

Textiles para la muerte: una visión desde el pueblo Kolla, Argentina

OLGA LILIANA SULCA LIENDRO

Ms. Antropología e Historia en los Andes,

FLACSO sede Ecuador y el Centro Andino de Postgrado Bartolomé de Las Casas (Cuzco, Perú).

FILIACIÓN INSTITUCIONAL: Docente e investigadora de la cátedra Historia indígena americana y extra americana. Carrera de Historia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán-Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0424-0995>

olgalilianasulca@yahoo.com.ar

Universidad de Valparaíso

Facultad de Arquitectura

Revista Márgenes

Espacio Arte y Sociedad

**Textiles for death: a view
from the Kolla people,
Argentina**

2024. Vol 17. N° 26

Páginas 129-134

Recepción: agosto 2023

Aceptación: mayo 2024

RESUMEN

El presente trabajo es una investigación inicial etnográfica que se focaliza en la etnia kolla de Argentina, con el propósito de analizar el rol que cumplen los textiles en el ritual de la muerte.

La muerte forma parte de aquella cosmovisión, pues es entendida como una visión integrada a la vida, donde vida y muerte son opuestos complementarios; y donde la muerte es seguir viviendo en otro espacio. (Sarasola 2010: 162). Ese corpus mitológico se fue construyendo y nutriendo con la extraordinaria tradición oral y las prácticas que se fueron vertebrando a través del tiempo hasta llegar a nosotros.

Los lugares, los objetos y las prácticas de duelo se conjugan como una asombrosa unidad semántico-simbólica (Thomas, 2017).

Hacer una antropología de la muerte es intentar acercarnos a un sistema sociocultural donde cada grupo concibe, explica y resuelve una práctica que, para Occidente, resulta muy compleja.

Palabras claves: muerte-ritual-kollas-textiles-cosmovisión

ABSTRACT

The present work is an initial ethnographic investigation that focuses on the Kolla ethnic group of Argentina, with the purpose of analyzing the role that textiles play in the ritual of death.

Death is part of that worldview, as it is understood as a vision integrated into life, where life and death are complementary opposites; and where death is to continue living in another space. (Sarasola 2010: 162) This mythological corpus was built and nourished with the extraordinary oral tradition and practices, which were structured through time until reaching us.

The places, objects and mourning practices are combined as an amazing semantic-symbolic unit (Thomas, 2017).

Making an anthropology of death is trying to get closer to a socio-cultural system where each group conceives, explains and resolves a practice that for the West is very complex.

Key words: death- ritual- kollas- textiles- worldview

Agradecimiento: "A la memoria de mis abuelos".

<https://doi.org/10.22370/margenes.2024.17.26.4525>

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una investigación inicial etnográfica que se focaliza en la etnia kolla de Argentina, con el propósito de analizar el rol que cumplen los textiles en el ritual de la muerte.

Para los kollas, grupo étnico que habita la región de la puna, quebrada de Humahuaca y valles Calchaquíes, de las provincias de Jujuy y Salta (Argentina), la muerte está cargada de simbolismo. Este pensamiento ancestral recoge una tradición de miles de años que, a su vez, se fue alimentando de un corpus mitológico que dio lugar a una cosmovisión particular (Sarasola, 2010, p. 160-161). Ese corpus mitológico se fue construyendo y nutriendo con la extraordinaria tradición oral y las prácticas, que se fueron vertebrando a través del tiempo hasta llegar a nosotros.

La muerte forma parte de aquella cosmovisión, pues es entendida como una visión integrada a la vida, donde vida y muerte son opuestos complementarios, y donde la muerte es seguir viviendo en otro espacio (Sarasola, 2010, p. 162).

Es en el ritual donde la muerte nos introduce en pleno campo simbólico (Thomas 2017). Los lugares, los objetos y las prácticas de duelo se conjugan como una asombrosa unidad semántico-simbólica (Thomas, 2017). En ese contexto los textiles cumplen una función central en el ritual.

Posterior a la muerte, toda la ropa que usaba el difunto se emplea en una ceremonia que dura nueve noches; con ella se arma un muñeco que asimila al difunto y que descansará en una cama o mesa que se prepara para la ocasión.

Al finalizar las nueve noches, sucede el "lavatorio", que consiste en lavar todas las prendas que usaba el difunto en el río o en un arroyo. Para ello es necesaria la participación de todos los miembros de la familia.

Hacer una antropología de la muerte es intentar acercarnos a un sistema socio-cultural donde cada grupo concibe, explica y resuelve una práctica que, para Occidente, resulta muy compleja.

REVISANDO PARADIGMAS OCCIDENTALES

Las sociedades actuales suelen angustiarse ante la presencia de la muerte, pues le temen y padecen el dolor de una separación definitiva. A esta idea se le suma una actitud negacionista, ya que formalmente la muerte no está presente en las representaciones de la vida cotidiana (Reyes, 2008, p. 270).

Cada vez más los lugares de la muerte como los cementerios, o los trámites y actos de entierro se despojan de símbolos y de ritos, que la puedan evocar demasiado; cada vez tenemos menos ritos para la muerte (Reyes, 2008, p. 271). La sobriedad de estos actos, nos habla del sentido y el comportamiento que tenemos frente a ella. La explicación que merece esta negación se debe, en parte, a motivos psicológicos, ya que, desde el psicoanálisis, se señala que la muerte pone fin a la omnipotencia y al narcisismo del

ser humano. Y, por otro lado, por cuestiones políticas, ya que la sociedad actual no acompaña ni sostiene a los individuos hasta su muerte, excepto a las personas más representativas (Reyes, 2008, p. 271).

La antropología se encargó de abordar este tema desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con los estudios de Tylor, E. y, más tarde, los aportes desde el psicoanálisis de Freud, S., más las investigaciones de Malinowski, cuyo abordaje se centraba en la relación que tenía la muerte dentro de las estructuras y organizaciones sociales (Duche Pérez, 2012, p. 209).

En los años cincuenta del siglo XX, los aportes provienen de los trabajos de Lévi-Strauss, quien insiste que las prácticas mortuorias están ligadas a la cultura, a los mitos y a la religión, por ello están constantemente resignificándose. En los años sesenta, Jack Goody insiste en que los procesos de la muerte son espacios para comprender las tensiones de los grupos, pues la muerte trae unión, memoria y no separación ni olvido. (Duche Pérez, 2012, p. 211).

La contribución de Geertz, en los setenta, se centra en el significado de la muerte dentro de las relaciones sociales. En los ochenta, los trabajos de Harris (1987) y Rosaldo (1993) analizan, desde la demografía y la ecología, las relaciones entre vivos y muertos. (Duche Pérez, 2012, p. 212).

La propuesta de Scheper-Hughes, basada en el estudio de la muerte infantil en Brasil durante los noventa, nos acerca a pensar la muerte dentro de un contexto histórico, las condiciones sociales- productivas y en el sistema simbólico. Un planteamiento actual es el de Marc Augé (1998), quien analiza desde dos categorías: memoria y olvido (Duche Pérez, 2012, p. 213).

LAS FUENTES ETNOHISTÓRICAS SOBRE LOS RITUALES DE LA MUERTE

Las fuentes etnohistóricas de los siglos XVI y XVII nos permiten aproximarnos a la idea de la muerte imperante en esa época entre algunas comunidades indígenas del noroeste argentino. Las citadas fuentes, aunque en la mayoría de los casos tendenciosas, nos posibilitan acceder a algunos detalles y prácticas funerarias ancestrales y al significado de sus rituales (Fonts, Pareyón y Sulca 1996). Debemos destacar que algunos de esos rasgos aún perduran en ciertas comunidades de la región, en parte porque esas tradiciones se mezclaron con otras prácticas como la católica y porque dichas comunidades fueron resignificando sus propios rituales a partir del movimiento de *reethnización* en la región.

El culto a los muertos recibió una particular atención, no sólo por las formas de inhumación, sino por el carácter mítico-religioso que acompañaba la celebración. El especial interés en acompañar al difunto con sus pertenencias, comidas, bebidas, etc., se debió a la creencia de una vida después de la muerte y a la preocupación de que el difunto no pasara necesidades en ella (Fonts *et al.*, 1996).

Este pueblo, más allá de perder su lengua originaria, conservó determinadas prácticas que fueron transmitidas de una generación a otra, como es el caso del ritual de la muerte. Entre los kollas, la muerte forma parte de la vida, pues hay una vida que los espera; por ello la preocupación que denota su ritual. Pero donde la centralidad de ese ritual está dada es en los textiles. Los textiles están presentes cuando se despide de este mundo al difunto, durante los días posteriores a la muerte e, incluso, cuando ha transcurrido el primer año de la muerte. A continuación, compartimos un testimonio de una integrante de la comunidad kolla, donde se aprecia el rol fundamental que cumplen los textiles durante el ritual de la muerte:

Recuerdo cuando murió mi abuela, mi tía Ángela la bañó en una batea de madera. Después le puso un vestido que mi abuela usaba y, sobre ello, le colocó una mortaja que especialmente le había confeccionado, colocando en su cintura una cuerda. El velorio duraba toda la noche, entre juegos, cuentos, bebidas (como el yerbiado que es el mate cebado con alcohol) y comida que se servía para la ocasión. Cada familiar o vecino colaboraba trayendo pan, fideos, carne, etc., que servía para preparar la comida y ofrecer a los presentes. Después del entierro, se iniciaban las nueve noches. Para esta ocasión se armaba un muñeco con toda la ropa que mi abuela usó en vida, sus rebozos, incluso hasta la montura. Todos los familiares participaron en el armado del mismo. Así se iniciaba un nuevo velorio que duraba nueve noches. El último día, se desarmaba el muñeco y se hacía el lavatorio de ropa en la acequia, desde el colchón hasta la ropa, incluso los zapatos. Los hombres se encargaban de lavar el colchón y los zapatos; las mujeres la ropa íntima y otras prendas. Toda la ropa era colgada en los alambrados y en los árboles. Después se rezaba y se comía, antes que los familiares se retiraran se levantaba la ropa, se doblaba y se guardaba. Al año, se celebraba una misa y después de compartir un almuerzo entre familiares y amigos, se procedía a bailar, mientras se iban sacando el luto (este consistía en una cinta negra, que se colocaba sobre el pecho, o bien, alrededor del brazo); eso significaba que la despedíamos con alegría y no con pena. Luego se abría el baúl donde estaba la ropa y cada uno elegía lo que se iba a llevar. También recuerdo que mi madre me contó que, cuando murió su padre, mataron a su perro colocándole una alforja hecha en tela de arpillera, donde se colocó abundante comida. Después fue enterrado en el patio de la casa. (Nicacia Liendro, entrevista realizada el 15 de agosto de 2019).

En el testimonio que recogemos es notoria la relación fecundación-muerte, pues la vida renace desde los muertos. Se demuestra cuando termina el ciclo del luto en la reunión que convoca la familia para despojarse del luto entre la alegría de un baile y el reparto de la ropa.

Así vuelve a retornar, nuevamente, la vida. En todo el proceso que rodea el ritual de la muerte, los textiles cobran significación, ya que ellos son los que ponen en contacto a la familia con el difunto. Son los que envolvieron y dieron protección a la persona durante su paso por la tierra, pero también cobran vida al formar parte del muñeco que representa al fallecido. El lavatorio de los textiles tiene un sentido de purificación, por eso se hace en un río, ya que es el agua la que otorga esa limpieza y pureza.

Cobra particular importancia en el relato, la representación del difunto a través del cuerpo simbolizado con sus prendas. Nada queda afuera, todas sus prendas (pantalones, camisas, gorras, pañuelos, zapatos, vestidos, etc.), que forman parte de su construcción identitaria, cobran valor, pues es la manera de reconocerlo y de diferenciarlo.

No debemos dejar de mencionar la importancia que tuvo para el pueblo kolla, la capac hucha o capacocha, que es el sacrificio de animales. En el relato transcrito se trata de un perro, cuyo significado se relaciona con brindar ofrendas propiciatorias.

Siguiendo a Rodríguez y Palacios (2009), en las comunidades andinas, quien fallece no deja de ser parte de la comunidad ni de la familia, por el contrario, la muerte constituye un rito de paso fundamental y marca el principio de un proceso ritual, que culmina cuando el difunto queda establecido definitivamente como tal. Eso implica un proceso de re-memorización y vínculo desde un lugar simbólico-subjetivo.

Vilca (2012) alude a la vida y a la muerte como dos caras de una misma moneda, como el día y la noche, ambas son partes del día. La vida es el reverso de la muerte, y esta de la vida. Es parte de algo ineluctable, hay que morir para volver a nacer, uno se ha muerto para volver a vivir, es una lógica circular que no se agota con la ausencia física del ser humano. Después de la muerte hay vida, necesariamente hay que morir para vivir.

Comprender el fenómeno de la vida y de la muerte como parte de un mismo proceso implica aceptar que el cuerpo y el alma tienen la misma valoración, la misma importancia y el mismo afecto dentro de los vínculos familiares. "Su alma está con nosotros" es la expresión de una anciana de la comunidad kolla de la provincia de Salta. La muerte, desde la cosmovisión kolla, es "estar" más allá del tiempo y el espacio material.

Por otro lado, existe un permanente recordatorio de la muerte o de la partida de las almas, en ceremonias en las que tiene lugar el reencuentro con los seres queridos. Uno de los rituales más significativos es la preparación de los altares para el día de las almas.

Esta concepción de existencia humana que excede a lo objetivo-material se comprende en ese ritual, que consiste en un acto de "recibimiento" de los muertos. A su vez, esta ceremonia difiere según los años que han transcurrido desde la ausencia física del ser querido,



> Fig.2. Mesa preparada para recibir a las almas de parte de la familia Sulca-Liandro (1 de noviembre de 2020). Fuente: Fotografía tomada por O. Sulca.

Durante los tres primeros años, las prácticas de recibimiento de las almas se sustentan en “el alma en búsqueda del perdón de los pecados”, el alma todavía no está en la gloria, es decir, divaga entre los vivos en búsqueda de perdón, por ello, se saca la cruz de cementerio para rezar durante nueve noches anteriores a lo que se considera como “la visita de las almas”, que es el 1 de noviembre. Junto a la cruz se ponen coronas de papel y se reza durante todas las noches.

El día 31 de octubre, las familias organizan un altar con ofrendas, especialmente con pan en forma de paloma, cruz, corona y otras. A su alrededor se ponen golosinas, bebidas, platos de comida, sobre todo aquellos que eran preferidos por el difunto. “Poner la mesa” es, además, una preparación espiritual de la familia para el reencuentro, es un momento de silencio y oración. Cada forma de la ofrenda (es la figura que adquiere el pan) tiene su significado: la paloma simboliza las almas, la escalera el lugar por donde bajarán y subirán las almas después de visitarnos, el perro está representado porque es el animal que nos acompaña cuando morimos, etc.

El día 1 de noviembre llegan las almas y se sirven de la mesa preparada para ellos; su llegada se advierte mediante “soplos de viento”, “ruidos”, “sombras”, “caídas de objetos”. (Fig.2)

La preparación de los altares requiere de todo un proceso previo, que involucra el armado de las flores, la elaboración de las comidas y la chicha, la fabricación de las ofrendas y, finalmente, el armado de la mesa. En todas estas acciones están los afectos y la dedicación por recibir al difunto, pero también está presente el rasgo identitario de la cultura kolla.

Las almas se retiran el 2 de noviembre, “algunas se van más temprano, aquellas que están castigadas”, mientras que las almas más viejas o los bebés “vuelven después del mediodía”, dice Juana, una abuela kolla de sesenta años.

La despedida se hace mediante la devolución de la cruz al cementerio, la puesta de las coronas y el entierro de una porción de comida. Lo que resta del pan, las bebidas y golosinas se reparte entre los familiares y demás personas que participan de “el levantamiento de la mesa”.

Estas formas de vinculación que se mantienen después de la muerte anudan la dualidad de dimensiones: la material-objetiva y el simbólico subjetivo que, en el pueblo kolla, comprenden la dimensión circular del mundo.

CONSIDERACIONES FINALES

Las concepciones de muerte entre el mundo occidental y el pueblo kolla están mediadas por los modos en que se comprende la vida misma.

El ritual de la muerte y la centralidad que adquieren los textiles entre los kollas nos revelan un pensamiento y una práctica ancestral. El lenguaje de los textiles expresa presencia-ausencia, vida-muerte, limpieza-suciedad, persistencia-caducidad.

Siguiendo a Vilca (2012), señalamos que los muertos, desde la visión del pueblo kolla, no están en un ámbito separado de los vivos, como en la cultura occidental, donde los muertos ya no vuelven más. En lo indígena hay una porosidad de los mundos y no existe una visión maléfica, sino como protectores que renuevan la vida. Esto nos permite pensar que uno no se termina aquí, sino que vuelve a empezar, convive con los que están en la tierra, manifiesta la presencia a través de sueños, por ejemplo.

Interpretar el sentido de la muerte desde el pueblo kolla es también advertir cómo las prácticas y creencias del cristianismo occidental se urden y dan lugar a un sincretismo. Pero también estos rituales nos comunican cuán vigentes están, pese a los distintos procesos histórico-culturales por los que atravesaron.

Podemos ver cuán viva sigue la experiencia del “mundo de abajo”, el “mundo de arriba”, el “mundo de adentro”; es en las ceremonias donde se refleja la vivencia más ancestral y propia del mundo andino (Vargas, 2020, p.243).

REFERENCIAS CITADAS

- Censabella, M. (2010). *Las lenguas indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Duche Pérez, A. (2012). La antropología de la muerte: autores, enfoques y periodos. *Sociedad y religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*; Vol. XXII, n° 37. Buenos Aires: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.
- Fonts, N.; Pareyón, S. y Sulca, O. (1996). “Símbolos y pensamiento religioso precolombino en el noroeste argentino”. En *Revista del Departamento de Historia* N°5, año 5 (pp. 15-28). Tucumán, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, UNT
- Mandrini, R. (2010). *Los pueblos originarios de la Argentina: la visión del otro*. Tercera edición. Buenos Aires: Eudeba.
- Martínez Sarasola, C. (2010). *De manera sagrada y en celebración*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Levillier, R. (comp.) (1926). *Papeles eclesiásticos del Tucumán*. Madrid: Ed Pueyo.
- Reyes, L. (2008.) *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Segunda edición. Buenos Aires: Biblos.
- Rodríguez, T. y Palacios, F. (2007). *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. España: Universidad de Castilla.
- Thomas, V. L. (2017). *Antropología de la muerte*. Tercera reimpresión México: Fondo Cultura Económica.
- Vargas, A. (2020). *Ritos y ceremonias andinas en torno a la vida y la muerte en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Biblos.
- Vilca, M. (2012). “El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño”. En *Estudios Sociales* (pp. 45-58). Recuperado de: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/784>