

## Lecturas

# Otras formas de andinizar la ciudad: la memoria del *willakuy* en los relatos sobre almas que se cuentan en el espacio urbano

Alternative ways of andeanize the city: the memory of the *willakuy* in the stories about souls told in the urban area/ the urban space

*Florencia Raquel Angulo Villán*

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de Jujuy

ORCID: [0000-0002-7749-8957](https://orcid.org/0000-0002-7749-8957)

Recepción: 22/09/2023

Aceptación: 20/11/2023

**Resumen:** En este artículo proponemos pensar las narraciones orales como parte de los discursos migrantes. Nos enfocamos en las historias sobre almas u otros seres que retornan de la muerte y que son contadas por personas que viven en la ciudad. Sus relatos habilitan formas de reconstrucción de una memoria personal, familiar y comunitaria, que rearticula y a la vez tensiona el aquí y ahora urbano con el allá y entonces de origen, en relación al saber y sentir andino sobre la muerte/vida. Por eso, este artículo se organiza en tres partes. La primera es una descripción socio-cultural de la población de San Salvador de Jujuy, para dar cuenta del modo en que las personas migrantes andinas, en distintos momentos del siglo XX y XXI, se instalan en la ciudad, transformándola. La segunda parte está orientada a revisar el género *willakuy* y su memoria genérica (Bajtín, 1993) a fin de demostrar que su vitalidad y resistencia se reconoce en los cuentos orales que hoy se narran en la ciudad. Se plantea que en el sistema oral se produce un desplazamiento lingüístico y cultural, parecido al que Campuzano (2018) advierte para el

sistema escrito. Finalmente, la última parte, propone incorporar los relatos orales sobre almas al conjunto de personajes andariegos del mundo andino, ya que son entidades migrantes permanentes. Entendemos que estas narraciones orales, se inscriben como discursos transandinos ya que son contadas por hijos o nietos de migrantes e imprimen sobre la ciudad la voluntad de “andinizarla” (Noriega, 2011).

**Palabras clave:** relatos orales, discursos transandinos, *willakuy*, memoria genérica, sujeto migrante, personajes andariegos.

**Abstract:** In this article, we propose to think about oral narratives as part of migrant discourses. We focus on stories about souls or other beings that come back from death, as narrated by city dwellers. Their stories allow for the reconstruction of personal, family and community memory. These narratives not only rearticulate the tension between the present urban context and the past origin, but also connect to Andean understandings and emotions surrounding death and life. For this reason, this article is organized in three parts. The first is a sociocultural description of the population of San Salvador de Jujuy, explaining how Andean migrants have settled in the city at various times during the twentieth and twenty-first centuries, leading to its transformation. The second part of this study examines the *willakuy* genre and its generic memory (Bajtin, 1993) to showcase the recognition of its vitality and resistance in the oral stories that are currently shared in the city. It is proposed that the oral system also experiences linguistic and cultural displacement, similar to the warning made by Campuzano (2018) for the written system. Finally, the last part, proposes to incorporate the oral narratives about souls into the collection of wandering characters in the Andean world, since they are permanent migrant beings. We recognize that these oral narratives are inscribed as transandean discourses, since they are told by the descendants of migrants and leave a lasting impression on the city by reflecting their intentions of andeanize it (Noriega, 2011).

**Key words:** oral narratives, transandean discourses, *willakuy*, generic/genre memory, migrant subject, wandering characters.

## Habitar la ciudad

La condición migrante, como fenómeno socio-cultural y literario, es un tema acuciante dentro de los estudios andinos debido a sus múltiples manifestaciones. Una de estas formas de exponer la presencia migrante es convocada por los relatos orales que se cuentan, en esta ocasión, en el ámbito urbano de San Salvador de Jujuy, Argentina.

Es sabido que forma parte de la tarea del recopilador preguntar sobre las historias familiares que introducen los y las narradoras, o que se filtran en algún momento del relato. Esta información personal permite conocer la genealogía de esa historia, el modo en que los que cuentan se apropian de ellas, y como se enlazan los recuerdos familiares y sociales que perviven o circulan en la comunidad. Estos datos se enmarcan en un contexto común, pues, los narradores forman parte de las familias que, en distintos momentos del siglo XX, salieron de sus poblaciones de origen y se instalaron en la ciudad o en localidades cercanas a ella por factores, fundamentalmente, económicos<sup>1</sup>: fueron cosecheros de tabaco o caña de azúcar, trabajadores del ferrocarril, o personas de servicio doméstico en las casas de sus “patrones”. Es común que las y los narradores comenten que sus abuelas llegaron a la ciudad a trabajar como empleadas domésticas para alguna

---

1. Karasik (2013) reconoce ciertas “trayectorias arquetípicas” realizadas por sectores del campesinado y jornaleros de las tierras altas de Jujuy, a la que se suman campesinos de Potosí y Tarija e indígenas del área chaqueña después de la Guerra del Chaco y hasta la década de 1960. Estas trayectorias expresaron durante décadas la forma predominante que asumió el proceso de descampesinización del extremo norte jujeño y una de las principales en los departamentos bolivianos mencionados. Las trayectorias se producen hacia los ingenios azucareños del valle del Río San Francisco, las plantaciones de El Carmen en Jujuy o Güemes en Salta, las fábricas y talleres del polo de Altos Hornos Zapla en Palpalá, también hacia San Salvador de Jujuy, hacia otras provincias o a Buenos Aires para trabajar en la industria, la construcción o actividades de servicios (2013: 243-244)

familia de destacada raigambre criolla. Verónica Vázquez, una de las narradoras entrevistadas, recuerda sobre su abuela:

Cuando era jovencita vino a la ciudad de San Salvador a trabajar y el primer empleo que encontró fue de cocinera en la casa del doctor Rodríguez, que vivía sobre la calle Senador Pérez. Ella contaba que tenía que mantener las brasas de la cocina a leña todo el día encendidas y generalmente dormía en la cocina<sup>2</sup> (Entrevista personal, realizada el 11 de noviembre de 2022).

El breve recorrido por la memoria familiar pone en valor la historia personal, social y cultural de la población migrante. También da cuenta del modo en que estas personas se instalan en la ciudad, transformándola. Para repensar este fenómeno proponemos utilizar el concepto “andinizar la ciudad”, precisado por Julio Noriega (2011; 2012) para el sujeto poético migrante, que implica acción y proceso cultural, además de una estrategia política e ideológica. Este concepto permite comprender que los migrantes o sus hijos y nietos, a lo largo del tiempo, cumplan la función de agentes de transformación en la ciudad, cambiando su condición inhóspita, a través de ciertas prácticas sociales, observables en distintas

---

2. Además de las prácticas laborales asociadas a la agricultura, otro gran frente de trabajo fue (y sigue siendo) el del servicio doméstico que contrata a mujeres que provienen del “norte”, que en el contexto provincial refiere a las tierras altas: la Puna, la Quebrada de Humahuaca y los valles intermontanos de altura (Karasik, 2013: 236). Karasik refiere que esta disponibilidad de mujeres provenientes del medio rural y las dificultades de acceso a otras ocupaciones está relacionada con una tradición de reclutamiento cuasiservil [que muestra el desplazamiento] desde las haciendas de altura y las fincas agrícolas a prestar “servicios” en las casas urbanas de los “patrones” (2013: 236).

ciudades a lo largo de la región andina<sup>3</sup> y trasandina. En este momento, me interesa el enfoque propuesto por Noriega (2011) pues desarrolla una poética en torno a la andinización. Su propuesta centra la atención en la configuración de un sujeto migrante colectivo, cuyo discurso se disemina desde la ciudad, desde la cual emprende “un viaje imaginario al mundo andino”, mezclando “la memoria y el olvido, el presente con el pasado” con una fuerte inscripción en el “porvenir” (Noriega, 2011: 131). Esta caracterización presenta un aspecto relevante para nuestro estudio: la fuerza utópica del discurso es un componente posible a ser reconocido en la multiplicidad de voces con que el sujeto se asume y parece motivar los sentidos del corpus que estudiamos. Justamente porque estas historias se desarrollan dentro de los hogares o recorren la ciudad “convirtiéndola en un espacio de trasplatación de las vivencias del mundo andino” (2011: 134).

Entonces, los modos de reconversión e instauración de la memoria runa se someten a procesos de variación, que son observables en el análisis narrativo. Asimismo, esas modificaciones provocan ciertos desplazamientos en los referentes andinos, que se arraigan en el espacio urbano (Campuzano, 2018) y como tales podrían estar participando de los núcleos de sentido de las actuales series narrativas del sistema literario argentino, en las que se detectan “diversos estados de migración lingüística y cultural” (2018: 68), patentes en los discursos

---

3. El concepto de andinización de la ciudad, operativo en las Ciencias Sociales y los Estudios Literarios, explica procesos de transformación socioculturales por los cuales la urbe adquiere un nuevo rostro, un rostro andino, producto de las dinámicas migratorias (Matos Mar, 1986: 89) para el caso peruano; comunidades que asumen con esfuerzo y tenacidad la imagen de un nuevo sujeto andino “en movimiento” (Degregori, 2007: 6). En literatura, mencionaremos más adelante los estudios clave de Cornejo Polar que han permitido elaborar categorías complejas y pertinentes para pensar estos fenómenos literarios.

migrantes de peruanos y bolivianos afincados en Buenos Aires. Propongo en este estudio, pensar en esos diversos estados de migración al interior de la Argentina, específicamente en la provincia de Jujuy, lugar en el que la discursividad hegemónica da cuenta de un pasado europeo, se instala en la genealogía criolla e intenta borrar “las huellas de antepasados no blancos” (Karasik, 2013: 247).

Por eso, este artículo indagará, en primer lugar, las tensiones sociales, culturales y políticas que viven los migrantes en la ciudad de San Salvador de Jujuy. Luego, se observará cómo desde el ámbito discursivo existe evidencia del desplazamiento lingüístico y cultural, en los cuentos orales que se narran en la actualidad y que se reconocen a través de la memoria del género *willakuy*, el relato oral andino. Finalmente, se postulará que ciertos relatos orales pueden ser leídos a la luz de las conceptualizaciones de Julio Noriega ya que se enlazan con un mensaje colectivo que muestra la obstinada voluntad de transformar la moderna sociedad urbana, en otras palabras, andinizarla (2012). Nos interesan especialmente los relatos sobre almas u otros seres que tensionan las ideas de vida/muerte andina, pues involucran los sentidos de encuentro y combate entre el aquí y ahora urbano con el allá-entonces de origen. Por otra parte, los personajes principales de los relatos, las almas, también son entidades migrantes permanentes y, por lo tanto, podrían formar parte del retablo que congrega a los personajes andariegos de los Andes.

## El migrante andino y las tensiones discursivas

Nuestro punto de partida para indagar este espacio “atestado y andino”, como alguna vez llamó Cornejo Polar a la ciudad es, justamente, la categoría de sujeto migrante (Cornejo Polar, 1996b). Así, estas historias que transitan a través de la escucha, se inscriben en ese “enredado corpus” con el que el crítico peruano planteaba a fines del siglo XX la posibilidad de leer amplios segmentos de la literatura latinoamericana definidos por su radical e intensa heterogeneidad (1996b: 838) En los relatos estudiados se reconoce, con distintos niveles de intensidad, un discurso espeso y fragmentado, un discurso sostenido por mecanismos dialógicos que reenvían, de manera eventual o transitoria, hacia varios territorios superpuestos, en el que el aquí y ahora se tensionan con un allá y un entonces (Cornejo Polar, 1996a). Por otra parte, observamos que estas historias convocan un sujeto performativo (Bueno Chávez, 2004) cuya lengua y sus acciones se filtran toda vez que es funcional en la cultura que lo enmarca (2004: 50). Así, este sujeto, al narrar “crea visiones contrastivas del mundo y necesidades comunicacionales por sobre fronteras culturales y experiencia” (2004: 55). Los relatos del corpus<sup>4</sup> en estudio dan cuenta de esta complejidad sociocultural. El caudal de información que estas historias contienen se expande en busca de una posibilidad: una visión de mundo en la que las memorias ancestrales se actualizan de forma permanente. Cabe aclarar que, los relatos recopilados durante nuestra

---

4. Nos referimos a un corpus de relatos orales utilizado para el trabajo de investigación de la tesis de doctorado en curso. Dicha tesis se titula *Los relatos orales sobre el retorno de las almas como discurso de residencia y resistencia migrante andina en la ciudad de San Salvador de Jujuy*, proyecto aprobado en 2021, Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Este corpus no está publicado. En este artículo para referir a los relatos no publicados colocamos entre paréntesis la aclaración “Entrevista personal”.

investigación, son historias narradas por personas que están afincadas en Jujuy, hijos o nietos de migrantes.

El migrante, al andar, carga su cultura y su experiencia, sus memorias y conocimientos; su caminar es un derrotero socio-cultural bidireccional que lo aleja-acerca desde y a su lugar de residencia previa. El fenómeno que se observa en esta investigación involucra una memoria familiar y colectiva, que se enlaza con la historia de individuos o familias completas, que se desplazaron, durante distintos momentos del siglo XX, desde las zonas rurales empobrecidas del norte de Jujuy y particularmente de Bolivia.

Es relevante para la investigación referir a la situación social de las personas migrantes, contra las que impera una hostilidad latente, como lo constatan Postigo y Díaz (2001) al relevar los calificativos estigmatizantes que van configurando a la ciudad como un medio agresivo; o el campo léxico que registra Karasik (2013) como mecanismo de insulto o alterización, aún entre los sectores subalternos de los habitantes de la región. Por otra parte, existen expresiones que señalan el “ocultamiento de clase o etnicidad” como “tener una madre de pollera escondida en la cocina” o “sacarse la *ushuta* y calzarse el zapato” (2013: 241).

En la literatura que se produce en Jujuy, rastreable desde las primeras décadas del siglo XX, aparecen estos mismos discursos estigmatizantes sobre los y las migrantes. La Uchepa y la Luisa literarias<sup>5</sup>, venidas de las tierras altas hacia

---

5. Uchepa es un personaje creado por el escritor jujeño Daniel Ovejero, protagonista del cuento “Todo por la Uchepa” (1945). Se trata de la “criadita” rebelde, venida del campo, hija de trabajadores que arriendan las tierras de la familia latifundista a la que se incorpora la muchacha. También José Murillo, hacia fines de los años 50, publica *El fundo del miedo*, novela en la que se destaca Luisa, joven pastora que se traslada desde las montañas amarillas a la ciudad de San Pedro de Jujuy. Allí: “Cebaba el mate, barría la casa, regaba las plantas, acompañaba a doña



la ciudad que las repele o las esclaviza, son imágenes acertadas para pensar en los modos de discriminación. Hay que recordar que norteos y bolivianos no son un grupo más de migrantes en la ciudad, sino el principal grupo poblacional que se instala en la zona urbana desde tiempos lejanos. También, es un hecho que la población nativa de las tierras altas jujeñas es etiquetada como “extranjera” por compartir patrones fenotípicos y socioculturales con pobladores de la Bolivia andina. Como parte de la hostilidad antiboliviana, existe el temor a una ocupación que se fue incrementando y que en la década de 1990 repercutió en lo que se conoció como la “invasión boliviana” que responsabilizó a estos migrantes de la crisis económica, institucional y sociocultural provincial (Karasik, 2013: 240)<sup>6</sup>. En la actualidad esta situación continúa profundizándose en el discurso oficial, rastreable en los medios de comunicación y en los debates producidos, ahora, en las redes sociales<sup>7</sup>.

---

Ignacia a misa de seis todos los días y luego hacía los mandados y tenía a su cargo la limpieza de la cocina” ([1958] 2009: 28).

6. Ya en la década del 30 en Jujuy, un cuento de Horacio Carrillo (1936) que lleva el penoso título de “Cuento de la invasión” dice: “El millón y medio de aborígenes del altiplano boliviano venía, en un éxodo bíblico, rumbo al sur, como rebaños en disparada, arrasándolo todo [...] Era una migración escalofriante. Semejaba aquellas invasiones de los bárbaros del norte, que asolaron a la vieja Europa. Era, en suma, un espectáculo de pavor apocalíptico”.

7. Cabe actualizar esta imagen a la luz de los últimos hechos sociales producidos en la provincia en los meses de junio y julio de 2023, momento en el que diversas comunidades indígenas, junto a asociaciones sindicales, se trasladaron desde distantes parajes provinciales para bloquear las principales rutas de tránsito de la provincia. El conflicto, sustentado en la defensa del agua y las tierras comunales a raíz de una reforma de la constitución provincial que habilitó la confiscación de tierras para la explotación minera, generó en ciertos sectores conservadores de la población, un nuevo terror a la invasión indígena por lo que se recomendaba a través de mensajes que circularon por WhatsApp que la “gente de bien” no debía salir de sus casas ante el peligro indígena y campesino.

## El *willakuy* como memoria

La hostilidad étnica y el antagonismo racial contra los migrantes indígenas y campesinos plantean una tensión permanente con el costado blanco, inmigrante europeo y criollo de la sociedad jujeña. El silenciamiento de los sectores indígenas y campesinos, que, para los núcleos hegemónicos representan el pasado histórico o, en el mejor de los casos, un presente de la utilidad y consumo turístico, confronta a nivel de las distintas actuaciones que los migrantes producen en la urbe. La presencia andina resiste de modo manifiesto en distintas expresiones observables en la ciudad, la mayor parte de las veces coincidente con las prácticas rituales agrarias andinas asociadas a la celebración de santos y vírgenes, en interacción con divinidades andinas. Nombramos, a modo de ejemplo, las prácticas celebratorias de la *Pachamama* en agosto, y las ceremonias de espera y llegada de las almas a principios de noviembre, o los festejos del Carnaval, en febrero.

Otros modos de transmisión de la cultura andina circulan a través de las narrativas orales, específicamente en los relatos que se siguen contando en el espacio familiar y fuera de él, toda vez que la ocasión es propicia. Con estos relatos “se puede verificar la movilidad física de la población, hecho que gravita de tal manera que pareciera que, al escucharlos, los límites entre lo rural y lo urbano no fueran tan marcados” (Terrón de Bellomo, 2007: 86). En otras palabras, el territorio discursivo desde el que habla el sujeto migrante se duplica o multiplica, a través de las narraciones que se desplazan por las calles y barrios urbanos a lo largo del tiempo. Esto muestra la transitividad generacional que vive el relato, pues son los hijos, nietos y biznietos que habitan la ciudad quienes relatan las historias que nos ocupan en esta oportunidad.

Si bien los cuentos orales son un producto cultural compartido por todas las sociedades en el mundo, cada pueblo imprime en ellos ciertas condiciones estilísticas, formales y temáticas determinadas por un género discursivo. Los géneros, según la teoría bajtiniana (Bajtín, 1998), tienen la capacidad de vincular los cambios sociales y lingüísticos, y transformar estos últimos según las condiciones de su tiempo, lo que permite conservar la lengua para la comunicación y también observar las representaciones que sobre el mundo se hacen con ella. La vitalidad de un género se sustenta en su memoria, por la presencia de ese “arcaísmo vivo” (Bajtín, 1993: 150) que congrega formas de visión y comprensión del mundo. Así, el uso de determinado género potencia la memoria creativa y asegura la *unidad* y la continuidad de ese desarrollo (1993: 151). Como observaremos a lo largo de este estudio, los relatos que conforman el corpus de nuestra investigación, recuerdan, conservan y reelaboran un género: el relato oral andino o *willakuy*.

El *willakuy* es la palabra quechua que designa la experiencia del narrar andino. Los aportes al estudio de este género fueron cuidadosamente realizados por Landeo Muñoz (2014) que señala aspectos centrales asociados a las condiciones genéricas y a la discursividad andina. Con el afán de sintetizar los elementos centrales del género y aportar nuevos elementos de análisis, señalamos en primer lugar que el *willakuy* constituye un modo de transmitir experiencia y conocimiento en el mundo andino. No indagaremos en la etimología quechua del término, ampliamente desarrollada por Escobar Albornoz (2018b) en un artículo al que referiremos más adelante. Nuestro aporte a las investigaciones realizadas se concentra en reconocer las condiciones del género, sus renovaciones y transformaciones en la narrativa oral del siglo XXI.

En primer lugar, destacamos su naturaleza situacional, en tanto el *willakuy* se construye a través de interacciones entre hablantes y oyentes, en un tiempo y un espacio propicio, necesario y favorable. En otras palabras, narradores y oyentes se congregan en un contexto en el que se comparten ciertas expectativas. A su vez, estos intereses potencian el encuentro y combate discursivo (*tinkuy*), intercambios tensivos que se ejecutan a partir de decisiones que adopta el narrador durante el evento. El relato que se cuenta está condicionado por la explicitación, alusión o elusión de *fragmentos discursivos previos*, ya que pueden agregarse u omitirse por diversas causas: olvido, interferencia con otros relatos, comentarios de la audiencia, o referencias anteriores pues es algo ya conocido por la audiencia (Terrón de Bellomo, 2007).

Por otra parte, el *willakuy* admite una estructura aditiva que posibilitará su constante transformación. Este movimiento de reelaboración constante se plantea como movimiento de ida y vuelta (*kuty*) durante el evento, que bien puede equipararse con la metáfora textil. La posibilidad de pensar el relato como un tejido que se despliega está asegurada por el dinamismo del entrelazado de esos fragmentos discursivos previos. Son palabras o frases que actúan como hebras escondidas u ocultas que pueden aparecer en cualquier instancia de la narración. Un estudio sobre el género narrativo aymara, el *sallqa*, “el habla del zorro” en su traducción castellana, realizado por Juan de Dios Yapita y Denise Arnold (2014), arroja información sobre este procedimiento que podría equipararse al del *willakuy*<sup>8</sup>.

---

8. Es importante referir que los *sallqa*, estudiados por Arnold y Yapita (2014) refieren a los cuentos del zorro, del cóndor y el zorro y el cóndor y la joven. Es un tipo de cuento andino que podría englobarse en un género mayor, denominado parla. Dichos investigadores focalizan en este género específico que les permite describir “la textualidad” de los “cuentos andinos aymaras” a partir de los trabajos etnográficos realizados en Qaqacha, provincia de Avaroa, departamento de Oruro, Bolivia. Un rasgo esencial para la interpretación intercultural en esta

Los investigadores analizan el género *sallqa* y advierten la particularidad que posee de “trenzar temas” en los cuales se hallan palabras que aparentemente no tienen contigüidad con lo narrado, pero sus sentidos son completados por la audiencia, ya que el “hablante nativo (...) suele esperar a que los caitos, supuestamente sueltos, sean completados después” (2014: 186). Los “caitos” (hebras) del medio se encuentran dentro del texto y pueden compararse con el reverso del tejido, percibido con precisión y detalle por la tejedora (Arnold y Yapita, 2014: 186).

Este descubrimiento permite plantear que esas “palabras escondidas” anticipan o reenvían cierta información que aparecerá, o podría aparecer, y que supone el conocimiento por parte de los narradores/oyentes sobre un tópico que en algún momento cruzará el tejido narrativo en ese o en otros cuentos. Veamos un ejemplo del movimiento que enlaza distintos fragmentos discursivos, observable en esta experiencia: se trata de una historia contada por una estudiante durante un seminario. Ese día se había concluido la lectura de la transcripción de un relato oral sobre la llegada de las almas y la preparación de la mesa para su recibimiento el 1 de noviembre. En dicha historia se planteaba el reconocimiento del alma como un viento que apaga las velas. Terminada la escucha, Luz Rueda<sup>9</sup> toma la palabra y “enlaza” las hebras discursivas del siguiente modo:

---

apuesta semiótica de leer en la frontera de las esferas culturales (Lotman, 1996: 26) es que para los hablantes de esta población, el término español “cuento”, que aymarizado es *kuñtu*, se utiliza para contar chismes. Usan el verbo *parlaña* como base para referirse a una variedad de cuentos. *Sallqa parla* para referirse a los cuentos para las bestias silvestres o simplemente *sallqa*. Mencionan los mismos investigadores que *sallqa* tiene diversos matices de significado, entre ellos: engañar; pero también se refiere a lo silvestre; en Ayacucho, Perú: *sallqa runa*, en quechua, se usa para referirse a la gente salvaje o incivilizada (Arnold y Jiménez, 2014: 176-177).

9. La narración se produjo el día 8 de noviembre de 2022 en una reunión con estudiantes de Licenciatura en Letras. La narradora nació en Humahuaca. Vive en San Salvador de Jujuy donde estudió la carrera de Letras y actualmente trabaja como docente de Lengua y Literatura.

A mí me conmovió tanto [esta historia] (...), me recordó ahora, esta... esta espera de las almas que pasó hace poquito... que en mi casa por primera vez hicimos ofrendas, nosotros los hijos, porque siempre las comprábamos o íbamos a otros lugares a hacer con mis hermanos (Entrevista personal. Grabada el 8 de noviembre de 2022).

Esta introducción le permite añadir nuevos elementos a la historia antes narrada, esta vez, la presencia de las almas se asocia a golpes en la puerta, por lo cual, la narradora las invita a entrar: “Deciles que pasen”, es la proposición con la que se anima a dar la bienvenida de las almas que participarán del encuentro familiar.

Otro relato de almas, contado por Valeria Ríos, permite observar una enunciación oscilante, que puede aludir a referencias tanto cristianas como andinas, al mencionar la aparición de una sombra “como de humo” que aparece la noche del primero de noviembre en casa de su abuela. El relato está marcado por referentes desplazados que reactualizan memorias y prácticas ancestrales o reenvían al lugar de origen natal (Campuzano, 2018: 68). En varios momentos, esta narración abre la posibilidad de que se esté mencionando el regreso anual de los ancestros y otros referentes lejanos, matrices narrativas que son rastreables en el *Manuscrito de Huarochiri* (Angulo Villán, 2021: 26).

Esta particular condición estilística de la *palabra escondida* que enlaza relatos enriquece aún más el modo en que se comprende el tejido dinámico de las narraciones orales de raíz andina y, en especial, los relatos que conservan la memoria del migrante. Allí donde la presencia de una voz múltiple y cambiante reenvía hacia la palabra andina dicha en la variante del castellano que se habla en la región, cargándola de sentido.

El ejemplo anteriormente citado también permite observar que la acción del narrar es colectiva, sostenida en el principio de reciprocidad. Por otra parte, quien narra es distinguido por sus dotes de contador de historias (Landeo: 2014), lo que le imprime prestigio en su comunidad, pero a la vez, habilita el ingreso de la palabra de los oyentes que intervienen de diversos modos, añadiendo información o formulando preguntas, entre algunos modos de participación.

En este sentido, el género *willakuy* se activa en los relatos, poniendo en evidencia la interacción y dependencia entre narrador y oyente, ya que necesita de la participación de ambos para lograr su propósito. Se conforma un tejido verbal, “*awarikuy* (tejer–hilar)” (Landeo: 2014) que fortalece la interacción. Por otra parte, por esta misma condición, puede también “entrelazarse” con discursos escritos en los que se experimenta una virtual situación comunicativa oral. Para comprender en profundidad esta capacidad de actualización del *willakuy* dentro de discursos escritos, es fundamental el estudio de Escobar Albornoz (2018b). En sus investigaciones plantea la posibilidad que tiene el *willakuy* de subyacer y actualizarse en la obra arguediana como movimiento globalizante, cuya ampliación se realiza en sucesivas expansiones. Esta condición dinámica y expansiva se materializa de diversos modos en la última novela de Arguedas, lo que permite “leer” la obra como un *willakuy*. Esta categoría supraordenada<sup>10</sup> permite “escuchar” diversas voces que hablan desde más de un lugar dentro de la obra de Arguedas (Escobar Albornoz, 2018b: 107).

---

10. “Categoría general de la experiencia narrativa y cultural andina”, una “categoría supraordenada” según Escobar Albornoz (2018a).

El dinamismo y la transformación del relato oral andino a través del tiempo y de los grupos o comunidades, también activa la *función coercitiva* del género discursivo, es decir, la posibilidad que tiene el género de estabilizar la experiencia comunitaria, en tanto prefigura un saber sobre el mundo vital, presente en la memoria genérica. Su configuración hace posible la estructuración de la realidad y facilita darle forma al conocimiento para ser comunicable dentro de un grupo social<sup>11</sup>.

Por otra parte, el género *willakuy* también posee una capacidad multiplicadora o diseminadora de la información cultural, lo que propicia su circulación desde los centros productores -en los que se hablan lenguas andinas como el quechua o el aymara como idiomas maternos- hacia todo el espacio andino. Se constituye así otra forma del discurso migrante, ejecutado por un sujeto que, como dice Noriega: “se desplaza en su discurso en una dimensión de negociación doble, bicultural y bilingüe; es decir, entre el español y cualquier otra lengua indígena, entre lo rural y lo urbano, lo oral y letrado o lo indígena y no indígena si se trata de aspectos geográficos y culturales” (Noriega, 2012: 27).

Es a partir de estas negociaciones culturales que los nuevos narradores, hijos, nietos o bisnietos de migrantes, habitantes del espacio urbano, logran conservar, transformada, la memoria andina. Ya no cuentan *willakuykuna*, pues entre las pérdidas producidas en la región, la primera es la del idioma quechua; sin embargo, las historias que relatan reenvían y reactualizan (como otra forma de andinizar la ciudad) al *willakuy*. La memoria del género es posible por la condición

---

11. Escobar Albornoz también advierte este fenómeno, al expresar que el *willakuy* no sólo es una experiencia narrativa, sino fundamentalmente cultural (Escobar Albornoz, 2018a: 267).



transitiva que subyace a él, en tanto los relatos explicitan un aquí y un allá, un presente y un pasado que se filtra en la enunciación. Planteamos que los cuentos orales forman parte de otros tantos senderos o caminos de la memoria, como los llama Abercrombie (2006) para dar cuenta de las diseminaciones culturales que caracterizan las producciones andinas: la música, el baile y sus ritmos, el canto, los tejidos, el paisaje del cielo y de la tierra como canales reales de transmisión de memoria social (2006: 401).

Un ejemplo de estos modos de transmisión lo observamos en la historia que cuenta Verónica Vázquez en el patio de la Facultad de Humanidades en la ciudad de San Salvador de Jujuy:

Esta es una historia que le contaba mi abuela a mi madre cuando era chica. Dice que ella había sido criada en un pueblo donde no había muchos entretenimientos ni programas para ver. Entonces, mi bisabuela les contaba historias como cuentos y leyendas y una noche les contó, para que ellos se duerman, les contó que había una mujer que era muy curiosa y que a esa mujer le gustaba espiar a todo el mundo. (...) Y era tan curiosa que dice que una noche ella estaba espiando y escuchó que venían rezando muchas personas. [...] (2020, entrevista personal).

Observamos con interés el recorrido generacional y genealógico que Verónica Vázquez le imprime a su discurso, rememorando su existencia desde los tiempos de la bisabuela y la recuperación de una narración que se conoce, en este caso, por línea materna. Cabe destacar que el cuento de la mujer curiosa que recibe un atado de huesos, es un relato arraigado a las comunidades andinas, específicamente

relevado en la ciudad de La Paz, Bolivia (Paredes Candia, 1953; Fernández: 1983) como también en Jujuy, Catamarca y San Juan, Argentina (Vidal de Battini, 1980).

Todos estos elementos nos reenvían a la memoria del género andino *willakuy* y demuestran que el relato se despliega como un tejido cuyas hebras están hechas de palabras o voces escondidas y que transmiten información cultural fundamental para la pervivencia o resistencia andina, como residencia utópica. Asimismo, participan de una condición de permeabilidad reconocible tanto en cuentos orales como en la escritura, debido a su condición expansiva y fragmentaria. Finalmente, su condición diseminadora de información cultural permite que la memoria genérica del *willakuy*, atravesase temporalidades y espacialidades para manifestar su vigencia y actualidad en los cuentos que, narrados por primeras o segundas generaciones de migrantes, se relatan en las ciudades, en nuestro siglo XXI.

## Las almas peregrinas

Existe un rasgo genérico que no mencionamos en la caracterización anterior. Se trata de ciertas particularidades temáticas que posee el *willakuy*. Este tipo de cuentos remite a la creación de significaciones y a la re-presentación de costumbres ancestrales, con lo cual se hace patente la aparición de seres poderosos que influyen en la vida cotidiana y delimitan modos de actuar. Por ello, funcionan dentro del mundo social como relato *yuyarinapaq*, es decir, que se los cuenta “para recordar” algo importante o enseñar algo nuevo (Krögel, 2010: 76). Esta función se realiza la mayoría de las veces a través de una historia de susto o terror, *q’aqchanapaq*, que tiene como objetivo principal absorber el interés del público

para inculcar o reforzar ciertos modos de ser y actuar. En el estudio de Krögel (2010), las transgresiones que ejecutan los personajes de un *willakuy* son la parte constitutiva del género. Parece oportuno advertir que no sólo es determinante la acción de transgredir determinado principio organizador de la cultura, sino también la importancia discursiva que recae sobre quién ejecuta o sufre esa transgresión. Hablamos particularmente de ciertos personajes andariegos propios de las narrativas andinas, que incluirían, reconociendo sus diferencias, a los viejos dioses vagabundos, los zorros caminantes y ciertas almas en pena, como los condenados, pero también los relatos sobre las almas que llegan anualmente a compartir con los vivos.

En este estudio nos interesa la condición andariega o migrante de las almas protagonistas de los cuentos que se escuchan en la ciudad y que aparecen porque “se abren las puertas del cielo o vaya a saber de dónde” (Terrón de Bellomo y Angulo, 2012: 78-79) como advertía la narradora Valeria Ríos en un relato a propósito del encuentro que tiene con una de ellas.

Esta condición trashumante o peregrina del alma es destacada por Fourtané (2015) en su estudio sobre el condenado andino. Es, sin duda, un acierto el interés que pone a la condición de tránsito. Fourtané advierte que el *alma en pena* es un alma vagabunda (2015: 53). De tal modo, se reafirma nuestra propuesta de pensar a las almas como personajes en condición de migrancia entre mundos. En este andar los mundos y estar entre un aquí y un allá, en un “entre”, se manifiesta la posibilidad del devenir de un sujeto y un discurso migrante con fuerza utópica.

Estos personajes andariegos, que son las almas de los cuentos que escuchamos en la ciudad, transitan de distintos modos. Los narradores cuentan

historias en las que las almas retornan y trajinan entre espacios: son espectros que arrastran cajones por las calles de la ciudad; otras son las almas que visitan a sus familias el 1 y 2 de noviembre; están aquellas que viajan en vehículos para llegar antes a su lugar natal; también se cuentan historias de almas que vagan por las calles; y finalmente, las historias de condenados o almas en pena.

También en las ciudades, los relatos anuncian que las almas se aparecen como sombras, vientos o silbidos. Así, la relación vida/muerte es un espacio de intercambio y apropiación en el discurso y en la práctica. Los narradores cuentan historias de almas que retornan a comer en la mesa familiar, de condenados que transitan el tiempo/espacio; de Almamulas que recorren la oscuridad y cuentos sobre duendes que se esconden en hornos de barro y juegan, o aparecen en tiempos de carnaval junto a otras entidades poderosas como el *pujllay*.

Es un transitar continuo que pone en evidencia que la migrancia no es sólo la experiencia del que está vivo sino también la condición del muerto. Y en ese andar se despliega una ciudad construida discursivamente, sustentada en “una poética dual, antagonica, complementaria y cíclica”, como dice Espino Relucé (Noriega, 2011: 16).

## Conclusiones

La necesidad de leer los relatos orales de nuestro corpus a partir de la memoria de un género andino plantea una perspectiva no hegemónica y densamente heterogénea. Los cuentos de almas y otros seres poseen un carácter múltiple y fragmentario que reenvía y actualiza la memoria cultural andina, audible en la voz-cuerpo de las y los narradores. Se trata de plantear una narrativa

que enlaza espacios geográficos y epistémicos; que enlaza tiempos ancestrales y presentes; que presenta otras formas de andinizar la ciudad y de sostener la utopía del sujeto migrante. Los sucesos, los personajes y las evaluaciones o valoraciones que convoca cada relato hacen patente este esfuerzo.

Equiparamos el tejido al texto en su despliegue narrativo y, a la vez, proponemos pensar estas narraciones que cuentan historias sobre las almas, desde la fuerza genérica del *willakuy*. Cabe recordar que el *willakuy* participa de la condición de tejido verbal, y como tal, posee una capacidad de tramar en sus relatos elementos provenientes de distintos ámbitos. Asimismo, su condición vital, de narración viva que se hace y rehace provoca la permeabilidad de los discursos de una época y otros modos de *andinizar* la ciudad.

De tal modo distinguimos estas narraciones orales desde sus componentes constitutivos: están desplegadas como un tejido, son permeables y a la vez diseminadoras de información cultural, lo que habilita una lectura del desplazamiento referencial de ciertos discursos andinos que se semantizan en las historias de almas. La lectura de los referentes se realiza en un movimiento zigzagueante y torcido, como las hebras del tejido. De tal modo, la voz que cuenta la narración convoca esas múltiples temporalidades y espacialidades y manifiesta diversas capas en las que interactúan las historias personales y comunitarias, los sentires y saberes de los Andes en interacción con el presente del sujeto migrante y sus pasados cercanos o remotos.

## Bibliografía

- Abercrombie, Thomas (2006). *Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe Publicaciones.
- Angulo Villán, Florencia (2021). “Desovillando memorias andinas en la ciudad migrante: relatos orales sobre las almas y otros seres que regresan de la muerte” [En línea]. *Visitas al Patio*, 15/1, pp. 14-31. <<https://doi.org/10.32997/RVP-vol.15-num.1-2021-3590>> [consulta 16 de septiembre de 2023]
- Arnold, Denise y Yapita, Juan de Dios (2014). “Sallqa. Dirigirse a las bestias silvestres en los andes meridionales”. *Hacia un orden andino de las cosas*. D. Arnold, D. Jiménez, y J. Yapita, eds. La Paz, Bolivia: ILCA, pp. 175-212.
- Bajtín, Mijail (1993). “El género, el argumento y la estructura en las obras de Dostoievski”. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Buenos Aires: FCE.
- (1998). *Estética de la creación verbal*. México: S.XXI.
- Bueno Chávez, Raúl (2004). *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: UNMSM, Fondo Editorial.
- Campuzano, Betina (2018) “Pachamama, ekekos y Cristos morenos. Nuevos realismos, violencia urbana y religiosidad andina en una literatura argentina migrante” [En línea]. *Cuadernos del Hipogrifo* 10. pp. 65-84. <[http://www.revistaelhipogrifo.com/10\\_de\\_enero\\_de\\_2019](http://www.revistaelhipogrifo.com/10_de_enero_de_2019)> [Consulta 16 de septiembre de 2023]
- Cornejo Polar, Antonio (1996a) “Tradición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas. CELEHIS, Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas, 1, 6-7-8, pp. 45-56.
- (1996b). “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana* LXII, 837-844.
- Degregori, Carlos Iván (2007). “Del mito de Inkarri al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”. *Separata*. Lima: Instituto Constructor.
- Escobar Albornoz, Juan (2018a). “Leyendo a Arguedas con Antonio Cornejo Polar: El willakuy andino en Todas las sangres”. *Actas del I Congreso Internacional Teoría, Crítica e Historias literarias latinoamericanas. Celebrando la contribución de Antonio Cornejo Polar*. Lima: Latinoamericana Editores/Centro de Estudios literarios Antonio Cornejo Polar. pp. 265-273.
- (2018b). “Sobre las sucesivas expansiones narrativas y el willakuy andino en José María Arguedas: nueva aproximación en Homenaje a Antonio Cornejo Polar”. *Cornejo Multipolar: Antonio Cornejo Polar y la crítica latinoamericana*. José A. Mazotti, Ed. Boston/Salem/Lima: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana/Axiara Editions/Academia Norteamericana de la Lengua Española, pp.101-115.
- Fernández, Roberto (1983). *Cuento popular andino*. Bolivia. Quito: Ediciones Instituto Andino de Artes Populares del convenio Andrés Bello.
- Fourtané, Nicole (2015). *El condenado andino*. Lima: Coedición CBC-IFEA.
- Karasik, Gabriela (2013). “Migraciones, trabajo y corporalidad. Bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy”. *Migraciones internacionales*. Gabriela Karasik. Coord. Buenos Aires: Ediciones Ciccus. pp. 231-256.

- Krögel, Alison (2010). “Poderes de la narrativa oral quechua: Layqas, suq’as y “condenados” [En línea], Kipus. Revista andina de Letras 28/II, pp. 69-108. <<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/2886/1/08-ES-Krogel.pdf>> [Consulta 16 de septiembre de 2023]
- Landeo Muñoz, Pablo (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, Fondo Editorial.
- Lotman, I (1996) *La semiosfera I*. Madrid: Frónesis.
- Mamani Macedo, Mauro (2019). “Gamaliel Churata: la poética germinante en el tiempo andino”. Conferencia. Abancay, Perú: I Congreso Internacional de Literaturas y Culturas Andinas.
- Matos Mar, José (1986). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP.
- Murillo, José (1958). *El fondo del miedo*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- Noriega Bernuy, Julio (2011). *Escritura quechua en el Perú*. Lima: Pakarina Ediciones.
- (2012). *Caminan los Apus. Escritura andina en migración*. Lima: Pakarina ediciones.
- Ovejero, Daniel [1945] (2009). *La revolución del reloj y otros cuentos*. Flora Guzmán. Ed. Buenos Aires: La Crujía.
- Paredes Candia, Antonio (1953). *Literatura folklórica: (recogida de la tradición oral boliviana)*. La Paz: Tall. Gráf. A. Gamarra.
- Postigo, Ana María y Díaz, Lucinda (2001) “Situación del bilingüismo quechua-español en Jujuy”. Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy 16. pp.87-101.
- Terrón de Bellomo, Herminia (2007). *El saber de los relatos*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Terrón de Bellomo, Herminia y Angulo, Florencia (2012). *Fantasmas de Jujuy*. San Salvador de Jujuy: Apóstrofe Ediciones.
- Vidal de Battini, Berta (1980). *Cuentos y Leyendas de la Argentina*. Tomo VI. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.