

ISSN 1852 - 4915



ANTI

ANTI, Nueva Era, Volumen 24, Número 1, Julio 2025.



Arte de tapa: Vaso incaico (reproducción), bronce y lapislázuli. Colección y Fotografía Ana Rocchietti.

Col. y Fotografía Ana Rocchietti.

ANTI es una publicación anual del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene como objetivos: 1. Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general; 2. Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones; 3. Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos; y 4. Jerarquizar la actividad académica.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137 Argentina. E-mail: revista.anti.cip@gmail.com

Atención UNIRIO plataforma OJS:

www. <http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord>

**Los artículos reflejan exclusivamente la
opinión de los autores.**

© Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Volumen 23 – Nueva Era – Julio 2025. Pp. 102.

ANTI ofrece acceso digital abierto a la información científica. Su contenido es evaluado por expertos temáticos de reconocida trayectoria.

ANTI es posible por la educación pública argentina

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)

Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)

Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)

Consejo Editorial

Marité de Haro (CIP)

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Alejandro Daniele

Colaboradores

Luis Alaniz (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Edición

Ana Rocchietti

Asistente de edición

Francisco Jimenez (CIP)

Comité Científico

Silvia Cornero – Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Eduardo Crivelli - CONICET – Argentina

Eduardo Escudero - Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

María Virginia Ferro – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Nelsys Fusco Zambetoglliris – Centro de Investigaciones Precolombinas – República Oriental del Uruguay

Alejandro García – Universidad Nacional de San Juan- Argentina

María Laura Gili – Universidad Nacional de Villa María – Argentina

Ana Igareta – Universidad Nacional de La Plata – Argentina

Alicia Lodeserto – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Catalina Teresa Michieli – Centro de Investigaciones Precolombinas – Argentina

Fernando Oliva - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Ernesto Olmedo – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Graciana Pérez Zavala – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Verónica Pernicone – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Mariano Ramos – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Flavio Ribero – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Marcela Tamagnini – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Jhon Juárez Urbina - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú

César Gálvez Mora - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú.

Juan Castañeda Murga – Universidad Nacional de Trujillo. Perú.

Régulo Franco- Proyecto Arqueológico El Brujo - Museo de Cao, Fundación Wiese Perú.

Ricardo Morales Gamarra - Universidad Nacional de Trujillo – Perú.

Jorge Gamboa – Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo – Perú.

Luis Millones – Universidad Nacional de San Marcos – Perú.

Carlos Wester – Museo Brüning, Lambayeque - Perú.

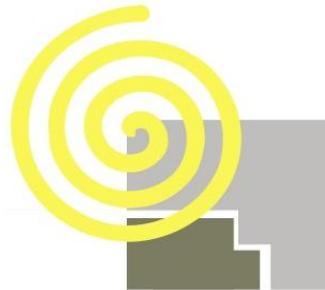
Luis Valle, SIAN, Trujillo – Perú.

María del Carmen Espinoza Córdova – Museo Brüning – Lambayeque - Perú

María Elena Córdova Burga – Patrimonio Cultural- Trujillo – Perú

Los trabajos de ANTI, Nueva Era, Volumen 24, Julio 2025, fueron presentados en XIX Coloquio Binacional Argentino – Peruano, en Buenos Aires bajo la advocación “Mundo andino-amazónico. Coordinador: Francisco Jimenez.

In Memoriam Antropólogo José Moscoso (UNAP)



Coedición con el Sindicato Único de Trabajadores de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (Iquitos, Perú) y con la Secretaría de Cultura de Asociación Gremial de Trabajadores del Subterráneo y Premetro (AGTSyP) (Buenos Aires, Argentina).

7. EDITORIAL

Ana Rocchietti y Francisco Jimenez

8. CUERPOS CONVOCADOS Y ALTERIDADES EN LA OSCURIDAD

DE LOS SOCAVONES MINEROS ANDINOS

Claudia Alicia Forgione

34. IMÁGENES, RELATOS Y AGENCIA DE LA ALTERIDAD NOCTURNA

DE SANTIAGO DEL ESTERO

Maricel Pelegrin

61. ANIMALES CONQUISTADORES Y CONQUISTADOS EN EL PAISAJE

DEL NOROESTE ARGENTINO (JUJUY, ARGENTINA)

Karina Vanesa Chichkoyan

82. LA ÉTICA, EL OXÍGENO DE LOS MITOS SANTIAGUEÑOS

Francisco Huarte Petite

90. NOCTURNIDAD: LA NOCHE COMO FUENTE DE LA REALIDAD

SUBVERTIDA EN LAS SUPERSTICIONES DEL ETNOTERRITORIO DE LA RIOJA,

ARGENTINA

Álvaro López Ithurbide

**IMÁGENES, RELATOS Y AGENCIA DE LA ALTERIDAD NOCTURNA
DE SANTIAGO DEL ESTERO**

**IMAGES, STORIES AND AGENCY OF THE NOCTURNAL OTHERNESS
OF SANTIAGO DEL ESTERO**

**IMAGENS, HISTÓRIAS E AGÊNCIA DA OUTRIDADE NOTURNA
DE SANTIAGO DEL ESTERO**

Maricel Pelegrín

USAL

<https://orcid.org/0000-0003-3553-3010>

maricel.pelegrin@usal.edu.ar

“La hicieron madre de las Parcas tranquilas
que tejen el destino
y le sacrificaban ovejas negras
y el gallo que presagia su fin”.
(Borges, 1989:561).¹

Resumen

Se enfoca a la nocturnidad como categoría de estudio desde la perspectiva de la Antropología Cultural. Este lapso de tiempo es habitado por entidades reconocidas por su potencia y percibidas en su agencia depredadora por los actores sociales del monte de Santiago del Estero. Configuran singulares presencias que se proyectan, amparadas por las sombras, en una escenografía donde se reproduce un corpus mítico de creencias, cuya génesis se hunde en tiempos pretéritos. Exhiben su condición de alteridad en su naturaleza heteromórfica, junto a la capacidad para metamorfosearse, si bien siguen perteneciendo e interactuando con su círculo de

comensalidad. Las evidencias se suceden en los relatos orales recolectados en la labor etnográfica y en el corpus documental: la comparecencia de los muertos, la existencia de la bruja, el *alma mula*, la salamanca o la feroz visión del *runa uturunco* (el hombre tigre). En este denso y singular ambiente perceptivo de carácter polisémico que representa la noche surge, como materia de observación, la narrativa en su valor interpretativo y las prácticas rituales de diversa tipología que regulan las normas de interacción y circulación en esas oscuras horas.

Palabras clave: Santiago del Estero, noche, polisemia, endoalteridad, depredación.

Abstract

It focuses on nocturnality as a category of study from the perspective of Cultural Anthropology. This lapse of time is inhabited by entities recognized for their power and perceived in their predatory agency by the social actors of Santiago del Estero's bush. They configure singular presences that are projected, protected by shadows, in a scenography where a mythical corpus of beliefs is reproduced, whose genesis goes back to past times. They exhibit their condition of otherness in their heteromorphic nature, together with the capacity to metamorphose, although they continue to belong and interact with their circle of commensality. Evidence is found in the oral accounts collected in the ethnographic work and in the documentary corpus: the appearance of the dead, the existence of witchcraft, the mule soul, the salamanca or the fierce vision of the *runa uturunco* (the tiger man). In this dense and singular perceptible environment of polysemic character that represents the night, the narrative in its interpretative value and the ritual practices of diverse typology that regulate the rules of interaction and circulation in those dark hours emerge as matter of observation.

Keywords: Santiago del Estero, night, polysemy, endoalterity, predation.

Resumo

Centra-se na nocturnidade como categoria de estudo a partir da perspectiva da Antropologia Cultural. Este lapso de tempo é habitado por entidades reconhecidas pelo seu poder e percebidas na sua agência predatória pelos actores sociais do mato de Santiago del Estero.

Configuram presenças singulares que se projectam, protegidas pelas sombras, numa cenografia onde se reproduz um corpo mítico de crenças, cuja génese remonta a tempos passados. Exibem a sua condição de alteridade na sua natureza heteromórfica, a par da sua capacidade de metamorfose, embora continuem a pertencer e a interagir com o seu círculo de comensalidade. As evidências encontram-se nos relatos orais recolhidos no trabalho etnográfico e no corpus documental: a aparição dos mortos, a existência de feitiçaria, a alma de mula, a salamanca ou a visão feroz do runa uturunco (o homem tigre). Neste ambiente perceptivo denso e singular de carácter polissémico que representa a noite, a narrativa no seu valor interpretativo e as práticas rituais de tipologia diversa que regulam as regras de interação e circulação nessas horas escuras emergem como matéria de observação.

Palavras chave: Santiago del Estero, noite, polissemia, endoalteridade, predação.

“A deshoras de la noche”²

La producción de este texto contiene el propósito de imprimirle una dinámica de continuidad a la noche como categoría de estudio desde la perspectiva de la Antropología Cultural, al interior del etnoterritorio demarcado por el hábitat del monte en Santiago del Estero. Esta propuesta se inscribe dentro del proyecto de investigación presentado por “Dar la palabra”, el equipo multidisciplinario que integro, en el marco del Instituto de Investigación en Humanidades de la Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador.³

¿Cuál es la motivación de interpelar nuevamente a este lapso de tiempo del nictémero, gobernado por la escasez o por su completa ausencia de luz? Si tuviera que ofrecer una respuesta sintética podría argumentar que la dimensión de los sucesos alrededor de la noche, habían estado prácticamente invisibilizados de mis cavilaciones antropofílicas. Pero dos sustanciales giros metodológicos se produjeron en este último período. El primero de ellos en 2018, cuando conocí a Jacques Galinier en el Seminario ofrecido por el Centro Franco Argentino de Altos Estudios, UBA. Su etnografía sobre el pueblo otomí de México oriental colocó el

acento en una reflexiva exégesis de la noche. Durante este período de lecturas se fue abriendo una perspectiva novedosa a la que me asomé con el entusiasmo propio de quien descubre una materialidad que, había tenido siempre frente a mis ojos, pero que había sido mirada tangencialmente, sin percibir su potencial caudal como sujeto de estudio.

Otro aporte relevante desde el punto de vista metodológico resultó el poder aplicar, como estrategia interpretativa, los lineamientos de la Antropología de la imagen. La vinculación con este destacado recurso de indagación a través del campo de la visualidad, una auténtica revelación, es tributaria del seminario dictado en la FFyL (UBA) por Marina Gutiérrez de Angelis. A partir de aquí me fue posible comenzar a entender la imagen desde una óptica antropológica e interdisciplinaria; comprendiendo los artefactos visuales que florecen y manifiestan su presencia con la nocturnidad en su concreta capacidad de agencia.

Este es el trayecto que fui transitando y por el que tomé la decisión de imprimirle continuidad a las presencias que se proyectan, amparadas por las sombras, en la escenografía de la mesopotamia santiagueña. Al

acotar mi trabajo etnográfico a las fronteras de este ámbito, concierne acercar una breve descripción. (Cfr. Pelegrín, 2018).

Las dos importantes cuencas fluviales que discurren atravesando la superficie provincial, la del Dulce y el Salado, delimitan una llanura aluvional que registra, ya desde las crónicas históricas del siglo XVI, períodos anuales fluctuantes entre prolongadas sequías y anegamientos. A este ecoambiente se sumó un contexto desfavorable en las primeras décadas del siglo pasado, producto del manejo equivocado de los recursos naturales. Me refiero fundamentalmente a la devastación de amplias superficies del monte autóctono, formado por maderas duras como el quebracho, lo que provocó, como corolario, un proceso de desertización, acompañado por el drenaje de la población activa que inicia la migración hacia centros urbanos en busca de una inserción laboral estable. No es casual que el núcleo identitario del santiagueño esté en este espacio, donde se conserva el quichua junto al castellano, en una relación asimétrica de diglosia.

Como ya lo he propuesto, en las fronteras de este etnoterritorio, se reproduce un corpus mítico de creencias, cuya génesis se

hunde en tiempos pretéritos, al que denomino “religión del monte”⁴ ¿Qué especificidad adquiere dentro de la antropovisión del nativo? La de ciertas ontologías pteromórficas como la encarnada por los muertos, la existencia de la brujería, el ámbito seductor y sobrecogedor de la salamanca⁵, el deambular errante del *alma mula* o la feroz visión del *runa uturunco* (el hombre tigre). Esta es solo una reducida muestra del amplio panorama de espectrales entidades que habitan estos confines montaraces, “amparados por las sombras de la noche”⁶. (Pelegrin, 2018 y 2025).

Ahora bien, considero que es conveniente proponer algunos interrogantes sobre varias cuestiones pertinentes a las que voy a procurar darles una respuesta. ¿Por qué la noche es el transcurso apropiado para que irrumpen estas presencias metasensibles? ¿Es posible que la noche contenga una doble condición de amparo-desamparo? ¿Cuál es la lógica que sostiene de que sea percibida como una deshora? Apelaré ahora a la predisposición de ustedes, considerados interlocutores, para ir tejiendo juntos una tela vigorosa de voces plurales.

La alteridad nocturna:

Sostengo como premisa, que procuraré ir paulatinamente demostrando, que la narrativa tradicional de génesis oral acerca de la nocturnidad, está atravesada desde tiempos pretéritos, en el área andina del noroeste argentino en general y, en los territorios de transición hacia las tierras bajas de la mesopotamia santiagueña, en particular, por una categoría ontológica de alteridad que se torna inteligible a partir de la metamorfosis de los cuerpos involucrados y que presenta signos polisémicos. Mi intención está puesta en concretar un proceso de análisis simbólico-interpretativo sobre la ontología de la noche mediado por el registro de los relatos obtenidos en mis entrevistas surgidas en la labor etnográfica, como en las fuentes que interpele en la búsqueda de datos. ¿Cuáles infundieron una sustancia animada a este trabajo? Como corpus calificado consulté la Encuesta Folklórica de 1921 y el exhaustivo dossier de Vidal de Battini.

Me fue posible advertir que cuando la oscuridad va cubriendo la escenografía del monte, venciendo sobre la luz diurna, se produce una auténtica conversión. Diversos dispositivos cognoscitivos cobran inusitada

inteligibilidad, se activan registros perceptivos que esos tiempos, inundados de tinieblas, expresan y promueven. Cada signo auditivo y visual, mediado por ese prolongado intervalo sin sol, se convierte en un rastro de augurios certeros e inexorables. Día y noche semejan un espejo de dos caras que reflejan realidades y presencias divergentes.

Si existe un rasgo sobresaliente de la noche es su condición de potencia. Todo lo que acontece durante su transcurso tiene un peso genuino y es revelador de una existencia propia. A partir de esos atributos, se propicia la territorialización de corporalidades de heterogénea índole, que conmueven intensamente a quienes, desafiando la oscuridad, se animan a transitarla (Galiniér, 2016: 30). ¿Por dónde? “Por esos lugares...”, como me confiaban con temor en la voz, aludiendo a esos desolados páramos montañeses en los que “de noche no pasan... te ataja esto, te ataja lo otro”. (Pelegrín, 2018: 39 y 336). Se entiende, en consecuencia, que se pone en riesgo la circulación humana expuesta a la agencia depredadora y nefasta que encarnan las ontologías que proliferan tuteladas por las penumbras. Los relatos son

elocuentes: en la espesura de los quebrachales o en el horizonte inquietante de una flora cuajada de espinas, emergen sobrecogedores ecos de pesadas cadenas arrastrándose, bufidos lastimeros que, en este caso, es signo inequívoco de la aparición del *almamula*⁷ (Pelegrín, 2018 y 2023, Díaz Ledesma, 2018). Pero esta es solo una de las poderosas hierofanías que se exhiben y acechan en estos ámbitos distantes de la vida urbana. La desolación que simbolizan construye huellas audibles de la polisemia del cuerpo y manifiesta la voluntad de las almas de los difuntos que se acercan a los lugares domésticos y colman el aire de silbidos, en torno al 2 de noviembre, fecha del ritual de las Alumbradas, en que la tradición católica los conmemora. (Pelegrín, 2018 y 2024). En esa profusión heterogénea de comparecencias, concentradas cuando reinan las tinieblas, se encuentran individuos que garantizan con su intercesión protección frente al desamparo, procurando que quienes deben aventurarse fuera del acogedor umbral doméstico, no queden inermes y expuestos al riesgo de padecer la ofensiva de quienes están al acecho, bajo su refugio de umbrosos dominios. Una nativa de la ribera del río Dulce, que se dedicaba, entre otras

varias tareas, a la atención primaria de la salud en apartados parajes, me confiaba:

A mí cuando me toca ir a poner inyección de noche, yo voy con cualquiera de mis chicos o con mi hija o con mi marido o con la persona que viene a buscarme, pero sola no. (...) voy en caballo. (...) dos noches seguidas seguidas me he ido a ponerle inyección a una señora, a las 10 de la noche y me iba con Ricky en caballo. Una noche con Ricky y una noche con Rosa en caballo. (...). Porque nosotros allá siempre decimos, porque se dice que los chicos son resguardo o sea que si vos andás con un chico el diablo nada, no te hace daño porque los chicos te protegen. (...) siempre se ha dicho que si vos andás con un chico de noche no no tengas miedo que no, nada, nada te va a aparecer.⁸

¿Qué puede interpretarse de este sugestivo relato? Sus pequeños hijos, en su condición de seres inocentes y por su índole de pureza, debido a su edad, cuentan con la virtud de favorecer rituales de protección contra los depredadores nocturnos. Rituales percibidos en su cualidad de eficacia simbólica. De

esta manera actúan como conjuradores de la potencia y el riesgo que encarnan.

Una joven bandeña, manifiesta devota de san Gil, en concordancia con lo afirmado en la revelación anterior, mediante un audio de whatsapp, uno de los medios innovadores a los que nos habilitan las etnografías digitales, me transmitía lo siguiente:

[De noche] siempre que hay que salir, hay que salir con un niño. Los niños están bendecidos, bendecidos. También he escuchado que siempre se carga un pedazo de pan porque se lleva la cara de Dios. Nosotros cuando hacemos nuestro viaje a San Gil⁹, siempre llevamos pan porque sentimos que así nos acompaña la cara de Jesucristo, Nuestro Señor. También dicen que es bueno la compañía de una perra, de una perrita. La perra, según las creencias de nosotros, la perra tiene una cruz en el lomo y también nos acompaña, nos evita de todos los males. Pero lo de los niños sí es verdad porque los niños están bendecidos y la protegen de todos los males que haya en el camino.⁹

A la presencia imprescindible de los niños como salvaguardia frente a las entidades poderosas y depredadoras de la noche, mi interlocutora incorpora dos más: el pan y el animal doméstico de compañía y defensor de ese ámbito por excelencia, el perro, en este caso, las hembras de esta especie. Recordemos que en todo el territorio andino, y en su área transicional como representa Santiago del Estero, estos animales están involucrados en rituales del ciclo vital. Se pueden acercar otras referencias macrorregionales sobre la competencia de los perros en su naturaleza de guardianes a los que sus dueños le confían su custodia. Bárbara Martínez (2014: 115-116) concreta su experiencia etnográfica en El Cajón, departamento Santa María, Catamarca. Allí comprobó que con la intención de “atravesar este espacio-tiempo oscuro, [nocturno], las personas también necesitan de sus perros negros, que son mensajeros e intermediarios vinculados con uno y otro mundo, diestros en vérselas con las fronteras que obstaculizan a los hombres”. Es oportuno recordar la práctica aún imperante en la subárea de la Puna de Jujuy, Salta y Catamarca y que me fue referida por algunos interlocutores nativos, de sacrificar al perro negro

del difunto. Dentro de su acción performática como psicopompo, cumplirá la misión de resguardarlo del azaroso viaje que debe emprender a su nuevo territorio de residencia.¹⁰

He observado que el pensamiento católico, inherente a la religiosidad que gobierna en buena medida las heterogéneas prácticas y cultos populares, constituye el sustrato en el cual reposa el “núcleo duro” de la cosmovisión. Las evidencias recolectadas me autorizan a enunciar que en este contexto se origina una notoria resistencia ante las nuevas propuestas, encarnadas por la extendida prédica de Iglesias evangélicas y pentecostales.

¿Cuál sería en este entorno la axiología de manipular pan, según el testimonio expresado previamente? La respuesta es congruente con la acción simbólica de la corporalidad de Cristo contenida en cada fracción de pan, aún cuando este no haya sido consagrado mediante el sacramento de la misa. Otras voces lo confirman, como la de Juan Villalba, quien reconoce allá por 1921 que para evitar tener la visión de “fantasmas” o “malas sombras” emergentes de las ponderadas como “malas horas”, cuando hay que realizar largos viajes, se debe llevar

pan en el bolsillo¹¹. Dos décadas después, Di Lullo (1943:310), ratifica nuevamente como ritual de resguardo que evita la aparición de “espantos”, “llevar a un niño o un pedazo de pan”.

Con idéntica función protectora del pan, otro maestro-etnógrafo, José C. Ledesma de la Encuesta Folklórica, en este caso de Chañar Sunichaj, recoge el sugestivo relato de Juan Velázquez: ante la extendida creencia de que los difuntos pueden interferir desfavorablemente en la vida cotidiana de su entorno intrafamiliar, manifestándose en un amplio espectro de existencias alternas. Esto acontece cuando no se han dejado resueltas determinadas contingencias antes de producirse la muerte o el rito fúnebre del velorio no se ajustó a las reglas tradicionales. (Cfr. Pelegrín, 2018: 219-269). El narrado por Velázquez, pertenece al primer tipo: trátase de un anciano muy acaudalado que al morir deja ocultas sus riquezas, como inevitable consecuencia comienza a interactuar su esencia espiritual en horas nocturnas en la casa:

(...) hasta el extremo que [a sus hijos] les era imposible dormir en ella porque a la mitad de la noche se sentía el marchar de

una mula y el ruido de un herraje de la misma, (...). Así anduvieron hasta que se dieron con un hombrecito borracho, (...) quien se comprometió a descubrir lo que había en la casa y hablar con aquel que decía que era un alma en pena.

Al efecto arregló con la familia por la paga, les pidió que le dieran alcohol, pan bendito, carne para asado, hierba, azúcar y otras cositas más. (...).¹²

Se podrían continuar enunciando las alusiones al pan¹³ en sus diversas funciones rituales para conjurar la fatalidad que gobierna el tiempo nocturno, en concomitancia a los seres que deambulan por esos territorios insondables. Este noble alimento ha estado presente como ofrenda y gesto de comensalidad con los difuntos desde lejanas épocas, ya sea en el perímetro del panteón o durante el proceso fúnebre para despedirlos. Traigo a la memoria el conocido como pan de muerto en México, asociado al 2 de noviembre, en que se conmemora a los difuntos.

La depredación nocturna: rituales protectivos y conjuradores

Si regresamos a lo que nos continuó confiando la joven de La Banda, el requisito *sine qua non* para que los niños puedan ejercer como figuras tutelares, garantizando con su presencia la posibilidad de neutralizar la potencialidad de los depredadores nocturnos, reside en el rito de pasaje signado por el bautismo que imparte la Iglesia católica.

Los niños tienen que estar bautizados. Estando bautizados, los niños son una protección. Están bautizados por la Iglesia, por la Iglesia más que nada. Nosotros somos creyentes. Creemos en Jesús, en nuestros Santos. A veces los bautizan a los niños por el Evangelio, y para nosotros es importante el bautismo en una iglesia, con el agua bendita, con un cura, con un Padre. Yo respeto mucho todas las religiones pero soy católica, soy católica. Amo mi religión, amo mis santos. Para nosotros el niño tiene que ser bautizado con un Padre, con un cura, con un agua bendita, para que nos pueda proteger. Si el niño no está bautizado no. Y

más que nada el niño porque no tiene pecados, una persona indefensa. Más por eso es la protección.¹⁴

Díaz Ledesma (2018:125-136) indaga en varias figuras extra empíricas temidas que surgen en el seno de la noche con sus hábitos depredadores en el monte de Santiago: el *alma mula*, la mujer de blanco y la llorona, entre otras (Pelegrín y Forgiione 2020: 270-273)¹⁵. Destaco particularmente la confesión de algunos de sus entrevistados, acerca de lo que le sucedió a una vecina suya, porque ratifican lo que me relataban: “una noche de tormenta se cruzó con una “nenita espectro”, pero lo más curioso es que no le hizo nada a esta mujer porque iba con su hija bautizada al lado, sino la aparición la hubiese lastimado. “[Este autor agrega] Una posible función de la llorona, por su anclaje mágico-religioso, es promover indirectamente al igual que las demás apariciones y entidades, el bautismo cristiano de sus hijos/as.”

Cuando examinó Díaz Ledesma (2018: 6, 136 y 255) acerca del *alma mula* le relataron que, además de alimentarse con animales domésticos, “chupándolos, dejando sólo el cuero”, devora los corazones de los bebés no bautizados¹⁶. Al no haber sido iniciados

en este rito que remite el estado de impureza adscripto al nacimiento, los niños se convierten en seres vulnerables de sufrir raptos. Una de sus consultadas afirma el valor asignado al bautismo católico porque, a quienes no lo reciben, se los percibe como diablos y esta misma entidad maligna puede llevarse los.

Otra referencia que señala el citado autor en su obra y amerita ser considerada, mediada asimismo por los diálogos que estableció con interlocutoras locales, ¿qué indica? Pues que la mujer de blanco, ya mencionada, prioriza condiciones de género para realizar su ofensiva a “altas horas de la noche”. ¿Cuál es la evidencia? Los testimonios se suceden: elige como objeto de sus ataques exclusivamente a los varones, demostrando su voluntad de proteger a las mujeres. Sería así posible pensar que en una sociedad de rasgos patriarcales, los cuerpos femeninos sometidos a tramas de violencia masculina, que llegan a impedirle la libre circulación fuera del ámbito doméstico en esas horas, encuentren en la figura de la mujer de blanco una aliada y justiciera que las ampara. (Díaz Ledesma, 2018: 125-133). Procuraré ir construyendo ahora el conjunto de representaciones que sustentan y

otorgan valor a los párvulos consagrados mediante el bautismo, como poderosos guardianes de los dominios nocturnos. Quienes examinamos los procesos rituales (Cfr. Turner, 1988, Pelegrín, 2018), destacamos su tipología y ponemos el acento en la extensa variedad de funciones a las que responden. Maisonneuve (2005: 32-34) al referirse a los ritos de pasaje que se suceden durante el ciclo vital, nombra los producidos por un cambio de edad y los que conciernen al estatus social. El ejemplo más evidente de este último sobreviene al producirse el nacimiento de un nuevo miembro de la comunidad doméstica. Mediante el recurso del agua que reciben con este sacramento, el grado de impureza del que es portador el infante se remite, provocándole una auténtica muerte de carácter simbólico y un ingreso en el ámbito comunitario como integrante pleno. En el contexto del cristianismo el bautismo confiere al neófito “el signo de su relación sacral con Dios y su pertenencia a la comunidad de la Iglesia”. Tuve oportunidad de entrevistar a un sacerdote católico que ejercía su tarea pastoral en numerosos parajes del monte. Me confirmaba que el bautismo está incluido como

uno de los tres momentos culturales más importantes del año, junto con los ritos mortuorios del día de los Muertos y la fiesta del santo patrono. En su caso, proveniente de una parroquia del gran Buenos Aires, al llegar a este etnoterritorio, atravesó una genuina interpelación a sus más arraigadas convicciones de fe en las que se había formado por esa “religión del monte”. Con frecuencia le solicitaban el bautismo de niños *post mortem* a lo que se negaba en un principio. Sin embargo, al transcurrir su endoculturación y compenetrarse de esa matriz axiológica, puso entre paréntesis sus juicios dogmáticos y comenzó a impartírseles¹⁷.

Una vasta trascendencia reviste el bautismo y los lazos que suscita a partir del compadrazgo, una tradicional institución de herencia hispana que recorre todo el espacio comprendido entre México y Argentina. Esto se comprueba con la obligatoriedad de efectuar el ritual a los neonatos para que su comprobada eficacia pueda intervenir amparando a los adultos que tienen que circular cuando la potestad de la noche cubrió los confines y se debe permanecer extramuros¹⁸. En este punto retornan a mí las nociones de Byung Chul-Han (2020: 6), cuando se interroga acerca del rito y lo explica

como aquellas “técnicas simbólicas de instalación en un hogar. Transforman el “estar en el mundo”, en un “estar en casa”. Hacen del mundo un lugar fiable. Son en el tiempo lo que una vivienda es en el espacio.” Es posible, entonces, pensar que la proximidad de niños bautizados opere convirtiendo la intemperie tenebrosa, y las ontologías pteromórficas que fijan su residencia en esos tiempos sin luz diurna, en un escenario en el que vean morigerada su potencia.

En varias oportunidades me narraron que en caso de que el niño recién nacido corra riesgo de morir o ya se haya producido su deceso sin recibir el bautismo, a las rezadoras, especialistas rituales, en especial de los fúnebres, se les reconoce su capacidad de agencia para efectuarlo. Una de ellas, Doña Tuli, heredera del mismo oficio de su madre, me contaba en Shispi que:

Antes el chico cuando nacía, ya le hacían *agua de socorro*. Nunca lo tenían sin la señal de la cruz porque decían que cambia el demonio si no tiene la señal de la cruz. Claro, porque no es de Dios el chico, es animalito decía mi mamá. No tenía la cruz en la frente. Nazareno o Jesús, esos nombres se ponen cuando está

ya muerto el chiquito. Pero siempre lo bautizan. (...) le echa agua. (...) ya no es de acá. Es de otro mundo ya el *angelito*.¹⁹

De acuerdo a su apreciación un niño no bautizado es demonizado, no siendo adscrito como persona aún, “es animalito” y, en consecuencia, no integra el cuerpo comunitario, recién puede serlo y recibir el calificativo de *angelito* luego de la imposición de este sacramento”. (Pelegrín, 2018:287-288).

Según lo anticipado, además de los infantes bautizados, los perros, representan una defensa poderosa contra los agentes de la noche, son autorizados mediadores, evitando que quienes tienen que exponerse en ese tiempo a las nocivas presencias que se esconden en las sombras no queden inermes. ¿Por qué se le adscribe esta virtud no solo a estos infaltables compañeros domésticos sino también a las mulas, para citar otro ejemplo? “La perra tiene una cruz en el lomo”, me decían. Mientras que Di Lullo (1943:310) transcribió que: “No salen espantos o aparecidos si se monta en animal que tenga cruz, como la mula”. Esta característica propia de los cuadrúpedos²⁰, al ser

así adjetivada, es percibida como portadora de la sacralidad del signo identitario de mayor relevancia dentro de la religión cristiana.

Regresando al título con el que abrí el primer apartado: “A deshora de la noche”, inspirado a partir de un relato sobre las presencias de entidades animadas llamadas “espantos”, es reproducido por Rosa Cardoso, que en 1921 era maestra de la escuela de Beltrán:

Cuéntase que a deshoras de la noche se sienten en determinados lugares unos gritos bastante aterradores, no comprendiéndose por la manera de gritar si es un animal o una persona. Dicen sentir al principio como un relinche de caballo y al último como un llanto de mujer (...) dicen: nosotros llamamos a este espanto “*alma mula*” y creemos que es el alma de una persona que se condena en vida y que durante las horas en que dicha persona duerme el alma sale a recorrer los campos. (...).²¹

Según este pensamiento la noche es sentida como una ‘deshora’. Si recurrimos a la se-

mántica de este vocablo: “tiempo inoportuno”, “no conveniente” y siendo el término “a deshora”, entendido como: “fuera de sazón o de tiempo”²². En consecuencia, es una expresión que concierne y traduce ajustadamente la dimensión de la noche en el etnoterritorio montaraz. Es imprescindible acatar el tabú que recomienda permanecer bajo la protección del domicilio familiar, amparados por los santos del altar doméstico hasta el amanecer y por la seguridad que emana de sus fronteras. Esta franja horaria a la que se descalifica, está fuera del tiempo regular y quienes transgreden las normas de circulación observadas, se expondrán a sus consecuencias.

“De noche no pasan...te ataja esto, te ataja lo otro” (Pelegrín, 2018: 39 y 336)

Entre los nativos de este escenario del monte, espacio calificado y fundante del imaginario local, habitado por un “sudor de jume, vinal y salitre...” (Pelegrín, 2018:37)²³, la noche interpone obstáculos a quienes la desafían transitándola. Cada jornada, se asiste a un proceso idéntico, las horas de la nocturnidad propagan la alteridad cuando se está expuesto a su capacidad de

agencia en el exterior del asilo representado por la casa.

Existe un interjuego de las presencias otras entre el tejido comunitario que, con su poder, se convierten en amas de los dominios nocturnos. ¿Cómo son las imágenes que se desprenden de esas ontologías? Impregnadas de otredad se manifiestan de diversas maneras:

Una noche voy de visita a casa de los esposos Rodolfo Campos y Matilde A. de Campos, viejecitos de 80 y 74 años respectivamente, domiciliados en “La Cañada”, Dep. Jiménez. Me llamó la atención de que antes de dormir por la noche, tuvieran estos el cuidado de inclinar a todas las sillas de la casa. Les interrogo ¿Por qué colocan así las sillas Uds.? A lo que me respondieron. -Para evitar que el diablo se siente en ellas de noche. Si las dejamos derechas, viene el diablo, se sienta en ellas a descansar y luego se ríe de nosotros.²⁴

Esta acción es apropiada incluirla dentro de los rituales de inversión de posiciones (Turner, 1988; Pelegrín, 2018: 123, 227-228, 254, 265; Barabas, 2006:191). Clasificados

al interior de los ritos de tránsito, exhiben una estrategia aplicada a conjurar las intenciones, en este caso del diablo, que recibe también los apelativos de el maligno o *zupay*, alterando la disposición de ciertos objetos. Si se consiente que la noche instala el desorden, prevaleciendo el caos, las personas requieren para resguardarse de prácticas con un indudable contenido simbólico. Se le adscriben al diablo virtudes para el engaño, y por sembrar la confusión ante su aptitud dirigida a mudar de apariencia. Al relocalizar, en el testimonio transcrito, las sillas, se busca emular, midiendo su calidad de potencia, eludiendo así el estado-tiempo liminal provocado por la noche.

La cita que ofrece título a esta parte: “de noche no pasan...te ataja esto, te ataja lo otro”, creo que adquiere mayor verosimilitud si es homologada con lo que aseguran más voces calificadas, en términos de las barreras que reprimen los desplazamientos en ese rango horario. Adrián, un trabajador rural, nativo de San Gregorio, que migra estacionalmente a la pampa húmeda, compartía conmigo su inquietante vivencia.

Me ha pasado una historia cuando fui al baile, me ha espantado. Iba por un camino vecinal de tierra a las cuatro de la mañana, en moto. En un lugar que la gente de antes decía que espantaba, un chanco con una nariz grandísima me atajó. No me dejaba pasar. ¡Me paré con un miedo! (...) Costumbre dice que hay que usar un crucifijo bendecido, un cuchillo, un encendedor como resguardo. Me puse a rezar, me pasó el miedo, me dejó pasar. Me fui y no me siguió.²⁵

Su relato contiene la valoración de ser autorreferencial. Más adelante argumentó acerca de los motivos por los cuales siempre se producían visiones de estas presencias impregnadas de alteridad en ese lugar. Allí, en otros tiempos, transcurría el trazado de un camino en el que muchos viajeros habían perdido la vida trágicamente.

Gardenal Crivisqui (2018: 138-140) ofrece otro dato revelador de su experiencia etnográfica entre los *chayueros*²⁶ (pescadores) de Maco que se articula y dialoga con lo percibido por Adrián: “[De noche]: en la bajada de *El Alambrado*, espantan. (...)”.

Interlocutores mayores de 80 años le contaron, además, que en el sitio donde está *El Alambrado* existía:

un cementerio indio en el que se enterraron a sus abuelos y que mucha gente continuó usando este espacio como cementerio hasta hace unos 70 años aproximadamente, enterrando a sus parientes cuando todo eso era monte, (...) luego, al quedar dentro de una propiedad privada y dejar de usarse como cementerio, *espantan* porque a los muertos les gusta que *los visiten y los festejen* y cuando uno no lo hace, *salen a espantar*.

Tanto en lo concerniente a lo experimentado personalmente por Adrián, como en el de los *chayueros* de Maco, se desprende la génesis de una imagen que pone en evidencia la categoría de potencia adjudicada a los muertos y la construcción bipartita de su semántica corpórea. Mi interlocutor ve interrumpido su trayecto de retorno a la seguridad de su morada, en esas horas de su deambular noctívago, calificadas como aciagas, por la imagen de una presencia de engañoso aspecto. En este caso la de un animal, que remite al ámbito doméstico pero que exhibe

una figura y una conducta desconcertantes. El atributo de un hocico prominente y su proceder desafiante, interceptando el camino, son pautas donde se filtra la alteridad ontológica de las entidades que gobiernan la noche. Tanto en San Gregorio como en Maco, entre los *chayueros*, estas entidades otras están asociadas a las almas de los difuntos que atravesaron una muerte trágica en una ruta o en aquellos lugares en donde se emplazaba un cementerio. Se traduce de estos dos ejemplos que, quienes ya abandonaron este mundo, no perecieron de forma definitiva. Por el contrario, se los pondera por su competencia para metamorfosearse en animales, en señales auditivas y signos lumínicos, entre muchas otras. Sin embargo, dichos animales no responden a la anatomía normal para su especie, presentan marcas asombrosas. Del mismo modo, las emisiones sonoras, esos silbidos ubicuos en el monte, toman distancia de ser un producto que muestre su humanidad tangible. Y lo mismo ocurre con esa luminiscencia - luz mala, fuegos fatuos, almas en pena- que representan el alter ego de los muertos, materialidades que estremecen al ser percibidas por su naturaleza de carácter excepcional.

De acuerdo con el imaginario que se pone en acción con el relevamiento etnográfico y bibliográfico consultado, y reafirmando la exégesis ya planteada sobre la aptitud de agencia de los que dejaron sus moradas terrenales, cuando llega “la noche agitan los ánimos de quienes se convierten en involuntarios testigos de su fortuita aparición. Su carácter ontológico es de índole paranormal y allí radica precisamente el tabú que recae sobre las reglas de interacción que suscitan”. Existen fronteras difusas y permeables, entre nosotros como vivientes y los difuntos como los otros, donde se establecen áreas intermedias. En esos márgenes, los difuntos encarnan a seres próximos que logran territorializarse “de este lado del mundo sembrando aprensión”. (Pelegrín, 2023: 94). “Se convierten en seres demandantes, reclamando atención y cuidado en el trato que se les dispensa. Como ‘cadáveres vivientes’ muestran un rostro ambiguo, (...) así como garantizan una influencia positiva, [pueden entrañar peligro y reaccionar con maldad]” (Pelegrín, 2018: 224).

Endoalteridad de las ontologías

nocturnas

Concibe Galinier (2020: 101, 107) el original concepto de ‘endoalteridad’ al que encuentro funcional para hacer inteligibles las diversas figuras extraempíricas, enriqueciendo este estudio. ¿A qué se refiere cuando habla de endoalteridad? A “la incrustación de ciertos componentes ajenos en la constitución del sujeto [pone el énfasis en que] es un fenómeno cotidiano (...) en términos de coesencia y de copresencia”. Se entiende, por consecuencia, la alteridad a partir del cuerpo y su plasticidad para lograr trasmutarse, premisa que se sustenta y abona con la realidad experimentada por las personas interpeladas, y por el archivo documental, a los que se suman los autores consultados. Estas ontologías reversibles que he seleccionado para examinar representan una muestra acotada que de ningún modo agota la notoria heterogeneidad que los relatos exteriorizan, en el contexto de la nocturnidad del hábitat rural santiagueño. No resulta un dato menor subrayar que las entidades en las que pongo mi atención tienen una impronta compartida. ¿Cuál es? La de pertenecer al seno doméstico, es decir, próximo y comunitario. No son extraños.

Por el contrario, el *alma mula* podría tratarse de una esposa o una vecina; los espantos o bultos, serían las figuras anímicas de parientes devenidos ancestros; y hasta el *cuchi*, cerdo en quichua, del suceso de Adrián encarna, pese al inusual tamaño de su hocico a una probable especie criada en el círculo perimetral de la casa. Agrego más sustanciosas evidencias que me confió. Una la comprobó con gran sorpresa y desconcierto al día siguiente, cuando regresó al lugar: “¿rastros?, no había rastros, ni huella [que certificaran la presencia del animal]”. La siguiente destaca cómo impactó en él esa inesperada aparición: “mi cuerpo me avisaba que no era normal”²⁷.

Llego nuevamente al punto de partida, comprobando con este paradigma de indicios, la ‘endo’ -en el interior- alteridad que las cruza. Comprende un orden de existencia que articula sutilmente la delgada línea ontológica entre los otros-nosotros. Son “los mismos sujetos humanos, (...) que son habitados por este “cuerpo ajeno”, que limita su albedrío y es responsable de acciones malévolas, de la violencia y de las pulsiones sexuales. El cuerpo humano es literalmente “actuado” por este segundo cuerpo.” (Galinier, 2020:101).

Uno de los rasgos sobresalientes de las mencionadas entidades, como consecuencia de su endoalteridad, es su rol como depredadoras. Se debe negociar con ellas para que depongan su ánimo dirigido al saqueo, mucho más sabiendo que protagonizan una constante y temida amenaza (Galinier, 2020: 102). Recordemos que a quien se adscribe dentro de esa corporalidad bipartita, como es el caso específico del *alma mula*, se le asigna carácter de antropófaga. Previamente he destacado que llega a devorar el corazón de los niños que no recibieron el bautismo (Díaz Ledesma, 2018: 6, 136 y 255). Me confirma, del mismo modo, Adrián esta voracidad y ánimo asociado:

¡Esto es jodido, es verdad! Cuando aparece el *alma mula* te das cuenta. Puede llegar a comerte cuando está muy condeñada y para evitar que te coma, mi abuelo me contaba que la cortó con un puñal de plata, al perro en forma de cruz. Si no es en forma de cruz, te come. Al otro día la persona tiene un hachazo y si siguen andando [cometiéndose relaciones ponderadas como incestuosas] se sigue transformando”.²⁸

Así como he anticipado, que al perro se le reconoce por su agencia dirigida al resguardo y en su función como psicopompo, sin embargo, cuando es producto de la transmutación de una mujer en *alma mula*, esta es factible que se convierta en un perro negro, un burro o una mula del mismo color, invirtiendo toda su consabida facultad tutelar. En cualquiera de estas entidades zoomorfas, su endoalteridad se comprueba de nuevo: “si es un perro no ladra, llora”; en el caso de una mula, “no rebuzna, grita”, certificaba Adrián.

Como, asimismo confirmaba respecto del signo de la cruz, ya sea portando un crucifijo o reproduciendo su figura al hendir la piel, que es portador de la potencia que encarna Cristo, actuando con un valor conjurador y protectorio. Resulta, entonces, que la sangre surgida de la herida, trasciende la corporalidad animal de la mula o perro, involucrando esa ontología reversible y conteniendo una posible acción redentora de la carnalidad femenina, condenada a la metamorfosis por el quebrantamiento de una regla marcada por el incesto. La condena será irremediable de no expiar la falta cometida: reitero la sentencia confirmatoria de

Adrián: “esto es verdad” ...si siguen andando, se sigue transformando”²⁹.

Una mujer de vestido blanco y cabello largo (...) el hombre muy asustado por sus fuertes gritos, tomó su moto y salió muy apurado, mientras que después se dio cuenta que iba sentada de atrás de él. Fue tan grande el susto que el hombre de miedo cayó al piso. Se golpeó fuertemente. Como era de noche nadie lo auxilió. (...) Se levantaba a su casa todo arañado, casi mudo. Cuenta lo sucedido a su esposa que esta mujer de blanco lo siguió, lo golpeó (...)”³⁰.

Este relato pertenece a un fragmento escrito por una niña de una escuela rural, instalada en una comunidad, donde protagonicé trabajos etnográficos. El régimen ontológico de esta etérea figura femenina vuelve plausible que se desplace por el entorno no obedeciendo a las leyes físicas. Pero los efectos de su potencia nociva se observan en el plano de la corporalidad del sujeto, su presa y constituyen un fundamento irrefutable de los hábitos depredadores.

Noche, imagen y corporalidad

Galinier (2016) describe en Mesoamérica un escenario acerca de la doxa indígena que es contingente replicarlo en el contexto de los nativos del monte santiagueño cuando se hace referencia a la cualidad de la noche y su impacto en las personas: “impone la presencia de objetos indefinidos de la percepción. Activa otros mecanismos cognoscitivos, no solamente en los sueños, sino también otras sensaciones visuales, acústicas, olfativas y táctiles, (...)”.

A propósito, considero que es fácil comprobar cuán pletórico está ese tiempo nocturno de imágenes en cada uno de los relatos que circulan entre las comunidades nativas. Por lo tanto, confío en aquella sentencia que indica: “una imagen dice más que mil palabras”. Forte, especialista en estudios visuales, y Gallese, dedicado a la neurociencia cognitiva (2014: 20) proclaman que: “Observar el mundo es más complejo que sólo activar el cerebro visual. La visión es multimodal: conlleva la activación de redes cerebrales motoras, somatosensoriales y emocionales. (...)” Se entiende, por consiguiente, la eficacia de mirar a las imágenes desde un plano corporizado, mediante la experiencia física y cognitiva. Corresponde

plantearse sobre la forma en que el cerebro procesa y reacciona frente a lo visual. Estas apreciaciones las ratifico en la contundente voz de Adrián que reproduzco otra vez: “mi cuerpo me avisaba que no era normal”.

Contribuye también la pluma magistral de Ricardo Rojas (1925: 233) al describir el escenario del amanecer en el monte, momento preciso cuando se produce la trasmutación del tigre y recupera su cuerpo humano:

En aquel momento insurgió el sol tras de la arboleda, entre glorias de púrpura. Esto debió comunicarle coraje al cazador, vacilante hasta allí, pues que vibrante de ánimo traspuso el umbral del seto. Detúvose nuevamente a las puertas de la mansión fúnebre, cuando asomó tras del quicio, arrastrándose con pena, una cabeza humana, cuyo cuerpo se perdía en la penumbra interior. De su pecho goteaba sangre, y sus labios, con palabras dolientes, imploraban piedad. (...).

Imagen, percepción y cuerpo en su expresión física y cognitiva más retórica.

Las horas de la noche

Existen en estos etnoterritorios determinadas calificaciones sobre el intervalo que media entre las primeras sombras que van extendiéndose y el renacimiento de la luz con el amanecer. Como se ha destacado, todas las horas nocturnas exhiben y representan el dominio de seres metasensibles, los cuales ejercen su poder infligiendo daño en sus acciones depredadoras, cuyo blanco principal son los vivientes. Las almas de difuntos que buscan concentrar la atención y la voluntad humana para expiar sus faltas, pronuncian sus deseos postergados, o como lo demuestra el *alma mula* que, errante, va sembrando terror a su paso en el fragor de las penumbrosas soledades. No obstante, ciertas horas se perciben en los intersticios axiológicos desde una categoría que supone un mayor nivel de riesgo para quienes las franqueen. ¿Cuáles contienen esta propiedad? la hora de la oración, la medianoche y el lapso temporal inmediatamente antes de la aurora constituyen precisos ejemplos. Son sentidas en su facultad de tiempo de transición, que implica liminalidad; por lo tanto, peligro, ya que la primera demarca el inicio de la noche.

A la segunda se la pondera como el segmento central del período, a la salamanca hay que dirigirse a las doce de la noche, escuché afirmar reiteradas veces. Se cree que: “cuando durante el sueño o medianoche, se siente un olor insoportable, de algo en estado de putrefacción, el alma anda en pena. Si el olor que se siente (...) es a pavilo de vela quemado, morirá en breve un vecino³¹”.

El último lapso discurre entre lo nocturno y lo diurno que se avecina inmediatamente. Martínez (2014: 117) registra que el amanecer, hora del canto del gallo “inicia un nuevo período de transición (...). El sol vuelve a imponer el orden en un mundo que transitoriamente estuvo invertido: ahora los muertos, el maligno y sus socios se repliegan, cediendo el terreno nuevamente a los humanos”.

Condensando ideas en torno a la noche

En este texto ha sido mi intención indagar sobre la nocturnidad como materia significativa de estudio antropológico en el etnoterritorio del monte de Santiago del Estero. Este ámbito en donde se reproduce una fuerte adscripción identitaria y en el que la

lengua quichua, en su variante local, configura un sustancial patrimonio cultural.

El registro etnográfico, como modo de “dar la palabra” a quienes son el fundamento de toda especulación en Antropología, el corpus documental representado por la Encuesta Folklórica de 1921, en tanto fuente histórica relevante y el aporte bibliográfico, habilitaron la construcción del imprescindible marco teórico-metodológico. A través de estas estrategias se puso de relieve que el avance de las primeras sombras desgarran la luz diurna y sumergen a las personas en la ambigüedad representada por las horas que comprende la noche. En este tiempo, en el que ejerce su dominio el temor, altamente perturbador, quienes lo transitan pueden sumergirse en un profundo desasosiego. Pero en su dualismo, estas oscuras horas, pueden asimismo mostrar un rostro de fascinación seductora.

Es en este denso y singular ambiente perceptivo donde indagué, en la antropovisión y la narrativa que promueve el territorio de la noche, en su categoría ontológica de endoalteridad, además de la ritualidad que se manifiesta en estas prácticas. Siempre priorizando la perspectiva de los nativos.

Al acercarme a las noctámbulas audiencias y rumores que se reproducen en estos ámbitos, en los que la presencia de la nocturnidad transforma en Otros, confío en que los lectores encuentren una contribución interpretativa y sensible para transformar en un marco de inteligibilidad esa vida que nos interpela día a día, cuando caen las primeras sombras.

Notas

- 1 Fragmento del poema “Historia de la noche”, perteneciente a su obra poética homónima.
- 2 Consejo Nacional de Educación, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Beltrán, Legajo N° 66, Escuela N° 379, maestra: Rosa Cardoso. A partir de aquí las próximas citas de la Encuesta serán abreviadas de la siguiente manera: CNE, Folklore Argentino 1921.
- 3 El mencionado proyecto lleva por título: “Cuando huye el día. La alteridad en la narrativa de la noche entre el Ande y las Tierras Bajas, Argentina”. Sus integrantes, entre los que me encuentro en calidad de directora del mismo, son: la Dra. Claudia Alicia Forgione, la Dra. Karina Vanesa Chichkoyan, ambas como investigadoras principales, el Lic.

- Álvaro López Ithurbide, en el rol de graduado y Francisco Huarte Petite, en el rol de alumno practicante de grado. Hemos decidido denominar a nuestro equipo “Dar la palabra”, porque, nuestro estudio, se nutre de las voces calificadas de las personas que nos ofrecen sus fascinantes relatos personales, como así también, de los autorizados autores consultados. Unos y otros representan un pródigo manantial del cual brota en libertad nuestra inspiración.
- 4 Esta expresión me fue inspirada por Barabas (2006), quien lo aplica a los pueblos etnolingüísticos de Oaxaca pero que se adecua, en el sentido que le imprime, a mi universo bajo estudio.
 - 5 La salamanca, como en otras oportunidades lo he comentado, puede describirse como un espacio al que se le confieren facultades extraordinarias, goza de una gran difusión, especialmente en las sociedades andinas. Contiene, además, una axiología que remite a un discurso demonológico mestizo. Los neófitos que acuden a ella, sellan con la figura del diablo un pacto que funciona como rito de pasaje. El objetivo que los convoca a superar el desafío es adquirir una habilidad o arte en grado de excelencia.
 - 6 CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Santa Lucía, legajo N°126, escuela N°59, Maestra: E. Dolores Funes.
 - 7 Como ya he aludido a ella en otros textos, solo comentaré que se la describe como a una de las presencias nocturnas intimidatorias y reversibles: cuando una mujer incurre en algún tipo de vínculo sexual no lícito, en términos de los preceptos sancionados por la doxa nativa padece, como resultado, una lamentable condena, la de convertirse en una mula con las características descriptas.
 - 8 Archivo personal, Barrial Alto, 2001.
 - 9 Se refiere a la peregrinación de aproximadamente 42 kilómetros desde el santuario de san Gil en Sacha Pozo, dpto. Banda, hasta la ciudad capital de la provincia, que se efectúa cada 25 de agosto. La celebración central, fecha en que la Iglesia católica conmemora a este santo, tiene lugar el 1 de septiembre.
 - 10 Forgione, 2000: 77-78 ofrece esta notable revelación, surgida de Carvalho Oliva, Homero. *Seres sobrenaturales y*

mágicos de Bolivia. Santa Cruz, Bolivia, Grupo Editorial Kipus, 2011:58: “Cuando un perro ladra sin motivo aparente es que ha visto un aparecido. Los perros pueden transferir este don a los humanos mediante lagañas caninas. Afirmaban los que se han puesto en los ojos que las lagañas siembran la mente de sombras y pueden ver a los muertos. Cuando tengas las lagañas en tus ojos ten cuidado de nombrar a los espectros porque te pueden arrastrar con ellos”.

- 11 CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, kilómetro 627, legajo N°284, escuela N°345, Maestra: Enriqueta Paz. Cfr. también en Pelegrín, 2018:255.
- 12 CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Chañar Sunichaj, legajo N°195, escuela N°293, Maestro: José C. Ledesma.
- 13 CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Colonia Dora, legajo N°203, escuela N°9, Maestra: Alcira A. de López, en: Pelegrín, 2018: 166. Allí reproduzco algunos datos obtenidos de la Encuesta: “Cuando muere un niño, los padrinos mandan hacer una “*masahua*” (un niño de masa) y después de

cocerlo al horno eligen ellos la parte que más les agrada y lo comen, repartiendo el resto entre los concurrentes”. CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Gramilla, legajo N°101, escuela N°148. Maestro: Juan E. Chazarreta, en: Pelegrín, 2018: 166. Asimismo cuando se celebraba el primer aniversario en el que se evocaba a un niño difunto, denominado “angelito”, se preparaba una *masa huahua*, que reemplazaba, en la mesa del almuerzo que se servía, al pan.

- 14 Archivo personal, La Banda, 2024.
- 15 Galinier (2016:48) cuando enumera a los seres de la oscuridad entre los otomíes en México, destaca que “la Llorona es una mujer infanticida cuyos gritos desgarradores se escuchan durante la noche cerca de los ríos o de los pozos”.
- 16 Galinier (2016: 48 y 2020: 102) afirma que las brujas, que en la oscuridad tienen la capacidad de transformarse en pájaros entre los otomíes de México, se nutren exclusivamente de sangre, especialmente de la de bebés recién nacidos por adjudicarle un “potencial energético”.

- tico”. Los párvulos están más desvalidos cuando tienen menos de un año, debido a que su “olor” “es más perceptible”. Rituales protectivos son “las tijeras abiertas en la parte superior de la cuna permiten alejarlas, también ponen espinas alrededor de la casa para que no entren; otra posibilidad es ahumar chile seco, con lo que se logra ahuyentar a las brujas. En todo caso, esas precauciones se dirigen a depredadoras potenciales externas al círculo de la comensalidad, pero no eliminan la amenaza doméstica, relacionada con los parientes más cercanos”.
- 17 Este hecho lo menciono asimismo en Pelegrín, 2018: 289.
- 18 Los niños que no han sido bautizados reciben el estigmatizante apelativo de “moros” o “moritos” en algunas comunidades del noroeste argentino. Recomiendo consultar el testimonio ofrecido por Balzano, 1985: 47 en Pelegrín, 2018: 286 y siguientes. La autora observa que en la localidad de Rodeo Colorado, en Salta, llaman “moritos” o “matacos” a los niños no bautizados. Ambos términos aluden a su condición de no humano por no ser cristiano.
- “Morito” trasluce la tradición española en el concepto de infiel. “Mataco” se asoma a la imagen construida sobre los indios chaqueños, imagen ligada a su ferocidad.
- 19 Archivo personal, Barrial Alto, 2001.
- 20 “La cruz en zoología, y referida a los cuadrúpedos, es una prominencia situada en la porción anterior del espinazo y debido a que las apófisis espinosas de las primeras vértebras dorsales son más largas que las restantes. En estas apófisis se insertan algunos músculos importantes como los de la cerviz”. <https://es.wikipedia.org/wiki/Cruz>.
- 21 CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Beltrán, Legajo N° 66, Escuela N° 379, maestra: Rosa Cardoso.
- 22 Disponible en: <https://dle.rae.es/deshora>
- 23 Fragmento del poema “Ashpa, escuela quebracho”. https://www.altaalegremia.com.ar/contenidos/ashpa_escuela_quebracho_-_Maricel_Pelegrin.html
- 24 CNE, Folklore Argentino 1921, Santiago del Estero, Puerta Grande, Legajo

- N°110, Escuela N°380, maestra: Arge-
lia A. Escalada.
- 25 Archivo personal, Chacabuco, 2024.
- 26 Aclara Gardenal Crivisqui (2018: 47)
citando a Bravo [1975] 1985: 107) que:
“En quichua-santiagoño tanto pes-
cado, pescadero/a, pez y sábalo se tra-
ducen como *challua* o *chayua* y pesca-
dor como *chayuelero/a*, adjetivo híbrido
quichua-castellano.” Los *chayueleros* se
autoperceben con una identidad propia y
se diferencian frente a los pescadores
deportivos y/u ocasionales.
- 27 Archivo personal, Chacabuco, 2024.
- 28 Archivo personal, Chacabuco, 2024.
- 29 Archivo personal, Chacabuco 2024.
- 30 Archivo personal, Barrial Alto, 2024.
- 31 CNE, Folklore Argentino 1921, San-
tiago del Estero, Tres Cruces, Legajo N°
137, Escuela N° 209, maestra Bartolina
Gallardo en: Pelegrin, 2023:96.
- Referencias bibliográficas**
- Balzano, S. (1985). “Ella no estaba sola...”
Análisis de un caso de suicidio en Ro-
deo Colorado”. Scripta Ethnologica,
Vol.9.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y san-
tos. Ensayo sobre religiones en Oa-
xaca*. México D.F., México: Instituto
Nacional de Antropología e Historia-
Grupo Editorial Miguel Ángel Po-
rrúa.
- Battini, B. E. Vidal de. (1984). *Cuentos y
leyendas populares de la Argentina*.
Buenos Aires, Argentina: Ediciones
Culturales Argentinas. Vol.8.
- Borges, J. L. (1989). *Obra poética 1923-
1985*. Buenos Aires, Argentina:
Emecé editores.
- Bravo, D. (1996). *Diccionario quichua san-
tiagueño-castellano*. Santiago del Es-
tero, Argentina: Ediciones Kelka.
- Bravo, D. ([1975] 1985). *Diccionario Cas-
tellano-Quechua Santiagueño*. Bue-
nos Aires, Argentina: Eudeba.
- Díaz Ledesma, G.L. (2018). “De espantos,
salamancas y almamulas”. Mito, gé-
nero y religiosidad en experiencias
populares santiagueñas”.
Recuperado
[https://ri.coni-
cet.gov.ar/handle/11336/84196?sho
w`=full](https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/84196?show=full)

- Di Lullo, O. (2000). *Contribución al estudio de las voces santiagueñas. (segunda parte). Santiago del Estero, República Argentina*. Adrogué, Provincia de Buenos Aires, Argentina: José Rossi Casa Editorial.
- Forgione, C. A. (2000). “La flagelación en rituales de los Andes meridionales. Apuntes para una comprensión de la cosmovisión del pueblo andino.” Buenos Aires, Argentina: Folklore Latinoamericano. Instituto Universitario Nacional de Arte, Área Transdepartamental de Folklore, tomo 4; pp.73 a 87.
- Forte, M. y Gallese, V. (2014). “Embodiment and 3D Archaeology: a Neolithic House at Çatalhöyük”. Recuperado https://www.academia.edu/11566984/Embodiment_and_3D_Archaeology_a_Neolithic_House_at_%C3%87atalh%C3%B6y%C3%BCk
- Galinier, J. (2016). *Una noche de espanto. Los otomíes en la oscuridad*. Tenango de Doria, Hidalgo, México: Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo, Société d’ Ethnologie y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Galinier, J. (2020). “La endoalteridad y su tratamiento. Acerca de los consanguíneos depredadores en el México oriental”. UNAM, *Revista Alteridades*, 30 (59), PP.99-109. <http://www.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2020v30n59/Galinier>
- Galinier, J. (2019). “Ontologías reversibles. Las ‘brujas’ y las formas elementales de la depredación entre los otomíes del México oriental”. En Gerardo Fernández Juárez y Francisco Gil García (coords.), *Sinestias. Brujería y hechicería en el mundo hispánico*, Quito, Ecuador, Abya-Yala, pp.365-390.
- Gardenal Crivisqui, G. (2018). *El árbol y el pescao. Personas, animales y plantas en el monte santiagueño*. Santiago del Estero, EDUNSE.
- Han, B.C. 2020. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Barcelona, España: Herder.
- Maisonneuve, J. (2005). *Las conductas rituales*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

- Martínez, B. (2014). Ríos de agua, ríos de leche y ríos de sangre: travesías cosmológicas del alma cajonista. *Runa*, 35 (2).
- Medrano, C. y Tola, F. (2020). Cuando humanos y no humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco. En Roxana Guber y Lía Ferrero editoras. *Antropologías hechas en la Argentina*. Asociación Latinoamericana de Antropología. Vol.2. PP.173-197.
- Pelegrín, M. (2018). *Morir en el monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica*. Santiago del Estero, Argentina: EDUNSE.
- Pelegrín, M. (2023). Por la profunda oscuridad de la noche. Una etnografía de la nocturnidad en Santiago del Estero, según la Encuesta de Folklore de 1921. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología. Series especiales. Vol.10, N.º 2.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.8240252>.
https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/series_especiales/issue/view/212/256
- Pelegrín, M. (2024). Las Alumbradas y la noche en el escenario del monte de Santiago del Estero. Condición de la imagen y presencia de la otredad en el ritual funerario. Buenos Aires, Argentina: VIIº Congreso Nacional de Folklore. *Actas*
- Pelegrín, M.; Forgione, C. A. (2020). “Los rituales no se suspenden, el folklore en la pandemia”. *Pandemia: los múltiples desafíos que el presente le plantea al porvenir*. Manuel Alberto Solanet. 1º edición compendiada. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.
- Pelegrín, Maricel (2025). “Imágenes pregnantes de la nocturnidad. El *Runa uturunco* como presencia reversible en Santiago del Estero”. Allpanchis (en prensa).
- Rojas, R. (1925). *El país de la selva*. Buenos Aires, Argentina: Librería La Facultad.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, España: Taurus.
- Recibido: 08 de febrero de 2025.
Aceptado: 12 de junio de 2025.

