Seres no humanos en narrativas folklóricas: registros de la *Encuesta Nacional de Folklore* de 1921

Ana María Dupey
Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Academia Nacional del Folklore
anamdupey@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7127-9211

Resumen
El trabajo aborda cómo el paso de una narrativa oral sobre seres no humanos a un escrito fijo —registrado por docentes en las escuelas primarias nacionales en Argentina— constituye un espacio de comunicación que permite el acceso a una ontología alternativa que contrasta con las perspectivas naturalistas del mundo de los seres vivos. Para el análisis de los materiales, se adoptan enfoques teóricos y metodológicos de la disciplina del folklore, la semiótica del texto y los mundos posibles. Este trabajo tiene como objetivo contribuir a enriquecer la comprensión de las cosmovisiones sudamericanas.

Palabras clave
folklore narrativo; oralidad; texto; seres vivientes; cosmología

Abstract
This study deals with how the transition of an oral narrative about non-human beings to a written, fixed form —recorded by teachers in Argentina's national primary schools— constitutes a space of communication that enables access to an alternative ontology that contrasts with naturalistic perspectives on the world of living beings. In order to analyse the materials, theorical and methodological approaches from the disciplines of Folklore studies, textual semiotics and possible worlds theory are adopted. This work aims to contribute to a richer understanding of South American cosmologies.

Estudis de Literatura Oral Popular, núm. 15, 2026, 71–93 | DOI: 10.17345/elop20264467
ISSN: 2014-7996 | http://revistes.urv.cat/index.php/elop

Keywords
folklore narrative; orality; text; living beings; cosmology

Resum
El treball tracta de com el pas d'una narració oral sobre éssers no humans a una forma escrita i fixa —recollida pels mestres de les escoles primàries nacionals d'Argentina— constitueix un espai de comunicació que permet accedir a una ontologia alternativa que contrasta amb les perspectives naturalistes del món dels éssers vius. Per a l'anàlisi dels materials, s'adopten enfocaments teòrics i metodològics de la disciplina del folklore, la semiòtica del text i els mons possibles. Aquest treball té com a objectiu contribuir a l'enriquiment de la comprensió de les cosmologies sud-americanes.

Paraules clau
folklore narratiu; oralitat; text; éssers vius; cosmologia

Rebut: 15/07/2025 | Acceptat: 05/11/2025

1. Introducción

El presente trabajo tiene por objetivo dilucidar visiones contrastantes con respecto al mundo de los seres vivientes y a la relación entre naturaleza y cultura. Para ello, inicialmente, se plantea la actual problemática sobre la sostenibilidad de dicho mundo. A continuación, se caracterizan los relatos folklóricos registrados en el noroeste argentino procedentes de la *Encuesta Nacional de Folklore* 1921, que hacen referencia a seres vivientes no humanos.[1] Estos se analizan sobre la base de perspectivas del folklore y la semiótica textual. Dicho estudio se despliega en dos instancias: a) la caracterización de los principales seres no humanos —Yastay, Coquena, Pachamama y Mayu maman— y su agencia, apelando a la lógica de los mundos posibles y a la noción *horizontes de comprensión*, y b) el contraste de las bases ontológicas del mundo de los seres no humanos analizados a partir de los relatos con respecto al enfoque naturalista. Se concluye con las principales contribuciones de los resultados obtenidos en términos de la profundización de las cosmologías sudamericanas y los mundos posibles —alternativos—.

2. Fundamentos y objetivos

El desarrollo del biocapitalismo viene alterando el ciclo de la vida y derivando en lo que se denomina *la crisis ambiental*. Excesos de la racionalidad económica neoliberal han llevado a ejercer una gran presión sobre la naturaleza, lo que ha generado la degradación de ecosistemas y modos de vida de los seres que habitan en estos. Esta cuestión, por sus consecuencias, amerita debates públicos y revisiones, que aporten visiones alternativas superadoras.

Las formas expresivas del folklore (narrativas, poéticas, adagios, etc.), que ponen de manifiesto el conocimiento tradicional sobre el mundo de los seres vivientes, han desafiado, primero, el paradigma de control y dominio de la naturaleza y, ahora, debido a la mediación de los avances tecno-científicos, las propuestas sobre la mercantilización de la naturaleza basada en la privatización de la biodiversidad (Leff 2005). Por ello, las narrativas tradicionales posibilitan acceder a cómo se expresan mundos con ontologías diferentes que desafían discursos hegemónicos contemporáneos. Dado que las narrativas orales no solo dan cuenta de la construcción de creencias tradicionales, sino que crean actitudes y orientan comportamientos en relación con el medio ambiente, resultan un material significativo para promover la conciencia y la responsabilidad social en el soste-

[1] Versiones de relatos equivalentes se registran posteriormente por la Dra. Berta Vidal de Battini en su monumental obra titulada *Cuentos populares y leyenda de la Argentina*, que reúne más de 1000 textos, organizados en 10 volúmenes publicados entre 1980 y 1985. Esta investigadora procedente del campo de la filología, recopiló su material principalmente a partir de la *Segunda encuesta del habla regional*, en el año 1950, en el marco del Consejo Nacional de Educación de la Argentina, con la colaboración de los docentes de las escuelas públicas nacionales del país. Los materiales recopilados en dicha encuesta se conservan en el Fondo Vidal de Battini, cuya versión digital está disponible el siguiente enlace: http://www.fondobattini.unsj.edu.ar/ [fecha de consulta: 2 de marzo de 2026].
Pablo Rosalía Cannata (2021) publica una extensa recopilación de narrativas tradicionales que, aunque se distancia temporalmente en un siglo de la *Encuesta Nacional de Folklore*, da cuenta de relaciones con seres no humanos extraordinarios vinculados al entorno, como la sirena madre del agua. Dicha recopilación corresponde a los departamentos de Minas y Pocho, en el oeste de la provincia de Córdoba, Argentina; una zona limítrofe con la abordada en este trabajo.

nimiento del mundo de los seres vivientes y el cuidado de la biodiversidad. En tal sentido, la potencialidad de la actuación (*performance*) de relatos tradicionales trae a la actualidad acontecimientos y temáticas que se consideran socialmente relevantes y contribuyen a su socialización, lo que renueva el debate sobre ellos.

En este trabajo se aborda el mundo viviente, caracterizado por la diversidad de seres y las complejas relaciones entre quienes lo componen y sus entornos, según relatos de carácter folklórico. Relatos que, como se va a tratar de demostrar, ofrecen perspectivas alternativas con respecto a aquellas caracterizadas por la reificación, mercantilización y dominación del mundo viviente por acciones del hombre, porque se basan en una ontología singular del mundo diferente a la naturalista de Occidente.[2]

En relación con la especificidad de la perspectiva naturalista, la etnoecología ha puesto de manifiesto que oposiciones binarias propias del pensamiento modernista —como naturaleza/cultura o cuerpo/mente— constituyen formas particulares de clasificación que se han universalizado y aplicado a la manera de pensar de pueblos diversos. Estos, sin embargo, perciben e interpretan el medio ambiente de acuerdo con sus vínculos con él, lo que les permite procesar de manera distinta los problemas relacionados con su entorno.

Asimismo, se ha evidenciado que existen pueblos que consideran la naturaleza como una esencia compartida por los seres humanos y los seres vivientes no humanos; es decir, conciben a la humanidad como parte integral de la naturaleza. No obstante, la tensión entre las visiones que entienden a humanos y no humanos como mundos continuos y aquellas que los separan en categorías distintas se mantiene vigente.

En su trabajo *Nem natureza, nem cultura: o caso dos Hagen* (1980), Marilyn Strathern denuncia el carácter etnocéntrico del binomio naturaleza/cultura. Investigadores como Eduardo Viveiros de Castro (1996), Tim Ingold (2000) y Philippe Descola (2006) retoman críticamente el análisis de esta polarización. Este último señala que dicho binomio constituye una de las modalidades posibles de organización ontológica, en contraste con el animismo, el totemismo y el analogismo, que se distinguen según las propiedades que los humanos atribuyen a las entidades del mundo y las formas en que identifican diferencias y similitudes entre ellas y su propio ser. Líneas de pensamiento con las que convergen los análisis de este trabajo. Asimismo, este último se alinea con el actual giro de los estudios poshumanos, (Braidotti; Bignall 2018) que exploran las interconexiones entre los humanos y no humanos que forman parte de la red del ser, incorporando la mediación tecnológica. Para ello se presta atención a cómo abrir las perspectivas para incorporar lo no humano como punto crítico y creativo para reconcebir el mundo. En tal sentido se toman en cuenta conocimientos tradicionales que a menudo presentan una comprensión y una conexión con respecto al mundo distinta a la antropocéntrica dominada por el pensamiento dualista, porque la amplía al incluir otras especies, la Tierra y la tecnología.

Los estudios de ecocriticismo constituyen un aporte significativo. Estos, desde mediados del siglo pasado, se han focalizado en las relaciones entre la literatura y el medio ambiente, en diálogo con el feminismo, las teorías poscoloniales, la

[2] Posición que afirma que la naturaleza se compone únicamente de elementos naturales de sustancia física y de las leyes/procedimientos que regulan su funcionamiento. Se opone a lo artificial o convencional. Formula en términos duales la relación naturaleza y cultura como dos dominios diferentes y afirma la supremacía de la especie humana.

biotecnología, la justicia ambiental y la estética. Cabe mencionar los aportes de la compilación de Margarita Carretero González y José Marchena Domínguez bajo el título *Representaciones culturales de la naturaleza más allá de lo humano* (2018), en la que, entre otros temas, se analiza cómo la especie humana se percibe a sí misma en su medio ambiente y cómo se relaciona con otros no humanos.

Los materiales analizados en este trabajo corresponden a textos comprendidos en la *Encuesta Nacional de Folklore* recogidos por los maestros nacionales entre pobladores de las comunidades de las escuelas que funcionaban en el territorio nacional en el año 1921 (Figura 1) conforme a un cuestionario guía, que define la temática que se va a indagar.[3] Dichos textos, en el momento de su recolección, se calificaron como folklore por su carácter tradicional —continuidad en el tiempo a través de sucesivas generaciones— y contrastante con respecto a valores de la modernidad extranjerizante, por su origen colonial hispano e indígena y su pertenencia a sectores populares diferenciados con respecto a la clase ilustrada. Diversos enfoques disciplinarios del folklore (Jansen 1990;[4] Ben-Amos 1995;[5]

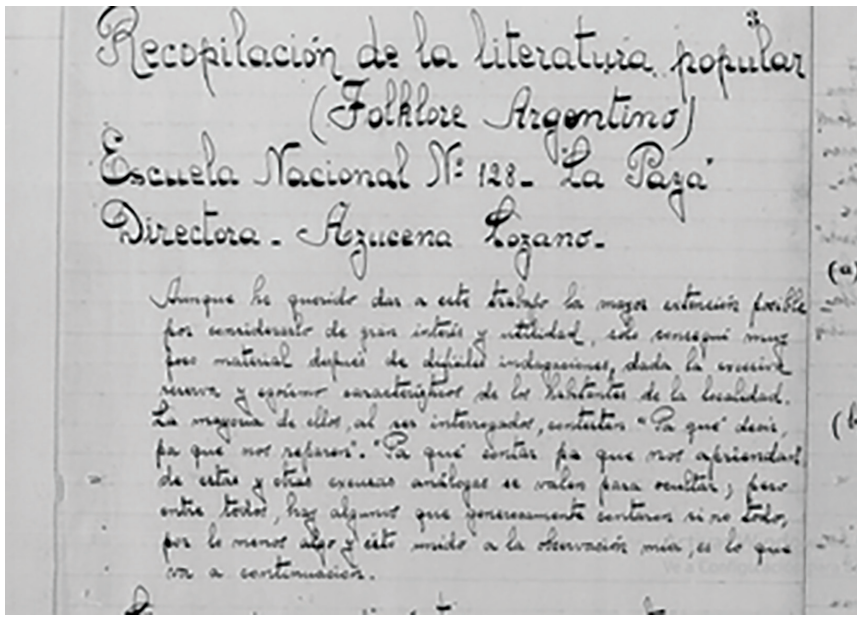

Recopilación de la literatura popular
(Folklore Argentino)
Escuela Nacional N: 128 - La Paya
Directora - Azucena Lozano -
(a)
(b)

Figura 1. Facsímil del registro realizado por la docente Azucena Lozano donde se consigna la interpelación que le hacen los entrevistados sobre el objetivo de la Encuesta Nacional de Folklore del año 1921, donde se evidencia la cuestión de la alteridad (Salta 88: 4).

[3] Diversos investigadores dan cuenta del carácter polifónico de la encuesta Dupey (1998), Dupey y Pensa (2021) y Palleiro (2021 y 2023).

[4] Jansen define el folklore como «aquella parte de la cultura y las creencias de un grupo que no deriva de fuerzas educativas formales e institucionalizadas, que frecuentemente existen sin duda a pesar de dichas fuerzas» (Jansen 1990: 6).

[5] Ben Amos caracteriza el folklore como un modo de comunicación particular: el de la comunicación artística en grupos pequeños, cuyas marcas comunicativas y universo simbólico se excluyen de las personas que se comunican entre sí durante un lapso de tiempo determinado. Personas que pertenecen a un mismo grupo de referencia primario (sostienen relaciones cara a cara). Diferencia la comunicación del folklore de la no artística y la masiva.

Blache; Magariños de Morentin 1980) lo abordan como expresiones regidas por reglas alternativas (denominadas *metacódigo*, según Martha Blache y Juan A. Magariños de Morentin 1980) con respecto a los valores y las normativas culturales institucionalizadas en determinado momento —en el caso bajo estudio— puestas de manifiesto entre otras instancias por el sistema educativo gubernamental. En breve, dan testimonio de otro modo de concebir el mundo y a los seres vivientes dando cuenta de una alteridad —otra perspectiva— con respecto a concepciones dominantes de ese momento.

El universo de los textos analizados corresponde a aquellos registrados en el catálogo de la *Encuesta Nacional del Folklore* de 1921, que hacen referencia a seres no humanos en relación con poblaciones localizadas en las ecorregiones de puna y monte de sierras y bolsones, del noroeste argentino.

3. Marcos de referencia teóricos y metodológicos

Para analizar los relatos se adopta una noción de texto que se distancia de prácticas de investigación disciplinares formalistas y estructuralistas, que consideran que el texto de un relato escrito posee un carácter semántico autónomo e independiente de sus condiciones contextuales históricas y sociales de producción. Por el contrario, se entiende que, en el proceso de transformación de un relato oral al escrito para convertirlo en texto, este último presenta marcas indicadoras de las condiciones de dicha transformación, así como de su recontextualización en el marco del evento comunicativo en el que se inscribe y del contexto sociocultural en el que se inserta; y que en la instancia de la textualización prima la tríada locutor-mensaje-interlocutor y en el caso del texto registrado prevalece la dicotomía texto-lector.

Para indagar el proceso en el que se fija un texto, desde un relato oral que es transformado en un escrito, se asume —siguiendo al lingüista húngaro János Sándor Petöfi (1993 y 2001)— que el emisor del relato actúa como receptor de un sistema de creencias comunitario que lo comunica al docente y este último lo recepciona de acuerdo con su sistema de creencias del mundo, en el marco de las estructuras institucionales del encuentro comunicativo (dentro del sistema escolar) y bajo las directrices de las instrucciones del Consejo Nacional de Educación para efectuar la encuesta.[6] Se tiene en cuenta cómo en la emisión del relato se asignan responsabilidades y acciones a distintas voces. El emisor/narrador puede presentarse como protagonista, testigo de lo acontecido, apelar al saber de un tercero o de un colectivo comunitario (se cuenta, se dice que, etc.) o al testimonio de un tercero. Asimismo, se toma en consideración cómo en el registro del texto por el receptor, éste acompaña notas que direccionan calificaciones en relación con las secuencias de significados del texto mediante epígrafes tales como *superstición, falso conocimiento, resultado de la ignorancia, tradición, leyenda, perteneciente a los antiguos, a los naturales, a la raza quichua,* etc.; y pone de manifiesto, en estos

[6] De acuerdo con los desarrollos realizados por J. S. Petöfi (1993) y la sistematización formulada por Eduardo Miranda (1987), el texto comprende dos tipos de componentes. El cotexto, correspondiente a las regularidades internas, y el contextual, que comprende las condiciones externas de producción recepción e interpretación textual; en este último se ubica el subcomponente semántico extensional llamado interpretación semántica extensional (mundos posibles), al que se hace referencia más adelante.

casos, la distancia del sistema de creencias y valores del receptor que escribe con respecto al sentido del relato narrado oralmente. Estos calificativos expresan, en numerosos casos, categorizaciones formuladas en las instrucciones aportadas por el Consejo Nacional de Educación.

La mediación interpretativa señalada en estos procesos por J. S. Petöfi radica en las estructuras mentales que relacionan significado y significante, y en las imágenes mentales con respecto al referente —mundo exterior— del intérprete en posición ya sea de emisor o receptor. Para este autor, siguiendo lo expuesto por Bertonello (2007), solo cuando se produce esta mediación interpretativa en un acontecimiento comunicativo se constituye el texto verbal; y este es el sentido que se adopta en este escrito. Petöfi lo define de la siguiente manera: «Para un intérprete, un objeto verbal se cualifica como texto si puede considerarlo como un objeto conectado y completo que satisface una intención dada en un contexto comunicativo dado» *(*Petöfi 1989: 511, citado en Bertorello 2007: 230).

Una dimensión clave para los objetivos de este trabajo es la relación entre el texto —como se ha definido— y el mundo extralingüístico al que hace referencia, lo que J. S. Petöfi denomina la *estructura semántica referida*, es decir, cómo el emisor del relato configura y expresa el referente, el mundo extralingüístico. En tal sentido, afirma que:

> Debemos primero (re)construir el fragmento del mundo (en otras palabras, el universo relatado) que está manifiesto implícitamente en el texto a ser interpretado. Este universo relatado hace posible construir modelos de interpretación, con la ayuda de los cuales podemos asignar una interpretación /interpretaciones (en nuestra terminología un interpretamentum/interpretamenta) al texto a ser interpretado. (Petöfi; Sözer1988: 453, citado en Bertorello 2007: 231)

Lo expuesto se relaciona con el problema del isomorfismo entre realidad —mundo—, lenguaje texto y mente, cuyos principios ontológicos no aborda J. S. Petöfi. No obstante, Maximilian Scherner[7] propone una opción que no se relaciona con posiciones mentalistas —que sostienen que el mundo está construido con el lenguaje y por este— ni con las que sostienen la percepción pura del mundo real fáctico como dato, sino con la idea de que el mundo está configurado de modo que puede llevarse al texto porque es representable aquello que puede adquirir sentido.

Por eso, sostiene que la realidad es el conjunto de historias de las cosas en las que los sujetos están envueltos; es decir, historias en que los objetos aparecen con sentido y fundan su percepción. Estas historias constituyen la realidad a través de las tramas del lenguaje en las que los sujetos despliegan sus horizontes de comprensión. Estos están hechos de fragmentos del mundo internalizados por los sujetos y sus historias y, junto con el patrimonio lingüístico comunitario, posibilitan procesos de comunicación y pensamiento.

Para dar cuenta de los objetivos de este trabajo, inicialmente, se abordaron los relatos sobre las relaciones entre seres humanos y no humanos en zonas de hablantes de variantes del quechua,[8] del español o bilingües, que comprende a las

[7] De acuerdo con los análisis desarrollados por Adrián Bertorello (2006).

[8] La presencia del quechua en el noroeste argentino se adjudica a la inmigración forzada de poblaciones hablantes de quechua, mitimaes, impuesta por las políticas colonizadoras de los Incas. Ver Sichira (2009, 2: 544).

provincias de Jujuy, Salta, Catamarca, Tucumán, La Rioja y Santiago del Estero. Así, se analizaron las formas perceptuales que adoptan los seres no humanos, los comportamientos que despliegan y el valor simbólico que asumen en las relaciones con otros seres, lo que Charles Sanders Peirce (1934) denomina la *iconicidad*, la *indixicalidad* y la *simbolización del signo*, noción esta última en la que sustenta el proceso de semiosis (de significación) infinita en la continua vuelta de un signo interpretante mental sobre otro.[9]

4. Caracterización de seres humanos y no humanos y sus relaciones en los relatos

4.1. Yastay o Llastay y la cacería de animales

En las narraciones que se menciona a Yastay se lo vincula con un territorio caracterizado por espacios de altas montañas, hábitat y refugio de vicuñas, guanacos y aves, y asiento de los metales. Según registros de épocas prehispánicas, en dichas montañas se realizaban prácticas devocionales a seres no humanos. En tal sentido, Alex Nielsen (2016) refiere distintos tipos de evidencias: a) presencia de construcción de santuarios y caminos con restos arqueológicos de prácticas rituales regulares durante el período incaico; b) lugares devocionales de menor altura vinculados a actividades productivas en períodos prehispánicos, y c) estructuras de culto preincas orientadas hacia los cerros en la Puna de Atacama estudiadas por Berenguer 2004 y Berenguer *et alii* 1984 (*vid.* Nielsen 2016).[10]

Es una entidad que se hace visible en horarios diurnos propios de los animales que cuida. Se presenta a los cazadores ostentando atributos humanos como un hombre de talla pequeña, delgado o gordo —según la fuente—, con cabellera y barba abundante, que vive junto a su esposa, Pachamama, mujer pequeña y del color de la tierra. Viste prendas tejidas en lana de vicuña o está cubierto con cueros de guanaco. Además, Yastay puede ostentar atributos de animales, cuernos de oro y plata, pezuñas de plata y medio cuerpo de animal. Incluso se presenta como un guanaco blanco, según distintas versiones. Estos atributos perceptuales se complementan con habilidades para la comunicación con los animales mediante relinchos, mugidos, bufidos y chillidos a través de los cuales da instrucciones a los animales para que se reúnan y se refugien ante agentes amenazantes. Asimismo, posee competencias lingüísticas para comunicarse con los humanos, sostener diálogos verbales y entablar relaciones sociales con el hombre.

En general, Yastay no es visible para todos los humanos. Se oculta en los remolinos o en la tierra. Su presentificación se realiza cuando una acción humana amenaza la sobrevivencia de sus protegidos; es decir, cuando el cazador ingresa al territorio de los guanacos o vicuñas, caza hembras que están amamantando a sus crías y deja a estas últimas huérfanas, lo que pone en peligro la sobrevivencia de la especie. Esta aparición se da bajo la forma de un encuentro en el que se desencadena un diálogo verbal a partir de la irrupción del cazador. Previamente a la conversación, Yastay efectúa acciones disuasivas, toma prisioneros a los perros del cazador que, al salir a buscarlos, se encuentra con él; o bien persigue un grupo de animales a los que no les puede dar alcance y se refugian en un espacio desconocido,

[9] Ver Peirce (1934, párrafos 2225-2264).
[10] Cit. en Nielsen (2016: 35-36).

donde se produce el encuentro. En ambos casos, Yastay explica el problema de la sobrevivencia de las especies y responsabiliza al hombre que se excede en la caza, le hace evidente la gravedad de las consecuencias de sus actos —la orfandad de las crías— y la tarea que le impone —asumir el cuidado de estas para garantizar que sobrevivan—.

Por ello, el cuidador de los animales le propone un pacto que se debe mantener en secreto. El hombre, cuando necesite carne y cuero, depositará una ofrenda de cocho de maíz, harina de maíz tostado o coca, tabaco; y en retorno le entregará guanacos machos adultos. Ambos deben responder a lo pactado y, si el hombre rompe el secreto, paga con su vida. El ser humano ofrenda por el animal que Yastay —ser no humano— otorga, todos actúan en una red de múltiples especies para la producción de la vida, que opera en forma interconectada y continua; y así cuestiona la paradigmática oposición entre naturaleza y cultura.

El valor simbólico del relato radica en la mediación de Yastay, ser con poderes extraordinarios y habilidades humanas y animales para, por un lado, hacer conocer al hombre que la caza indiscriminada destruye la integridad del hábitat y plantearle una caza selectiva: machos adultos. Por otro, establecer una norma cultural que regule la caza y evite la pérdida de la biodiversidad, esta norma asume un carácter ritual mediante la entrega de ofrendas en lugares específicos a cambio de los animales. Cada vez que se realiza esta ceremonia, se actualiza el pacto y se sostiene el compromiso con la norma y se mantiene la relación entre la entidad no humana, los humanos y los animales a través de acciones de reciprocidad y complementariedad no exentas de tensiones.

Asimismo, el relato construye un mundo de seres vivientes que rompe con las clasificaciones de seres animados (animales y humanos) e inanimados. En este mundo participan Yastay —como una especie peculiar—, los humanos, los animales y los metales preciosos oro y plata —sobre los cuales también cumple una función de guarda—, según algunas versiones. Todos ellos son integrantes de los seres vivientes que forman parte y habitan el Kay Pacha, universo de la tierra, distinto al universo cósmico celestial, Hanan Pacha, y al mundo interior subterráneo no visible, Ukhu Pacha, según la cosmovisión andina.

La recepción de las historias sobre Yastay analizadas se produjo a través de los sistemas de creencias —horizontes de comprensión para Scherner— de los docentes que las registraban y del encuadre clasificatorio formulado en el cuestionario guía de la encuesta. Por ello, se categorizaron como tradiciones populares, creencias y prácticas supersticiosas y, dentro de ellas, bajo etiquetas como *fantasmas*, *espíritus y duendes*, *leyenda* o *mito*, entre otras expresiones. Es decir, con un conjunto de creencias vinculado a entidades, espacios, acciones y procesos extraordinarios contrarios a la razón; es decir, resultado de un falso conocimiento, atribuido a una cuestión cognitiva errada y a la ausencia de instrucción o educación, o bien de la ficción, como producto de la imaginación.

Los relatos analizados evidencian un sistema de creencias, por parte del emisor, que configura una visión alternativa respecto del mundo de los seres vivientes diferente de la interpretación puesta de manifiesto por el maestro Emilio Barrera, en el escrito obrante en legajo 13 de la provincia de Mendoza. En el texto *Cacería del guanaco*, describe cómo un grupo de cazadores que dispone de recursos económicos para costear la actividad, por el placer de la aventura y para obtener carne y cuero del guanaco, se introduce en el espacio propio de la especie. Los guías de los cazadores

siguen las sendas por donde transitan los guanacos hasta que identifican el valle donde se encuentran pastando, entonces los persiguen y los arrinconan en el fondo del valle —zona de encierro—; allí numerosos tiradores que se encuentran apostados a corta distancia disparan varios cargadores de rifle de repetición y dan muerte de forma indiscriminada a machos, hembras y crías. Muchos animales mueren en el lugar. Otros huyen heridos a morir en otros lugares.

Se trata de una caza no selectiva que no tiene en cuenta el sexo, la edad, la condición física ni sus efectos directos y colaterales para la reproductividad poblacional y el ecosistema. Además, los cazadores emplean armas con una gran capacidad para acabar con un número elevado de ejemplares en poco tiempo, hay una gran disparidad entre el tiempo de la técnica y el ritmo de los seres vivientes.

La naturaleza se percibe como una fuente externa de recursos que controlar por medio de tecnologías duras —como las armas de repetición— y conocimientos como la territorialidad de la especie, que hace predecible su comportamiento, y tácticas técnicas de avistaje, acercamiento, persecución y muerte. Se trata de una caza que combina la persecución con puestos estratégicos de tiro para obtener piezas y utilizar la carne en comidas para humanos y los cueros para cubrir el piso de viviendas. Asimismo, se desarrollan estrategias de organización social que involucran grupos diferentes. Los tiradores que no son conocedores de comportamientos y hábitats de las especies, por lo que contratan a los guías locales, los baqueanos; esto implica transacciones comerciales, lo que inserta la actividad en el mercado.

El docente es consciente del impacto de la actividad en la provincia de Mendoza en el año 1921, por lo que señala que el número disponible para cazar se estaba restringiendo. No obstante, su discurso adhiere a una visión de la naturaleza como instancia que explotar por sus riquezas (incluidos los minerales) para obtener la mayor utilidad.

4.2. Coquena

En las provincias de Jujuy y Salta, y en el antiguo territorio de Los Andes se encuentra una entidad equivalente: Coquena, protector de chinchillas, venados, vicuñas, guanacos y cóndores. Vive en las altas cumbres, en una casa de piedra, en lugares donde se han depositado momias —los antepasados de los humanos—. Domina las cumbres, las entrañas de la tierra y los abismos. Se lo percibe como un anciano pequeño y gordo; en otros casos, de estatura alta, constitución fuerte, facciones finas con grandes ojos negros y largas pestaña y cutis bronceado. Vestido con indumentaria tejida en lana de vicuña o hecha con cueros de esta, semejante a la de los pobladores locales; o bien como un hombre cubierto de oro reluciente. Sale de noche a recorrer sus dominios, muta en la forma de un guanaco blanco de gran tamaño. Asimismo, puede adoptar otras formas perceptuales como chinchilla o vicuña. Bajo la forma de animal, siempre está con la tropa y se diferencia por su tamaño, porte y color. No se lo debe cazar. Si muere, desaparecerían todas las especies que cuida, traería la muerte del cazador y calamidades a los campos y sus habitantes.

Se comunica con la tropa mediante distintos sonidos (relinchos) para indicar dónde están los pastizales, las aguadas y los lugares de refugio frente al acecho de cazadores. Quienes se atreven a ascender a sus dominios y atacar a su rebaño —que posee marcas particulares— despiertan su ira y provocan que baje de las altas cumbres desatando temidas tempestades con granizo o torrentosas corrientes en

los cursos de agua que causan inundaciones. A los perros que persiguen las majadas los hace prisioneros. La muerte de los cazadores suele ocurrir al tratar de seguir la pista de los perros, porque caen en despeñaderos.

Quienes se atreven a ascender para cazar invocan a la Pachamama para que los ayude a que Coquena no sea mezquino y no los castigue. A lo largo del ascenso van corpachando —derramando aguardiente y tirando su acullico sobre piedras— con la esperanza de ser favorecidos y que se les permita cazar animales en la *machajada*, es decir, en la tropa de machos adultos. No obstante, la ira de Coquena lleva a que el cazador persistente sea atrapado, mediante engaño, ingresando a una vivienda de la que no puede salir y donde queda encantado. Los docentes receptores de las narraciones de las personas consultadas identifican estas creencias como cosmología, leyendas, propias de espíritus supersticiosos o vinculadas a ambientes de fantasía e imágenes fantasmagóricas. Los maestros las atribuyen a los indígenas, que identifican como tales por el uso de expresiones lingüísticas del habla quechua o por su apariencia física.

Coquena, a diferencia de Yastay, de acuerdo a los testimonios analizados, mayormente no dialoga de manera verbal con los humanos, sino que se comunica mediante indicios que manifiestan sus estados de ánimo. Su ira se expresa en estados climáticos extremos, inundaciones por desborde de cursos de agua, despeñamiento, encantamiento o dolencias como la enfermedad de altura en el cazador. Acciones todas que despiertan temor. El ritual de la corpachada es propiciatorio para lograr el permiso, la anuencia de Coquena. Los registros de la encuesta revisados no mencionan pacto verbal explícito previo.

Ambos seres extraordinarios son los dueños de los cerros y de los metales que hay en ellos, y pueden hacer visibles u ocultar estos últimos. Hombres que encuentran vetas de oro, cuando vuelven para explotarlas, no hallan el lugar o las riquezas han desaparecido; Coquena, con su tropa de guanacos, las traslada. Un indicio de estos desplazamientos, según los narradores, es el lomo pelado de los animales por el peso de lo transportado.

Coquena y Yastay no operan aislados, se encuentran asociados con otras entidades extraordinarias como Pachamama; se comunican e interactúan con los humanos: los afectan, construyen espacios en común, califican el tiempo (diurno o nocturno), orientan comportamientos o desarrollan sensibilidades, contribuyen a percibir, experimentar y valorar el mundo. Lo que induce a pensar el mundo como una trama de múltiples especies.

En el mundo de los seres vivientes a los que refieren los relatos de los consultados, los humanos, por avaricia, afán de lucro, diversión, etc., ejecutan acciones voluntarias que exceden límites y afectan la continuidad de la vida de los animales y su hábitat. Este efecto se ve acentuado por el empleo de la tecnología, en el caso expuesto, de orden mecánico. Frente a esta alteración del mundo media un agente singular con atributos, capacidades y voluntad propios, y una identidad extraordinaria, que no responde a la naturaleza de humanos ni animales. Este agente genera acciones que evitan el colapso del mundo. Para ello, advierte mediante indicios de que se están traspasando límites de comportamiento (matanza excesiva de vicuñas hembras y crianzas), negocia mediante el diálogo para acordar regulaciones sobre comportamientos en relación con la caza —se fijan rituales de actualización de las reglas de control de la actividad—. Frente a la persistencia de conductas que traspasan los límites, aplica sanciones.

Este mundo de los seres vivientes, presente en los relatos de los consultados, se interpreta por los docentes de acuerdo con su sistema de creencias —horizontes de comprensión—, según el sistema educativo al que pertenecen, como fantasioso, como una ficción producto de la imaginación o como conocimiento falso apartado de la racionalidad abstracta, resultado de la carencia de educación y cultura. El mundo de múltiples especies en interacción desplegado en los relatos, para los maestros, no coincide con el mundo real, objetivamente existente, verificable, preexistente a la actividad humana y a sus reglas de organización y funcionamiento. Por el contrario, transgrede los principios de las reglas que son propias del mundo real.

A través de la recepción textual interactiva relativa a la organización y el funcionamiento del mundo de los seres vivientes se pone de manifiesto la pluralidad de entendimientos con respecto a este; por lo que el significado del mundo referido en los relatos se debe a la diferencia de sus propiedades con respecto a versiones de otros mundos, como mundo alternativo, posible, que afecta la realidad. Se trata de un estado de cosas posible con propiedades y relaciones distintivas que existe y es válido en algún mundo alternativo.

Siguiendo a Juan A. Magariños de Morentin (1996) y Nelson Goodman (2015), quienes sostienen la multiplicidad de los mundos posibles constituidos mediante sistemas semióticos/simbólicos, consideramos que su producción implica que cada versión del mundo se construye sobre otra y posee una realidad social. Esta posición asume que las diferentes versiones del mundo son verdaderas y válidas en distintos mundos y que comparten una homogeneidad ontológica. De este modo, en la cosmología andina las entidades Yastay y Coquena son verdaderas y válidas en el mundo de los narradores y no lo son para el mundo de los maestros y la escuela. Cada versión tiene un mundo (aquello a lo que hace referencia) que responde a ella. Esta perspectiva habilita el análisis de las relaciones de accesibilidad entre mundos y, por lo tanto, el abordaje de la transferencia de textos, la transducción[11] y las relaciones interculturales.

Los relatos analizados corresponden al campo de lo deóntico, de lo debido, de lo permitido y lo autorizado en las normas que guían comportamientos de lo que es válido en una cultura.

4.3. El espacio acuático. Las sirenas, Mayu Maman

Otras dimensiones destacadas en relatos recogidos en las provincias del noroeste en el año 1921 refieren el espacio acuático. Registros correspondientes a la provincia de Santiago del Estero identifican en dicho espacio a la sirena o Mayu Maman ('madre del agua'). Se trata de una entidad extraordinaria con una apariencia que combina aspectos antropomorfos femeninos —cabeza y torso, tez blanca, larga cabellera rubia y ropa hecha pedazos— y rasgos de animal —cola de pez—. No es completamente humana ni tampoco del todo pez.

Su comportamiento también oscila entre humano y no humano extraordinario. Canta, se peina el cabello con espinas de pescado, se sienta en la arena, sale

[11] La transducción es una noción estrechamente vinculada con la transferencia cultural y de los mundos posibles, por lo que resulta pertinente para abordar el caso bajo estudio. Este concepto contempla las transformaciones que se producen en la transferencia interpretativa de un texto e incorpora al intérprete como mediador clave en la transformación y transmisión de los elementos transducidos. Ver Martínez de Antón (2016); Maestro (2022).

de la cueva donde habita, hace la siesta bajo los árboles, nada debajo de las olas y en las profundidades del curso de agua. Opera en medios terrestres y acuáticos indistintamente. Anuncia futuras contingencias. Su presencia indica la creciente del río, que se asocia a resultados catastróficos, inundaciones de viviendas y sembrados. En el plano simbólico, controla el espacio del agua y sus inmediaciones. Puede otorgar al pescador abundancia de pescado para su familia o para enriquecerse, pero transformándolo para la vida acuática (lo hace habitar en las profundidades del lecho del río, cambia sus hábitos alimentarios —arena y pescado— y su apariencia física). No obstante, ese estado es reversible, a través de la voluntad y acción de sus vecinos (lo pueden capturar y hacer que se adapte de nuevo a la vida humana comunitaria).

Asimismo, es una expresión simbólica que comunica que puede tomar a los niños, llevarlos a las profundidades —aviso de la peligrosidad de las aguas— y devolverlos como adultos con riquezas que explican desigualdades económicas. Puede dar a su voluntad poder a los humanos —se deja ver—, pero, si estos se lo sustraen, ocasionan la muerte de la sirena. Su poder extraordinario es local, no excede los espacios acuáticos donde puede operar, señala la vulnerabilidad del hombre frente a fenómenos cuyas causas no puede dominar, pero también cómo la intervención humana puede interferir.

En la provincia de La Rioja se registran relatos semejantes, pero, en lugar de una mujer, la figura es la de una niña con cola de pez, acompañada de seres animales extraordinarios que brillan como el oro o la plata —o están hechos de estos materiales— y son imposibles de atrapar; quienes lo intentan desaparecen en la laguna. Del mismo modo, en Tucumán la sirena está asociada a fuentes de agua con riquezas asombrosas, peces de tamaño excepcional, palacios con metales preciosos, tesoros que resultan inaccesibles a los humanos y que, si estos intentan tomarlos, se hunden en el fondo del agua o se desatan tempestades en la superficie que impiden obtener las riquezas. En Salta, se afirma que existen árboles frutales en el fondo de un espejo de agua[12] y, si alguien desea tomarlos, las aguas se agitan y lo hacen perecer. En este caso, el docente lo calificó como cuento y atribuyó el relato a un poblador indígena. En Catamarca, la madre del agua está asociada al sonido de cajas y flautas, y frente a quienes desean atraparla se sumerge.

Las sirenas[13] no solo están vinculadas al canto y a la música, sino a condiciones particulares de las lagunas, categorizadas como bravas porque en ellas se dan amplias variaciones térmicas del agua, oleajes imprevisibles, manifestaciones acústicas —silbidos, ruidos—, cambios abruptos en las direcciones de las corrientes y transformaciones en la coloración del agua que les otorgan singularidad frente a otras fuentes de agua del hábitat.

Pobladores de la puna clasifican los ojos de agua o pujios —vertientes o manantiales naturales— en lugares solitarios poco transitados como buenos o malos. Estos últimos son aquellos que presentan comportamientos extraños: el agua brota a borbotones, con furia —asimilando el comportamiento a estados emocionales— y, cuando una persona o animal se acerca o bebe el agua, se enferma. No obstante, el comportamiento de las aguas es reversible si se arroja sal de forma continua. Hay versiones que indican que esos comportamientos se deben a

[12] En Jujuy (81: 62), en el fondo hay un árbol con naranjas de oro.
[13] En Jujuy (5: 49), la sirena es reemplazada por un toro de astas de oro que reside en el agua.

espíritus subterráneos, que residen en el fondo. El agua puede atraer vientos que desatan tempestades. En estos lugares bravos, la persona, por el solo hecho de acercase, puede quedar afectada por enfermedades o desdichas, lo que María Cristina Bianchetti refiere como *el agarre del agua*.[14] Los ojos de agua han sido y son lugares consagrados en los que llevar a cabo rituales para ganar la voluntad de los seres no humanos, esto pone de manifiesto la conexión simbólica que tienen los pobladores con el espacio que habitan y da cuenta de la identificación cosmológica del grupo.

La repetición y trasmisión del relato opera como un ritual de actualización, presentificación, afirmación y continuidad de una memoria social local relacionada con la cultura del agua y el hábitat.

4.4. Pachamama, madre tierra

Si bien en relatos se afirma que es invisible, puede manifestarse en forma humana como una mujer anciana (vestida con pollera y rebozo, Jujuy, legajo 5: 28), conversar con los humanos (cazadores, pastores y arrieros) y expresar emociones y estados de ánimo. Simbólicamente, se la considera madre de los cerros, de los manantiales, de los animales silvestres y domésticos y de la Tierra. Puede hacer crecer las cosechas, favorecer la multiplicación de los animales, restaurar la salud o causar enfermedad (soroche, pilladura)[15], proteger de accidentes al caminante, ayudar al necesitado, amparar de las inclemencias del tiempo —tempestades, granizo, truenos— y favorecer la suerte en el juego.

Para atraer su voluntad, los seres humanos deben efectuar contraprestaciones. Estas últimas constituyen prácticas propiciatorias ritualizadas mediante actos performáticos que poseen fórmulas específicas. Rituales que varían de acuerdo a lo que se quiere propiciar —sangre en la multiplicación de los animales, disposición de acullico en las apachetas para tener un buen viaje—. Asimismo, se emplean ritos para enmendar acciones que han fastidiado a Pachamama por excederse en la caza de animales por avaricia, falta de voluntad para cumplimentar una tarea, ingresar a sus espacios —cerros, manantiales, etc.— sin permiso y para superar castigos infligidos por enfermedades (la pilladura); para sanarse, el afectado debe recitar fórmulas verbales como la siguiente: *Pachamama devuélveme mi salud, otra vez caminaré con más voluntad*.

Como todo ser viviente del sistema, requiere alimentarse. Por eso, cuando se come y se bebe, previamente, se le brinda una parte a la Pachamama. El 1 de agosto se le dedican comidas que se entierran en los cimientos de las viviendas o faldas de los cerros, porque hay que ayudarla a que críe, genere vida. Antes de iniciar la caza en el cerro, se ofrece aguardiente y acullicos. Esta entidad extraordinaria actúa en relación con otras como Coquena (en relatos aparece como su esposa), el Apóstol Santiago (protector de domadores y de los caballos), etc.

Los docentes identifican a quienes sustentan estas creencias como propias de los naturales (pobladores que han vivido en el lugar), de gente que guarda tradiciones del pasado, de la raza quichua a los que llaman *coya* o de los indígenas. En

[14] Bianchetti (1991: 83).

[15] Según Bianchetti (1996: 62): «rapto intencional del alma que efectúa alguna entidad sobrenatural como ser el espíritu de la tierra, del agua, del cerro del viento».

su recepción, efectúan una clasificación étnica distinta con respecto a sí mismos (a su autoadscripción). Marcan una alteridad, un otro. Registran la adhesión a los rituales, la sincera creencia y veneración a esta entidad no humana por parte de los consultados. Incluso una maestra de Salta, en su labor de transducción, consigna la perspectiva que tienen los entrevistados sobre dar a conocer sus creencias y prácticas mediante la encuesta: «La mayoría de ellos al ser interrogados contestan: que ¡Pa qué decir para que nos reparen! ¡Pa qué contar para que nos aprendan!» (Salta 88: 4); y justifica esta actitud, desde su punto de vista, con el carácter reservado de los consultados y el egoísmo.

5. Discusión y conclusiones

Las peculiaridades de los seres no humanos analizados y las modalidades de interacción que despliegan con los seres humanos en relación con animales, cerros y fuentes de agua dan cuenta de una perspectiva ontológica en la que la acción conjunta entre estos agentes sostiene el mundo. Ello indica una manera diferente de estar en el mundo, que es descalificada como tal por las normativas escolares y en los juicios formulados por docentes, que afirman su carencia de racionalidad, superstición o producto de la imaginación.

Es decir, que en el espacio de comunicación que genera la encuesta se evidencia la alteridad ontológica con respecto al mundo viviente sostenida por los consultados, mediada por las creencias y prácticas de quienes las recepcionan y documentan. Mediante las historias de los estados de las cosas en las que los sujetos están envueltos, los docentes, en su labor de transductores, han desarrollado fronteras con respecto a distintos colectivos marcando alteridades racializadas —raza quechua—, telúricas —naturales—, étnicas —coya, indígenas—, cognitivas —falta de racionalidad—, temporales —los antepasados, las momias— y sociales de clase —un sector del pueblo, el proletariado agrícola— (Salta 88: 5).

Los seres no humanos, que poseen intencionalidad y actúan para sostener el mundo viviente, reclaman a los humanos que, en reciprocidad, realicen acciones constructivas para evitar la depredación de animales, la extracción desmedida de metales y minerales de las montañas y actúen en favor de la preservación de los espacios locales frente a usos por parte de foráneos. De este modo, buscan asegurar el flujo del desenvolvimiento del mundo. La interrupción del ciclo por falta de responsabilidad de los humanos desencadena sanciones por parte de los seres no humanos. Desde la pérdida del ánima, que mantiene la vida de una persona, su desaparición física en los ojos de agua o la muerte en los desfiladeros hasta inundaciones que destruyen sembradíos y viviendas. Estas faltas de los seres humanos pueden debilitar a los seres no humanos: sustraer la virtud (poderes) a la sirena ocasiona su muerte, matar las crías de las vicuñas/guanacos genera un mayor trabajo y gasto de energía para Yastay y Coquena, y desestabiliza el flujo del mundo. Dentro de esta ontología, la continuidad performativa de los rituales —que regulan la dinámica de las relaciones entre los múltiples seres vivientes que lo conforman— sustentan la armonía del mundo, porque pueden prevenir rupturas o reestablecer lo desestabilizado.

Entre los pastores se llevan a cabo rituales propiciatorios para que el futuro sea menos incierto y más previsible. Durante la señalada marcación de los animales, se dan ofrendas a la tierra, para atraer la voluntad de Pachamama y que incremente la fecundidad de los animales. Cuando se cultiva un campo, se la

invoca y se ofrecen hojas de coca y cigarros, que se depositan en un hoyo, para que fructifique la simiente. Para hacer productivas tierras vírgenes, hay que efectuar ritos para despertar a Pachamama. Al iniciar un viaje, se arroja el acullico y se recitan plegarias en las apachetas para cumplir el trayecto sin inconvenientes. Al acercarse a un manantial, se recitan fórmulas para obtener permiso para ingresar a ese espacio, para que no se lo desconozca. Los que ascienden a los cerros piden no ser castigados con el soroche recitando plegarias. El día 1 de agosto, se alimenta a Pachamama de modo que tenga suficiente energía para que el mundo continúe en movimiento. De igual forma, a través de prácticas cultuales, los seres humanos se comunican e interaccionan con Yastay, Coquena y la sirena. Los rituales de curación de los médicos de campo —curanderos— pueden revertir enfermedades infligidas por seres no humanos al cazador que realiza acciones depredatorias sobre las vicuñas o guanacos, o al que fue pillado por la tierra por hacer su tarea sin voluntad.

En el sistema que se expone, se observa la relevancia de las responsabilidades —obligaciones— de los distintos seres en el mutuo sustento y de la performatividad del mundo a través de los rituales. Estas prácticas cultuales actualizan la presencia de los seres vivientes, que traen al presente experiencias pasadas de dichas prácticas y sus creencias, y se constituyen en una instancia de socialización, trasmisión comunitaria y construcción de la memoria colectiva.

Se trata de una visión del mundo en la que los rituales —propiciatorios y de aplacamiento— sostienen los flujos de las relaciones entre los múltiples seres, que intervienen con sus intencionalidades, estados emocionales, acciones, poderes y responsabilidades en una acción recíproca no exenta de tensiones para la producción de la continuidad de la vida; relativizan las fronteras entre naturaleza y sociedad.

6. A modo de cierre

Los resultados de este trabajo arrojan luz sobre visiones alternativas del universo de los seres vivos que se diferencian de la visión naturalista sostenida por el sistema escolar en los inicios del siglo XX. Justamente en el cruce entre los horizontes de comprensión registrados en la *Encuesta Nacional de Folklore* se ponen en evidencia las diferencias de percepción, acción y cognición adjudicadas a las entidades existentes, sus interrelaciones y vinculaciones con el hábitat. No se pretende afirmar que estas visiones alternativas a) excedan los espacios y contextos donde las entidades existentes se desenvuelven; b) respondan a una lógica exclusiva y completamente homogénea, por parte de los grupos representados en la encuesta, y c) carezcan de solapamientos, resignificaciones con respecto a otras cosmovisiones históricas o coetáneas. Estos temas deberán desarrollarse de forma más extensa en futuros trabajos.

Por un lado, el trabajo contribuye a enriquecer el diálogo con los estudios sobre las cosmologías sudamericanas en las que se plantea la trama de las relaciones (afinidades, intercambios, disyunciones, etc.) entre humanos y seres no humanos. Y todos estos sujetos actúan y experimentan su propia naturaleza en el mismo medio cósmico; y giran en torno a ejes comunes: alimentación, descanso, reproducción, temor y salud; así se plasma una perspectiva cosmocéntrica y ecocéntrica del mundo. Por otro, evidencia la productividad de los materiales de

archivo desde la perspectiva disciplinar del folklore para situar en el tiempo y el espacio sistemas de pensamiento y rituales alternativos que cuestionan y limitan el binarismo naturaleza/cultura, propiciado por instituciones estatales; y pueden ofrecer una importante prueba de la larga duración de temas como la depredación y la extracción vinculados con el mundo de los seres vivientes que han atravesado el siglo XX y mantienen su actualidad.

Finalmente, se aporta al conocimiento sobre los procesos por los cuales se configuran los mundos posibles (mundos alternativos) —como es el caso manifestado por expresiones orales del folklore narrativo— cómo desarmar analíticamente las características de esos mundos. Y permite dilucidar qué tipo de contactos y relaciones se dan entre mundos con lógicas divergentes; así, se pone de manifiesto que el texto de los relatos es un recurso para acceder a los referentes que construyen dichos mundos, que se actualizan, objetivan y difunden a través de los rituales.

7. Referencias bibliográficas

Ben-Amos, Dan (1995): «Hacia una definición en contexto». En M. Blache (ed.): *Narrativa Folklórica (II)*. Buenos Aires: FADA, p. 38-60.

Bertorello, Adrián (2006): «La fenomenología de la comprensión textual de M. Scherner: el problema de la relación entre el texto y la realidad». *Revista Analogía* núm. 20 (2): 69-89.

Bertorello, Adrián (2007): «Texto y textualidad en la teoría semiótica de Janos Petöfi: la constitución modal del intérprete como criterio último de la textualidad». *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica* núm. 16: 223-234.

Bianchetti, María C. (1991): «El concepto sobrenatural de la enfermedad mental en la Puna Argentina». *Cuadernos de Humanidades* núm. 5: 83.

Bianchetti, María C. (1996): *Cosmovisión sobrenatural de la locura. Pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Salta: Víctor Manuel Hanne ed. 62.

Blache, Martha; Juan A. Magariños de Morentin (1980): «Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore». *Cuaderno III del Centro de Investigaciones Antropológicas* núm. 3: 5-15.

Braidotti, Rosi; Simone Bignall (2018): «Posthuman Systems». En *Posthuman ecologies: Complexity and process after Deleuze*. Londres: Bloomsbury Publishing PLC: 1-16.

Carretero González, Margarita; José Marchena Domínguez (eds) (2018): *Cultural Representations of Other-than-Human Nature*. Cádiz: Universidad de Cádiz. Págs 15-28.

Descola, Philippe (2006): «Beyond Nature and Culture». *Proceedings of the British Academy* núm. 139: 137-155.

Dupey, Ana María (1998): «La siempre vigente Encuesta de Folklore del año 1921». *Revista de la Escuela de Antropología* núm. 4: 9-16.

Dupey, Ana María; Fernanda Pensa (2021): *Volver a la Encuesta Nacional de Folklore un siglo después*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Sobre 1:1 Dirección Nacional de Patrimonio Cultural.

Goodman, Nelson (2015): *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.

Jansen, William H. (1990): «El factor Esotérico-Exotérico en el Folklore». *Serie de Folklore*. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: 5-16.

Leff, Enrique (2005): «La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza». *AA.VV. Seminário Internacional REG GEN: Alternativas Globalização.* Rio de Janeiro: UNESCO. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp12.pdf [Fecha de consulta: 08/07/2025].

Maestro, Jesús. G. (2022): «El concepto de transducción literaria». *Crítica de la razón literaria: una Teoría de la Literatura científica, crítica y dialéctica. Tratado de investigación científica, crítica y dialéctica sobre los fundamentos, desarrollos y posibilidades del conocimiento racionalista de la literatura*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo (III, 4.4.3)

Magariños de Morentín, Juan A. (1996): «Hacia un concepto estricto de *mundos semióticos posibles*». En *Mundos de ficción:(actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica.* Murcia: Servicio de Publicaciones: 959-968).

Martínez de Antón, David M. (2016): «Transducción, tradición literaria y contraescritura». *Dialogía. Revista de lingüística, literatura y cultura* núm. 10: 137-179.

Miranda, Eduardo (1987): «La Lingüística del Texto de János Petöfi». *Revista Documentos Lingüísticos y Literarios UACh* núm. 13: 67-72.

Nielsen, Axel (2016): «Comentarios». *Población & Sociedad* vol. 23 núm. 2: 35-59.

Palleiro, María I. (2021): «La Encuesta de 1921 y sus múltiples voces». *Pregón Criollo* núm. 111: 11-18.

Palleiro, María I. (2023): «Las encuestas de Folklore: oralidad, narrativa y génesis». *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano-Series Especiales* núm. 10 (2): 19-45.

Peirce, Charles S. (1934): *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Vol. 5). Londres: Harvard University Press.

Petöfi, János S. (1989): «Constitution and meaning: A Semiotic Text-Theorethical Approach». En *Text and Discourse Connectedness*, M. E Conte; J.S. Petöfi; E. Sözer (eds.) (507-542). Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins Publishing Company

Petöfi, János S. (1993): «Logical semantics: an overview from a textological point of view». *Zeitschrift für Althebraistik* vol. 6 núm. 1: 92-108.

Petöfi, János S. (2001): «El contexto disciplinar de la investigación textológica. Aspectos de la textología semiótica». *Tonos digitales, 1. Cahiers du Centre de Linguistique et des Sciences du Langage* núm. 6: 213-236.

Petöfi, János S; Emel, Sözer (1988): «Static and Dynamic Aspects of Text Constitution. Text and Discourse Constitution: Empirical Aspects». *Theoretical Approaches* núm. 4, 453.

Rosalía Cannata, Pablo (2021): *Esas son cosas de antes. Un Recorrido por las Tradiciones Orales, Ritos, Creencias, Saberes y Otras Memorias de Los Departamentos Pocho y Minas (Córdoba, Argentina).* Edición Digital.

Sichra, Inge (2009): *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina 2.* Cochabamba, Bolivia: Unicef and Funproeib Andes.

Strathern, Marilyn (1980): «No nature, no culture: the Hagen case». En: MacCormack, C.; M, Strathern. (eds.): *Nature, culture and gender.* Londres: Cambridge University Press: 174-222.

Vidal de Battini, Berta (1980-1985): *Cuentos y leyendas populares d la Argentina.* Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. 10 vols.

Viveiros de Castro, Eduardo (1996): «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana* vol. 2 núm. 2: 115-144.

Fuentes documentales

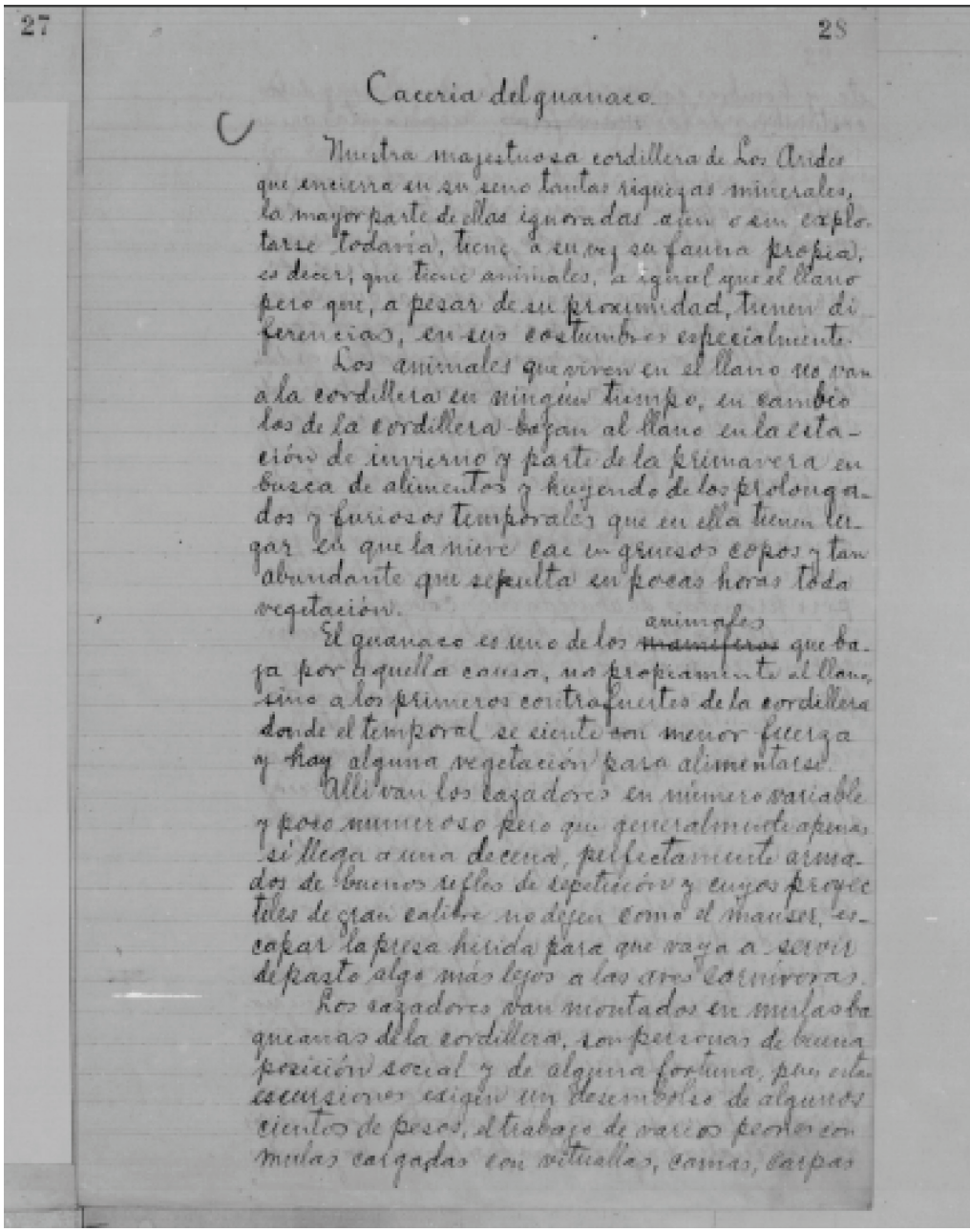
Legajos de la *Encuesta Nacional de Folklore del año 1921* en formato digital en: https://enf1921.cultura.gob.ar/

Catamarca núms. 7, 8 1er. Envío, 19, 21, 81, 91,136, 138, 299, 300 1.er envío y 318.
Jujuy núms. 3, 5, 9, 18, 19, 22, 24, 32, 44, 55, 63, 66, 67, 70, 76 y 81.
La Rioja núms. 69,71, 94 y 144.
Los Andes núm. 3.
Mendoza núm. 13.
Salta núms. 4, 6, 9,18, 37, 46, 70, 71,74, 76, 88 y 101.
Santiago del Estero núms. 53, 87, 149, 195, 219, 263, 299, 331, 340 y 371.
Tucumán núms. 9, 32, 49, 89, 244, 330 y 332.

Anexo

Facsímil del registro del texto titulado *Cacería del Guanaco,* correspondiente al Legajo de la provincia de Mendoza No. 13 folios 28 y 29 de la Encuesta Nacional del Folklore de 1921. El registro fue realizado por el docente Emilio Barrera en la escuela nacional No. 3 de la localidad de Cruz de la Sierra, provincia de Mendoza. En la tarea, lo acompañaron las maestras Herminia S. de Barrera y María Delia Poblet.

La versión digital se encuentra alojada en el sitio: https://enf1921.cultura.gob.ar/Encuestas-por-provincia/Mendoza/13%20Emilio%20Barrera%20Escuela%203.pdf.pp.48-51



27

28

Cacería del guanaco.

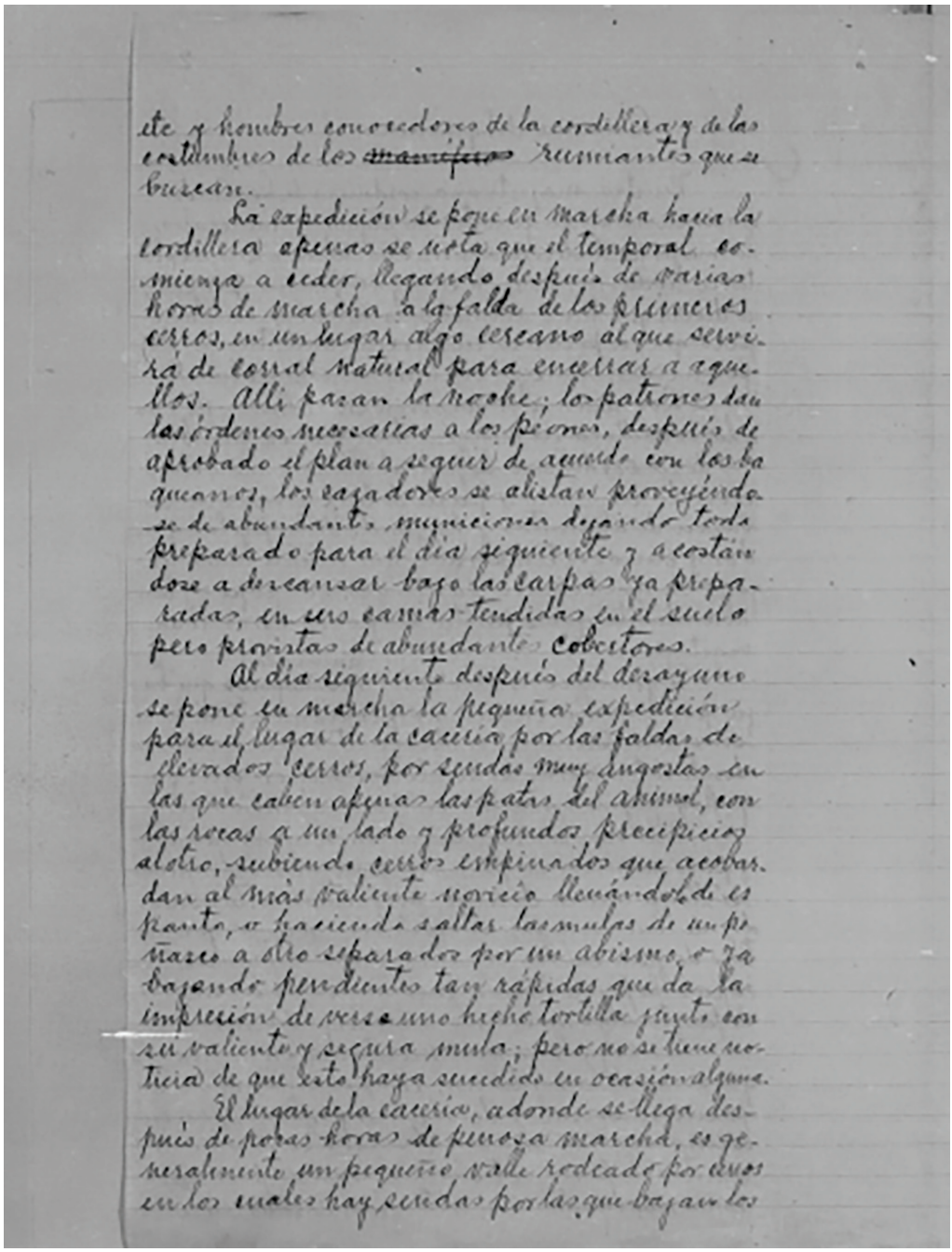
Nuestra majestuosa cordillera de Los Andes que encierra en su seno tantas riquezas minerales, la mayor parte de ellas ignoradas aún o sin explotarse todavía, tiene a su vez su fauna propia, es decir, que tiene animales, a igual que el llano pero que, a pesar de su proximidad, tienen diferencias, en sus costumbres especialmente.

Los animales que viven en el llano no van a la cordillera en ningún tiempo, en cambio los de la cordillera bajan al llano en la estación de invierno y parte de la primavera en busca de alimentos y huyendo de los prolongados y furiosos temporales que en ella tienen lugar en que la nieve cae en gruesos copos y tan abundante que sepulta en pocas horas toda vegetación.

El guanaco es uno de los ~~mamíferos~~ animales que baja por aquella causa, no propiamente al llano, sino a los primeros contrafuertes de la cordillera donde el temporal se siente con menor fuerza y hay alguna vegetación para alimentarse.

Allí van los cazadores en número variable y poco numeroso pero que generalmente apenas si llega a una docena, perfectamente armados de buenos rifles de repetición y cuyos proyectiles de gran calibre no dejen como el mauser, escapar la presa herida para que vaya a servir de pasto algo más lejos a las aves carnívoras.

Los cazadores van montados en mulas buenas de la cordillera, son peones de buena posición social y de alguna fortuna, pues estas excursiones exigen un desembolso de algunos cientos de pesos, el trabajo de varios peones con mulas cargadas con víveres, camas, carpas

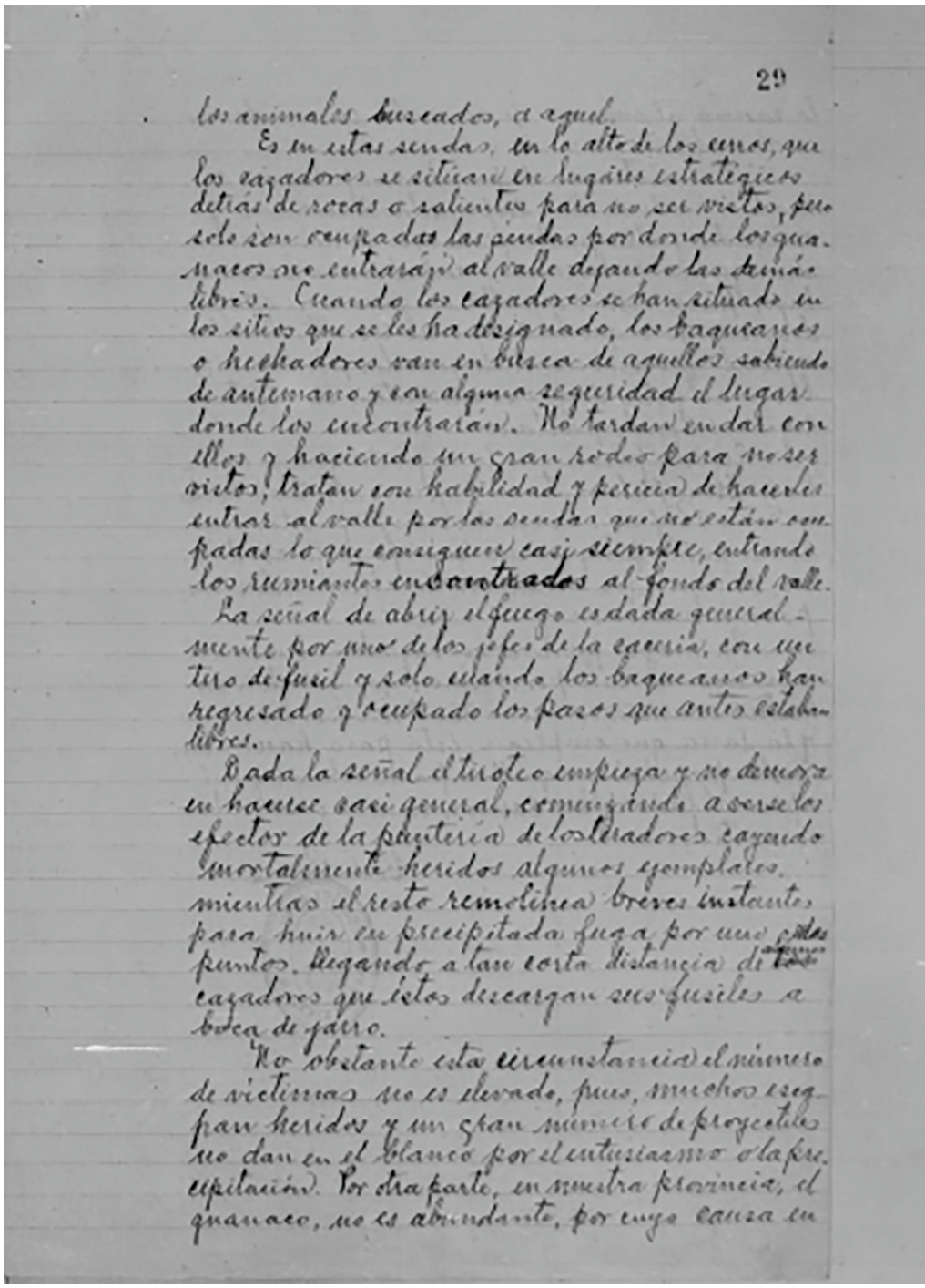


ete y hombres conocedores de la cordillera y de las costumbres de los ~~manífero~~ rumiantes que se buscan.

La expedición se pone en marcha hacia la cordillera apenas se nota que el temporal comienza a ceder, llegando después de varias horas de marcha a la falda de los primeros cerros, en un lugar algo cercano al que servirá de corral natural para encerrar a aquellos. Allí pasan la noche; los patrones dan las órdenes necesarias a los peones, después de aprobado el plan a seguir de acuerdo con los baqueanos, los cazadores se alistan proveyéndose de abundantes municiones dejando todo preparado para el día siguiente y acostándose a descansar bajo las carpas ya preparadas, en sus camas tendidas en el suelo pero provistas de abundantes cobertores.

Al día siguiente después del desayuno se pone en marcha la pequeña expedición para el lugar de la cacería por las faldas de elevados cerros, por sendas muy angostas en las que caben apenas las patas del animal, con las peñas a un lado y profundos precipicios al otro, subiendo cerros empinados que acobardan al más valiente novicio llenándolo de espanto, o haciendo saltar las mulas de un peñasco a otro separados por un abismo, o ya bajando pendientes tan rápidas que da la impresión de verse uno hecho tortilla junto con su valiente y segura mula; pero no se tiene noticia de que esto haya sucedido en ocasión alguna.

El lugar de la cacería, adonde se llega después de pocas horas de penosa marcha, es generalmente un pequeño valle rodeado por cerros en los cuales hay sendas por las que bajan los



29

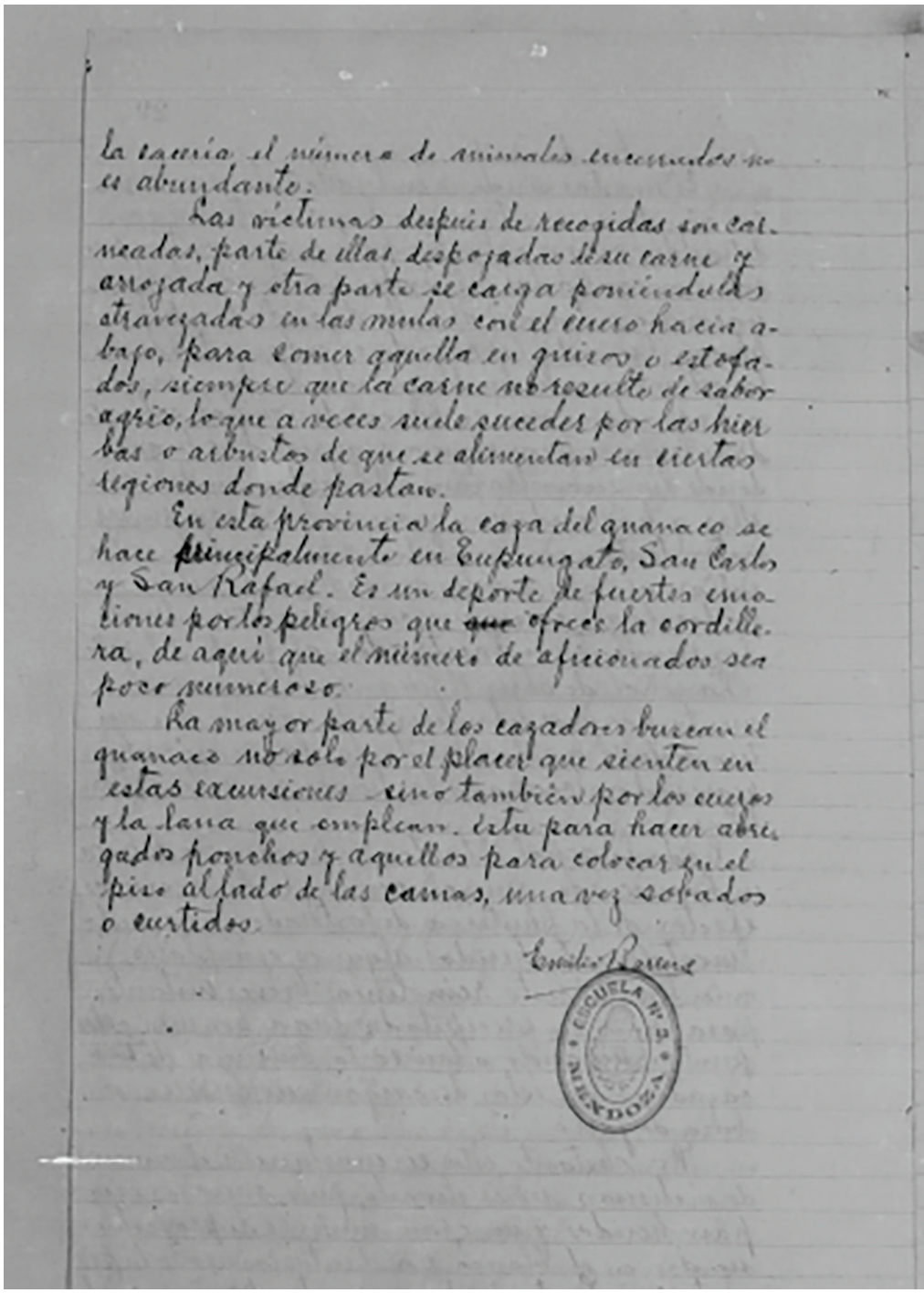
los animales buscados, a aquel.

Es en estas sendas, en lo alto de los cerros, que los cazadores se sitúan en lugares estratégicos detrás de rocas o salientes para no ser vistos, pero solo son ocupadas las sendas por donde los guanacos no entrarán al valle dejando las demás libres. Cuando los cazadores se han situado en los sitios que se les ha designado, los baqueanos o hechadores van en busca de aquellos sabiendo de antemano y con alguna seguridad el lugar donde los encontrarán. No tardan en dar con ellos y haciendo un gran rodeo para no ser vistos, tratan con habilidad y pericia de hacerlos entrar al valle por las sendas que no están ocupadas lo que consiguen casi siempre, entrando los rumiantes encontrados al fondo del valle.

La señal de abrir el fuego es dada generalmente por uno de los jefes de la cacería, con un tiro de fusil y solo cuando los baqueanos han regresado y ocupado los pasos que antes estaban libres.

Dada la señal el tiroteo empieza y no demora en hacerse casi general, comenzando a verse los efectos de la puntería de los cazadores cayendo mortalmente heridos algunos ejemplares, mientras el resto remolinea breves instantes para huir en precipitada fuga por uno de los puntos llegando a tan corta distancia de los cazadores que éstos descargan sus fusiles a boca de jarro.

No obstante esta circunstancia el número de víctimas no es elevado, pues, muchos escapan heridos y un gran número de proyectiles no dan en el blanco por el entusiasmo o la precipitación. Por otra parte, en nuestra provincia, el guanaco, no es abundante, por cuya causa en



la zamia, el número de animales encontrados no es abundante.

Las víctimas después de recogidas son carneadas, parte de ellas despojadas de su carne y arrojada y otra parte se carga poniéndolas atravesadas en las mulas con el cuero hacia abajo, para comer aquella en guiso o estofados, siempre que la carne no resulte de sabor agrio, lo que a veces suele suceder por las hierbas o arbustos de que se alimentan en ciertas regiones donde pastan.

En esta provincia la caza del guanaco se hace principalmente en Tupungato, San Carlos y San Rafael. Es un deporte de fuertes emociones por los peligros que ~~que~~ ofrece la cordillera, de aquí que el número de aficionados sea poco numeroso.

La mayor parte de los cazadores buscan el guanaco no solo por el placer que sienten en estas excursiones sino también por los cueros y la lana que emplean. Esta para hacer abrigados ponchos y aquellos para colocar en el piso al lado de las camas, una vez sobados o curtidos.

Emilio Reyes

ESCUELA N° 2 MENDOZA