontró. Hubo quienes vieron en este hecho una «nueva ejecución» de Túpac Amaru, con las connotaciones ideológicas del caso²⁸.

Entonces, el Señor del Abra de Punta Corral relevó al Cristo Guerrillero. Fue construido por Alfredo Yacussi, escultor santafesino muy apreciado por los tilcareños que ya sufría una grave enfermedad. En el mes de julio de ese mismo año (1995) el Señor se entronizó en el santuario del Abra, llevando consigo la vital esperanza de los tilcareños. Yacussi falleció en el mes de octubre. Legaba así a Tilcara la imagen de un Cristo que

²³ Eduardo Escobar, comunicación personal en entrevista de Semana Santa de 2007.

²⁴ Información brindada por René Machaca y Débora Sajama, vecinos de Tilcara. Entrevistas de campañas de investigación durante la Semana Santa de 1996 y 2006, respectivamente.

²⁵ Información brindada por Teófila Martínez y René Machaca.

²⁶ Véase la entrevista a Eloy Roy publicada por Luis Bruschtein en el periódico *Página/12* del 24 de marzo de 2003. <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-17947-2003-03-24.html>

²⁷ Carmen Vega de Gaspar, vecina de Tilcara, en entrevista de campaña de Semana Santa de 2007.

²⁸ En 1996 me integré al grupo de la pequeña capilla a la vera del puente del río Guacamayo, para trabajar en la realización de la ermita. La destrucción del Cristo Guerrillero fue el tema elegido, lo que reavivó los comentarios e intenciones con respecto al hecho. Fue interesante registrar las opiniones de quienes observaron la ermita una vez emplazada en su estancia del Via Crucis, en la esquina del Museo Irueta. Los que no conocían el hecho no comprendían el por qué de la irreverencia de un Cristo decapitado en plena Semana Santa. Quienes tenían conocimiento se dividían en dos grupos: por un lado quienes opinaban que esas cosas pertenecían al pasado, y que recordar tan crudamente los acontecimientos era reavivar intenciones de pleito y división social; por el otro estaban quienes sostenían la consigna de «no olvidar».

reflejaba, según su opinión, un mensaje ideológico muy claro, el de *la gente humilde*, quienes *no detentan el poder*²⁹. En la actualidad, todos estos conflictos siguen vigentes, más o menos transformados, más o menos declarados y superados por el paso del tiempo o porque las nuevas generaciones tienen otra actitud³⁰, pero siempre están presentes o evocados de una u otra forma en el tiempo/espacio ceremonial de Semana Santa³¹. Las zonas medianeras, liminales, instauradas por tilcareños y tumbayenos se actualizan en un espacio sacralizado, tanto en su escisión como en su complementariedad³². Las tensiones sociales coexisten «enmascaradas» por una profunda religiosidad y necesidad de sacrificio de los peregrinos, haciéndose inteligibles conforme al grado de conocimiento y vivencia de las problemáticas sociales que cada uno tenga.

A su vez, la significativa polisemia subyacente en las procesiones encierra una complejidad inabarcable: promesantes, devotos y turistas, representantes de los diferentes sectores barriales, la Iglesia, el Gobierno y los partidos políticos; «esclavos» con sus imágenes, antropólogos, músicos, cineastas, reporteros gráficos y comerciantes, todos consecuentes con sus discursos e intereses, pero todos «enmascarados actitudinalmente»; esto es, «investidos ceremonialmente» por la asimilación de su rol personal en una celebración que impone su ritmo. Un ritmo emocional y, particularmente, sonoro.

4. El poder social de las bandas de *sikuris*

En efecto, no hay Semana Santa sin bandas de *sikuris*; ellas son su aliento vital (Figuras 3 y 4). Articulan las diferentes evoluciones de la coreografía ceremonial y su constitución es en sí misma una organización social determinada por las historias locales y personales.

Las bandas de *sikuris* detentan un poder social significativo y una presencia ceremonial que nadie cuestiona, aún cuando sus integrantes sean, en algunos casos, los mismos promotores de conflictos. No en vano estas bandas fueron utilizadas como «factor determinante» en aquella triste negociación de 1970. Sus integrantes saben que pueden parar o iniciar determinadas acciones con el mero sonido de los *sikus*.

²⁹ Véase revista *Kiwicha*, N° 5, junio-julio de 1995: 10-11.

³⁰ A propósito, cabe aclarar que no ocurre en la Quebrada de Humahuaca lo que Uhle registró en 1894 acerca de la imposibilidad en Copacabana y zonas colindantes (Bolivia), como aún ocurre en esas comunidades, generalmente más como regla, de «danzar» ceremonialmente (entiéndase peregrinar danzando y tañendo instrumentos musicales) en una parcialidad o *ayllu* que no sea el propio, aunque participen de la complementariedad administrativa (Ibero-Amerikanisches Institut, *Max Uhle Manuskripte: Notizbücher*, Cuaderno 37-9: 14). Tilcareños y tumbayenos participan de ambas procesiones (Tilcara/Abra de Punta Corral/Tilcara o Tumbaya/Punta Corral/Tumbaya) si así lo desean, y como muchos lo hacen, porque no coinciden los días de peregrinación. Incluso hay quienes integran bandas de *sikuris* de una u otra localidad. Esta actitud determina consciente o inconscientemente una interesante estrategia de control del conflicto, mediándolo.

³¹ Información brindada, respectivamente, por Eduardo Escobar, Eloy Roy y Sara Vera (artista plástica, entonces residente en Tilcara para trabajar con su grupo barrial en la construcción de la ermita), a quienes entrevistamos en 2007.

³² El Cerro de la Cruz, a 5km del santuario del Abra de Punta Corral, es actualizado ritualmente cada año como punto de pertenencia común entre tumbayenos y tilcareños, de articulación ritual complementaria, con procesiones que recuerdan el lugar de la hierofanía.



Figura 3. Las bandas de *sikuris*: el aliento vital de la celebración. Masiva procesión de *sikuris* rodeando el Santuario del Abra de Punta Corral. Fotograma de documental filmico (Gudemos et al. 2009).



Figura 4. La socialización del espacio ceremonial por la presencia sonora: los *sikuris* descendiendo en procesión sonora desde el santuario del Abra de Punta Corral. Fotograma de documental filmico (Gudemos et al. 2009).

Un sonido que se comprende como voz y expresión comunitaria³³, que se impone incluso a los discursos de los representantes de la Iglesia³⁴ y el Gobierno. Detentan un poder social que fue capaz de convocar en la Semana Santa de 2002 a más de 2.500 *sikuris* de todo Jujuy para integrar la banda «más grande del mundo», la de la *Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*, no sólo en una reconocida aspiración al Récord Guinness, sino también para sumarse con ella al petitorio de declaración de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad, hecho que tuvo lugar en 2003. Esta formación multitudinaria se produjo en el tiempo/espacio ceremonial de Semana Santa, respetando así la función social de estas bandas.

La mayoría de los vecinos tilcareños entrevistados en nuestra investigación señalaron la importancia identitaria del sonido del *siku* y el *siku* mismo, particularmente en las peregrinaciones a los santuarios de altura. La existencia de circuitos ceremoniales en torno a santuarios de altura en la Quebrada de Humahuaca como el del Abra de Punta Corral (3.480 m.s.n.m.) y el del Cerro Sixislera (4.742 m.s.n.m.) bien puede indicarnos la pervivencia de antiguas ceremonias «re-procesadas» conforme a las exigencias administrativas instauradas desde la colonia. Las más variadas manifestaciones hierofánicas fueron argumentadas para «re-sacralizar» cristianamente aquellos lugares de culto aborigen. Ese signo de dominación cambió *huacas*³⁵ por imágenes y símbolos del culto católico, pero no pudo cambiar las estrategias de control y apropiación del espacio ceremonial por parte de los andinos (Gudemos 2008). La utilización del sonido, y en particular del *siku* (véase Gudemos 2001, 2005, 2008;

³³ Tradicionalmente, las bandas de *sikuris* tilcareñas fueron integradas exclusivamente, salvo rarísimas excepciones, por músicos varones. En registro de campo de 2007 existían ya dos bandas integradas por mujeres, con igual función y circuitos que las de los varones (más el circuito de la procesión de las mujeres del Sábado de Gloria). Estas bandas femeninas son un ejemplo de luchas ganadas en el marco de la tradición, incluso en cuestiones de género.

³⁴ En la Semana Santa de 2007 constatamos que el tiempo de inicio de la Misa de Domingo de Ramos, oficiada al aire libre en Tilcara, y el tiempo de inicio de la *Misa de Sikuris*, también oficiada al aire libre en el predio del Santuario del Abra de Punta Corral, fueron determinados por las bandas de *sikuris*: cuando sus integrantes creyeron oportuno hacer silencio, pese a la esforzada súplica de los sacerdotes.

³⁵ Objeto o lugar sagrado. En principio es, en la cultura andina, un ordenador espaciotemporal, eje de socialización activado por la acción comunitaria en tiempo-espacio ceremonial (Gudemos 2005, 2008)

Gruszczyńska-Ziółkowska 2003; Machaca 2004), la forma y el ritmo de marcha, la organización social de los grupos de peregrinación, la «administración» de la resistencia física ante la hostilidad del terreno, el cálculo y el manejo del tiempo de peregrinación, así como el sentido de respetuosa adoración a las fuerzas tutelares de la naturaleza durante la peregrinación son estrategias andinas (Gudemos 2012). Por lo dicho, estas ceremonias constituyen los eslabones más firmes en los procesos identitarios de las comunidades de la región y determinan el tiempo/espacio propicio para canalizar sus conflictos, enfrentándolos.

5. Discusión: el planteamiento de una discursividad coreográfica

Como observamos, el desarrollo ceremonial de la Semana Santa en la Quebrada de Humahuaca se halla articulado por prácticas discursivas que, participando de sistemas clasificatorios fuertemente consensuados en el polisémico contexto cultural andino, se fueron visibilizando a través de diferentes *performatividades* a lo largo de los años, y expresando (reflejando) las tensiones generadas tanto por los intereses particulares, como por los imaginarios locales, con sus ordenamientos significantes, las alteridades instauradas por los discursos de la Iglesia y el poder político e, incluso, por un casi imperceptible/«no-visible ceremonialmente» *proceso de etnificación*. Este último proceso es generador de *discursos etnificadores* (J. L. Martínez 2011) promovidos «desde adentro» por sus propios cultores y tendentes a separar conceptualmente (en algunos casos en forma radical)³⁶ no sólo los fundamentos ideológicos y la concepción del espacio/tiempo ceremonial, sino también la *Mise-en-scène* de las semióticas no lingüísticas que concurren en la construcción de la significación de las celebraciones (G. Martínez 1996: 285). El proceso no queda exento de las actuales corrientes de las llamadas «políticas de identidad», es decir de aquellas «construcciones y usos estratégicos de las identidades en los programas y reivindicaciones de diversos movimientos» (Karasik 2009: 6), incluyendo el multiculturalismo neoliberal. Así mismo y participando de esta tensa dinámica, se encuentran los «esfuerzos» tan divergentes como consecuentes por registrar y transmitir la palabra social de estas comunidades a través de su interpretación, cuando no «su reducción en protocolos escritos» (J. L. Martínez 2011), unos protocolos que incluso insisten en otorgarle a los hechos acaecidos en relación con el culto a la Virgen de Copacabana o *Mamita del cerro*, categoría de «veracidad» tanto histórica y ritual/hierofánica, como de «apropiación» identitaria del culto a través de la puesta en relieve de estructuras discursivas «constatadas» sólo por una cuestión de permanencia desde el siglo XIX, sin observar la propia naturaleza de cambio de esta fiesta religiosa y el sentido de «inestabilidad ritual» que la define, la renueva y la mantiene viva.

³⁶ Durante nuestros trabajos de campo hemos observado «emergentes discursivos» no generalizados, mucho menos compartidos por todos, tendientes a trazar marcadas líneas de separación con respecto a las tradiciones bolivianas en torno a la celebración de Semana Santa y, en particular, a lo que podríamos entender como «la posesión identitaria del culto a la Virgen de Copacabana». Líneas que nada tienen que ver en la actualidad, según nuestros registros, con el «odio» con el que Dionisia Vda. de Torres se refirió a los *bolivianos*, que *desnaturalizan el culto*, según un registro de Lafón de 1962 (1967: 278).

Figura 5: Toda actividad ceremonial determina roles específicos. Encuentro y procesión de imágenes en el Santuario del Abra de Punta Corral. Fotograma de documental filmico (Gudemos et al. 2009).



Por su parte, la estructura general de esta fiesta determina una «discursividad coreográfica» descrita en un escenario natural, asumido socialmente en tiempo de Semana Santa a través de la «dramatización» de un argumento ceremonial articulado por roles específicos (Figura 5). En tal argumento, las semióticas no lingüísticas, definidas por las dinámicas de los desplazamientos, toques instrumentales, colores, elementos denotativos de pertenencia a diferentes agrupaciones (banderas, estandartes, sombreros, características tímbricas de sus bandas, etc.), así como la «formación» interna de cada banda en atención a sentidos sociales específicos, son determinantes. Tan determinantes como para constituir la materia significativa con la que se corporizaron reivindicaciones identitarias y de género; tal el caso de la conformación de las bandas femeninas de *sikuris* que cambiaron localmente en los últimos años la arraigada tradición andina de la exclusividad masculina entre los *sikuris*.

Estas semióticas son precisamente las que sirven de soporte *performativo* a la canalización de búsquedas sociales, aunque muchas veces las «lecturas» que de ellas se hacen omiten el valor «testimonial» antropológico que tienen.

La tradición oral de la región acusa mejor este aspecto antes que cualquier registro escrito, en el que el lector no puede asistir al desarrollo *performativo* de los gestos corporales y actitudinales del narrador, ni a las articulaciones, variaciones tímbricas e intensidades emocionales que le imprime al discurso. Cada relato sobre la misma temática es siempre nuevo, pero en el estudio de los registros generalmente se da prioridad al contenido informativo y no a cómo dicho contenido se transfiere. En el «cómo», en los «modos» que cada individuo asume durante el relato están aquellos aspectos de los que «no se habla», aquellos que se han internalizado con mayor subjetividad y sentido significativo. Al ser entrevistada en Semana Santa de 2007, Amancay Gaspar, una de las jóvenes tilcareñas promotoras de la formación de la primera banda femenina de *sikuris*, relató cómo fue la primera vez que ellas tocaron en el Santuario del Abra, ante la Virgen. Al tratar de buscar una palabra que reflejara el cúmulo de emociones y significados que quería transmitir, su discurso se volvió no verbal y se prolongó en el tiempo en una serie de expresivos movimientos de manos, de miradas dirigidas hacia adentro de sí misma, de lágrimas iluminando sus ojos, de silencios y recuerdos agolpados con profundo orgullo, para concluir finalmente con una sencilla expresión emitida en un suspiro: «Fue lindo». Todo había sido expresado antes de utilizar una construcción lingüística; construcción que sólo tuvo sentido como parte de un todo significativo. Este relato fue uno de los más elocuentes y «silenciosos» que registramos en nuestro trabajo.

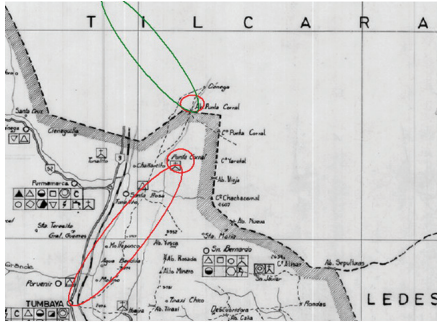


Figura 6: Una manera de articular gráficamente el «espacio ceremonial» según el «modo territorializado de informar» en la tradición oral. (Fuente del mapa utilizado como base del gráfico: <http://dippecc.jujuy.gov.ar> con acceso en enero de 2013)..

Por otra parte, y al respecto, es interesante observar que, si estructurásemos gráficamente el espacio ceremonial a partir de algunos relatos recogidos conforme a cómo éste fue «orientado significativamente» durante la narración, especialmente al tratar los diferentes eventos que en él tienen lugar durante la Semana Santa, bien podríamos «esquematisar» la información a la manera de Guamán Poma al tratar por escrito en el folio 234 de su obra la distribución y orientación de las calles incaicas (J. L. Martínez 2011: 45ss). En la Figura 6 mostramos una interpretación gráfica de los principales aspectos contenidos en uno de los relatos recogidos en Tumbaya, de un vecino de aproximadamente 60 años. Estos aspectos son: la marcada separación de los circuitos o sendas de desplazamiento procesional y la detallada descripción de lugares, accidentes geográficos, etc.; sólo del «lado tumbayeno», mientras que del lado tilcareño, la referencia oral se limitó a indicar el sentido de una dirección «del otro lado del abra».

Ahora bien, como ya dijimos, el escenario natural acusa ceremonialmente una escisión/complementariedad territorial y temporal, con todo lo que ello implica desde el punto de vista social. Una escisión/complementariedad que, aún ante la expresa «verbalización» de las intenciones de unificación y superación de conflictos desde los diferentes ámbitos de representación, sigue sosteniéndose en un permanente estado de latencia desde las semiosis «no verbales», produciéndose así una interesante red de múltiples polisemias. Estas múltiples polisemias generan en el tiempo/espacio ceremonial de Semana Santa la «inestabilidad ritual» que subyace en la fiesta y determina su propia naturaleza. Una inestabilidad *performativa* que se «corporiza», según la concepción shechneriana, a través de los modos que los «actores» tienen de experimentar, actuar y ratificar los cambios sociales y, por lo tanto, de expresar su identidad, al tiempo que contribuir a los procesos de construcción identitaria de su comunidad (Citro 2009: 35).

No debemos olvidar en este planteamiento el concepto de «poder», siempre vigente y determinante desde el hallazgo mismo de la piedra/imagen. En efecto, en esta gran «coreografía religiosa» en la que se canalizan los niveles de tensión emergentes entre identidad, tradición y control hegemónico, la música y los modos de desplazamiento (que conceptualmente observamos en su gestualidad como si de una gran danza comunitaria de carácter ceremonial se tratara, con todo lo que a ella atañe significativamente) constituyen, en acuerdo con Citro (2009: 289):

Figura 7: La devoción y el sentido de sacrificio de los promesantes trascienden los conflictos sin negarlos. Los conflictos contribuyen a la necesaria inestabilidad ritual de la celebración. La llegada de la Virgen a Tilcara desde el Santuario del Abra de Punta Corral. Fotograma de documental filmico (Gudemos *et al.* 2009).



«el lenguaje privilegiado del poder, [ya que la música y los modos de desplazamiento/danza] involucran esa capacidad estética de los seres humanos para modificar el tiempo y el espacio y afectar así las percepciones sensibles, generando intensas inscripciones sensorio-emotivas».

¿No son, acaso, las diferentes articulaciones regionales de los circuitos de Semana Santa que estudiamos «evoluciones coreográficas» instauradas e incluso legitimadas históricamente desde las expresiones de poder asumidas por los diferentes ámbitos de representación? ¿Por qué se mantiene y sostiene aún la articulación ceremonial Punta Corral-Tumbaya/Abra de Punta Corral-Tilcara? ¿Por qué la necesidad de dos imágenes del mismo objeto de culto y por qué defender una «demarcación» territorial del culto (que involucra incluso una «discursividad etnificadora») diferenciada a la de mayor convocatoria en Bolivia, pese a la cercanía no sólo espacial, sino particularmente cultural? Al respecto, ya hemos tratado el poder ejercido por las bandas de *sikuris* en este macro discurso social.

6. Reflexión final

La Semana Santa en las comunidades de Tilcara y Tumbaya determina un tiempo/espacio ceremonial en el que la devoción y el sacrificio cristianos coexisten con los conflictos sociales y los procesos identitarios, promoviendo dinámicas de actualización ritual (Figura 7). Para abordar reflexivamente esta multiplicidad de factores sociales y su convergencia, no nos adscribimos a concepciones apriorísticas basadas en estrategias reduccionistas. Preferimos encarar las variables antes que las constantes, buscar las polisemias y reconocer la multitud heteroglósica (permitiéndonos utilizar terminología bajtiniana) presente en los discursos sociales. En cierta forma porque las sociedades definen el ritmo de sus propios procesos históricos y exigen por ello una aproximación crítica a partir de sus problemáticas, las cuales convergen con la misma fuerza inherente a las «relaciones históricas»³⁷, sosteniendo el tenso equilibrio presente en el día a día de la comunidad.

³⁷ Aquellas relaciones que participan del «campo», en tanto «conjunto de relaciones objetivas e históricas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder», como del «hábitus», en tanto «conjunto de relaciones históricas depositadas dentro de los cuerpos de los individuos bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción» (Bourdieu y Wacquant 2005: 44)

AGRADECIMIENTOS: Mi agradecimiento a toda la comunidad de Tilcara por permitirme durante años la necesaria inclusión social que exige todo trabajo de campo etnográfico. Por su colaboración, agradezco especialmente a Débora Sajama, Rolando Vilte, familia Vega Gaspar, Eloy Roy y Simón Martínez. Igualmente, a Félix Pérez, intendente de Tilcara. Este trabajo dio origen al documental *Semana Santa en Tilcara* de la serie *Documentales Antropológicos* (Universidad Nacional de Córdoba y Universidad de Villa María), premiado en 2010 por el Plan de Fomento y Promoción de Contenidos Audiovisuales del Sistema Argentino de Televisión Digital Terrestre para integrar el Banco de Contenidos Universales para su exhibición pública (Consejo Asesor del SATVD-T). Este documental fue una producción que realizamos entre 2007 y 2009 conjuntamente con Pedro Klimovsky (filmaciones y edición) y Gustavo Alcaraz (sonido y digitalización), a quienes también agradezco.

7. Referencias

7.1. Referencias documentales

IBERO-AMERIKANISCHES INSTITUT (Berlín)

Max Uhle Manuskripte: Notizbücher, Cuaderno 36 (8), septiembre de 1894.

Max Uhle Manuskripte: Notizbücher, Cuaderno 37 (9), noviembre de 1894.

7.2. Referencias bibliográficas

ALBECK, María E., Claudia E. CUESTAS, Roberto D. DAMÍN y Ana M. GONZÁLEZ

2000 *Vivir en la Quebrada de Humahuaca*. Proyecto «Elaboremos entre todos una escuela para todos». Buenos Aires: Programa Nacional de Escuelas Prioritarias, Ministerio de Educación de la Nación.

BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT

2005 *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

BURGOS ARÁOZ, Florencio

2005 «Breve reseña de la Virgen y el Santuario», extraída de *Memoria de un Peregrino* [1991], en *Santuario de la Virgen del Abra de Punta Corral, Tilcara. Pueblo de Fe y Tradición* (folleto de peregrinación). Tilcara: Parroquia de Tilcara y Grupo de Trabajo y Apoyo del Santuario del Abra de Punta Corral.

CITRO, Silvia

2009 *Cuerpos significantes. Travesía de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos. Culturalia.

COSTILLA, Julia

2010 «El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (Virreinato del Perú, 1582-1651)». *Estudios Atacameños* 39: 35-56.

CRUZ, Enrique

2001 «Oro, cera, trigo y sal. Cofradías de Indios en Jujuy», en *Anuario del CEIC/I Jujuy: Iglesia, misiones y religiosidad colonial*, E. Cruz, comp., pp. 177-203. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Diccionario General de Jujuy

1993 Dirección General de Antonio Paleari. San Salvador de Jujuy: Gobierno de la Provincia de Jujuy.

DURKHEIM, Émile

1993 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

FARREL, Gerardo

1976 *Iglesia y pueblo en Argentina, 1860-1974*. Buenos Aires: Editora Patria Grande.

FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia

1997 *Jujuy. Diccionario Arqueológico*. Jujuy.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1996 «El mundo ‘abierto’: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras». *Revista Española de Antropología Americana* 26: 205-229.

GRUSZCZYŃSKA-ZIÓŁKOWSKA, Anna

2003 *Rytuał dźwięku. Muzyka w kulturze Nasca*. Varsovia: Instytut Muzykologii UW, Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych.

GUDEMOS, Mónica

2001 *La música como emblema de poder en los Andes Centro-Meridionales*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

2005 «Capac, Camac, Yacana. El Capac Raymi y la música como emblema de poder». *Anales del Museo de América* 13: 9-52.

2008 «Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico». *Revista Española de Antropología Americana* 38 (1): 115-138.

2012 «Tu piel, mi piel, nuestra piel. Salud, música y naturaleza en los Andes». *Diálogo Andino* 39: 9-22.

GUDEMOS, Mónica, Pedro KLIMOVSKY y Gustavo ALCARAZ

2009 *Semana Santa en Tilcara. Encrucijada de tradición, fe y modernidad* [documental filmico]. Córdoba: Centro de Producción e Investigación en Artes, Universidad Nacional de Córdoba.

HARRIS, Olivia y Thérèse BOUYASSE-CASSAGNE

1988 «Pacha: en torno al pensamiento Aymara», en *Raíces de América. El Mundo Aymara*, Xavier Albó, comp., pp. 217-282. Madrid: Alianza Editorial, Unesco, Sociedad Quinto Centenario.

KARASIK, Gabriela

2009 «Procesos de revitalización étnica en Jujuy: la experiencia subalterna entre lo indio y lo popular». VIII Reunión de Antropología del Mercosur Buenos Aires (2009, GT 43: Diálogos latinoamericanos sobre modos y experiencias de vida de Sectores populares. Documento electrónico, [http://www.redlabol.com.ar/pdf/pag3/GT43%20-20Ponencia%20\[Karasik\].pdf](http://www.redlabol.com.ar/pdf/pag3/GT43%20-20Ponencia%20[Karasik].pdf), con acceso el 13/04/2014.

LAFÓN, Ciro René

1967 «Fiesta y Religión en Punta Corral (provincia de Jujuy)». *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* 10: 256-289.

MACHACA, Antonio René

2004 *Los Sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Tilcara, Quebra-

da de Humahuaca. Patrimonio de los pueblos originarios de la Humanidad. Tilcara (Jujuy): Municipalidad de San Francisco de Tilcara.

MARTÍNEZ, Gabriel

1996 «Saxra/pachamama; música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a», en *Cosmología y música en los Andes*, Max P. Baumann, ed., pp. 283-310. Frankfurt am Main: Biblioteca Iberoamericana.

MARTÍNEZ, José L.

2011 *Gente de la tierra de guerra. Los lipes en las tradiciones andinas y el imaginario colonial*. Lima: Fondo Editorial PUC.

RAMOS GAVILÁN, Alonso

1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* [1621], segunda edición completa según la Impresión Príncipe de 1621. Academia Boliviana de Historia. La Paz: Cámara Nacional de Comercio y Cámara Nacional de Industria.

ZANOLLI, Carlos Eduardo

1997 «En busca de los Omaguacas», en *El Tucumán Colonial y Charcas*, Ana María Lorandi (compiladora), pp. 177-203. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Zanolli, Carlos Eduardo, Julia COSTILLA y D. ESTRUCH

2010 «Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina», en *Patrimonio Cultural Inmaterial Latinoamericano – Fiestas*, pp. 11-40. Cusco: CRESPIAL.