LA NOCHE QUE BOMAN VIO A COQUENA

(THE NIGHT BOMAN SAW COQUENA)

Florencia Raquel ANGULO VILLÁN (*) - Ana L. ROVALETTI LAGOS (*)

RESUMEN

Observar y describir mundos diferentes es una tarea apasionante pero sumamente compleja. Y la complejidad puede plantearse con un interrogante: ¿Cómo digo desde mi percepción del mundo aquello que tiene significado en otras esferas culturales? Únicamente dentro del espacio de la cultura, resultan posibles los procesos de comunicación, es decir, los procesos por los cuales las cosas cobran sentido.

Fuera de este espacio, solamente puede percibirse un espacio de lo caótico. Por eso, en esta ponencia intentamos plantear las disoluciones o fracturas que se presentan a nivel discursivo en las descripciones realizadas por Eric Boman en su viaje por la Puna Jujeña. Transitar el espacio del Otro americano de la mano del arqueólogo nos lleva a iniciar una travesía por las fronteras de la cultura. Al decir frontera, estamos ingresando a una zona de transacciones y traducciones culturales de la que difícilmente el sujeto productor del texto sale impoluto. Así, pretendemos mostrar de qué modo el discurso del científico se trastoca y de qué modo participa del circuito de producción de creencias, sin ser él mismo creyente. En otras palabras, trataremos de describir aquella noche puneña en la que Eric Boman se encontró con Coquena.

ABSTRACT

To observe and describe different worlds is an impassionating task but a very complex one. And complexity can be stated with a question: How do I say from my perception of the world that that has significance in other cultural spheres? Only inside the space of culture, communication processes are possible; that is, the processes through which things obtain sense.

Outside this space, only a space of the chaotic can be perceived. It is for that reason that in this judgement we intend to state de dissolutions or fractures that arise at a discursive level in the descriptions made by Eric Boman in his journey along the Puna Jujeña. To transit the space of the American Other hand in hand with the archaeologist takes us to begin a voyage through the boundaries of culture. When we say boundary, we are entering a zone of transactions and cultural translations from which the producing subject can with difficulty come out unpolluted. Thus, we pretend to show in which way the scientist discourse disarranges and in which way participates of the circuit of belief production, without being a believer himself. In other words, we will try to describe that night in the puna in which Eric Boman met Coquena.

Observar y describir mundos diferentes es una tarea apasionante. Sin embargo, es un trabajo que debe hacerse con sumo cuidado ya que implica sobreponer distintos sistemas culturales. La tarea del arqueólogo, como la de otros investigadores de la cultura, aparece en este sentido, como sumamente compleja. Y la complejidad puede plantearse a partir de estos interrogantes: ¿Cómo digo aquello que no puede decirse por pertenecer a otro sistema de códigos? ¿Cómo digo desde mi percepción del mundo aquello que tiene significado únicamente en otras esferas culturales?

Únicamente dentro de un espacio cerrado(1), como es la cultura, resultan posibles los procesos de comunicación, es decir, los procesos por los cuales las cosas cobran sentido. Fuera de este espacio, únicamente puede percibirse un espacio de lo caótico. Esa dispersión, siempre externa, es, a la vez, imprescindible.

Su carácter indispensable está dado por ese reconocimiento de la propia identidad que se logra únicamente en la confrontación con lo que no es propio. Lo interno se opone y se complementa con lo externo. El cosmos es posible porque existe un caos ineludible en su propia conformación.

Las descripciones realizadas por Eric Boman en su viaje por la Puna Jujeña nos llevan a iniciar una travesía por las fronteras(2) de la cultura. Al decir

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - S.S. de Jujuy
Correo Electrónico: florenciaraquela@hotmail.com

frontera, asumimos ésta como un doble espacio, el concebido como propio y como ajeno. Ingresamos en una región de transacciones culturales donde la palabra del arqueólogo frecuentemente no alcanza a completar el sentido de lo que ve. Es por eso que sus contactos con las comunidades que se encuentran en un "aislamiento secular" y sus "interesantes sesiones de folklore" lo llevan muchas veces a calificar las creencias de los indios como puras "supersticiones".

Esta tarea de reconocimiento de las fronteras entre lo propio y lo externo, que realizaremos sobre el texto científico de Eric Boman la abordamos sustancialmente a partir de su mirada sobre las formas narrativas tradicionales. Veremos cómo cuenta los relatos de los pueblos del noroeste argentino que forman parte del capítulo **Folklore de la Puna**, registrado en el Tomo II de su obra Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama.(3)

Pero también, observaremos que su discurso científico y racional se enfrenta a otro, configurado por la irracionalidad. De este modo, la presencia del sujeto occidental en una zona fronteriza se caracteriza por un desplazamiento constante. Este movimiento, propio de la frontera, lo enfrenta a interacciones y transacciones que no podrían darse dentro del propio núcleo cultural.(4)

Las descripciones que realiza sobre su viaje por la región puneña son indudablemente atrayentes. No solamente por la riqueza cultural que implican para el estudio sino también por lo sugestivo de sus relatos. Esta habilidad para narrar, nos permite franquear la anécdota superficial del texto e indagar en las profundidades del discurso.

Son evidentes las huellas de un discurso que contrapone la "superioridad cultural" del científico europeo frente a la "inferioridad" de las costumbres de los indios de la zona andina. Esta oposición binaria parece ser una exigencia de la identificación cultural, por una necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto de otro distinto: en este caso, el europeo que se instala en una región desconocida como explorador de nuevas culturas.(5)

En este sentido, Boman organiza un discurso caracterizado por su formación científica, por la palabra objetiva, por el dominio del intelecto, que se manifiesta claramente en las explicaciones que propone de un suceso y las suposiciones de lo que hará el otro: En este caso, el arqueólogo ha experimentado cómo una vieja india invoca a la Pachamama con la intención de recuperar su ganado y dice:

> *"No pude ver el desenlace de este episodio, pero las llamas* ***estoy seguro, han debido volver por la tarde para pasar la noche en donde tenían costumbre".*** Esta aseveración es evidentemente producto de la razón puesto que, por el hábito, los animales deberán volver al corral. Sin embargo, lo que más llama la atención es que el sujeto que habla toma posición sobre la voluntad y el pensamiento del otro y dice: "*y de esta manera,* ***la confianza de la vieja india en*** **PACHAMAMA** *se habrá confirmado".*(6)

Observamos entonces como la oposición racionalidad / irracionalidad de un mismo hecho, van conformando tanto la imagen del sujeto occidental como la del indio, en una evidente confrontación que se genera a partir de la palabra del científico.

Por otra parte, este sujeto se presenta a sí mismo como imagen de la fortaleza y la valentía, producto de la misma razón explicativa de todos los hechos que pertenecen a su mundo: Esta conformación del discurso científico aparece convocada a partir del contraste con las actitudes asumidas por el otro: el indio, en muchas de sus actividades aparece como un cobarde.

Dice Boman: "*Los indios tienen un* ***miedo profundo*** *de perturbar a los ANTIGUOS".* La alusión al temor de los naturales de la zona se multiplica a través de todo el texto. Cada vez que debe comentar un rito u otra actividad propia de la cultura andina, expresa el miedo de los indios por el no cumplimiento de las prácticas sociales aceptadas por la comunidad. Confrontando con la imagen subjetiva del otro, aparece la imagen del científico. Pero además, se suma al discurso de la razón, un discurso "didáctico" que tiene como fin convencer al otro de la irracionalidad de su visión del mundo:

> *"Hice lo mejor que pude para convencerlo de que el aparecido era sólo una visión [...]",* expresa Boman(7). Se genera así la imagen de un ser que se ubica en un nivel inferior desde la perspectiva europea, por presentarse como débil y cobarde. Es notorio como el sujeto europeo instala en el texto una semejanza entre la predisposición de asustarse del indio y la de los animales: en dos oportunidades hace referencia al miedo que cobran el indio y las llamas, sin causas aparentes.(8) ¿Podríamos suponer que asemeja la imagen del indígena con el de la bestia? Tal vez en algunos de sus rasgos, sin embargo se puede observar que desde la mirada del científico europeo, el indio no es totalmente irracional, sino que sus facultades racionales están en potencia, sin estar plenamente desarrolladas. De allí que necesite "convencer" o "explicar".

El uso de este discurso didáctico tiene una finalidad pragmática: hacer propicias las excavaciones arqueológicas que, debido al

pensamiento mágico del hombre andino, eran demasiado difíciles de acometer. En este aspecto, vemos como el sujeto europeo hace uso de estrategias de manipulación discursiva para lograr sus objetivos.

Este manejo discursivo de las manifestaciones orales andinas, como profundizaremos más adelante, fueron aplicadas en las prácticas religiosas en épocas de la conquista con funciones específicas y planificadas por el aparato político de la corona española.

En otro caso, el arqueólogo hace uso de su astucia para tener noticias de algunas prácticas médicas andinas y utiliza a uno de sus colaboradores para que aparente un malestar que debía ser curado por una "médica" del lugar, según el nombramiento que le da Boman.

"Llamé a Segundo [...] y le recomendé ***hacer como si hubiera perdido la*** *cabeza. [...] y Petrona declaró que el caso era grave*9)". De esta manera aparece también convocado el ingenio como atributo natural del hombre racional.

Así, el sujeto occidental frente al sujeto andino aparece configurado como un ser racional, ingenioso, valiente. Construye un discurso de lo masculino, frente a la naturaleza infantil o femenina del hombre americano. Es evidente que tanto niños como mujeres responden a los mismos rasgos de subjetividad, cobardía y debilidad dentro de la visión de mundo occidental del siglo XIX y principios del XX, que puede rastrearse, además, a lo largo de la historia europea desde su génesis.

Por lo tanto, lo andino aparece como representación de la subjetividad e irracionalidad en oposición a la objetividad del científico. Estas características se presentan también como parte de la formulación que Boman hace.

En este sentido, es interesante observar lo que sucede con algunos relatos que le han contado sobre "Coquena"(10). El investigador se refiere a ellos de muy variadas maneras, por ejemplo:

> *"Sobre estos castigos de Coquena hay muchas* ***anécdotas****."*
> *"****El cuento*** *que sigue proviene de Tilcara, en la Quebrada de Humahuaca."*

Cuando más adelante, continuando con su descripción, el autor comenta:

> *"Los indios creen en Coquena con una convicción absoluta. Aun el viejo Feliciano Gareca de Rinconada, en general tan libre de* ***supersticiones****, tan exento a los prejuicios, me aseguró que, en efecto, él había visto una vez a Coquena."*(11)

Se plantea aquí un conflicto entre dos visiones del mundo. La superstición confronta con lo reconocido como lo religioso verdadero, pero además se opone a la razón. Religión y razón parecen ubicarse de esta manera a un mismo nivel para desautorizar las "creencias" contrarias a la percepción del sujeto occidental.

Estas "anécdotas" o "cuentos" como los llama Boman ingresan, como veremos, en la categoría de **leyendas**. Nos interesa revisar este concepto puesto que permite mostrar otra forma de manifestarse el sujeto europeo en las fronteras de la cultura. En este sentido, podemos decir que una leyenda es un proceso en el que se relacionan de una manera particular los participantes en la comunicación y la narración que se cuenta.

Un emisor propone un relato y manifiesta su actitud hacia él, que puede ser positiva o negativa, es decir, que cree en este relato o no. Inmediatamente un receptor apoyará esa creencia o la refutará. Otro será escéptico a lo que se dice, otro será, simplemente, un testigo. Pero definitivamente lo que aquí se iniciará, y esto es materia fundamental de la leyenda, es un debate, una discusión, en la cual es muy posible que nadie convenza al otro de nada, ni de que tiene que creer, ni de que no tiene que creer. Se genera un proceso de comunicación en donde todos participan cumpliendo un rol.

Están presentes y participan en el proceso de la leyenda: 1- Los creyentes, 2- Los indiferentes, 3- Los escépticos, 4-Los no creyentes, 5- Los opositores.

Lo que va a trascender en la leyenda, es el modo en que **el intrincado proceso de transmisión,** típico del genero, se realiza. En una leyenda NO ES IMPORTANTE LA VERDAD OBJETIVA. En este caso, no interesa que Coquena exista o no exista, sino que un emisor haya tomado una posición acerca de su creencia, que sería el caso de los indios, y otro, Boman, haya adoptado otra postura frente a la misma.

No es un requisito que ambos, el narrador y su audiencia deban creer en la verdad de la leyenda. Lo que sí es importante, es la postura que se asume frente a una creencia y a partir de allí, su divulgación. No importa que al hacerlo se lo realice desde una postura escéptica, como es en este caso. Lo interesante es que de todas maneras se propicia la difusión del relato en cuestión. Este mecanismo específico de la transmisión de la leyenda es una condición "sine qua non" dentro del clima en que la leyenda ocurre.

Permite, por otra parte, que descubramos a Boman como un "sujeto traductor" de la cultura. El arqueólogo, por su ocupación, se establece en la periferia territorial, en la frontera del espacio cultural y mitológico. Esta es su posición cuando observa las manifestaciones de las comunidades andinas.

Los portadores de las leyendas no siempre creen en la veracidad de su relato. Este sería el caso de Eric Boman, que participa en lo que se llama PROCESO DE LEYENDA. Esto es, el procedimiento por el cual las leyendas son generadas, formuladas, transmitidas y cristalizadas, por medio de la comunicación a través del conducto de la leyenda.(12)

Los portadores de las leyendas, creyentes e incrédulos, generalmente aceptan, transmiten y retroalimentan la comunicación verbal que ellos mismos comenzaron. Así, a veces, podría ser que el eco de sus propias expresiones actúen como prueba sustancial de la leyenda, mas que los hechos reales.

Lo interesante en la experiencia del autor con los habitantes de la Puna, es que no solo participa en la difusión de la leyenda al relatarlas en sus textos de investigaciones, cumpliendo un rol de "no creyente" sino que también hace un aporte al crecimiento de las leyendas acerca de Coquena.

De este modo ingresa en el circuito de comunicación del otro porque se lo permite la "flexibilidad" que caracteriza a la frontera. Y se muestra como un "traductor bilingüe" otorgándole un sentido a aquello que desde su percepción de lo intercultural no lo posee. La carencia de sentido se debe a que lo narrado, responde a una visión de mundo organizada desde la creencia andina y no desde la razón de occidente.

Este aporte se hace como vamos a observar a continuación, según cuenta el autor, en una experiencia en la que él mismo apeló a la creencia de Coquena.

Sucedió que un indio no quería mostrarle la ubicación de un antigal, esto a pesar de sus promesas de dinero y amenazas, y entonces el investigador decidió intimidarlo con Coquena. Para lograrlo, y con la ayuda de su compañero, Rodríguez, le hizo creer que no sólo había tenido un encuentro con Coquena, sino también, que este ser era su amigo. Comenzó a charlar con Rodríguez y le decía:

> *"¿Qué le parece nuestro encuentro con Coquena? Yo no hubiera creído que Coquena fuese un personaje tan bien educado. Ud. se acuerda cuando él prendió su cigarrillo en las tolas que ardían, estoy muy contento de haberlo conocido. ¡Y su rebaño de vicuñas! ¡Que bien domesticadas estaban! Nuestras mulas no están tan bien amaestradas como las vicuñas de Coquena, [...]"(13)*

El indio escuchaba atentamente, y más aun, temblaba. Tomaba todo muy en serio. Y más adelante continuó:

> *"Y es una lástima para estos pobres indios. Ud. Se acuerda lo que decía Coquena. Dentro de ocho días, todos estarán muertos. Ud. Se acuerda que Coquena no quiere a los indios que tienen miedo de los antiguos, pero aquí no hay nada que hacer, debemos ponernos en camino. Haga cargar las mulas..."(14)*

El pobre indio se alejó murmurando oraciones, luego se acercó y le indicó donde estaba el antigal.

Esta alteración del discurso del otro, permite convocar en el discurso americano una serie de prácticas discursivas y religiosas que se iniciaron unos pocos decenios después del desembarco de Colón en América y que tendían a agilizar el proceso de evangelización de los indios. De las mismas participan misioneros de todas las órdenes llegadas al nuevo mundo, especialmente franciscanos y jesuitas. La acción evangelizadora consistía en utilizar los mitos, las formas rituales, las experiencias individuales de los indios y descontextualizarlos, produciendo "*una imagen desfigurada de su propio discurso"*(15). Los nuevos esquemas de interpretación se dirigían a manifestar "*la bestialidad de la vida indígena tradicional y mostrar la necesidad indiscutible de su domesticación"*.(16)

De este modo, la comunidad ingresaba en estados de depresión y de excitación profundos seguidos de la estandarización de estos nuevos discursos —estructurados en la oposición entre el Bien y el Mal — . El Bien era la integración a la nueva doctrina, el Mal era la negación de ésta y recaía sobre los que se resistían. Los nuevos modelos de interpretación se difunden y redifunden de tal modo que los indios terminan por interiorizarlos y, como observa Gruzinski,(17) reproducirlos.

En este contexto surgieron toda una serie de reelaboraciones discursivas que permitió el ingreso de la doctrina cristiana en América.

Así como los Jesuitas recrearon el discurso indígena en el teatro catequístico para difundir las nuevas doctrinas, también lo hicieron con la más antigua forma de comunicación: los relatos orales. De este modo, los indios se hacen participantes activos —unas veces actores, otras veces relatores— de los nuevos discursos.

Los misioneros fueron los encargados de la manipulación del imaginario de las comunidades aborígenes. Adiestrados en la palabra, se adueñaron de los discursos indígenas. Los vaciaron de los contenidos que le daban sentido y que habían regido el mundo prehispánico. Los cargaron de nuevos sentidos, muchas veces opuestos y contradictorios a la visión de los naturales americanos.

En el caso de Boman, al haber creado un nuevo relato acerca de su encuentro con Coquena, el autor

reformuló la leyenda, convirtiéndose en un participante más del conducto de la misma, ahora como un participante activo.

El narrador de leyendas trata de convencer a su audiencia e intenta que sus oyentes crean lo que él esta diciendo. Esto no significa que él este convencido acerca de su verdad. El narrador podría mentir o reírse de los creyentes.(18)

Y esta formulación es posible puesto que la formación de la leyenda se da cuando el evento se ubica dentro del marco de referencia de una persona apropiada. Esta persona es la proponente, quien tiene la habilidad de crear la leyenda por muy imperfecta que sea su forma, a partir de la combinación del evento y de su anterior familiaridad con las cuestiones de creencia relacionadas con el hecho.

Si bien, la leyenda es todo contenido y no tiene forma fija, Boman utiliza recursos de narración de leyendas, como por ejemplo:

a) usar un testigo creíble (en este caso su ayudante, Rodríguez)
b) hacer referencia a cosas conocidas (las vicuñas de Coquena, el que éste fumara...)

Como ya expresamos, cualquiera puede participar en el proceso de la formación de la leyenda y de su transmisión. La creencia del narrador (la calidad y la medida de la creencia) no es la condición o el pre requisito de la leyenda.

Es por eso que resulta tan llamativo este texto de Boman. A pesar de sus ideas, a pesar de considerar la creencia de los indios como supersticiones, él mismo participa en el enriquecimiento de la leyenda.

Y así, el proceso de la leyenda continuará, como continúa hasta nuestros días la creencia en Coquena. Y así seguirá mientras haya quien rescate estos relatos y los comparta. El aporte de Boman a la oralidad es, en este caso quizás, más importante aun de lo que el se imaginó.

Por último y ya finalizando, decíamos que detrás de toda creencia hay una cosmovisión particular, y que cada poseedor de esa cosmovisión difícilmente la cambie. El que tiene predisposición a creer, creerá siempre aunque un escéptico lo quiera convencer de otra cosa, y lo mismo sucederá a la inversa.

Sin embargo, Boman, el arqueólogo libre de "supersticiones", sujeto portador de ese discurso científico, racional y masculino que aparece potenciado en su discurso, nos cuenta de una increíble noche de luna caminando por los cerros del altiplano, y de los descansos en el viaje...

"Confieso que, durante esos altos, pensé en las leyendas que me habían contado acerca de Coquena."(19)

El investigador dejo por un momento, que la duda acerca de si existía o no Coquena, se apoderara de él. Hubiera sido interesante que realmente hubiera conocido a Coquena. Por lo menos sabemos, que a pesar de su escepticismo, por un momento compartió la cosmovisión del otro. Manejó otros lenguajes que le permitieron asomarse a un nuevo espacio cultural, totalmente diferente.

NOTAS

1) El espacio de la semiósfera tiene un carácter abrastracto. [...] Estamos tratando con una determinada esfera que posee los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posible la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información" Lotman, Iuri: 1996. La semiósfera I, Editorial Frónesis, Madrid, pág. 23.
2) Llamamos frontera al mecanismo por el cual pueden ser traducidos los texto que se encuentran fuera de una semiosfera dada y que permite semiotizar los hechos no semióticos, en otras palabras, traducirlos a uno de los lenguajes del espacio interno. Cfr. Lotman, Iuri: 1996, op. cit., pág 24.
3) Boman, Eric: 1992, Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama. Tomo II, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, Argentina, pp. 479-523.
4) "En los sectores periféricos, organizados de manera menos rígida y poseedores de construcciones flexibles, «deslizantes», los proceso dinámicos encuentran menos resistencia y, por consiguiente, se desarrollan más rápidamente." Lotman, Iuri: 1996, La semiosfera I, Editorial Frónesis, Madrid, pág. 30.
5) Adorno, Rolena: 1988, El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad, en Revista de Crítica literaria latinoamericana, Año XIV, Nº 28, Lima.
6) Boman, Eric: 1992, op.cit, pág 486.
7) Seguimos en este trabajo los conceptos trabajados por Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano quienes explican que "Las visiones de mundo son formas o estructuras mentales de carácter colectivo cuya infraestructura radica en las clases sociales. A través de la visión del mundo correspondiente, una clase da forma a un conjunto de ideas, aspiraciones y sentimientos que representan una

respuesta global y unitaria a una problemática histórica dada". Altamirano, C. y Sarlo. B.: **Conceptos de Sociología Literaria**, 1980, CEAL, Buenos Aires. pp. 146 - 148.

8) En la página 488, Boman refiere que "En la soledad de las montañas, los indios a menudo se asustan repentinamente, sin causa aparente [...]" mientras que en pág. 486 había descripto: "[...] estaba presente cuando las llamas de una vieja india se asustaron por una causa cualquiera y desaparecieron al galope, lo que es raro en estos animales." Boman, Eric: 1992, op.cit.
9) Boman, Eric: 1992 op. cit. pág 511.
10) El Coquena es un ser fantástico que habita en el altiplano. Es el amo y propietario de vicuñas y guanacos, a quienes protege de los cazadores. Coquena se pasea durante la noche, siempre conduciendo una tropa de vicuñas cargadas de plata y oro. Si el indio caza para comer, el Coquena lo perdona, pero si lo hace para vender los animales, Coquena lo castiga duramente.
11) Boman, Eric, 1992, op. cit. pág. 505.
12) Degh, Linda y Vazsonyi, Andrew Leyenda y creencia, 1991, en Serie de Folklore 4, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
13) Boman, Eric, op. cit.,1992, pág. 506.
14) Boman, Eric, op. cit.,1992, pág. 505.
15) Lienhard, Martin: op.cit. pág. 55.
16) Lienhard, Martin: op. cit pág .55.
17) Citado por Cros, Edmond: 1994, Identidad y alteridad en la representación del indio, Imprevue 1994-2, CERS UFR VI, Montpellier, Francia, pág147-148.
18) Degh, Linda y Vazsonyi, Andrew: 1991, Leyenda y creencia, en Serie de Folklore 4, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
19) Boman, Eric: op. cit. 1992, pág. 505.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, R. (1988) El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad, en Revista de Crítica literaria latinoamericana, Año XIV, Nº 28, Lima.

ALTAMIRANO, C. y B. Sarlo Conceptos de Sociología Literaria, 1980, CEAL, Buenos Aires.

BOMAN, E. (1992) Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama. Tomo II, Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, Argentina.

CROS, E. (1994) Identidad y alteridad en la representación del indio, Imprevue 1994-2, CERS UFR VI, Montpellier.

DEGH, L. y VAZSONYI, A. (1991) Leyenda y creencia, en Serie de Folklore 4, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

LIENHARD, M. (1992) La voz y su huella, Editorial Horizonte, Lima, Perú.

LOTMAN, I. (1996) La semiósfera I, Editorial Frónesis, Madrid.