

Bussi, Mariano. "Notas etnográficas sobre la factura de imágenes religiosas en la Puna de Jujuy, Argentina", *TAREA*, 10, (10), pp. 278-298.

RESUMEN

La imaginería religiosa de la región Puna de la Provincia de Jujuy, en Argentina, ha sido objeto de estudios artísticos y científicos de diverso tipo. Este artículo tiene por objetivo presentar la red de agencias involucrada de su manufactura a partir de la presentación en profundidad de un caso etnográfico. Aquí relato cómo una imagen de San Santiago fue encargada a un artesano local por un colectivo católico laico y luego integrada a la vida religiosa de la parroquia. Recupero, también, cómo este hombre describió su experiencia con la técnica escultórica y con su participación en la creación específica de este santo. Los resultados indican que diversos agentes religiosos y laicos actuaron en diferentes escalas para intervenir en la materialidad de la imagen, con especial atención en cómo podría adaptar su historia a las características estéticas y morales entendidas como locales. Finalizo el texto con una reflexión general sobre cómo el pasado y el presente se imbricaron en este caso, lo que posibilitó otro modo de discutir la noción de patrimonio.

Palabras clave: Jujuy; catolicismo; religión; celebración; Santiago

Ethnographic notes on the making of religious images in the Highlands of Jujuy, Argentina

ABSTRACT

Scientific and artistic studies have highlighted some important aspects of the religious imagery among the peasant and indigenous populations of the Highlands of Jujuy (Argentina). This paper aims to show the complex network of human and non-human agencies involved in the craft making of one new figure of San Santiago (St. James) by charge of a native secular group. By presenting an intensive ethnographic case, I will try to reconstruct its brief history in three steps. First, we will consider the commission of the work and the artisan's narrative of his own artistic and religious education. Then, this texts focus on the events that have been displayed to incorporate this image into the local catholic life. Finally, the artisan's experience on risks and pain due to his intervention on the saint's body will be taken on consideration. Results shows that different religious and non-religious agents acted up manipulating the materiality of Santiago, underlining the historical adaptation to the understood esthetical and moral diacritics of the local. The paper ends with a general reflexion on the modes of past-present imbrication, attending to this ethnographic case but looking forward at the approach on patrimonial materials on peasant and indigenous contexts.

Key Words: Jujuy; Catholicism; Religion; Celebration; Santiago

Fecha de recepción: 15/06/2023

Fecha de aceptación: 04/09/2023

Notas etnográficas sobre la factura de imágenes religiosas en la Puna de Jujuy, Argentina

Mariano Bussi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Córdoba. Instituto de Antropología de Córdoba
(IDACOR). Córdoba, Argentina
Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades
Museo de Antropologías. Córdoba, Argentina
marianobussi@gmail.com

Una década atrás, el primer número de esta revista presentó algunos textos donde se abordó la pregunta central a los objetivos de este artículo: ¿qué lugar ocupan los objetos pasados en las conmemoraciones presentes? Ya sea con una mirada orientada hacia la pluralidad de lo patrimonial (Revel, 2014) o hacia el imperativo del presente (Hartog, 2014) estas nociones afluyeron en el señalamiento de una nueva relación entre las sociedades nacionales y el tiempo histórico. La constitución del presente, podemos leer allí, precisa de modos y voluntades dispares de retomar materialmente el pasado. En aquel mismo número, Héctor Schenone (2014, p. 94) apostó por una visión de la pintura andina colonial como obra de pedagogía religiosa entendida “en términos generativos y no exclusivamente derivativos de los modelos europeos coetáneos” donde los grabados metropolitanos eran resignificados creativamente por las manos americanas. Aquí me dedicaré a presentar de qué manera una serie de

agentes laicos y religiosos de la región Puna de la Provincia de Jujuy entreveraron pasado y presente a través de la factura y el tratamiento de la imagen escultórica de San Santiago Apóstol. El objetivo es realizar un aporte a la reflexión en torno a los procesos de patrimonialización de obras artísticas religiosas en contextos rurales e indígenas, considerando especialmente la diversidad religiosa al interior del catolicismo. Para ello, en primer lugar repasaré algunos antecedentes clave sobre la problemática de la creación de estas imágenes en la Puna de Jujuy; después, presentaré los datos etnográficos fruto de una investigación allí; finalmente cerraré este texto con algunas lecturas del fenómenos analizado. A través de la descripción prosaica de un caso particular, mi intención es dar cuenta de cómo una serie de relaciones singulares participaron en la constitución de un momento concreto de la historia artística religiosa de esta región del altiplano argentino. Este texto se compone, así, de notas etnográficas que buscan reconstruir algunos sentidos locales a través del seguimiento de ciertas prácticas y agentes; por lo tanto, no es menester de estas páginas ofrecer una mirada exhaustiva ni explicativa sobre los fenómenos abordados.

San Santiago en los Andes y la Puna de Jujuy

Desde abordajes propios de la historia cultural y la historia del arte, algunas investigaciones se han interesado por la imaginería católica en la Puna de Jujuy, específicamente por su caracterización material y su distribución en la región (Garcés, 2019; González, 2003). Con una perspectiva antropológica, Lucila Bugallo ha estudiado intensamente las urnas o retablos donde algunas de estas obras están comúnmente contenidas, junto a las ofrendas que se les realizan y las prácticas que las envuelven (Bugallo, 2010, 2011, 2014, 2016). Estos minuciosos textos suelen aspirar a escalas de estudio extensas tanto en lo espacial como en lo temporal; otra característica es que los santos, santas, vírgenes y cristos han sido considerados ya formando parte del flujo de relaciones que constituye la religiosidad puneña, dejando abierta la pregunta por cómo sucede la creación de estas obras en casos específicos. Una publicación reciente se enfrentó a esta vacancia con una reconstrucción histórica de la perspectiva, obra e influencia del más afamado imaginero y artista plástico de la Puna de Jujuy, Hermógenes Cayo (1907-1967). Descontando su habilidad técnica y su sensibilidad estética y religiosa, la participación de este hombre en el documental homónimo que sedimentaría la carrera del mayor exponente nacional del cine etnográfico de la época, Carlos Prelorán, así como su implicación en la marcha del “Malón de la Paz” hacia Buenos Aires en 1946, convirtieron a Cayo

en un referente obligado a la hora de tratar la factura puneña de obras devocionales (Campo, 2019; Bugallo, 2019, pp. 72-73; González, 2019). El interés de aquella publicación radica en la caracterización de la obra de Cayo, en cómo la misma circuló por el espacio puneño y en cómo el mismo imaginero concebía su propio lugar en tanto artista y en tanto hombre de fe a mediados del siglo XX. Aunque sabemos que existen personas en la Puna especializadas en la hechura de estas obras desde hace por lo menos trescientos años (Bugallo, 2019, p. 57), los agentes y procedimientos que envuelven su factura material y su arribo en el entramado social particular de los grupos devocionales puneños no están mayormente presentes en la bibliografía. Este estudio aborda dicha problemática a través del registro etnográfico alrededor de la figura de San Santiago Apóstol.

Sin independencia ni estricta sujeción a su hagiografía romana, Santiago ha tenido un derrotero sobresaliente en la región andina, especialmente en la sierra peruana y el altiplano boliviano.¹ Gran parte de la antropología andina aborda dos momentos de la historia para referirse los fenómenos religiosos nativos, tendencia que se repite respecto de San Santiago: los siglos coloniales y el momento actual de trabajo de campo.² Por esta razón no es habitual encontrarse con información o análisis sobre el lugar de Santiago en el siglo XIX ni en la primera mitad del XX. No obstante, es posible arrojar algunas coordenadas de la presencia del santo en estas investigaciones. Los antropólogos han sostenido que en estas áreas Santiago aparece asociado a –y más específicamente,

1 Hermano de Juan e hijo de Salomé y de Zebedeo, Santiago Apóstol o Santiago el Mayor es presentado en el Nuevo Testamento como uno de los compañeros de Jesús, quién tendría a su cargo ser un agente dedicado al proselitismo por las diversas naciones. En la Biblia, le es muy difícil a Santiago adaptar sus prácticas a la palabra de Jesús. Sufre los embates de la ira y la desconfianza hacia los pueblos que no conoce ni comprende: junto a su hermano Juan, le piden a Jesús que consuma a fuego una ciudad donde no querían recibirlo, ganándose el apodo de “hijo del trueno” de la boca misma del Nazareno. Es un personaje temerario y más bien terco. Después de servir como difusor y promotor del cristianismo en la región que hoy conocemos como Galicia, y donde entonces se desarrollaban prácticas de tradición céltica (lo que la literatura cristiana conoció como “paganismo”), Santiago regresa a Jerusalén para asistir a la muerte de la Virgen María. Allí, en el año 42 es torturado y decapitado. El trato a su cuerpo, su regreso a la actual España y su entierro estuvieron envueltos de una serie de milagros. En el año 813 su cuerpo enterrado le es revelado a un ermitaño gracias a una luminosidad destellante sobre un monte en aquella región. Allí se construyó una iglesia en su honor, donde hoy se ubica la ciudad de Santiago de Compostela. Subsecuentemente Santiago es nombrado Santo Patrón de la Reconquista, de la región de Galicia, del Reino de España y del Ejército Español. En un enfrentamiento bélico entre España y los cuerpos militares moros, en el mismo siglo IX, Santiago hace una milagrosa aparición y garantiza la victoria española. Cuando termina la expulsión de los moros de la península ibérica, comienza la conquista del continente americano y Santiago se torna una figura central en la avanzada militar por el territorio indígena (García Miranda, 2016; Ortiz Hernández, 2009; Vila da Vila, 2009).

2 En otro lugar he descrito y estudiado esta tendencia a los saltos históricos en los análisis etnográficos sobre los fenómenos religiosos en los Andes peruanos y bolivianos (Bussi, 2022).

identificado con— el rayo de modo un tanto difuso en los contextos etnográficos (Fernández Juárez, 1995, p. 177; Ricard Lanata, 2007, p. 103; Wachtel, 2001, p. 162). Son numerosas las referencias al rayo como una entidad de importancia en la vida de las poblaciones rurales del área centro y sur de los Andes. Es común hallar en estos textos descripciones sobre cómo las personas adultas (por lo general varones) dedican ofrendas al rayo en contextos ritualizados, lo que propicia relaciones con esta entidad que se materializan en objetos particulares y en la marcación de lugares especiales, así como en la iniciación de especialistas rituales que le entregarán dones a lo largo de sus vidas.³ La relación con el rayo —ya sugerida por Jesús al decirle “hijo del rayo” a Santiago— es un tema axial en el discurso etnohistórico andino donde la obra de 1980 de Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, es paradigmática. Allí, la autora argumenta que “Santiago es una muestra de la pervivencia de la idolatría a los astros” (2018, p. 69) al llevar hacia un medio católico y español la presencia de la figura precolombina de Illapa, a su vez una derivación del antiguo Tunupa.⁴ Como ella misma recuerda leyendo a Guamán Poma de Ayala, Santiago se apareció entre el brillo de una tormenta eléctrica aquel día milagroso de 1536 en Suntutruhuasi (Cuzco) para ayudar a los españoles a prevalecer sobre las rebeliones indígenas (Gisbert, 2018, p. 290).

Volvamos a la Puna de Jujuy. Mi interés aquí será por restituir las prácticas, los sentidos y la red de agentes que se involucraron en el trato material de las imágenes escultóricas del santo en un momento histórico particular de la piedad católica en la sección oriental del altiplano jujeño. El material presentado se desprende de mi investigación etnográfica llevada a cabo durante diez meses entre 2016 y 2019 junto a un colectivo laico y católico nativo de la localidad de Puesto del Marqués

3 Allen (2008, pp. 61-62), Bastien (1996, pp. 52, 91), Fernández Juárez (1995, pp. 178-179, 199), Platt (1987, p. 146), Ricard Lanata (2007, p. 149). Un caso particularmente conocido de estas asociaciones etnográficas entre Santiago y especialistas está presente en Platt (1996). Descripciones etnográficas de las celebraciones comunales destinadas a San Santiago en la sierra peruana y en el altiplano boliviano pueden encontrarse respectivamente en Gose (2004) y en de Véricourt (2000).

4 “Santiago a caballo, en su iconografía tradicional, tiene en sí todos los elementos que lo hacen identificable con el rayo. El ruido de los cascos sugiere el trueno y el fulgor de la espada el rayo. Es por eso que ningún elemento puede delatar si una figura de Santiago representa solo al apóstol o también a Illapa. Su popularidad en los pueblos indígenas indica que no ven en él al protector de los vencedores españoles, sino el antiguo y temible dios que viene revestido y materializado. En este caso estamos ante un cambio de iconografía: el antiguo hondero se transforma en el guerrero portador de espada. La iconografía inca del hombre que lleva un mazo y/o una honda con la que rompe el cántaro de la lluvia desaparece para cobrar forma de una figura hispanizada con la vestimenta y porte de un guerrero” (Gisbert, 2018, pp. 67). Sobre este asunto, consultar también el trabajo de Cruz (2015) y de Bouysse-Cassagne (1997).

(dpto. Cochinoca), el Grupo Parroquial o Comisión Pro-Templo.⁵ Esta localidad emplazada a la vera de la Ruta Nacional 9, 50 kilómetros al sur de la frontera argentino-boliviana, es una de las mayores dependencias de la municipalidad de Abra Pampa, que se aproxima a los 700 pobladores de mayoría católica y con un sector evangélico creciente. Como es habitual en otros habitantes campesino-indígenas de la Puna, una gran parte de estas personas se dedica a la ganadería a pequeña escala y a empleos estatales no calificados e inestables. Con ello buscaré extraer alguna otra lección sobre la historia de estas poblaciones, distinta a la que la bibliografía suele marcar referida al rayo y al primer período colonial.⁶ Mi argumento tomará la factura de un nuevo San Santiago como eje para repensar cómo pasado y presente se modulan mutuamente a través de la materialidad del santo.

El encargo

El dos de febrero es la fecha asignada por la Santa Sede para la conmemoración de la Virgen de la Candelaria, una advocación mariana que refiere al momento bíblico en que María presenta al Niño Jesús en el Templo de Jerusalén. La Virgen de Copacabana es considerada una versión de la Virgen en su advocación de la Candelaria cuyo culto tuvo origen en la localidad homónima, a orillas del lago Titicaca (Dpto. La Paz, Bolivia).⁷ El caso de Puesto del Marqués es particular ya que esta virgen le da nombre a la parroquia en conmemoración de la aparición milagrosa de la misma en inmediaciones del pueblo, en la forma de una medalla.⁸ La

5 El Grupo Parroquial es una agrupación laica que se encarga de sostener el edificio y el culto católico en el pueblo, organizando los festejos y asegurando las finanzas de la parroquia en vínculo constante con los religiosos sin por ello sacrificar su autonomía relativa. Este colectivo se fundó en 1989 como parte de la definición eclesial de promover una vida laica activa, amparada en el espíritu posconciliar (cfr. nota 18). Mi trabajo en terreno constó de acompañar el día a día de esta agrupación, de sus miembros y familias, y de otros agentes del catolicismo local en estadías prolongadas, haciendo uso de las técnicas más habituales en la tradición etnográfica: la observación participante y la entrevista no directiva, formal e informal.

6 Sobre la relación entre Santiago y el rayo en la Puna de Jujuy, ver Bugallo (2009). Para otras visiones sobre el trato a Santiago en esta localidad, ver Colataraci (2011, 2015, 2016). Una descripción y análisis etnográficos de la Fiesta Patronal a San Santiago allí también puede consultarse en Bussi (2022).

7 Es un caso paradigmático en el estudio histórico del arte religioso andino, y especialmente de la figura de los "santeros" o "imagineros" en la región (cfr. Bernard y Gruzinski, 2018; Gisbert, 2018; Machaca, 2011).

8 El historiador de oficio y puesteño Franklin Chiliguay (2012, p. 92) relata esta aparición de un modo muy similar a como me fue relatada a mí por diferentes mujeres y, haciendo uso de su memoria e imaginación, estima que el milagro tuvo lugar "probablemente a mediados del siglo XIX". La parroquia de Puesto del Marqués tiene por nombre "Nuestra Señora de Copacabana" y fue inaugurada en 2001 en reemplazo del edificio anterior, de menor tamaño y construida en la década de 1950. La primera iglesia del pueblo fue erigida a finales del siglo XIX con adobe.

misma es propiedad de una familia que vive en las afueras del pueblo, y por momentos es ubicada en la parroquia o en esa casa familiar. Por esa aparición, la fecha original de su culto en el pueblo es el 23 de julio, justo antes de San Santiago (25 de julio). Según los relatos, en un laxo “antes” se celebraban de manera continuada pero con el paso del tiempo el mandato eclesiástico fue más claro y dictaminó una separación entre ambos festejos y una agregación entre ambas vírgenes: mientras a Santiago se lo mantuvo en su fecha oficial (25 de julio), a la medallita se la llevó hasta el lugar más alejado en el calendario (2 de febrero) integrándola a los cultos generales a Copacabana y Candelaria, descuidando así su particularidad puesteña. Como se apreciará en las siguientes descripciones, Santiago y la medalla continúan ligados en la práctica.

En 2017, y para celebrar aquel 2 de febrero, el Grupo Parroquial de Puesto del Marqués le encargó a un *artesano* de un pueblo vecino que confeccione una nueva *imagen* de San Santiago, Santo Patrono del lugar. La comanda indicaba que éste debía hacerse utilizando como modelo un antiguo Santiago que la presidenta del Grupo Parroquial había heredado de su madre, y que el *artesano* debía, también, reparar. Este hombre había sido recomendado por los sacerdotes después de haberle encargado y recibido gustosos algunas obras para la iglesia de Abra Pampa, cabecera del distrito. El gusto de los miembros del Grupo Parroquial confirmaba la calidad de su factura.

Sergio Ríos era un hombre alto y delgado, de gran sonrisa y agradable conversación. Vestido con pantalones de jean y una camisa cuadriculada de frisa, con especial prolijidad y cuidado en su apariencia, me guió hasta el interior de su hogar y taller.⁹ La habitación a la que me llevó era una suerte de sala de estar, donde se le sumaban al sillón dos estanterías con figuras de arcilla mostrando motivos regionales (pastoras, duendes, samilantes, llamas) y vírgenes sin pintar. Frente a mí, una mesa larga exponía al pequeño Santiago puesteño ya reparado e imponente, el nuevo santo hecho de yeso y de unos ochenta centímetros de alto que ese mismo día llevaríamos a Puesto del Marqués (figuras 1 y 2). Hablamos un poco sobre su vida y su trabajo. Ríos nació en el sur de la provincia y se mudó a ese pueblo a comienzos de los ochenta, de donde era nativo su padre. Al darse cuenta de que las labores rurales no eran su fuerte, decidió dedicarse a la albañilería y trabajos varios. En un momento comenzó a explorar la escultura en cerámica, luego consiguió dar clases de arte en

9 El interés de esta publicación es por describir y analizar ciertas prácticas, sentidos y relaciones sociales y no por señalar características individuales de los agentes mencionados. Es por esta razón que éste y todos los nombres personales son ficticios. Además de los títulos de libros, utilizo las *cursivas* para indicar nociones nativas especialmente relevantes a los objetivos de este artículo. Las otras expresiones locales fueron entrecorridas.



FIGURA 1. El pequeño Santiago reparado.
Fotografía: Mariano Bussi.



FIGURA 2. El nuevo Santiago.
Fotografía: Mariano Bussi.

la escuela local hasta finalmente dedicarse por completo a la artesanía. Las ferias de artesanías le abrieron paso a un reconocimiento nacional y a los pedidos de diferentes instituciones públicas y privadas. Su propia formación en la escultura y las artes en general siempre fue autodidacta, aunque eso no implique que nadie le haya dado una mano.

Cuando muy joven llegó a la Puna, notó que los vecinos hablaban de algunos temas que él no conocía y tomaba con desconfianza. Tuvo que pedir explicaciones sobre qué eran los “antigales”, antiguos enterratorios humanos, y un día fue a verlos con sus propios ojos. Encontró huesos de gente enterrada, muy próximos a vestimentas y ollas llenas de comida. Este hallazgo lo dejó fascinado: volvió más de una vez y habló con las personas del lugar sobre el tema. Una anciana le dijo que la vestimenta y la comida eran para un “viaje al otro mundo”. Otra gente le indicó de dónde habían obtenido la arcilla para hacer esas ollas fabulosas, así que Ríos fue a extraerla. Empezó a probar técnicas y formas apelando a su intuición. Mientras trabajaba limpiando un viejo pozo de agua, notó que la tierra cambiaba a medida que se adentraba en ella. Tomó muestras de diferentes sedimentos e intentó esculpir con ellas. Con una de las muestras que le resultó más maleable ensayó imitar un adorno con forma de cisne; dejó secar al sol su experimento solo para luego notar que no funcionaba. Luego una señora le explicó que debía hacer “como hacían los indígenas”: cavar un hueco en la tierra, armar una capa de guano fresco

de oveja y otra de guano seco, ubicar las piezas, cubrirlas con cenizas y cerrar todo el pozo con barro. El fuego se encendía encima. Ríos probó esta técnica pero aún no lograba los resultados esperados.

En su primera época en las alturas, trataba con mucho escepticismo y desconfianza las prácticas y testimonios de las personas de la zona sobre las potencias de la Pachamama, de los “antiguos”, de los muertos y de ciertos lugares. Fue su experiencia acumulada en los años habitando allí lo que lo llevó a tomar en serio las palabras de sus vecinos. Respecto de su oficio, cuando en su juventud experimentaba sin éxitos con la cocción de la arcilla se encontró con un cráneo presuntamente prehispánico que había quedado expuesto en unos barrancos alejados de las zonas habitadas; sin saber muy bien por qué razón, se arrodilló y tomó el cráneo con ambas manos, y le pidió que le dé “conocimientos indígenas” para el trabajo con arcilla. Sin gradientes, después de esa petición se convirtió en un experto en la técnica y ganó una capacidad inmediata para plasmar sus diseños en la escultura. Algún vecino le aconsejó “pagarle” al cráneo con hojas de coca y alcohol. En otra oportunidad, aprendió de la importancia de los “pagos” a la tierra y los lugares en su desesperación por curarse de una afección a la piel que lo estaba incapacitando, al parecer a raíz de haber circulado por espacios que requieren ciertas peticiones de “permiso” sin que él lo haya sabido.¹⁰ Con estos encargos para reparar y confeccionar un nuevo San Santiago, estaba aprendiendo sobre el trato al santo.

Como marqué anteriormente, Ríos había sido recomendado. Laura, la presidenta del Grupo Parroquial, había consultado con uno de los curas en Abra Pampa sobre cómo hacer para conseguir un santo nuevo. Este le había indicado que convenía encargarlo a Ríos antes que comprarlo hecho en Bolivia, lo que es harto más habitual, y que era mejor procurar atributos visuales más locales. Por su parte, y recordando la indicación general que le había hecho el Obispo, el *artesano* construyó un rostro menos angelical que el original del modelo, con rasgos más rectos y angulosos. Por lo mismo, desde el Grupo Parroquial habían encargado dos ponchos para Santiago que reemplacen la habitual capa colonial: uno rojo y negro y otro color marrón, “tradicional” de la Puna. Seguir los consejos del cura y del Obispo también hizo que no incluyeran al “moro” o “diablito” siendo atacado por el caballo del santo, otro motivo típico de la figura. Si bien el encargo era de una imagen de noventa centímetros de alto, Ríos decidió reducirla diez centímetros para facilitar el traslado y asegurar su estabilidad.¹¹

10 Sobre los permisos y peligros de la circulación por el espacio puneño, desde las perspectivas nativas, ver Vilca (2009).

11 Se le pagó a Ríos mil pesos por la reparación del santito y otros tres mil quinientos pesos como

En la parroquia

Poco tiempo antes de celebrar las conmemoraciones a la Virgen en la parroquia, los Santiagos ya estaban listos en el taller del *artesano*. Al retirar los santos, la presidenta del Grupo Parroquial los cubrió con unas mantas blancas que había llevado para la ocasión y volvimos a Puesto del Marqués. Una vez en la parroquia, ella me pidió llevarlo hasta el salón parroquial y ubicarlo “al sol de mañana”, de cara al este: “a los santos siempre hay que ponerlos así”.¹² Laura llevó el Santiaguito familiar, reparado, a su casa y volvió a la parroquia. Apreciamos y comentamos juntos la fina hechura del santo que Ríos nos había pasado ese día y, luego, ella dejó en la larga mesa central, junto al santo, dos pequeñas piezas textiles. Eran dos ponchos a escala de Santiago que le había encargado a una amiga suya, costurera. Uno era rojo y negro y el otro era de un marrón más bien oscuro y un tamaño un poco mayor; el primer estilo de poncho está fuertemente asociado a la “tradicón gaucha” de la vecina Provincia de Salta, mientras que el segundo es asociado a los pastores de la Puna jujeña. Mientras le pedíamos permiso al santo para tocarlo, le probamos ambos atuendos (figuras 3 y 4). Lo discutimos un poco pero finalmente nos decidimos por el poncho rojo y negro de estilo salteño, porque, bien acomodado, permitía que Santiago luzca mejor los detalles de sus brazos, sus manos y el lazo a la vez que le daba un efecto de más brillo que el opaco poncho marrón. Resaltaba, también, la bravía de quien se conoce en la región como un “santo gaucha” de carácter volátil y viril, habilidoso en las tareas rurales. Sonriendo y con ternura, mientras les poníamos los ponchos, Laura expresaba cariño y aprecio al santo así como una valoración estética, y también satisfacción por haber concretado el deseo de un Santiago propio de la parroquia local: “qué bonito el santito”, “ay, pero mirá cómo quedó”.¹³

A la mañana siguiente y ya a poco de recibir al cura y los feligreses, vi a Sergio Ríos y a su hijo en la entrada de la parroquia de Puesto del Marqués. El *artesano* comentó con agrado el gran tamaño de la iglesia y enumeró los encargos que aún tenía pendientes para entregar allí: una renovación de las enmarcaciones del vía crucis, una fuente con motivos vegetales para el altar y un gran Cristo crucificado que

pago final por haber hecho al gran Santiago de la parroquia, completando los ocho mil quinientos contando los cinco mil pesos que le había pagado como adelanto. En esa época, como referencia, el Salario Mínimo, Vital y Móvil a nivel nacional era de \$8.060. Fuente: datos.gob.ar.

¹² Para profundizar en estas concepciones temporoespaciales respecto del “sol de mañana” y del “sol de tarde”, puede consultarse Merlino y Sánchez Proaño (1997).

¹³ Ver una situación similar en la descripción etnográfica que realizó Olivia Angé (2019, p. 252) en torno a las ferias humahuagueñas de miniaturas, construidas y comercializadas para homenajear a Santa Ana. La persecución constante que esta agrupación católica desarrolló por aumentar y perfeccionar un despliegue estético específico fue descrita y analizada en Bussi (2022).



FIGURA 3. Probando el primer poncho. Fotografía: Mariano Bussi.

FIGURA 4. Santiago con su poncho definitivo. Fotografía: Mariano Bussi.



encabezaría todo el interior del edificio. Apenas terminó de comentarme estos encargos inspeccionó mi rostro expresando agrado . Dijo que yo bien podría servirle de modelo para el nuevo Cristo del pueblo. Mi barba y mi cabello por entonces largo y enulado, junto a una contextura más bien delgada y rasgos faciales entendidos allí como “turcos” (parcialmente por mi ascendencia italo-libanesa), sirvieron como

atributos que despertaron esta idea en el *artesano*. Etnográficamente cautivado, pero pudoroso al imaginar mi rostro en un cuerpo gigante, de madera y crucificado en la iglesia del lugar donde estaba haciendo trabajo de campo, intenté disuadirlo. Le recordé lo que él me dijo el día anterior sobre los rasgos de Santiago: ¿no le había solicitado el Obispo que procure rostros más habituales en la Puna y se alejara de la imaginería europea? “Si, pero no tanto” respondió, y al parecer yo le funcionaba como punto intermedio entre los cándidos rostros anteriores, la rusticidad del tallado en madera, y lo que el Obispo y él entendían por “rasgos de la gente de la Puna”.¹⁴ La intención era lograr identificaciones más directas con los fieles de la región. Tiempo después el *artesano* decidiría prescindir de mis atributos para la confección del Cristo y guiarse por su propia imaginación.

El Padre Omar, algunos monaguillos y otros feligreses del pueblo fueron llegando a la parroquia para celebrar la nueva *imagen* y la fecha de la Virgen de la Candelaria aquel febrero. Entre ellos, un grupo de unas quince personas arribó tocando bombos e instrumentos de viento, y cargando un estandarte e imágenes de la virgen, resaltando una estatuilla de la Virgen de la Candelaria revestida con tules de un intenso rosado y flores blancas, que ubicaron a un costado del altar. El Padre Omar leyó algunas notas escritas por los presentes que rezaban por el bienestar del alma de un reciente fallecido, rezos entre los cuales se incluía la petición por lluvias y el lamento por la falta de agua en los campos de la zona. Luego de esto se bautizó a un bebé y se tomaron fotografías a los padres junto al cura y al niño. Finalmente, se hizo la bienvenida al nuevo San Santiago. Micrófono en mano, Omar llamó a que nos reunamos en la esquina sudoeste de la parroquia, alrededor del santo, y pidió a los músicos que habían acompañado a la virgen que vuelvan a tocar en las puertas de la parroquia. Sobre una plataforma de metro y medio estaba ubicado el nuevo santo, cubierto con una mantilla blanca y, bajo él, la virgen que habían traído. El Padre Omar agradeció y felicitó a Ríos por su trabajo en la hechura, y destapó al nuevo San Santiago: dejó de lado el micrófono, corrió la mantilla blanca y roció al santo con agua bendita mientras decía palabras inaudibles por la estridente música que invadía el lugar. Al terminar de rociarlo, pasó un sahumador a su alrededor

14 La parroquia de Puesto del Marqués depende de la Prelatura de Humahuaca, comandada desde su fundación en 1969 por la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, mejor conocidos como los “hermanos claretianos”. La actividad pastoral de estos religiosos estuvo abocada fuertemente al acompañamiento público de los reclamos sociales de la población local, incorporando desde mediados de los años ochenta -y más intensamente en la segunda mitad de la década de los noventa- la defensa por los derechos culturales de sus fieles bajo el concepto de “Iglesia Autóctona” (ver Bussi , 2022; García, 2015).

llenando a la *imagen* de humos. Una vez cerrado este momento el cura llamó a los presentes a sahumar.

La acción de sahumar, o “incenciar” como es más comúnmente dicho, consiste en balancear de un lado a otro el sahumador por debajo y por los costados de la *imagen*, logrando que la inunde el humo de incienso quemado por las brasas del sahumador; los movimientos son cortos, y la mano libre se agita de atrás para adelante de manera paralela al suelo, para impulsar el humo con el dorso. Mientras se “incencia” deben dedicarse algunas palabras a la *imagen*, ya sea en el fuero interno o en voz baja se le pide permiso, se le agradece y se le solicita protección, prosperidad o salud. Al tiempo de esto, el artesano Ríos había tomado el micrófono para agradecer públicamente al pueblo por su confianza y desear el agrado por sus obras; al terminar, Laura tomó la palabra para invitar a los asistentes a compartir en el almuerzo que se haría al finalizar la jornada en el salón parroquial. El lugar estaba repleto de humo y no podía verse claramente lo que sucedía, sumado a la música constante y repetitiva que entraba desde hacía un tiempo. La pequeña banda que había acompañado a la virgen hasta la parroquia ahora encabezaba su regreso, mientras unas mujeres la llevaban en andas hacia la casa de familia donde estaría el resto del año.

Con una cruz metálica en manos, una religiosa lideraba la procesión al salir de la parroquia. Detrás de ella, mujeres llevaban la virgen-medalla de la iglesia y otra más pequeña, que en su urna también contiene a San Juan Bautista. Para contrastar, luego pasamos un miembro del Grupo Parroquial, Ríos, un joven de mi edad y yo para cargar al nuevo San Santiago. Laura, que ahora tocaba el bombo, y su hermana habían indicado poco antes que hacían falta cuatro hombres que lleven al santo. El kilaje del santo fue motivo de especulación compartida de manera constante, pero no tuve oportunidad de aclarar si los hombres fueron requeridos por la masculinidad del santo –correspondiendo géneros entre cargadores y la imagen cargada– o por la supuesta fortaleza física de la que disponíamos. Mientras cargábamos al santo en andas, un hombre de mediana edad se le acercó al *artesano* para saludarlo personalmente y felicitarlo por el trabajo. El itinerario de la procesión fue más bien corto, rodeando la manzana donde está la parroquia. Nos detuvimos en cada esquina. En cada estación, orientamos las *imágenes* hacia la iglesia y se recitaron por megáfono oraciones diferentes pidiendo por trabajo, por salud y por lluvias. Después oramos entre todos un Avemaría, un Credo y un Padrenuestro. Al llegar a la puerta de entrada a la parroquia, ingresamos las *imágenes* de cara al este, es decir de espaldas al altar. Dejamos las dos vírgenes y el Santiago nuevo en unas mesas bajas entre los bancos de la iglesia. Salimos del lugar y Laura lo cerró con llave.

En un recinto parroquial cercano nos dispusimos a “compartir” un almuerzo. En total éramos cerca de treinta comensales, a quienes correspondería sumar las seis o siete mujeres que estaban permanentemente en la cocina trabajando, organizando los detalles y “compartiendo” allí mismo. Laura dirigió una bendición a todo el grupo y propuso un brindis por el nuevo Santiago. Recién entonces comenzamos a comer. Terminado el plato principal y la sopa, fuimos despidiéndonos entre todos. Muchas personas fueron regresando a sus casas, pero los miembros del Grupo Parroquial y yo teníamos aún una última tarea pendiente: “compartir” con aquel que no estuvo presente en el almuerzo, aquel que era el principal homenajeado de la jornada, con Santiago. Fuimos a la parroquia y saludamos al santo de a uno; ubicamos unos ocho bancos en semicírculo frente a la imagen y comenzamos a pasarnos nuestras “coqueras” o bolsas donde se transportan las hojas de coca. Entre las dos y las cinco de la tarde, estuvimos allí coqueando, tomando vino con gaseosa, fumando cigarrillos y charlando risueñamente junto al santo. Frente a él había dos botellas cortadas donde cada persona ofrecía coca y vino antes de consumirlos; los cigarrillos encendidos se apoyaban de pie en el piso. Las puertas de la iglesia estaban cerradas y el ambiente era muy relajado y ameno. Quienes estábamos ahí habíamos compartido los trabajos previos y esta era una bienvenida más íntima al santo. En un momento, un miembro del Grupo Parroquial algo alejado del mismo llegó con su madre a la iglesia en medio de nuestras risotadas. Se acercaron con expresión muy circunspecta, se sacaron los sombreros y tocaron al santo para luego persignarse. Inmediatamente después saludaron al resto de nosotros y comenzaron a bromear integrándose al resto de las risas mientras les ofrecían vino y hojas de coca. Al día siguiente limpiamos y ordenamos la parroquia con las mujeres.

Ciertas consecuencias

Mientras apreciábamos los santos y charlábamos, el *artesano* agregó un par de nociones que fueron importantes para comprender su experiencia. Primero, que él no solía trabajar con santos porque éstos, a diferencia de las vírgenes, son “airosos” y pueden “soplarlo” haciendo peligrosa la tarea. Éste es el primer Santiago que confeccionaba, pero había reparado varios santos y, gracias a los consejos de un “santero” que conoció en Bolivia, sabía que debía pedirles permiso antes de intervenir sobre ellos. En este caso, él no pudo recordar si lo había hecho en el momento adecuado, pero suponía que lo había olvidado porque su reparación estuvo envuelta de una serie de problemas: un dolor que comenzó en el hombro izquierdo se fue expandiendo hacia el pecho

para luego traerle un insomnio insoportable durante los últimos dos días, los más intensos en el trabajo. Aunque le atribuyó esta aflicción a Santiago, fue al hospital de La Quiaca donde le recetaron “pastillas”. Por otra parte, dijo que era importante que, si bien sus clientes siempre piden ver al santo mientras está siendo refaccionado, solo el artesano puede mirarlo: así es cómo al santo “le gusta”.

La semana siguiente visité a Ríos en su casa. Me dijo que seguía insomne por su descuido reparando el pequeño Santiago familiar. De inmediato me explicó que su hijo había tenido un accidente unas horas atrás, durante la madrugada. Su automóvil se había volcado sin razón aparente. Más allá de un leve golpe, el joven estaba en perfecto estado de salud. Lo vio tranquilo pero confundido. Las razones del accidente, sin embargo, aún le preocupaban. Al parecer, ese mismo día su hijo había tenido otros problemas: el secuestro de su auto por una infracción menor, la demora en un trámite, el viaje inesperado de un familiar. Para Ríos, estos eventos de algún modo estaban conectados y, advirtiendo sobre el accidente que cerraría esa sucesión de infortunios y, aunque la mera casualidad era una posibilidad para él, se preocupaba por la influencia de otras fuerzas. Una de éstas causas probables, era que el accidente de su hijo haya sido un modo más de San Santiago para castigarlo a él mismo por haber aserrado su pierna sin pedirle permiso. El castigo sería más importante de lo que él podía imaginar. Santiago le estaba enseñando cuál era el modo correcto de manipular su cuerpo de yeso.

Reflexiones finales

La experiencia junto al San Santiago puneño ha mostrado cómo se torna necesaria la participación de diversos agentes para que su *imagen* pueda completarse satisfactoriamente. El *artesano*, los miembros del Grupo Parroquial, los religiosos y los feligreses han debido contribuir en esta obra. La red de agentes, incluso, puede alargarse hacia aquellos vecinos vivos y muertos que han impartido las técnicas utilizadas en su hechura, hacia el “santero” boliviano que advirtió sobre el trato con estas figuras y también hacia el mismo San Santiago que siguió presente en el cuerpo del *artesano* tiempo después de su intervención. La reputación, el dinero, la preferencia estética y la función pedagógica de la *imagen* fueron otras variables que se hicieron presentes en este complejo proceso, donde el “gusto” del santo también se consideró. La noción de *imagen* que estos agentes fueron poniendo en juego al tiempo que la constituían materialmente dista de las concepciones más habituales de la “imagen” como representación dividida de su prototipo; señala, más bien, un modo de agencia anclada en la tridimensionalidad, en el contacto físico y

social y en el parcial misterio de su factura. Como me han dicho frente a la *imagen* de San Santiago, “es persona viva”.¹⁵

Distintos autores han subrayado el lugar activo que las imágenes cobran al participar de los entramados sociales, tanto en los universos católicos (Belting, 2009) como en aquellos colectivos que presentan características ontológicas diferentes al modelo ilustrado o naturalista (Descola, 2021).¹⁶ A través de estas notas etnográficas desde la Puna de Jujuy, intenté mostrar cómo los fenómenos que se engarzan en la hechura de este santo ponen de manifiesto su rol activo en la constitución de la relación entre presente y pasado. En otros términos, y de la mano del concepto de Verónica Lema y Francisco Pazzarelli (2015), Santiago es un agente activo en la crianza de la historia puneña. Gracias a un estudio etnográfico en otro punto de las tierras altas jujeñas, estos autores propusieron un modo de entender cómo pasado y presente se vinculan en las vidas de sus habitantes rurales. Fuera de una concatenación de eventos cronológicos, esta lógica de la crianza estipula qué agentes son relevantes desde un punto de vista actual que persiga los objetivos de sostener o reproducir las condiciones de existencia y las redes contemporáneas de relaciones sociales. Es decir que la memoria fértil pone acento en aquellos humanos o no humanos que hacen posible actualizar las relaciones de crianza del momento presente.

Si bien la mirada de Lema y Pazzarelli se abocó a los elementos del paisaje para abordar la problemática de la arqueología y la historia, aquí me sirvo de la discusión abierta en las páginas anteriores para interrogar sobre la fertilidad de la memoria en relación a la imaginería religiosa puneña. Este viraje se asienta en el material empírico presentado y apunta a rever la noción de “patrimonio” con la cual estos santos y vírgenes podrían ser pensados. Las elecciones estéticas relativas tanto a sus rasgos faciales como a su vestimenta, por ejemplo, remiten a aquella historia larga que nos lleva a los siglos coloniales. Esta especie de deseuropeización de Santiago nos muestra, a mi entender, cómo el pasado español

15 Mi investigación etnográfica arrojó que las prácticas y concepciones puneñas presentan la agencia de Santiago y de otras imágenes religiosas en tanto parte de prácticas hospitalarias con una modalidad propia, donde estos santos y otros agentes no humanos operan como huéspedes; ciertas celebraciones -ubicadas en momentos específicos del año y dedicadas a estas entidades, como la Fiesta Patronal a San Santiago en julio- son prácticas que buscan reproducir el andar del ciclo agrofestivo anual y, por ende, sostener el mundo local y su habitabilidad (Bussi, 2022). Un análisis de mayor detalle y envergadura sobre este concepto nativo de “*imagen*” aún está en proceso. A raíz de estos intereses es que aquí no he profundizado en la descripción ni en la historia de la iconografía del santo, que puede consultarse en la bibliografía citada. El foco se ancla en las prácticas y sentidos que lo atraviesan en este espacio social particular.

16 Este tipo de interrogantes también han sido explorados en el estudio de la pintura colonial andina por las plumas de Alejandra Castro Concha (2016) y de María Alba Bovisio y Marta Penhos (2016).

de la devoción local pudo ser contestado, no de manera necesariamente heroica sino amparándose en la sutil pero eficaz política del “gusto”. Aparentemente caprichoso, como el mismo santo, el placer estético sirvió como vía para hacer de la piedad católica una práctica más en la crianza del mundo local.

Agradecimientos

La investigación que nutrió este escrito fue posible gracias al auspicio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Agradezco a mis directores Bernarda Marconetto, Lucila Bugallo y Mario Vilca por su sentido acompañamiento durante estos años. Debo mucho de lo aquí vertido a los afectos y discusiones construidas junto a profesoras y colegas de la Universidad Nacional de Jujuy, quienes me han guiado por las sinuosas tramas de la devoción puneña. Le debo mi agradecimiento a los evaluadores y miembros del equipo editorial de esta revista ya que han orientado mi escrito hacia una versión más certera y convocante. Espero que el esfuerzo volcado en estas páginas haga un poco de justicia a la paciencia y compañía que me han brindado los puesteños y otros parroquianos.

Referencias bibliográficas

- Allen, C. (2008). *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Angé, O. (2019). Reproductive commodities: work, joy and creativity in Argentinean miniature fairs. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 84(2), 241-262.
- Bastien, J. (1996). *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. HISBOL.
- Belting, H. (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Akal.
- Bernard, C., y Gruzinski, S. (2018). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica.
- Bouysse-Cassagne, T. (1997). De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. En T. Bouysse-Cassagne (Ed. y Comp.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* (pp. 157-212). CREDAL-IFEA.
- Bovisio, M. A., y Penhos, M. (2016). De *waka* a Virgen, de Virgen a *waka*: una reflexión sobre el estatuto de imágenes de culto coloniales desde la Antropología del Arte. *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores del Arte*, 8, 145-159.
- Bugallo, L. (2019). Una estética puneña. Las urnas de Hermógenes Cayo, Puna de Jujuy (Argentina) décadas 1940-1960. *Separata*, XVII(25), 55-87.
- (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. En L. Bugallo, y M. Vilca (Comps.), *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 111-161). IFEA y EdiUNJu.
- (2014). Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplicado (puna de Jujuy, Argentina). En J. J. Rivera Andía (Ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, hebranzas y arrierías* (pp. 311-364). Verlag Anton Saurwein.
- (2011). Lo sagrado en flor: lanas y piedras wak'a en la puna de Jujuy. En G. Caretta, y I. Zacca (Comps.), *Derroteros en la construcción de religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX* (pp. 465-481). CONICET / UNSTA / CEPIHA.
- (2010). La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy. En M. A. Bovisio, y M. Penhos (Coords.), *Arte indígena: categorías, prácticas, objetos* (pp. 85-102). Encuentro Grupo Editor.
- (2009). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la Puna jujeña. *Cuadernos FHYCS-UNJu*, 36, 179-204.

- Bussi, M. (2022). *Con el permiso de los presentes. Clima, religión y hospitalidad en la Puna de Jujuy, Argentina*. [Tesis de Doctor en Ciencias Antropológicas]. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Campo, J. (2019). Hermógenes y Jorge. Reflexiones y archivo sobre Hermógenes Cayo (1969, Jorge Prelorán). *Separata*, XVII(25), 39-53.
- Castro Concha, A. (2016). *La consistencia del cuadro colonial*. Metales Pesados.
- Chiliguay, F. (2012). *Puesto, su historia y leyendas*. Edición del autor.
- Colatareci, M. A. (2016). Santiago en el Noroeste Argentino II. En J. J. García Miranda (Comp.), *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano* (pp. 149-178). Producciones Estratégicas.
- (2015). *Ciclos ceremoniales y devocionales tradicionales en la puna jujeña*. Asociación Amigos de la Educación Artística.
- (2011). *Tiempo y espacio en las celebraciones rituales del noroeste argentino*. Asociación Amigos de la Educación Artística.
- Cruz, P. (2015). Tatala purita o el influjo del rayo. Arte rupestre aicónico en las Altas Tierras Surandinas (Potosí, Bolivia). *Boletín SLARB*, 29, 51-70.
- Descola, P. (2021). *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration*. Editions Du Seuil.
- Fernández Juárez, G. (1995). *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. HISBOL.
- Garcés, C. (2019). Santos mestizos. Arte popular religioso en la Puna de Jujuy. Retablos de Rinconada. Número especial de la *Revista Nuestro NOA*. EdiUNJu.
- García, V. (2015). *Iglesia y conflictividad social en Jujuy (1973-1999). La acción de los claretianos en las tierras altas*. EdiUNJu.
- García Miranda, J. J. (2016). *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*. Producciones Estratégicas.
- Gisbert, T. (2018). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- González, R. (2019). Hermógenes Cayo. La estética del desamparo. *Separata XVII*(25), 1-37.
- (2003). *Imágenes de dos mundos. La imaginería cristiana en la Puna de Jujuy*. Fundación Espigas / FIAAR.
- Gose, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Ediciones Abya-Yala.
- Hartog, F. (2014). El presente y el historiador. *TAREA* 1(1), 27-41.
- Lema, V., y Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevos Mundos/ Mundos Nuevos* [Edición en línea]. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>.

- Machaca, R. (2011). *Los sikuris y la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Edición del autor.
- Merlino, R., y Sánchez Proaño, M. (1997). El sol llega, la sombra pasa. Representación verbal del hábitat en la Puna. *Cuadernos del INAPL*, 17, 107-114.
- Ortiz Hernández, N. (2009). El conquistador infiel. Las formas de Santiago Apóstol en los Andes Centrales durante la colonia. *Maguaré*, 23, 265-301.
- Platt, T. (1996). El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, 7-8, 11-48.
- . (1987). The Andean soldiers of Christ: confraternity organizations, the mass of the sun and regenerative warfare in rural Potosi (18th-20th centuries). *Journal de la Société des Américanistes*, 73, 139-192.
- Revel, J. (2014). La fábrica del patrimonio. *TAREA* 1(1), 15-25.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Schenone, H. (2014). Apuntes para una hipótesis sobre la pintura colonial sudamericana. *TAREA* 1(1), 91-98.
- de Véricourt, V. (2000). *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*. L'Harmattan.
- Vila da Vila, M. (2009). Iconografía del Apóstol Santiago. *Revista Cultural*, XIII(61), 7-20.
- Vilca, M. (2009). Más allá del "paisaje". El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 36, 245-259.
- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.

Biografía del autor

Mariano Bussi. Licenciado en Antropología y Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Córdoba. Becario posdoctoral del CONICET y docente en el Departamento de Antropología (FFYH-UNC). Su investigación aborda las relaciones entre religión y ambiente en la Puna de Jujuy, Argentina, desde una perspectiva etnográfica.