

Caminar en la montaña: formas corporales de conocimiento, memoria e identidad en la Quebrada de Humahuaca

Autor:

Fontes, Cristina

Tutor:

Wright, Pablo.

Ceriani Cernadas, Cesar

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE DOCTORADO

TESIS DOCTORAL ÁREA ANTROPOLOGÍA

**Caminar en la montaña: formas corporales de conocimiento, memoria e
identidad en la Quebrada de Humahuaca**

Tesista: **Cristina Fontes**

Director: **Dr. Pablo Wright**

Co-director: **Dr. César Ceriani Cernadas**

Buenos Aires, Julio 2021

Agradecimientos

Estoy agradecida a los pobladores de Ocumazo y de Chaupi Rodeo, por su hospitalidad y su generosidad para brindarme su tiempo y su paciencia para caminar y compartir conmigo sus experiencias y sus recuerdos. Agradezco especialmente a todas las agentes sanitarias que, con mucho esfuerzo, trabajan en la zona. Gracias a ellas pude establecer los contactos iniciales en el campo y me brindaron una información muy valiosa mientras las acompañaba en sus rondas. Tengo una gratitud especial con Vilma Silisque, una amiga cálida y maravillosa y una enfermera con una vocación inquebrantable con quien hemos compartido largas caminatas y charlas interminables. Ha sido una colaboradora indispensable en este estudio y, sin su ayuda, una buena parte de él no hubiera sido posible.

Agradezco profundamente al Dr. Pablo Wright, mi director de tesis, por su enorme generosidad, interés y por la sensibilidad antropológica y humana con la que me acompañó en este camino académico. Agradezco también al Dr. César Ceriani Cernadas, co-director de la tesis, por su apoyo, su ayuda y por sus consejos oportunos.

Quiero agradecer a mis padres, mi hermana, y a los amigos que siguieron con especial atención el desarrollo de esta investigación. A mi compañera de estudios y amiga del alma, María Claudia Villarreal, por su aliento y por el estímulo intelectual y afectivo. Mi gratitud más sentida a mis hijas Régine y Teresa por todo su amor, ayuda y paciencia y por sostenerme con su entusiasmo en los momentos difíciles. Finalmente, quiero dedicar esta tesis a mi hija Justina, cuyo mayor deseo en este mundo era poder caminar.

Índice

Introducción	8
Organización de la tesis	10
El caminar como objeto de conocimiento	12
Abordajes antropológicos de la experiencia, el cuerpo y el paisaje	17
Estudios y abordajes en la región andina de Jujuy	32
Conceptos teóricos clave para el desarrollo del trabajo	37
Metodología	46
Las comunidades	50
PARTE I	57
Capítulo 1. Ser de un lugar	58
Cuerpo, paisaje e identidad	59
El “caminador”	70
Ser de un lugar	76
Capítulo 2. Espacialidades infantiles	84
Aprender a caminar	85
<i>Cuando la capacidad de caminar está en riesgo</i>	90
Las primeras exploraciones del espacio	94
Conocimiento del paisaje cotidiano	100
Responsabilidad y autonomía espacial	106
Capítulo 3. <i>Pisando fuerte</i> e invocando santos	115
Aprender el camino	115
<i>Pisando fuerte</i>	120
Entre el cielo y la tierra	124

Capítulo 4. La sociabilidad del caminar	133
Caminar solo, caminar acompañado	133
Una ayuda en el camino	141
PARTE II	147
Capítulo 5. Caminar con bueyes	148
Caminar con el arado	149
Caminar con bueyes	157
Caminar con los abuelos	164
Capítulo 6. Coreografías pastoriles	171
Caminar juntos	172
Diferentes espacialidades, diferentes movilidades	177
Conviviendo con el enemigo	184
Capítulo 7. La memoria de los caminos	192
Las movilidades de la Quebrada	193
Las memorias de los caminos	201
Los olvidos	206
PARTE III	212
Capítulo 8. La procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo	213
La fiesta	214
La memoria de los peregrinos	220
La procesión como escenario de expresiones identitarias	227
Capítulo 9. Encuentros con duendes, dueños y diablos	238
Encuentros cercanos	241

<i>Coquena, el dueño de los rebaños salvajes</i>	242
<i>Los duendes</i>	244
Encuentros con el diablo	249
Capítulo 10. Cómo caminar en un antigal	256
La producción del espacio sacro	257
El espacio sacro en disputa	264
Conclusiones	280
Mapas	
Mapa 1. Mapa del área.	51
Mapa 2. Área geográfica de Chaupi Rodeo.	195
Mapa 3. Área geográfica de Ocumazo.	198
Mapa 4. Camino de Valle Grande.	200
Mapa 5. Recorridos de las tres procesiones.	217
Fotografías	
Fotografía 1. Vista panorámica de Ocumazo en agosto.	52
Fotografía 2. Vista general de Chaupi Rodeo en invierno.	55
Fotografía 3. Con el andador en el piso de tierra.	86
Fotografía 4. Visitando a las cabras.	96
Fotografía 5. En la acequia del patio.	96
Fotografía 6. Caminando en el rastrojo.	97
Fotografía 7. Recreo en la escuela de Ocumazo.	113
Fotografía 8. Vista de Iturbe desde el camino de Iruya.	129
Fotografía 9. “Equipando” los bueyes.	150
Fotografía 10. “Rayando” el rastrojo.	151

Fotografía 11. Sembrando maíz.	157
Fotografía 12. Guiando las ovejas por la playa hacia el rastrojo.	175
Fotografía 13. Pasteando ovejas en el rastrojo.	179
Fotografía 14. Manteniendo el rebaño de cabras reunido.	182
Fotografía 15. Huellas de puma.	187
Fotografía 16. Peregrinos atravesando una quebrada.	221
Fotografía 17. Tramo final hacia el santuario del Cerro Negro.	232
Fotografía 18. Peregrina de Ocumazo rezando en el santuario.	233
Fotografía 19. Descenso final hacia Ocumazo.	236
Fotografía 20. Camino interno de la comunidad de Ocumazo.	240
Fotografía 21. Campo de altura.	240
Fotografía 22. El cerro donde está emplazado el antigal, visto desde el río.	258
Fotografía 23. Entrada a la Quebrada de las Horconas.	271
Fotografía 24. Fragmentos cerámicos y de huesos.	273
Bibliografía	294

*A la huella, huella,
siga huelleando
hasta que el destino encuentre
los huesos blanqueando.*

Copla popular

Introducción

Tal como señalara el antropólogo Max Gluckman, “el problema de explicar lo que es obvio es frecuentemente el más difícil en las ciencias”¹ (1965 citado en Turner, 1982, p. 225). Y esto es precisamente lo que ocurre con el caminar. La capacidad de caminar erguido sobre dos piernas es una de las habilidades más básicas y naturales del ser humano, y la que nos distingue de otros primates. Se la presupone como algo innato y sobre lo cual se insertan los valores culturales de una sociedad: todos los seres humanos, a menos que se presente un accidente o una minusvalía, tienen este potencial. La adquisición de la bipedestación nos permitió liberar las manos para el uso y fabricación de herramientas y, al mismo tiempo, estableció una división del trabajo del cuerpo: la función principal de los pies quedó limitada al apoyo y a la propulsión biomecánica del individuo en el mundo, mientras que las manos quedaron liberadas para concretar las ideas y diseños que, elaborados por la mente, tienen como fin transformarlo (Ingold, 2004). De este modo, a partir de esta concepción de las funciones y de las propiedades que les otorgamos a cada mitad del cuerpo, hemos ido consolidando determinadas ideas y prácticas vinculadas a la forma en que nos relacionamos con el mundo en el que vivimos.

Desde esta perspectiva propia del pensamiento occidental, sin embargo, se omiten otros aspectos que forman parte constitutiva de la práctica del caminar y que inciden en nuestra existencia cotidiana aun sin que tengamos un registro consciente de los mismos. En principio, no tomamos en cuenta que cuando caminamos también llevamos a cabo un

¹ A partir de aquí todas las citas textuales incluidas en este trabajo que provienen de obras en otro idioma fueron traducidas por mí, a menos que se indique lo contrario.

proceso de recolección de información que se produce mientras estamos en movimiento y que es acorde con el tipo de actividades que realizamos y con la sensibilización de nuestro propio sistema perceptual. Desde este punto de vista, el acto de caminar constituye en sí mismo una forma de conocimiento que construimos a partir de las diferentes técnicas corporales (Mauss, 1979 [1934]) que empleamos en la marcha, de las estrategias y tácticas desarrolladas para recorrer el terreno (de Certeau, 1984), y de los dispositivos que usamos para mejorar la locomoción, desde el uso de calzado hasta la asistencia con bastones o muletas (Ingold & Lee Vergunst, 2008; Ingold, 2011).

El movimiento inherente a la acción de caminar involucra, además, el desarrollo de una serie de relaciones de intersubjetividad que lo convierte en una práctica eminentemente social. Este aspecto de la marcha que se encuentra asociado a una forma particular de habitar el mundo se va desplegando a lo largo de los recorridos que realizamos cotidianamente, cruzando los trayectos propios con los ajenos y donde nuestros movimientos son consonantes con la presencia o los movimientos de otros (Ingold, 2007, 2011). Pero esta idea de traslado que asociamos con la acción de caminar implica, también, que existe un paisaje a ser recorrido y habitado con el cual nos relacionamos no solo corporalmente sino también a partir de los significados que les otorgamos a ciertos lugares en base a nuestra experiencia cotidiana y a nuestra percepción de los mismos. En pocas palabras, es básicamente a partir de esta experiencia corporal del movimiento y del caminar que podemos crear y recrear nuestro ser-en-el-mundo y relacionarnos con otras personas y con el entorno en el que vivimos (Ingold, 2011).

La movilidad es un rasgo característico de los pobladores de la Quebrada de Humahuaca (provincia de Jujuy). Está asociada a prácticas de la vida cotidiana, mecanismos de intercambio económico, traslados con fines ceremoniales y religiosos, desplazamientos vinculados a cambios de clima y migraciones. Si bien el aumento de la disponibilidad de vehículos y de transporte público ha modificado los modos de moverse en el paisaje, muchos de los trayectos que forman parte de las actividades diarias se siguen haciendo a pie. Esto es particularmente cierto en aquellos pobladores de las áreas rurales que continúan haciendo de las actividades agropecuarias su modo de vida, o que trabajan como maestros o agentes sanitarios, ya que su única manera de llegar al trabajo, o de cumplir con él, es caminando.

Tomando en cuenta su significado e importancia como base de otras prácticas sociales, esta tesis es una exploración etnográfica de la práctica del caminar en dos comunidades rurales de la Quebrada de Humahuaca, un valle profundo ubicado entre los cordones montañosos de la cordillera de los Andes, en el NO de nuestro país. El foco de la mayoría de las investigaciones que se han realizado previamente en esta zona ha estado puesto en el análisis de la espacialidad de las prácticas más que en la misma acción corporal que permite a los pobladores recorrer ese espacio, por lo cual la presente investigación constituye un aporte original al estudio tanto de las movilidades como de las corporalidades en esta región de los Andes. Busco mostrar cómo, mediante la práctica de caminar, sus pobladores adquieren un conocimiento corporizado y experiencial del paisaje que interviene en los procesos de construcción y transmisión de la memoria, así como en la génesis de categorías identitarias tanto individuales como colectivas. Con este fin estudié las formas actuales y pasadas del caminar en relación a diversas actividades que forman parte de la vida cotidiana de las familias: la crianza de los niños, las tareas agrícolas, las prácticas de pastoreo, la cría de animales, la concurrencia a la escuela y la relación con el sistema público de salud a través de los agentes sanitarios que trabajan en las áreas rurales. Asimismo, analicé las prácticas espaciales y las formas ritualizadas que adopta el caminar en las celebraciones religiosas —como las procesiones marianas a los cerros— y para transitar por lugares sacralizados del paisaje, considerados potencialmente peligrosos como los antiguos² o sitios que, para los pobladores, poseen una alta densidad simbólica y que son asociados con la presencia de seres demoníacos u otros habitantes no humanos del paisaje.

Organización de la tesis

La tesis está organizada en tres partes en las que exploro de manera transversal los tres ejes centrales en torno a los cuales gira el estudio: el conocimiento, la memoria y la identidad. En la **primera parte**, me dedico a analizar cómo, a partir de los movimientos y la movilidad inherentes a la práctica de caminar, los pobladores adquieren un conocimiento experiencial del paisaje desde etapas muy tempranas de la crianza. De este modo, los lugares

² Los antiguos son sitios arqueológicos que remiten a un pasado en el que el territorio estaba habitado por “los antiguos” o, simplemente, “los indios”, tal como son denominados por algunos de sus pobladores actuales.

que habitan o por los que transitan, las capacidades y habilidades corporales para hacerlo (asociadas, a su vez, a un conjunto de valores sociales y morales) pasan a formar parte de su subjetividad y son utilizados como categorías identitarias tanto a nivel personal como colectivo. En el **capítulo 1** examino desde un punto de vista fenomenológico existencial cómo se producen estos procesos de subjetivación y de identificación con un determinado lugar a partir de la *hexis* corporal y de la capacidad de caminar vinculada a los trabajos en el campo. En el **capítulo 2**, exploro cómo, durante la infancia, los niños van aumentando progresivamente su autonomía espacial al mismo tiempo que van adquiriendo un conjunto de conocimientos, valores y responsabilidades que definen su crecimiento y desarrollo como miembros de la comunidad. En el **capítulo 3**, describo diversos aspectos del conocimiento corporizado que los pobladores consideran necesario para caminar en el paisaje rural. Este abarca no solo cuestiones prácticas sino también conocer ciertas características de los lugares por los que transitan y los gestos rituales que deben realizar para evitar peligros durante el trayecto. El **capítulo 4** gira en torno al tipo de interacciones sociales que se producen a partir del movimiento, ya sea con los compañeros de marcha o con aquellos que ofrecen pernocte y refugio a lo largo de los recorridos.

Debido a la centralidad que los trabajos de la tierra tienen en la vida cotidiana de los pobladores rurales de la Quebrada, la **segunda parte** la dedico a explorar las prácticas de caminar vinculadas a las tareas agrícolas, el pastoreo y a las movilidades actuales y pasadas vinculadas a las mismas. En el **capítulo 5**, pongo el foco en las tareas agrícolas y en las múltiples relaciones de intersubjetividad que, mediante la acción de caminar, los pobladores establecen con el mismo suelo que labran, con los animales con los que trabajan y con las generaciones de aquellos que los precedieron en esas tareas. En el **capítulo 6**, exploro las movilidades inherentes a la práctica del pastoreo y al tipo de comunicación interespecífica que se da entre los animales domésticos y no domésticos basada en el caminar y en un conocimiento del paisaje que surgen de compartir un mismo contexto físico y experiencial. En el **capítulo 7**, me dedico a explorar los procesos de memoria y olvido en relación a la red de caminos que comunicaban a las dos comunidades de estudio con otros sectores del paisaje andino.

En la **tercera parte** examino la práctica de caminar en el contexto religioso andino. El análisis gira en torno a las formas ritualizadas que adopta la misma, desde eventos más protocolizados como son las procesiones católicas en los cerros hasta los gestos rituales habituales que realiza el caminante para transitar por ciertos lugares del paisaje andino considerados particularmente peligrosos por ser el dominio de otros no humanos. En el **capítulo 8**, analizo la procesión de la Virgen tutelar de una de las comunidades entendiéndola como un ritual kinético recurrente, que no solo contribuye a transmitir la memoria social de la comunidad sino también a establecer y a definir cuestiones identitarias y a reactualizar las redes locales de solidaridad y de competencia intra e intercomunitarias. A partir de las narraciones de los pobladores sobre sus experiencias al transitar por determinados lugares que son percibidos como moradas y campos de acción de dueños, duendes y diablos, en el **capítulo 9** explico cómo el movimiento y las prácticas que el caminante realiza al encontrarse con estos seres constituyen otro modo de expresar los valores y los principios que regulan la organización social en estas comunidades. En el **capítulo 10** analizo los múltiples sentidos en disputa que confluyeron en torno al antigal de una de las comunidades, luego de que la Quebrada de Humahuaca fuera declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad en el año 2003, y cómo dichos sentidos se asocian con prácticas espaciales específicas en relación al espacio sacro.

Finalmente, en las **conclusiones** expongo una síntesis de los temas centrales que componen la tesis y sus relaciones, y propongo nuevas líneas de investigación que se desprenden del desarrollo de la formación doctoral y de la realización del presente trabajo.

El caminar como objeto de conocimiento

En las ciencias sociales, la práctica de caminar ha sido objeto de interés para diferentes disciplinas. En el campo de la filosofía, distintos pensadores como Rousseau, Kierkegaard y Nietzsche se han referido a ella como un elemento central en la producción del conocimiento filosófico. Para ellos, los largos paseos en el campo eran una práctica meditativa que les permitía liberarse de las preocupaciones de la vida cotidiana y estimulaba la reflexión sobre las verdades profundas de la existencia humana. Por su parte, a partir de la idea del *flâneur* de Baudelaire —el explorador urbano que camina sin objetivo, abierto a

todas las vicisitudes y las impresiones que le salen al paso— Walter Benjamin (2006) considera la práctica de caminar como una herramienta que no solo estimula la introspección y el conocimiento, sino que, además, permitiría entender la experiencia urbana y moderna.

Dentro del campo de la fenomenología, Husserl y Merleau-Ponty son los dos filósofos que se enfocaron en el caminar y en el movimiento como partes centrales de su proyecto intelectual. En su ensayo *El mundo del presente vivo y la constitución del mundo circundante exterior al cuerpo* (1931), Husserl describe la práctica de caminar como la experiencia gracias a la cual podemos comprender nuestro cuerpo en relación con el mundo, un mundo cuya presencia solo se puede percibir mediante el movimiento y que se nos presenta como coherente en virtud de la unión sincrónica de todas las partes de nuestro cuerpo mientras caminamos. En un trabajo posterior —*Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza* (1934)— este filósofo considera que la idea del movimiento del cuerpo no puede ser separada de la comprensión de la idea de espacio, y que la percepción de ese espacio solo se puede producir mediante un cuerpo que se mueve en el mismo. A partir de este planteo inicial, Husserl define a la tierra como un cuerpo en sí mismo que constituye la base experiencial de todos los otros cuerpos. Posteriormente, estas ideas sobre la motricidad y el cuerpo en movimiento serían ampliadas por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción* (1985 [1945]). Para él, el cuerpo “no es un objeto, ni su movimiento un simple desplazamiento en el espacio objetivo [sino que el mismo] movimiento es generador del espacio” (1985, p. 396). Según este filósofo, “el movimiento es un hecho” (1985, p. 291) y la motricidad es la esfera primaria en donde se origina el sentido de todas las significaciones de ese mismo espacio. En las conferencias dadas en la Sorbonne entre 1957 y 1958, Merleau-Ponty (1992) retoma con mayor detalle la reflexión sobre el cuerpo en movimiento, y se refiere especialmente al caminar como la práctica que tiene el poder de organizar a cada paso cómo se nos revela el mundo a partir de nuestra percepción.

Dentro del campo de la antropología, la sociología y la geografía humana, la práctica de caminar ha comenzado a figurar como un tema de exploración relevante en las últimas décadas. A diferencia de la filosofía, su interés no está puesto en el conocimiento deductivo que resulta de un estado de introspección durante la marcha sino en poder comprender el

mundo a partir de las prácticas pedestres cotidianas de otros. Marcel Mauss (1979 [1934]) es quizás el primero en proponer el caminar como un tema de investigación etnográfica. Para Mauss, el cuerpo es el objeto y medio técnico más natural del hombre, cuya adaptación constante a una finalidad física, mecánica y química está acompañada de la generación social de una serie de técnicas que tienen origen en la educación, en las normas de la sociedad y en el lugar que cada individuo ocupa en esta. Con relación a la acción de caminar, la posición de los brazos y manos adoptada mientras se anda constituye para Mauss una idiosincrasia social y no solo el resultado de movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos. Años más tarde, en relación con estas ideas, Pierre Bourdieu (1977) desarrolló su teoría de la práctica basada en las disposiciones corporales del habitus, originadas a partir de la interacción del cuerpo con su entorno y de la adquisición del dominio práctico de tareas cotidianas. Las posturas y gestos (*hexis* corporal) que adopta cada individuo no reflejarían solamente una función motora, sino que traslucirían, además, una serie de significados y valores sociales transmitidos culturalmente. En este sentido, según este autor, la forma de caminar sería la corporización de una forma de pensar y de sentir que se expresa y regenera con cada paso.

La comprensión del caminar como práctica social en virtud de la cual nos movemos en relación a los movimientos de los otros fue inicialmente propuesta por Erving Goffman (1979) en *Relaciones en público*. De acuerdo con este sociólogo, a partir de la riqueza gestual que desplegamos en nuestro movimiento cotidiano vamos corporizando códigos que, sin estar escritos ni ser verbalizados, ordenan nuestros modos de comportarnos en sociedad. Posteriormente, otros dos autores, Michel de Certeau y Jean-François Augoyard consolidan la comprensión del caminar como práctica social que forma parte de la vida cotidiana de las ciudades. De Certeau (1984,1988) plantea que el caminante urbano se apropia del paisaje de la ciudad siguiendo su propia lógica, su propia versión del espacio y sus necesidades. De este modo, es capaz de ejercer un cierto poder y resistencia al orden espacial impuesto. Augoyard (1979), por su parte, indaga sobre cómo, mediante la práctica de caminar, los habitantes de la ciudad otorgan significados al espacio urbano a partir de un conjunto de recuerdos compartidos y de la creación de topónimos asociados a los mismos.

A partir de la década del 2000, diversos trabajos de la academia anglosajona se concentraron en el acto de caminar como una práctica fundamental para la emergencia de las relaciones sociales, ya que permite que los cuerpos que forman parte de esa sociedad se encuentren. Con un enfoque más fenomenológico, el antropólogo inglés Tim Ingold (2000, 2004, 2007, 2010, 2011, 2016; Ingold & Vergunst, 2008) propuso abordar el estudio del caminar desde un punto de vista más amplio, que incluyera los movimientos de las personas y su percepción del paisaje por el que transitan. Desde su perspectiva, “el caminar es una profunda actividad social [ya que] en sus cadencias, ritmos e inflexiones, los pies —del mismo modo que lo hace la voz— responden a la presencia y actividad de los otros” (Ingold & Vergunst, 2008, p. 1). Otros autores dentro de la antropología han seguido esta misma línea de pensamiento en investigaciones realizadas tanto en contextos rurales como urbanos (Gray, 1999; Lye, 2002, 2008; Lee & Ingold, 2006; Widlock, 2008; Vergunst, 2008, 2010, 2017; Legat, 2008, 2012; Hall & Smith, 2011; Smith & Hall, 2013, 2017). La práctica de caminar también llamó la atención del antropólogo francés David Le Breton, para quien “el caminar nos introduce en las sensaciones del mundo” (2000, p. 12). Según este autor, la ruta no es solo el camino que elegimos tomar, sino que, al mismo tiempo, “es universidad porque es universalidad, [ya que] no se contenta con difundir un saber sino también una filosofía de existencia” (2014, p. 15). El antropólogo español Manuel Delgado Ruiz (1995, 1998, 1999, 2007, 2011a, 2011b), por su parte, puso el foco en el cuerpo como centro de la relación y del movimiento y como fuente de orientación y sentido en contextos urbanos (Delgado, 2006). Se dedicó a estudiar cómo, a partir del movimiento de sus habitantes, se organiza y se estructura el espacio público de las ciudades y se construyen identidades colectivas mediante los modos en que sus habitantes se apropian del mismo.

El caminar también ha concentrado el interés de los sociólogos y los geógrafos culturales que trabajan dentro del campo de los *mobility studies*, en particular en relación con los ambientes urbanos y con los modos de moverse en ellos (Sheller & Urry, 2006; Urry, 2007; Creswell, 2006, 2011; Adey, 2010; Bates & Rhys-Taylor, 2017; Knowles, 2017). Varios de estos investigadores han destacado las implicancias sociales de esta práctica en relación al tipo de contactos y encuentros que surgen de ella (Michael, 2001, 2017; Lorimer & Lundt, 2004; Lund, 2005, 2008a, 2008b; Lavadinho & Winkin, 2008; Middleton, 2009, 2010; Lorimer, 2011, 2012; Brown & Shortell, 2016; Clark, 2017) mientras que otros se han

focalizado en sus aspectos kinestésicos y sensoriales (Adams, 2001; Lewis, 2001; Thrift, 2001; Edensor, 2001, 2008, 2010).

En Latinoamérica, el interés por estudiar la práctica de caminar ha ido en aumento relacionada particularmente con los ambientes urbanos y la necesidad de generar ciudades más habitables que permitan mejorar la calidad de vida de sus habitantes. En este sentido, en esta región el caminar fue abordado principalmente dentro de los *mobility studies* como una manera de vivir la relación con lo urbano (Frehse, 2011; Marandola et al., 2015; Aguilar Díaz, 2016; Jirón & Imilán, 2016; Tironi & Mora, 2018; Fortuna, 2018). No obstante, algunos investigadores también se han dedicado a investigar esta práctica entre los pueblos originarios de esta región (Ladeira, 2007; Souza Pradella, 2009; Cuelenaere, 2011; Huiliñir-Curío, 2015, 2018; Salazar et al., 2017; Colman et al., 2017; Guimaraes, 2018; Lazo Corvalán et al., 2020). En la región andina, el caminar ha sido tratado de manera tangencial, vinculado principalmente a expresiones de la religiosidad de las comunidades, ya sea como práctica central de las procesiones a los cerros (Sallnow, 1981, 1987, 1991; Rostworoski, 1992, 2003; van Kessel, 1992) o en los modos de relacionarse y experimentar la sacralidad del paisaje andino (Allen, 1981; Martínez, 1983, 1989; Cruz, 2006, 2009, 2012; Gil García & Fernández Juárez, 2008; Choque & Pizarro, 2013). Asimismo, ha sido señalado como una parte importante del desarrollo neuromotor de los niños asociado a valores sociales y culturales sobre la noción de persona (Bastien, 1978; Ortiz Rescaniere, 1989; Canessa, 1998; Platt, 2002; Suremain, 2003; Suremain & Montibert, 2005, 2007; La Riva González, 2012).

En el ámbito académico de Argentina, el caminar ha sido descrito solo de manera secundaria como parte de las prácticas de movilidad cotidiana de las personas, sin detenerse a analizar los significados que esta tiene, particularmente para los pobladores rurales. No obstante, existen algunas excepciones a esta tendencia. Algunos antropólogos dedicados al estudio de la niñez en los pueblos originarios de nuestro país, han enfatizado las significaciones que tiene esta práctica como una etapa importante del crecimiento y la crianza (Remorini, 2010, 2013, 2016a, 2016b; García Palacios et al., 2015; Szulc, 2015, 2019; Enriz, 2009; Morgante & Remorini, 2018; Remorini et al., 2019). Tal como mencioné anteriormente, si bien en el noroeste argentino —especialmente en la región andina de Jujuy— abundan los estudios e investigaciones sobre la espacialidad de las prácticas

cotidianas, son escasos lo que se focalizan en el caminar como base de las mismas. Del mismo modo que ocurrió en otras zonas de los Andes, el interés estuvo puesto principalmente en el estudio de las procesiones (Lafón, 1967; Ceruti, 1999, 2001, 2003, 2011; Machaca, 2003; Costilla, 2008/2010, 2010, 2014; Zanolli et al., 2010; Rodríguez, 2014), y en los modos de relacionarse con el paisaje sacralizado en la vida cotidiana (Cruz, 2005; Bugallo, 2009a, 2009b; Vilca, 2009; Cruz & Jara, 2011). Otros investigadores han explorado las conexiones entre la movilidad y los caminos con la historia y la memoria social de los pobladores rurales (Lema & Pazzarelli, 2015, 2018; Martínez, 2014a). Finalmente, como aporte a las investigaciones en esta zona, se pueden mencionar parte de los materiales que integran este trabajo y que han sido publicados con anterioridad (Fontes, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, e/p).

Abordajes antropológicos de la experiencia, el cuerpo y el paisaje

El eje organizador de este trabajo es la antropología de la experiencia, cuya formulación corresponde a Victor Turner (1982, 1985, 1986). Inspirado en la hermenéutica de Wilhem Dilthey y su concepto de *Erlebnis* (aquello que es idiosincrásico, excepcional y singular, concepto que Turner traduce literalmente como lo que es “vivido a través de” [Turner, 1985, p. 210]), su interés está puesto en la “experiencia de la vida” (1985, p. 206) o, en otras palabras, en cómo las personas realmente experimentan su cultura. Esta experiencia posee una estructura triádica —compuesta por datos (sensoriales y cognitivos), aspectos afectivos (sentimientos, expectativas, emociones) y aspectos volitivos— que implica la existencia de un ser activo quien, además de participar en la acción, le da forma y reflexiona sobre la misma. Desde esta perspectiva antropológica, tanto los actos simbólicos realizados en contextos religiosos o políticos como las pequeñas performances de la vida cotidiana pueden ser vistos como expresiones de las articulaciones, formulaciones y representaciones que la gente hace de su propia experiencia y que exponen los valores centrales y los supuestos de su sociedad.

Un punto que resulta importante para Turner es que esta experiencia no puede ser considerada como una unidad aislada y encapsulada en el tiempo, sino que siempre involucra una actividad procesual en virtud de la cual las personas están continuamente relacionando

la experiencia presente con experiencias pasadas y, al mismo tiempo, con sus expectativas para el futuro. Esta asociación se produce en base a un significado común que las conecta y que les da coherencia pero que no preexiste a la experiencia como un texto a develar, sino que emerge a partir de la misma performance dentro de un contexto sociocultural e histórico específico. Esto no implica que aquellos que participan de una misma performance compartan una misma experiencia o un mismo significado, ya que este depende de la interpretación que haga cada uno y del recorte que haga en su memoria de su experiencia pasada. No obstante, para el antropólogo de la experiencia, estas diferencias provenientes de fuentes diversas no son consideradas como una fuente de discrepancias que dificulta el análisis de los datos sino como una nueva información que enriquece el trabajo etnográfico (Bruner, 1986).

Pero para Turner (1985), las experiencias no solo son individuales sino también sociales y están mediadas por las relaciones de intersubjetividad que las personas establecen entre sí. En sintonía con este aspecto de su perspectiva teórica, los trabajos de Michael Jackson (1989, 1996, 1998, 2005) sobre la deconstrucción fenomenológica-existencial de esa realidad relacional que se despliega en la vida cotidiana, resultan fundamentales para orientar el análisis etnográfico en esta tesis. Vinculado genealógicamente con la fenomenología social de Schutz, el pragmatismo de William James, John Dewey y George Herbert Mead y con el pensamiento existencialista de Merleau-Ponty, Sartre y Heidegger, el interés de Jackson está puesto en la interacción entre sujeto y objeto, ego y alter. Pero, desde su perspectiva, el ser no está limitado exclusivamente al ser humano, sino que el campo de la intersubjetividad al que se refiere este autor incluye personas, ancestros, espíritus, representaciones colectivas y objetos materiales. Aunque estas nociones de sujeto y objeto son inicialmente construidas a partir de las disposiciones habituales inherentes a una cosmovisión y a un modo particular de habitar el mundo, para Jackson también son moldeadas por las intenciones conscientes de los sujetos para mantener el control de su propio mundo cotidiano. En este sentido, las relaciones de intersubjetividad se caracterizan por su ambigüedad, ya que en ellas los objetos tienden a ser revestidos de significados subjetivos y, análogamente, las personas —aunque sujetos para sí mismas— pueden, en determinadas ocasiones, ser considerados como objetos por otros.

Sin embargo, esta intersubjetividad no está basada invariablemente en cuestiones cognitivas, conceptuales o epistemológicas, sino que, siguiendo a Merleau Ponty, Jackson plantea que es vivida también como una intercorporalidad la cual experimentamos con nuestros sentidos gracias a un conocimiento corporal práctico o *praktognosia*, adquirido dentro de un determinado contexto cultural e histórico. En otras palabras, somos “seres sociales corporizados” (Jackson, 1998, p. 12), capaces de comprender, identificarnos y relacionarnos con otros a partir de un conjunto de acciones y gestos recíprocos, metáforas comunes, imágenes paralelas e intenciones compartidas y no solo a partir de una mera interpretación cognitiva. Esta mirada radical de la subjetividad corporal implica que el significado de nuestras acciones existe simplemente en el hacer y en lo que manifiestamente logramos con ellas sin que tengamos que recurrir a una formulación verbal explícita. O, tal como observara Merleau Ponty (1985, p. 158), “Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas ‘representaciones’, sin subordinarse a una ‘función simbólica’ u ‘objetivante’”.

En Argentina, la antropología de la experiencia ha sido el eje orientador y reflexivo de los trabajos e investigaciones de Pablo Wright sobre el shamanismo y ontología *qom*. Inspirado en las ideas de Victor Turner (1982, 1985), para Wright el trabajo de la antropología es un ejercicio doble. Por un lado, podría definirse como una experiencia del mundo, un *journey* o periplo que le permite al etnógrafo experimentar otros modos de ser y estar en otros mundos sociales y hacer algunos análisis y afirmaciones provisionales sobre ellos. Por otro, el proceso intersubjetivo de construcción del conocimiento en el trabajo de campo induce al antropólogo a reflexionar sobre la experiencia etnográfica en sí misma (Wright, 1993, 1994, 1995, 1996, 2008, 2012). A esta orientación general basada en la antropología de la experiencia, Wright le suma un enfoque existencialista nutrido por la experiencia intercultural y el pensamiento filosófico de autores tales como Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger y Rodolfo Kusch. Desde su punto de vista, el análisis antropológico del “ser-en-el-mundo” es un fenómeno doble ya que si bien remite a una universalidad explicada por ciertos aspectos comunes a todos los seres humanos (la vida, la muerte, el sufrimiento y el sentido), “la condición existencial no es un hecho puro, transparente” (Wright, 2008, p. 229) sino que debe ser contextualizada en sociedades y culturas específicas (Wright, 1998a, 2000, 2010a).

Este entrelazamiento entre los conceptos de experiencia, existencia, estructura e intersubjetividad planteado por Wright (1994) se puede observar en su libro *Ser-en-el-sueño* (2008), el cual ha sido inspirador para el enfoque teórico de la presente tesis. Desde una perspectiva postcolonial e histórica, en este trabajo Wright explora a modo de crónica literaria cómo se constituyó el “ser-en-el-mundo” de los *qom* o tobas del oriente de la provincia de Formosa en base a los eventos que impactaron en la memoria social de estos pueblos, el papel del Estado en la construcción del “indio” y la importancia de los sueños como lugares experienciales clave que se entretajan con hechos de la realidad cotidiana. Asimismo, analiza los horizontes religiosos *qom*, integrados por el shamanismo, el catolicismo, las iglesias pentecostales y las tradiciones del curanderismo criollo.

Esta aproximación teórica basada en la experiencia y en los modos de ser-en-el-mundo halló eco en algunos trabajos dentro del campo de la antropología de la religión. Catón Carini (2009a, 2009b, 2009c, 2011, 2016) investigó los modos en que la compleja ritualización de las prácticas del budismo zen funcionan como una tecnología del ser que les permite a sus miembros entrenarse en una diferente manera de estar en el mundo, de vivirse y percibirse tanto a ellos mismos como a los demás. Mediante la adopción de un triple enfoque (basado en las nociones de habitus, *embodiment* y tecnologías del yo), Paula Cabrera (2001, 2006, 2009, 2014, 2017) exploró dentro del catolicismo carismático la manera en que la sociabilización religiosa da forma a la experiencia y determina la categorización de la realidad/mundo que constituye la subjetividad de sus miembros.

Este eje teórico central de la tesis, basado en la antropología de la experiencia, se complementa con algunos de los enfoques propuestos por la antropología del cuerpo, la antropología del paisaje y los recientes estudios sobre la movilidad (*mobility studies*). Esta articulación con otros marcos teóricos contribuye a enriquecer el análisis etnográfico, ya que permite abordar e integrar simultáneamente los aspectos corporales, sociales y geográficos que forman parte de la experiencia del caminar. A continuación, haré una revisión teórica de los autores de estas áreas que resultaron más relevantes para el análisis de los datos, sin que la misma constituya un listado exhaustivo de los mismos.

Antropología del cuerpo

Muy tempranamente, a comienzos del siglo XX, Robert Hertz (discípulo de Durkheim) estimuló la imaginación y el pensamiento sociológico francés con su ensayo sobre la preeminencia de la mano derecha (Hertz, 2004 [1909]). Luego de argumentar sobre la base biológica para dicha preeminencia, Hertz señalaba cómo las asimetrías orgánicas y las representaciones intelectuales y morales asociadas a la mano izquierda y la mano derecha eran convertidas, tal como las definiera Evans-Pritchard, en un “símbolo de absoluta polaridad moral” (citado en Lock, 1993, p. 135). Pero el lugar del cuerpo como tema de estudio dentro de las ciencias sociales aparece más concretamente con el ensayo de Mauss (1979 [1934]) sobre las “técnicas corporales”, quien apelaba que estas fueran objeto de investigación sociológica. De acuerdo con Mauss, toda expresión corporal es aprendida y en todas las sociedades existiría un “montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos [...] que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad” (1979, p. 354). Es interesante destacar que uno de estos actos a los que Mauss se refiere ya en los comienzos de su ensayo es precisamente la marcha y las formas de andar. Pero todos estos trabajos estaban referidos a la sociedad occidental y basados en la dicotomía cartesiana cuerpo/mente. Recién con los trabajos pioneros de Leenhardt (1961 [1947]) entre los canacos de Melanesia se analiza la noción del cuerpo en una sociedad indígena. Este estudio fue clave para la antropología del cuerpo ya que, tal como observara Citro (2009a), instaló una concepción holista que se diferenciaría del dualismo predominante en Occidente y que, a su vez, marcaría profundas distinciones entre nuestro cuerpo y el cuerpo de los otros.

Desde fines de la década de 1960 y durante la de 1970, se inauguran los estudios que abordan la temática del cuerpo y la sociedad desde una perspectiva simbólica. Dentro del estructuralismo sociológico británico, Mary Douglas (1966, 1970) hace una reformulación del problema del cuerpo y lo plantea como una cuestión semiótica, estableciendo una concordancia entre los esquemas simbólicos de la percepción del cuerpo y la sociedad. Desde su perspectiva, las formas de control corporal constituirían una expresión del control social. Este análisis de los usos metafóricos y metonímicos del cuerpo como símbolo natural y reproductor del orden social, dio lugar a una abundante literatura que se dedicó a estudiar las relaciones entre las partes del cuerpo y la postura con la topografía física, la arquitectura doméstica y la vida social. Las homologías así establecidas crearían y reproducirían un “paisaje moral” (Lock, 1993, p. 135) capaz de persistir en el tiempo y en el espacio,

considerado como “natural” por quienes lo habitan (Bastien, 1978, 1985), pero que también podía ser usado para justificar diferencias y exclusión (Taussig, 1987). En este sentido, para esta misma época, los trabajos de Foucault (1983, 1987, 1995, 2008a, 2008b, 2008c), centrados en el biopoder, reintrodujeron la dimensión histórica en los estudios del cuerpo y llamaron la atención sobre los modos en que los discursos sociales y las instituciones construyen y legitiman determinadas representaciones del mismo.

Desde los últimos años de la década de 1970, Bourdieu (1977) es otro de los autores que ejerció una importante influencia en el campo de la antropología del cuerpo. A partir de su elaboración del concepto de habitus (concepto que ya había sido enunciado por Mauss en su ensayo), el cuerpo pasa a ser el locus de la práctica social. Con la intención de superar el dualismo sujeto/objeto, Bourdieu desarrolla su teoría de la práctica según la cual la cultura es experimentada como una especie de segunda naturaleza mediante la repetición inconsciente de prácticas corporales habituales y cotidianas. De esto resulta que, para una determinada sociedad, la conducta de las personas ajenas a la misma es considerada, por lo tanto, “no natural” o, incluso, irracional. Bourdieu se refirió a esto como la “paradoja de la doxa” en la que el orden social es visto como un orden inmutable y natural determinado por un pasado genético o ancestral. Esta noción de habitus, planteada inicialmente como un sistema de disposiciones duraderas y transferibles que deja poco margen para la agencia y la transformación social, fue revisada luego por Bourdieu en sus *Meditaciones Pascalianas* (1997). Allí rectifica en cierta medida algunos de estos aspectos y explora el margen de libertad en virtud del cual el habitus ya no sería homogéneo y estable, sino que puede ser variable e incluso contradictorio dependiendo de las trayectorias personales y de las condiciones sociales de su formación y ejercicio. O, tal como lo sintetiza el propio autor, “el habitus cambia constantemente en respuesta a nuevas experiencias” (Bourdieu, 1997, p. 161) aunque nunca de manera radical.

Posteriormente, diversos autores, inspirados en la tradición fenomenológica y en los trabajos de Merleau-Ponty (1970, 1985 [1945]), han creado enfoques alternativos a las teorías representacionales para abordar el estudio del uso del cuerpo y de sus movimientos como un modo de experimentar, comprender y percibir el mundo (Jackson, 1983a, 1983b, 1989, 1996; Devisch, 1985; Frank, 1986; Munn, 1986, 1996; Csordas, 1990, 1993, 1994a, 1994b). Desde el punto de vista de estos investigadores, el cuerpo ya no se encuentra

reducido al estatus de un signo o de un símbolo pasivo, sino que es considerado como el sustrato existencial para la producción de formas culturales. Desde un “empirismo radical” basado en la conciencia corporal del otro en uno mismo (compartiendo y realizando sus mismos movimientos y acciones en el trabajo etnográfico), para Jackson (1989) es posible obtener, mediante las prácticas corporales, una comprensión individual de los valores sociales y del ser-en-el-mundo de las personas. Thomas Csordas, por su parte, incorpora a los estudios de la antropología del cuerpo la perspectiva del *embodiment*, y enfatiza el rol del cuerpo no como un objeto que es “bueno para pensar”, sino como un sujeto que es “necesario para ser” (1993, p. 135). Dentro de esta misma línea de pensamiento fenomenológico-existencial, algunos autores como Munn (1986), Devisch (1998), Lipuma (1998) y Lambeck (2010) han destacado la relación entre el cuerpo, la construcción social de la persona y el *self* poniendo el foco en los significados y valores que cada sociedad le otorga al cuerpo, sus componentes y sustancias, así como a sus fuerzas y capacidades.

Entre otros autores que desde la antropología y la sociología han estudiado la temática del cuerpo humano y su construcción social y cultural se puede mencionar a Bryan Turner (2008 [1984]), David Le Breton (2002a, 2002b, 2010) y Nick Crossley (1995, 2001a, 2001b, 2004, 2006). Contrariamente a las tendencias sociológicas imperantes en la década de 1980, Turner propone al cuerpo como eje del análisis sociológico. Por su parte, para Le Breton, el cuerpo es visto como “la medida del mundo” ya que es el lugar del que nacen y desde donde “se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva” (2002, p. 7). En el campo de la antropología de la salud, diversos autores han hecho importantes contribuciones a los estudios del cuerpo. Los límites fluidos entre el cuerpo y la sociedad, así como entre el cuerpo y la naturaleza, les han permitido a algunos de ellos reflexionar sobre el cuerpo enfermo y su relación con el orden social (Kleinman, 1980, 1987, 1988; Taussig, 1980, 1992; Scheper-Hughes & Lock, 1987; Lock, 1991; Scheper Hughes, 1992; Good, 1994; Farmer, 2001, 2004). En este mismo sentido, la experiencia de la discapacidad física ha contribuido con numerosos estudios que han puesto el foco en cómo los cambios y las diferencias corporales afectan la subjetividad, así como las consecuencias y repercusiones sociales que tiene la discapacidad tanto para la persona como para su familia (Zola, 1982; Murphy, 1987; Sacks, 1993; Ingstad & Reynolds Whyte, 1995, 2007; Frank, 2000).

En el caso de la antropología argentina, diversos investigadores han abordado el cuerpo y sus movimientos como tema de análisis. Uno de los primeros trabajos en el área son los de Seró (1993), quien retoma los aportes de Bourdieu, Foucault y Merleau-Ponty para analizar el cuerpo de las trabajadoras de la industria tabacalera de Misiones. Silvia Citro es una gran impulsora de los estudios de corporalidad en Argentina. Su primera etnografía (en la que adoptó un enfoque teórico-metodológico propio) estuvo referida al estudio del baile denominado *pogo* en el contexto de los recitales de rock (Citro 1997, 2000a). Posteriormente extendió su análisis a los pueblos originarios de la provincia de Formosa, enfocándose en el estudio de los rituales, las danzas y a las representaciones del cuerpo de los grupos toba (Citro, 2000b, 2002, 2003, 2005, 2006a, 2008, 2009a, 2009b) y mocovíes (2006b, 2010) mediante un enfoque teórico metodológico que definió como una “etnografía dialéctica de y desde los cuerpos” (2009a, p. 82). Conjuntamente con el estudio de las performances culturales, Citro se ha interesado, además, en el estudio de nuevas tecnologías en el abordaje antropológico de las corporalidades, músicas y danzas (2013, 2014, 2018, 2019). Entre otros autores que han estudiado el cuerpo y las corporalidades entre los pueblos originarios de nuestro país se puede mencionar a Florencia Tola. Esta investigadora analizó las representaciones del cuerpo femenino entre los tobas de un barrio periurbano cercano a la ciudad de Formosa (2008) y examinó el rol del cuerpo en relación a la construcción de la persona toba entendiéndola como un sujeto abierto, múltiple y descentrado (2005, 2006, 2007, 2012). Por su parte, entre los pueblos andinos de Jujuy, Mennelli (2007, 2011, 2014) se dedicó al estudio de los aspectos corporales y performativos del canto de coplas con caja en el carnaval de cuadrillas humahuaqueño. En esta misma zona, Podhajcer (2011, 2015; Podhajcer & Mennelli 2009) puso el foco en las performances musicales andinas como un medio que le permite a los sujetos generar determinadas emociones y creencias con el fin de recuperar su identidad étnica.

El estudio del cuerpo en relación al trabajo y a las actividades de subsistencia entre los pueblos originarios de Argentina fue el objeto de análisis de diversos autores. Soich se dedicó a estudiar la relación entre las performances corporales, las prácticas de subsistencia y las regulaciones capitalistas entre los mocovíes del Gran Chaco (2009). Entre las mujeres toba del oeste formoseño, Gómez (2010a, 2010b, 2016) indagó sobre la incidencia de las dimensiones étnicas y raciales en la constitución de corporalidades específicas y cómo se

entrecruzan con problemáticas tales como las cuestiones de género y la explotación capitalista.

Entre otras articulaciones de la corporalidad como tema de estudio se deben destacar los trabajos de algunos investigadores dentro del campo de la antropología de la religión, como los de Rodolfo Puglisi (2009, 2011, 2013, 2014, 2015, 2016, 2018) entre los grupos seguidores del Sai Baba en la Argentina. Este autor indagó sobre los aspectos reflexivos y experienciales en relación con lo sagrado, así como los procesos de subjetivación y la concepción de la persona, el cuerpo, el cosmos y los vínculos que ligan estas dimensiones.

Antropología del paisaje

Hasta los años '90, los conceptos de paisaje y de lugar fueron tradicionalmente utilizados por los antropólogos para describir en sus etnografías el escenario natural y las condiciones materiales de la vida cotidiana sin que dichos conceptos fueran debidamente problematizados. Las observaciones de Boas (1911) sobre las diferentes formas con las que los Inuit se refieren a la nieve puede ser considerada una primera excepción a este enfoque. Pero solo fue recién a partir de la década de 1990 que las ciencias sociales mostraron un especial interés en la dimensión espacial de las creencias y de las prácticas culturales. Desde la geografía, Harvey (1969, 1989, 2000) fue uno de los primeros en señalar desde una óptica marxista que las prácticas y los procesos sociales crean determinados espacios los cuales, a su vez, limitan, habilitan y alteran esas mismas prácticas y procesos. Con una perspectiva más humanística de la geografía, Tuan (1974, 1977, 1979, 1996) se apartó de los cánones tradicionales de la disciplina y se dedicó a explorar los valores culturales y las actitudes hacia el entorno natural y los lugares, incluyendo aspectos metafísicos, emocionales, éticos y estéticos en relación al paisaje habitado. Por su parte, Massey (1984, 1993, 1994, 2005) planteó cómo lo social y lo espacial debían ser analizados en conjunto, y observó cómo las disputas en torno a ciertos lugares son en realidad disputas por un poder espacializado. Realizó, además, intrincados análisis del espacio-tiempo como una dimensión imbricada en la producción y formación cultural de los mundos naturales y sociales. Finalmente, se debe mencionar a Edward Soja (1989, 1996, 2000) quien —siguiendo las ideas filosóficas de Henri Lefebvre (1990 [1977]) sobre la producción social del espacio—, introdujo la noción de “trialectica espacial”, según la cual la ontología del ser humano solo puede ser entendida

mediante el análisis de la interconexión entre la espacialidad, la sociabilidad y la historicidad.

Desde la antropología, a los temas familiares de análisis como la forma de las casas o la construcción de los espacios sagrados poco a poco se agregaron nuevas categorías a explorar. Edward Hall (2003 [1966]) observó tempranamente cómo las personas no solo estructuran el espacio de manera diferente, sino que también lo experimentan de un modo diferente en base a un mecanismo de distanciamiento social que, si bien lo define como innato, es modificado culturalmente. En este uso del espacio personal o “proxemia”, los movimientos del cuerpo (ya sea de acercamiento o de distanciamiento) son utilizados para regular el contacto en las situaciones sociales. Otros autores como Pandya, Munn, Ingold, Low y Lawrence-Zúniga también han observado la importancia de los movimientos corporales y de la orientación espacial en la creación de los lugares. Pandya (1990) observó en las Islas Andamán que sus habitantes, los Ongees, construyen el espacio en base a un mapa de movimientos creado mediante el trazado de una serie de coordenadas “experienciales” que demarcan lugares específicos, los cuales son compartidos con los animales que cazan y con los espíritus. En base a sus trabajos sobre el paisaje aborigen en Australia, Munn (1996) desarrolló la noción de “campo espacial móvil” a partir de los conceptos de “campo de acción” y “base de acción” de Lefebvre. Dicha noción refiere a un campo sensorial y corporal culturalmente definido que, a partir del cuerpo, proyecta una serie de límites transitorios y repetibles respecto a los lugares por los cuales las personas — en este caso, los indígenas australianos— se desplazan. De este modo quedan conformados dinámicamente una serie de “espacios excluidos” que son el resultado de la interacción de esos campos espaciales móviles y del paisaje transitado.

Tim Ingold (1993, 2000, 2005, 2007, 2011) es un antropólogo británico que ha hecho aportes sustanciales al estudio del paisaje en relación con el movimiento, con las prácticas cotidianas y las relaciones sociales que se despliegan en las mismas. Adoptando un enfoque ecológico basado en los modos en que el entorno físico es percibido, moldeado y comprendido fenomenológicamente por aquellos que lo habitan, Ingold concibe al paisaje como una dimensión dinámica de la existencia humana. De acuerdo con su línea de pensamiento, las personas son entendidas como trayectorias cuya existencia se despliega a medida que desarrollan sus vidas cotidianas en relación con otros, dejando detrás de sí una

línea de movimiento en el paisaje que habitan. En este sentido, Ingold recupera, desde una perspectiva fenomenológica, la noción de habitar de Heidegger (1971) y se focaliza en la relación que las personas establecen con el paisaje mediante la práctica. Una de sus contribuciones a esta área de la antropología es que incorpora, como parte constitutiva del paisaje, la percepción de fenómenos como la luz, el sonido o el viento y las relaciones interespecíficas con los animales con los que se comparte una misma geografía. Siguiendo una línea de pensamiento similar, Low y Lawrence-Zúniga, por su parte, introducen el concepto de “espacio corporizado” (*embodied space*) (2003, p. 1) en el que la experiencia y la percepción asumen una forma espacial y material.

Otros antropólogos se han interesado en explorar los modos en que las personas establecen relaciones significativas y duraderas con los lugares que habitan a partir de las experiencias vividas en ellos, así como de los recuerdos que esas experiencias originan. Entre ellos se puede mencionar a James Fernandez (1984, 1988), quien define a la relación que las personas establecen con el paisaje como mutuamente constitutiva y en la cual la identidad en relación con un lugar es negociada continuamente en la interacción cotidiana. Otra autora es Margaret Rodman (1992), para quien los lugares son socialmente construidos y, aunque los significados que les otorgan quienes viven en ellos pueden ser compartidos entre todos, siempre conservan un significado que es único para cada persona. Por su parte, otros autores provenientes no solo de la antropología sino también de la historia, la arqueología y la psicología ambiental han examinado cómo se produce un apego al lugar de origen y cómo el mismo da lugar a un sentido de pertenencia que permite entender cuestiones de identificación y de identidad en relación al mismo (Proshansky et al., 1983; Low & Altman, 1992; Rubinstein & Parmelee, 1992; Tilley, 1994; Hirsch, 1995; Schama, 1996; Gray, 1999; Bender, 2002, 2006; Lovell, 2005).

Diferentes etnografías han utilizado el análisis de las narrativas sobre el paisaje en un intento por describir e interpretar los procesos culturales y las prácticas mediante los cuales los lugares se vuelven significativos para quienes los habitan. En otras palabras, cómo se desarrolla en las personas un “sentido del lugar” (Feld & Basso, 1996, p. 11) —entendido como los múltiples modos expresivos y experienciales en que los lugares son conocidos, imaginados, deseados, celebrados, recordados, vividos y disputados— el cual incluye, además, las maneras en que los lugares pasan a formar parte de las identidades individuales

y colectivas. En su trabajo entre los apaches, Basso (1996) se focaliza en el análisis de las narrativas que vinculan algunos sectores del paisaje con un determinado evento que los ancestros vivieron en ellos, las cuales se caracterizan por poseer un contenido moral derivado de dicho evento. En virtud de esta asociación, según este autor, el paisaje se constituye en un dispositivo mnemónico que conduce a sus habitantes a un proceso de autorreflexión, el cual es considerado necesario para adquirir sabiduría. En base a sus investigaciones en Nueva Guinea, para Feld (1990, 1996) esta inscripción de significados sobre determinados lugares también se expresaría acústicamente en los ritmos de la poesía, la música y las canciones. En Australia, Munn (1996) ha explorado la relación tiempo-espacial que los pueblos aborígenes establecen con el paisaje, la cual da lugar a una serie de narrativas y movimientos que son motivados por los significados y el poder otorgados a ciertos lugares.

Pero el paisaje también puede ser el escenario de conflictos que reflejan la confrontación y/o la resistencia entre diversos actores sociales. Estas disputas se centran principalmente en torno a los diferentes significados atribuidos a los lugares derivados de los contextos ideológicos, cosmológicos y sociales que estructuran la práctica (Low, 2000). Tanto el llamado “turismo cultural” (el cual busca poner en contacto directo a los visitantes con los habitantes locales) como la industria turística construida en torno al patrimonio cultural buscan satisfacer el creciente deseo por consumir “paisajes auténticos” como un modo de experimentar los modos de vida de comunidades tradicionales. En respuesta, los residentes locales pueden desarrollar diversas estrategias de resistencia que buscan mitigar los efectos de la presencia de los turistas o bien, deciden organizarse comunalmente y participar de la empresa turística. Entre los autores que trabajaron esta temática se pueden mencionar a Selwyn (1996), Boissevain (1996), Tucker (1997), Digance (2003) y Comaroff y Comaroff (2011).

Entre los pueblos originarios de Argentina, el paisaje ha sido abordado como objeto de estudio desde diferentes perspectivas antropológicas. Una de las líneas de análisis se ha enfocado en cómo estos pueblos perciben y se relacionan con el paisaje que habitan. Entre los pueblos originarios que habitan el Chaco argentino, Wright (2010b) ha explorado los modos tobas de apropiación y uso del medio ambiente tal como se verificara hacia comienzos del siglo XX en el área de influencia de lo que fue la Reducción de Indios de Napalpí. Entre los *qom* de Formosa, Gordillo trabajó la noción de producción social del espacio de Lefebvre

a partir de la dialéctica comunidad/ misión, monte e ingenios (Gordillo, 2002a, 2002b) y ha examinado cómo, entre los wichí del Chaco salteño, la memoria social posee un anclaje espacial que involucra algunas ruinas vinculadas al período colonial español (Gordillo, 2009b) o a la explotación en los ingenios azucareros (Gordillo, 2004). Desde una perspectiva de género, Gómez (2008, 2009, 2016) ha investigado sobre la forma en que las mujeres *qom* perciben y se relacionan con el monte. Por su parte, otros autores (Tola & Francia, 2011; Tola & Suárez, 2013; Tola & Medrano, 2014) han indagado sobre las concepciones tobas de la tierra vinculadas a un conocimiento etnoecológico y a una cosmología particular en la que las nociones de espacialidad, persona y animalidad se imbrican. Entre los pilagá, Ana Spadafora (Spadafora & Matarrese, 2007; Spadafora et al., 2008) estudió el conocimiento ambiental que poseen estos pueblos en base a su percepción del territorio tradicional. De una manera más general, desde el campo de la antropología de la religión, Ceriani (2018) también ha observado la importancia que tiene el territorio en todas las religiosidades indígenas argentinas al estar asociado a una cosmovisión particular. Desde la etnoastronomía, Alejandro López (2009, 2017a, 2017b; López & Giménez Benítez, 2009) ha puesto el foco en las concepciones del entorno de las comunidades mocovíes, incluyendo los modos en que estas construyen su experiencia del cielo. En el noreste de Argentina, algunos antropólogos estudiaron desde una perspectiva ecológica los procesos de movilidad y de delimitación de ciertos espacios del entorno natural que son usados cotidianamente por el pueblo Mbyá guaraní, destacando los procesos históricos que han influido en la transformación del mismo (Remorini, 2001, 2016b, 2016c; Pochettino et al., 2002; Crivos & Pochettino, 2002; Crivos et al., 2004; Crivos et al., 2007).

Siguiendo otra línea de análisis, diversos investigadores examinaron la construcción social del paisaje poniendo el foco en los procesos de territorialización y el sentido de identidad que acompaña a los mismos, procesos que formaron parte de la conquista y colonización del territorio en la formación del estado-nación argentino. Entre los pueblos originarios del Gran Chaco argentino, Gastón Gordillo (Gordillo & Leguizamón, 2002; Gordillo, 2006, 2009a, 2010, 2011) ha puesto el foco en cómo ciertos lugares del paisaje se convierten en zonas de desterritorialización y reterritorialización que moldean la subjetividad de los actores sociales que lo habitan. Por su parte, Wright (1998b) ha explorado el concepto de “desierto” aplicado a la región chaqueña como parte del discurso oficial sobre

un nuevo territorio a conquistar y la producción de una alteridad indígena. Asimismo, desde el campo de la antropología de la religión, Wright (2003) y Ceriani (2013) han analizado los efectos que tuvo la conquista y colonización del Chaco argentino en relación al espacio y el territorio de los aborígenes chaqueños mediante el sistema de reducciones estatales y religiosas. Otros autores han puesto el énfasis en los reclamos territoriales ante el avance de enclaves extractivos y la destrucción progresiva del monte chaqueño (Carrasco, 2009; Salamanca, 2011; Braunstein, 2011; Matarrese, 2011, 2012, 2013). Por su parte, algunos investigadores (Trincheró 2000, 2009, 2012; Trincheró et al. 1992; Trincheró & Balazote, 2000; Belli, Slavustky & Trincheró, 2004); Trincheró & Belli, 2009 entre otros) han estudiado las formas de ocupación del espacio rural y las reivindicaciones territoriales que llevan a cabo los pueblos originarios del Chaco central, así como los conflictos de representaciones e intereses que acompañan a los proyectos de desarrollo y a la expansión de las fronteras agrarias.

Entre los pueblos mapuches de la Patagonia argentina algunos de los trabajos de Claudia Briones (2005, 2006, 2007, 2012, 2016; Briones & Ramos, 2016) han abordado las formas de practicar el espacio en la transformación de las comunalizaciones mapuches. Siguiendo este mismo interés en la espacialidad, Ana Ramos se ha dedicado a estudiar la relación entre memoria y territorio (Ramos, 2010a, 2010b, 2017; Ramos & Delrio, 2011; Ramos & Cañuqueo, 2018) y Mariela Rodríguez (2013, 2021), examinó el rol de los enterritorios indígenas como eje de los reclamos territoriales de los pueblos mapuche-tehuelches y los procesos de comunalización de familias mapuche-tehuelches mediante la ocupación precaria de determinados lotes adjudicados por el estado (Rodríguez, 2016). Por su parte, Sebastián Valverde (2010, 2013, 2016, 2018, Valverde et al. 2019) estudió los conflictos territoriales asociados a las relaciones interétnicas y los movimientos etnopolíticos de los pueblos mapuches asentados tanto en ámbitos rurales como urbanos.

Mobility studies

En la última década, los estudios culturales de la movilidad (*mobility turn* o *mobility studies*) han surgido como un nuevo enfoque interdisciplinario para investigar las prácticas, representaciones, ideologías y significados en torno al movimiento y las dimensiones temporo-espaciales del mismo. Mediante la combinación de la teoría social y las teorías

sobre el espacio, las investigaciones se han centrado en diferentes temáticas: el estudio de los medios físicos que delimitan, bloquean o facilitan el movimiento (infraestructura vial, vehículos, medios de comunicación, etc.) (Sheller & Urry, 2006a; Adey et al., 2007; Urry, 2007; Sheller, 2010; Furness, 2010); los límites a la movilidad derivados de factores físicos, sociales, económicos y políticos (Ahmed et al., 2003; Kauffmann et al., 2004; Cresswell, 2006; Kauffmann & Montulet, 2008; Adey, 2010) y la relación entre los cuerpos, el movimiento y el espacio. A partir de una perspectiva fenomenológica, esta última área temática replantea los vínculos entre el cuerpo, el movimiento y el espacio como un modo de “ser-en-movimiento” (Sheller, 2011), que es el resultado de la relación entre el cuerpo (o más específicamente sus capacidades sensoriales y kinestésicas) con las características del entorno físico. En este sentido, prácticas como caminar, andar en bicicleta, cabalgar o conducir un vehículo son entendidas como modos corporizados de relacionarse con el paisaje que dan lugar a diferentes experiencias de movilidad, ya sea individuales o en compañía de otros. Entre los autores que han abordado estos temas se pueden mencionar a Macnaghten y Urry (2000), Urry (2002, 2003), Thrift (2003, 2008), Sheller (2004a), Lee e Ingold (2006), Vergunst (2010), Spinney (2009, 2011) y Cresswell y Merriman (2011). Adoptando esta misma línea de análisis centrada en las prácticas, algunos investigadores se han dedicado a estudiar al turismo como una actividad basada en una movilidad que abarca una serie de movimientos, pausas, sensaciones corporales y performances espaciales (Urry, 1990; Edensor, 2001; Pons, 2003; Hannam, 2008).

Dentro del campo de los *mobility studies*, un grupo de autores han aportado nuevas perspectivas al estudio de los procesos migratorios. Algunos resaltan la importancia de los lugares y de la geografía —tanto de los sitios de origen como de los nuevos lugares de residencia—en la conformación de la subjetividad de los migrantes (Fortier, 2000; Blunt, 2005; Blunt & Dowling, 2006; McKay, 2006; Conradson & McKay, 2007). En este respecto, estos estudios no solo tratan sobre la movilidad de las personas en contextos nacionales y transnacionales sino también sobre aspectos como el sentimiento de desarraigo, la necesidad de regresar al lugar de origen luego de haber estado alejado un cierto tiempo o de echar raíces en un lugar nuevo, vinculándose con nuevas personas y con un nuevo ambiente (Ahmed et al., 2003; Fortier et al., 2003; Cresswell, 2004, 2006; Sheller, 2004b; Büscher & Urry, 2009). Otros investigadores se focalizan en cuestiones que ponen de relieve la (in)movilidad que

también forma parte de estos procesos migratorios y que definen quién puede migrar y quién no, quién puede moverse libremente o no a través de las fronteras o cómo la capacidad de migrar de algunos depende de que otros permanezcan en el lugar de origen (Ahmed, 2004; Fortier, 2014).

La sociabilidad y los sentimientos de pertenencia y de solidaridad que se originan en el moverse junto a otros —sin ser necesariamente mediados por una comunicación verbal— ha sido otra de las temáticas abordadas desde este enfoque interdisciplinario. Algunos de estos estudios se han focalizado en las “movilidades sagradas”, abarcando dentro de este concepto los viajes que las personas realizan para participar en fiestas y peregrinaciones religiosas (Maddrel, 2013; Maddrel et al., 2015; Scriven, 2014). Otros estudios han observado cómo se conforma una suerte de *communitas* turneriana durante los viajes que se realizan en grupo (Hetherington, 2000; Bajc, 2007; Bajc et al., 2007; Cavanaugh, 2008).

En Argentina, los estudios sobre la movilidad son relativamente recientes y se han focalizado en diversas temáticas centradas particularmente en el ámbito urbano. Wright (2011, 2013, 2020; Wright et al. 2019) ha investigado sobre los sentidos nativos del hecho vial, su normativa práctica, las metáforas compartidas colectivamente y su relación con el ejercicio de la ciudadanía vial. Desde la sociología, Zunino Singh (2013, 2016, 2017, 2018) se ha dedicado a estudiar la historia cultural de las movilizaciones urbanas con el foco de análisis puesto principalmente en el transporte urbano. Entre los trabajos que han analizado la movilidad entre los pueblos originarios de Argentina, Wright (1999) indagó sobre las marcas simbólicas de las movilidades espaciales y las implicancias subjetivas, afectivas y reflexivas de las relocalizaciones de migrantes tobas en un barrio periférico de la zona norte de Buenos Aires. Por su parte, Vivaldi (2011, 2013, 2018, 2019) ha estudiado las formas de movilidad y las modulaciones afectivas que han moldeado las migraciones de los tobas chaqueños desde las zonas rurales de su provincia hacia la ciudad de Buenos Aires.

Estudios y abordajes en la región andina de Jujuy

Desde los primeros trabajos de Ambrosetti (1896), Boman (1902), Nordenskjöld (1906) y Métraux (1934), la producción académica sobre la región andina ha ido conformando un vasto y heterogéneo corpus de estudios. En Argentina, las investigaciones

se concentraron en temáticas propias de esta zona de los Andes. A continuación, se revisarán algunos trabajos que resultan particularmente relevantes para el estudio de los objetivos propuestos en esta tesis.

El trabajo de la tierra es el eje organizador de la vida cotidiana en las comunidades rurales de la Quebrada y, como tal, ha despertado el interés de diferentes investigadores. A partir de un abordaje etnobotánico, Lema (2010, 2014a, 2014b, 2019) se ha centrado en el análisis de las lógicas nativas vinculadas al manejo de estos espacios y a la relación que los pobladores mantienen con las especies vegetales mediante las prácticas de crianza mutua. Desde la perspectiva de la antropología alimentaria, Gloria Sanmartino (2015) investigó en cuatro comunidades del departamento de Tilcara las redes de significaciones y las tramas de relaciones involucradas en la producción agropecuaria. Con una mirada desde la arqueología, Fabron (2014) contribuyó a la caracterización de la tecnología agrícola tradicional y los saberes locales asociados a la misma y a establecer las posibles correlaciones entre las formas productivas del pasado y del presente en relación a las prácticas agrícolas. Desde la geografía, Claudia Troncoso (1999, 2003), Carlos Reboratti (2003) y Mariana Arzeno (2003, 2008) centraron sus estudios en los procesos de cambio agrario en la Quebrada de Humahuaca y en los distintos modos de llevar adelante las actividades agropecuarias.

El estudio de las prácticas de pastoreo y de cría de animales en esta región de los Andes ha sido abordado desde diferentes ángulos. Algunos autores (Merlino, 1981; Merlino & Rabey, 1978, 1983; Rabey & Merlino, 1988; Bugallo 2011, 2014a, 2016) se dedicaron a estudiar los aspectos rituales de estas prácticas. Otros investigadores se focalizaron en la relación entre los pastores y los animales. Algunos de ellos han destacado los aspectos afectivos de la relación que los pastores tienen con sus animales (Snipes, 1988; Göbel, 2008; Bugallo & Tomasi, 2012), mientras que otros analizaron esta relación vinculada a las prácticas de matanza y carneado (Pazzarelli, 2013, 2014, 2017). En la Puna, Quiroga Mendiola y Ramisch (2010) han estudiado las transformaciones ocurridas en las prácticas de pastoreo en relación con la orientación productiva y la administración familiar de los recursos a partir de las coyunturas políticas y socioeconómicas que las condicionaron.

En los Andes jujeños, las actividades agropecuarias implican, además, una movilidad y unas espacialidades particulares que dan origen a tramas de relaciones sociales vinculadas

tanto a la producción como al intercambio de los productos del campo. Algunos autores han estudiado estos circuitos de movilidad en el paisaje en relación a las prácticas de pastoreo (García Fernández et al., 1992; Göbel, 1999, 2002; Quiroga Mendiola, 2013; Quiroga Mendiola et al., 2018; Tomasi, 2013, 2014; Cladera, 2014); otros en relación a las actividades agrícolas. Entre estos últimos se destacan los trabajos de Bugallo (2014b) y de Bugallo y Mamani (2014) sobre la trama espacial y de intercambio con que se relacionaban los distintos ambientes ecológicos de la provincia de Jujuy vinculada al establecimiento de molinos harineros en la Quebrada de Humahuaca, entre las décadas de 1940-1980. Por su parte, otros investigadores (Rabey et al., 1984; Karasik, 1984; Cipolletti, 1984; Göbel, 1998; Bugallo, 2008) se focalizaron en los viajes de intercambio y trueque de productos como una de las estrategias generadas por la población rural para atender a su aprovisionamiento. En la Puna jujeña, González (2014) analizó los procesos de articulación entre actores pertenecientes a distintos niveles territoriales en torno a la comercialización de la fibra de llama. Otras investigaciones se centraron en el estudio de los trayectos cotidianos y constantes a través de las fronteras, así como en los cambios en los modos de vivenciar el paisaje a partir de la inauguración de nuevas rutas transnacionales (Karasik, 2000; Benedetti & Argañaraz, 2003; Benedetti & Salizzi, 2011; Tomasi & Benedetti, 2013; Sadir, 2014).

El estudio de la dinámica socio-religiosa expresada en las fiestas, celebraciones y ceremonias propiciatorias que marcan las relaciones entre el ciclo ritual religioso y el ciclo agrario comprende un extenso corpus bibliográfico. Entre otros, se deben destacar los primeros trabajos realizados por Mariscotti de Görlitz (1966, 1978) sobre el culto a la Pachamama y las investigaciones de Merlino y Rabey (1992) sobre la religiosidad de los sectores campesinos de esta región de los Andes. Por su parte, los estudios de Lozano (2001), Segato (2005), Costilla (2008/2010) y Bovisio y Penhos (2016) aportan datos sobre los procesos de cambio socioreligioso en el área, particularmente el impacto que tuvo el cristianismo en sus diversas variantes. A los fines de esta tesis, resultan de particular interés los estudios sobre las procesiones religiosas vinculadas al culto mariano que tienen lugar en toda la Quebrada, ya que remiten a los modos de manifestar la religión católica mediante una práctica corporal y espacial en un contexto geográfico concreto. Entre las diferentes procesiones que se celebran en toda la Quebrada, la realizada en honor a la Virgen de Copacabana durante Semana Santa en las localidades de Tumbaya y Tilcara ha concentrado

el interés de diversos investigadores que la han analizado desde un punto de vista etnoarqueológico (Ceruti 2011), etnomusical (Cortázar, 1965; Lafón, 1967; Machaca, 2003; Rodríguez, 2014) y etnohistórico (Zanolli et al., 2010; Costilla, 2010, 2014). Ceruti, por su parte, también ha estudiado la procesión hasta el santuario de alta montaña ubicado en la cima del cerro Sixilera (Ceruti, 2015), procesión que, junto con la mencionada anteriormente, congrega una gran cantidad de peregrinos.

La relación entre el paisaje y la religiosidad andina se manifiesta también en los modos en que los pobladores de esta región perciben el paisaje y en las prácticas ritualizadas con las que negocian el paso por determinados sectores del mismo. Esta vivencia del paisaje fue estudiada tanto desde la antropología como desde la arqueología. En la zona de la Puna, diversos autores (Bugallo, 2009a, 2009b; Vilca, 2009; Forgione, 2010; Bugallo & Vilca, 2011; Rivet & Tomasi, 2016; Pazzarelli & Lema, 2018) han observado cómo ciertos rasgos del paisaje (incluyendo los antiguales) lo marcan simbólicamente como un ámbito sacralizado que ejerce una influencia sobre la salud de aquellos que los transitan. Desde la arqueología, autores como Montenegro (2012) y Cruz y Jara (2011), han investigado cómo perciben y conciben los habitantes de esta zona andina los sitios arqueológicos y su vinculación con seres no humanos pertenecientes al “mundo de abajo”. En relación a este punto, Karasik (2008/2009) identificó las tensiones ligadas con el trabajo arqueológico en esos lugares y la utilización de mano de obra local en las excavaciones.

La memoria social y la historia de los pueblos andinos de esta región de los Andes han sido extensamente tratadas tanto desde la historia como de la etnohistoria. Para los fines de esta tesis se revisarán los principales trabajos que, desde diferentes perspectivas, se focalizaron en la relación entre la memoria, la movilidad y el paisaje. En este respecto, Lema y Pazzarelli (2015, 2018) indagaron sobre las perspectivas locales acerca del pasado y la historia del lugar, atendiendo a las relaciones que se mostraban significativas para la memoria y el paisaje dentro de las redes locales de crianza mutua (padres e hijos, pastores y animales, cerros y personas). La identificaron como una “memoria fértil” que no tenía que ver con progresiones o secuencias de eventos históricos sino como una continuidad en el tiempo anclada en las prácticas presentes. En este mismo sentido, diversos autores (Merlino & Rabey, 1978, 1983; Göbel, 2002; Bugallo & Tomasi, 2012; Cladera 2013, 2014; Tomasi, 2013, 2014) señalaron en sus trabajos cómo, a partir de la movilidad inherente a las prácticas

de pastoreo, cada familia se apropia de determinados puestos y territorios cuya “posesión” —en términos de derechos de ocupación— es sostenida y recordada por las sucesivas generaciones mediante la praxis.

Esta memoria social asociada al paisaje acompañó los reclamos territoriales que se dieron en la provincia como resultado de las conflictividades frente a las concepciones y proyectos de diversos agentes hegemónicos: los estados nacionales, provinciales y municipales, organizaciones no gubernamentales, las iglesias y el empresariado. En Tumbaya, Guillermina Espósito (2014a, 2014b, 2017) trabajó sobre las disputas históricas acerca de la propiedad de la tierra y los procesos de emergencia colla asociados a la misma. Cladera (2014) abordó los problemas que surgen a partir de la superposición de las diferentes concepciones, percepciones, vivencias y prácticas del espacio en torno a las prácticas pastoriles en las Sierras del Zenta. Estos conflictos se reagudizaron luego de que la UNESCO declarara la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad en el año 2003. Vinculado a este proceso, un conjunto de estudios realizados por investigadores provenientes de diferentes disciplinas puso el foco en las reconfiguraciones espaciales y territoriales producidas después de la declaratoria y en los procesos de identificación que les permitieron a estos pueblos adecuarse a las nociones de territorialización impuestas por el Estado nacional, ya sea para recuperar o asegurar la posesión de las tierras comunitarias o para participar de los beneficios del crecimiento de las actividades turísticas en la zona (Belli & Slavutsky, 2005, 2006, 2009, 2012; Montenegro, 2009, 2010; Troncoso, 2012; Tommei & Benedetti, 2014; Mancini et al., 2017; Salleras, 2018).

Las pertenencias étnico-culturales en la configuración de las relaciones de poder y las prácticas de reconocimiento y de identificación social de los pueblos andinos de la Argentina fueron el foco de interés de diferentes investigadores. En la zona que nos ocupa, Belli y Slavutsky (1994) han descripto cómo, mediante las prácticas desplegadas en una fiesta estudiantil en San Salvador de Jujuy que convoca a estudiantes de toda la provincia, se ponen de manifiesto las diferencias entre sectores sociales urbanos y rurales. Por su parte, Gabriela Karasik (1994, 2003, 2005, 2006, 2010, 2013, 2014, 2017; Karasik & Yufra, 2019) ha indagado en profundidad la constitución social de la etnicidad en la Quebrada de Humahuaca, mediante el análisis de los procesos nacionales, regionales y de clase que intervinieron en la misma. Estos dieron como resultado una estructura social altamente

jerarquizada en la que la subalternidad se encuentra vinculada a criterios étnicos relacionados con las condiciones sociales, políticas y económicas en las que los pueblos de esta región de los Andes han vivido sus condiciones de existencia. Por último, con relación a los temas que aborda esta tesis, resulta de particular interés el foco que han puesto diversos autores (Göbel, 2000/2002; Karasik, 2006; Cladera, 2013, 2014, 2015) en la relación que hacen los habitantes de las distintas regiones de la provincia entre las identidades sociales colectivas, el paisaje y las prácticas cotidianas que realizan en el mismo.

Conceptos teóricos clave para el desarrollo del trabajo

En este apartado examino los principales conceptos teóricos en torno a los cuales realizo el análisis etnográfico en esta tesis. En primer lugar, defino el término “paisaje” y los lugares que forman parte del mismo desde una perspectiva existencial y fenomenológica. Asimismo, explico por qué preferí usar esta noción en lugar del concepto de territorio, el cual es frecuente en la literatura sobre los reclamos por las tierras de los pueblos indígenas. A continuación, especifico el tipo de conocimiento que analizaré en el desarrollo de este trabajo, el cual difiere sustancialmente del tipo de conocimiento intelectual y abstracto y distante de las prácticas corporales que es característico del pensamiento occidental. En tercer lugar, explico cómo entiendo los procesos de construcción y transmisión de la memoria en relación al entorno físico y social de los pobladores de las comunidades estudiadas. Finalmente, establezco un marco teórico para definir cómo entenderé las categorías identitarias (tanto subjetivas como colectivas) y cómo son construidas a partir de los modos en que los pobladores se relacionan con el paisaje habitado.

Paisaje

Desde la perspectiva fenomenológica existencial que guía el análisis etnográfico de este trabajo, nadie camina en un espacio abstracto, definido por coordenadas matemáticas y vacío de cualquier experiencia humana. Es por ello que, siguiendo a Ingold (1993, 2000), aquí entiendo al paisaje como el “dominio familiar en el que habitamos” (Ingold, 1993, p. 154). Partiendo de las ideas que Heidegger plasmó en su ensayo *Building, dwelling, thinking* (1971), Ingold propone analizar el paisaje desde una “perspectiva del habitar” (1993, p. 152),

la cual refiere no solo a las actividades que realizamos en el paisaje en el que vivimos — como trabajar la tierra o construir casas—, sino que abarca todas las maneras en que los seres humanos vivimos en el mundo. Aunque en nuestra percepción lo hacemos siempre en un tiempo presente, dicho presente “no está encerrado en sí mismo” sino que “reafirma la presencia de todo lo pasado [...] y anticipa la de todo el por-venir” (Merleau-Ponty, 1985, p. 428). Si bien Ingold no hace referencia a Merleau-Ponty, sigue esta misma línea de pensamiento y pone el énfasis en esta dimensión temporal del paisaje en virtud de la cual, este puede ser entendido como el testimonio y registro duradero de los trabajos, las vidas y las experiencias de todas las generaciones que han vivido (y que vivirán) en él.

A partir de esta definición de paisaje es posible plantear un segundo axioma: así como nadie vive en un espacio abstracto, también resulta evidente que, como observara Geertz, “nadie vive en el mundo en general” (Geertz, 1996, p. 262) sino en un lugar o, a lo sumo, en un conjunto de lugares a lo largo de su vida. Sin embargo, estos no pueden ser entendidos solamente como una serie de porciones circunscriptas del paisaje aisladas del movimiento y del devenir de sus habitantes. Tal como señala Ingold (2011), no existen lugares sin caminos que los unan, así como tampoco existen caminos sin lugares que sean los puntos de partida y de llegada para el viajero. Ambos forman parte de una red de movilidad que es delineada de manera concreta en el paisaje por el movimiento de sus habitantes en sus experiencias cotidianas: los caminos constituirían los hilos de dicha red (o *meshwork*, en términos de Ingold); los lugares, los puntos en los que estos caminos o hilos se entrecruzan. Es por esto que es prácticamente imposible experimentar un lugar de manera aislada, sin relacionarlo con otros lugares o, en otras palabras, sin que se encuentre imbricado en toda una región (Casey, 2001).

Finalmente, creo necesario explicar porqué descarté utilizar la noción de territorio en esta tesis. Esta noción ha sido ampliamente utilizada en las ciencias sociales —en particular en relación a los territorios indígenas— para referirse a la idea de jurisdicción, a un espacio geográfico susceptible de ser demarcado, a los conocimientos sobre la naturaleza o la biodiversidad y también al etnoterritorio, entendido este último como el “territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio” (Barabas, 2010, p. 12). Más tarde se sumaron a esta noción los conceptos de territorialidad —definida como las acciones, prácticas, intenciones, historias y recursos que acompañan la formación de esos territorios—

y de territorialización —o los procesos sociales impulsados por los individuos o las diferentes organizaciones para mantener esos territorios—. En síntesis, tal como señalan Ellison y Martínez Mauri (2008), la noción de territorio, amplificada con la incorporación de estos dos últimos conceptos, ha extendido sus usos hasta el punto de provocar confusiones y malentendidos por lo cual he optado por utilizar el concepto “paisaje” tal como fue definido más arriba, y que se adecua mejor a la perspectiva teórica en la que se enmarca esta investigación.

Conocimiento

La adopción de una “perspectiva del habitar” obliga a tener en cuenta el conocimiento que las personas obtienen a partir de su experiencia inmediata mientras llevan a cabo las actividades que forman parte de su vida diaria (Ingold, 2000). De acuerdo con lo descrito en el apartado anterior, dicho conocimiento no sería solo local, sino regional ya que es adquirido en el mismo movimiento de las personas entre los diferentes lugares que forman parte de su cotidianidad. En este sentido, se lo puede considerar un “conocimiento ambulatorio” (Ingold, 2000, p. 230) que se encuentra en permanente construcción y que surge a partir de un complejo proceso de interacción perceptual y corporal del caminante dentro del campo de relaciones y del entorno en los que se encuentra inmerso.

Sin embargo, aunque esta comprensión práctica del paisaje es fundamentalmente personal y experiencial, no se encuentra separada del mundo social al que el caminante pertenece. Por lo tanto, no se trata solamente de un conocimiento de la topografía, de las distancias y de los caminos. Se trata, además, de un conjunto de saberes que son construidos socialmente a partir de las diferentes técnicas corporales empleadas en la marcha y de la sensibilización del aparato perceptual del caminante en relación a los rasgos físicos del paisaje y al movimiento de sus habitantes. En este sentido, se trataría de un conocimiento que surge del desarrollo de “modos somáticos de atención”, es decir, de “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas 2011, p. 87). Esos otros pueden ser humanos o no humanos y, una parte de ese conocimiento consiste en poder registrar sus posiciones y movimientos en la inmediatez del entorno intersubjetivo construyendo, al mismo tiempo, un conjunto de significaciones que resultan de esa experiencia corporal.

De acuerdo con la perspectiva existencial planteada por Jackson (1989), es mediante esta interacción con otros cuerpos que cada persona adquiere un sentido de sí mismo y del mundo en el que vive. En este sentido— como ya observaran muy tempranamente Bateson y Mead (1942)— las personas obtendrían un entendimiento directo de los valores sociales y éticos de la sociedad a la que pertenecen a partir de las prácticas corporales y de las relaciones de intersubjetividad basadas en la experiencia intercorporal con otros. El tipo de movimientos y la destreza corporal empleados para moverse y vivir en un determinado paisaje demostraría que se conocen esos valores y que se poseen las competencias sociales consideradas necesarias para vivir en esa sociedad. Siguiendo a Jackson (1989, citado en Csordas 2011, p. 102), al “usar el propio cuerpo del mismo modo que otros en un mismo entorno, uno se encuentra impregnado por una comprensión [...] que permanece asentada en un mismo campo de actividad práctica [...]”. En base a este conocimiento corporizado, que fusiona aspectos corporales y morales de la persona, la intencionalidad de esta queda expresada en sus acciones y resulta evidente para quien las observa aun cuando luego pueda ser interpretada verbalmente de una manera diferente.

Memoria

Retomando la noción de temporalidad del paisaje planteada por Ingold (1993, 2011), los lugares y los caminos que forman parte de la movilidad cotidiana de sus habitantes pueden ser entendidos, también, como trayectorias de vida a lo largo de las cuales las personas irían produciendo sus memorias “en movimiento”, mientras entrelazan su propio camino con el de otros, en una sucesión continua y dinámica de encuentros y desencuentros, de presencias y de ausencias. Cada uno de estos entrecruzamientos conformaría un nodo (o lugar) cuya densidad es proporcional al número de trayectorias que lo atraviesan y en el que se entretejen las experiencias, los recuerdos, los pensamientos y las historias de quienes los transitan. En términos de Massey (2005), estos nodos pueden ser entendidos, entonces, como constelaciones temporarias de trayectorias, cada una con sus propias temporalidades y obligada a negociar continuamente un “estar-juntos” con otros. En este sentido, estos nodos-lugares no estarían constituidos por “cosas” sino por “procesos”, argumento por el cual esta autora prefiere definirlos como “evento lugar” (Massey, 2005, p. 140), reuniendo en el término “evento” la indisolubilidad de las nociones de tiempo y espacio. Desde esta

perspectiva, los lugares por los que transitamos no son inmutables, sino que están cambiando continuamente en base a su propio dinamismo, de modo tal que el lugar del que partimos nunca es el mismo al que regresamos (Casey, 1996; Massey, 2005).

De acuerdo con el modelo de red (o *meshwork*) propuesto por Ingold (2011), la memoria se trataría, entonces, de un tipo de conocimiento específico que se origina en estos movimientos ambulatorios desde un punto de observación “puesto en marcha” y cuya integración se realiza a través de trayectorias que llevan a las personas de un lugar a otro. Para este autor, el epítome de este tipo de conocimiento es el relato, en el que cada caminante narra las ocurrencias del pasado “volviendo sobre los pasos” de la experiencia vivida. En los relatos, los caminantes comparten sus recuerdos con otros, quienes integran estas historias a su propia experiencia del viaje, dando origen a una nueva narrativa la cual, a su vez, será compartida con otros caminantes en un próximo encuentro. En este “mundo historiado” (Ingold, 2011, p. 142), la memoria emerge entonces mediante un proceso activo de recordar, originado dialógicamente en el campo de la intersubjetividad y no como un conocimiento legitimado por la tradición y transmitido pasivamente como un legado (Jackson, 2002). Por lo tanto, si cada lugar es un nodo de trayectorias, entonces cada lugar es también un nodo de historias sobre viajes, itinerarios, encuentros y separaciones que vinculan entre sí a aquellos que lo habitan en el presente y que lo han habitado en el pasado.

Si, como he analizado hasta aquí, los lugares y el movimiento resultan indispensables para la construcción, transmisión y reactualización de la memoria, es entonces preciso entender el rol que ocupa el cuerpo en este proceso, ya que es gracias al mismo que podemos movernos de un lugar a otro. Este papel del cuerpo como mediador entre el tiempo y el espacio ya ha sido señalado por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción*:

El papel del cuerpo en la memoria solamente se comprende si la memoria es, no la consciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo para volver a abrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, por ser el medio permanente de “tomar actitudes” y fabricarnos así unos pseudopresentes, es el medio de nuestra comunicación tanto con el tiempo como con el espacio (Merleau-Ponty, 1985, p. 198).

Esta memoria corporal, a la que Merleau-Ponty denomina “habitual” y que otros autores denominaron posteriormente como “performática” (Casey, 1984, 2000; Connerton, 1989, 2011) es completamente pre-reflexiva y se da como presupuesta en nuestras experiencias cotidianas. Debido a estas características, nos permite manejarnos en un entorno que nos es familiar sin necesidad de que tengamos que reaprender o revisar cómo realizar cada una de nuestras acciones, ya que nuestro cuerpo es capaz de recordar las habilidades necesarias para llevarlas a cabo. Quizás no podemos recordar cómo o cuándo aprendimos a caminar o a nadar, pero sí podemos recordar cómo hacerlo sin necesidad de que medie una representación mental de dicha acción. Es como si el pasado estuviera “sedimentado en el cuerpo” (Connerton, 1989, p. 72), informando nuestras acciones y movimientos corporales presentes con los que recreamos una experiencia práctica previa, aun cuando estos puedan variar un poco de acuerdo a las circunstancias (Connerton, 2011). Es solo a partir de esta memoria corporal inicial que dichas acciones sedimentarias pueden posteriormente ser transmitidas como hábitos, los cuales proporcionan a dicha memoria cierta regularidad y proyección en el tiempo (Casey, 1984).

Gracias a este tipo de memoria también somos capaces de familiarizarnos y orientarnos en el paisaje que habitamos. Mediante el establecimiento de ciertos patrones habituales de movimiento, aprendemos cuáles son los caminos que nos permiten trasladarnos de un lugar a otro de manera segura dentro de un entorno conocido, sin que tengamos que redescubrir la misma ruta en cada nuevo viaje (Casey, 2000). Asimismo, a través de los movimientos de nuestro cuerpo obtenemos un conocimiento perceptual de los lugares que habitamos y transitamos, al mismo tiempo que establecemos una familiaridad con los mismos que resulta imprescindible para que podamos recordarlos. Cada elemento de su topografía –una piedra que obstaculiza nuestro paso en un viaje o una línea de montañas que debemos atravesar– nos ofrece un punto de referencia al cual anclar nuestra memoria conformando una “topología de los recuerdos” (Casey, 2000, p. 184) vinculada al paisaje que transitamos.

Identidad y subjetividad

Desde la antropología social, la noción de identidad en relación a los pueblos originarios es frecuentemente utilizada para referirse a una identidad étnica construida a lo

largo de procesos históricos caracterizados por las desigualdades socioeconómicas y las asimetrías en las relaciones de poder dentro de la construcción del Estado nación. Sin desconocer estos factores objetivos, este enfoque muchas veces minimiza los aspectos subjetivos con las que cada persona se identifica o se distingue a sí misma dentro de un determinado grupo. Esto no implica caer en un análisis individualista de los procesos identitarios, sino hacer uno que permita problematizar la relación entre lo individual y lo social, y entender las divergencias dentro de categorías grupales que suelen tender a la homogeneización. Siguiendo esta línea de pensamiento, diversos autores (Cohen, 1994; Rapport, 1997; Sökefeld, 1999) han propuesto poner el foco en el estudio del *self* como una forma de comprender cómo se produce la cohesión social en grupos de individuos cuyas relaciones entre sí suelen ser problemáticas y que presentan ciertas reservas para ser rotulados con categorías que tienden a la generalización.

Desde esta perspectiva, siguiendo a Hallowell (1955), el *self* debe ser entendido como un sentido reflexivo que le permite a cada persona distinguirse de manera consciente de otros, mediante la creación de un conjunto de diferencias a las que subordinan sus experiencias. No obstante, es importante destacar que no se trata de un *self* voluntarista de un individuo que actúa de manera completamente autónoma, sino que en su formación participan las limitaciones sociales y culturales preestablecidas por una larga historia de relaciones de poder y de subordinación a una sociedad hegemónica que asocia la etnicidad con una clase social (Karasik, 1994, 2006; Briones, 1998).

En relación al tema central de esta tesis, me interesa analizar de manera particular una subestructura de ese *self* que es el “*self* geográfico”, el cual estaría “constituido primordialmente por el conjunto de hábitos que incorporan y perpetúan tanto a nivel físico como psíquico lo que experimentamos en lugares particulares” (Casey, 2001, p. 409). Su formación sería el resultado de un proceso que se va desarrollando a lo largo de nuestra vida en relación con los lugares que habitamos y en compañía de otras personas. De estas, vamos incorporando los significados sociales, los valores y las normas con las que estos son imbuidos y que actúan modificando nuestra experiencia directa de los mismos (Proshansky et al., 1983). Como resultado de este proceso, siguiendo a Jackson, los lugares pasan a formar parte de nuestra subjetividad como un “principio de identificación” original (Jackson, 1977, p. 241) vinculado existencialmente con nuestro ser-en-el-mundo y que expresamos a través

de la praxis. Pero, debido a que nuestras experiencias individuales (aunque experimentadas de manera personal) invariablemente guardan una consonancia con las experiencias de otros, esa identificación no queda encerrada en la esfera de lo subjetivo, sino que es siempre construida en la intersubjetividad (Jackson 1989, 1998).

De acuerdo con Casey (2001), esta conexión íntima entre nuestro *self* y los lugares en los que vivimos, se produciría a partir de las pequeñas prácticas que realizamos en ellos. Dicha conexión estaría basada no solo en las acciones corporales habituales sino también en los aspectos culturales, sociales, intelectuales y emocionales vinculadas a esas prácticas. En otras palabras, el mediador entre los lugares y el *self* no sería otro que el habitus bourdiano. Si bien Bourdieu no menciona directamente el rol que los lugares tienen en la conformación de ese habitus, para Casey ese rol está implícito en al menos dos partes de su teoría de la práctica. En principio, como “las condiciones materiales de existencia” (Bourdieu, 1977, p. 85) en las que el habitus es inculcado y donde incorpora las regularidades de un determinado entorno. Luego, cuando ese habitus ya está formado, los lugares con características similares a los de aquellos en que fue inculcado le proporcionarían una arena familiar en la que manifestarse. En este sentido, a pesar de los intentos de Bourdieu por alejarse de la fenomenología, de acuerdo con Casey es indudable que los lugares forman parte de nuestra subjetividad y son capaces de persistir en nosotros aún luego de muchos años de haberlos abandonado.

Pero el rol del cuerpo en la construcción de una subjetividad en relación a un paisaje particular no se agota en la construcción de un habitus acorde al mismo, sino que también actúa a otros niveles. Por un lado, la materialidad de este “cuerpo espacial” tal como lo define Lefebvre (1990, p. 195) está sujeta a las características de los lugares que habita y guarda relación con las acciones e interacciones que se producen entre los aspectos físicos del paisaje (planos, ejes, simetrías) y los modos de experimentarlos y percibirlos tanto sensorial como motrizmente. Por otro, si, tal como afirma Lefebvre, “la totalidad del espacio (social) se produce a partir del cuerpo” (1990, p. 405), esos lugares poseen, además, una multiplicidad de ritmos temporales que se compenetran entre sí y que experimentamos subjetivamente como cíclicos (como las estaciones, las alternancias del día y la noche, los ciclos agrarios y rituales), y también como lineales (expresados en la linealidad de los movimientos, de los gestos o de la manipulación de herramientas). A estos ritmos se suman,

además, los ritmos corporales individuales que se nos vuelven conscientes cuando nos apropiamos de ese espacio, como son la respiración, nuestras pulsaciones, la necesidad de descansar o de calmar la sed durante la marcha o cuando trabajamos. Esta polirritmia, de acuerdo con Lefebvre (1990, 2004), confluye en el cuerpo de modo tal que las particularidades de esos lugares quedan inscriptas en la misma carne de quienes los habitamos.

Por otro lado, esta memoria performática a la que alude Casey (2000) se encuentra vinculada, a su vez, con nuestras experiencias afectivas en relación a los lugares que recorremos y a los que asociamos con un evento, una persona o un objeto especialmente significativo para nosotros. De este modo, la memoria corporal de dichos lugares pasa a formar parte constitutiva de nuestra subjetividad y de nuestro *self*, y persiste en nuestro cuerpo como una presencia virtual del lugar que se encuentra lista para volver a un plano consciente, disparada por una sensación o por una experiencia práctica presente. Este tipo de memoria es denominada por Casey como “impresionismo del lugar” (Casey, 2001, p. 415) y se conecta con algunos fragmentos muy conocidos de la obra de Proust (1998 [1913]): la evocación de sus experiencias de la infancia a partir de las sensaciones brindadas por el sabor, el aroma y la textura de una magdalena o el recuerdo de las diferentes habitaciones y lugares en los que durmió a partir de las posiciones de su cuerpo en la cama.

No obstante, en base a lo que Jackson denomina como la “dialéctica de la identidad” (1977, p. 238) —la cual implica la interacción continua entre modos más estructurados y otros modos más espontáneos de nuestra experiencia subjetiva— podemos, en determinados contextos sociales y rituales, manipular los distintos elementos que confluyen en la formación de nuestro *self* geográfico, con el fin de resaltar ciertos valores para diferenciarnos de “otros” y, al mismo tiempo, crear un lazo de solidaridad grupal (Jackson, 1998). En otras palabras, utilizaríamos a dichos elementos como diacríticos del *self* con el fin de llevar adelante nuestro propio proyecto existencial “entre la contingencia y la necesidad, entre la subjetividad y las reglas del orden social” (Jackson 1977, p. 241).

Respecto a los pueblos originarios de nuestro país, estas categorías subjetivas de identificación con un determinado lugar suelen entrar en conflicto con las identificaciones externas formalizadas por instituciones poderosas como el estado, las cuales, en busca de lograr una cierta objetividad, prefieren utilizar el término “identidad”. Despojados de todo

componente subjetivo, dicho término remite a una invariabilidad temporal y a una homogeneización de los actores que contrasta con la experiencia directa que estos tienen de los lugares que habitan. No obstante, estas identidades impuestas por otros pueden ser apropiadas y utilizadas políticamente como un modo de cohesionar al grupo, diluyendo las diferencias internas y con el fin de conseguir un propósito determinado. En estas situaciones, la identificación con el lugar es redefinida por los mismos actores en términos de una “identidad” primordial, vinculada a algo profundo, básico y fundacional que debe ser valorado, cultivado y preservado (cf. Briones, 1998).

Metodología

Como ya señalé, este trabajo es una exploración antropológica sobre la práctica de caminar basada en un análisis fenomenológico existencial de la experiencia corporal en relación al paisaje habitado. Uno de los problemas que inicialmente plantea este enfoque es cómo podemos como investigadores entender esa experiencia en los sujetos que forman parte de nuestra población de estudio. Para superar esta dificultad, Michael Jackson (2005) propone encontrar un método comparativo que no privilegie el punto de vista del investigador por sobre el punto de vista de ese otro, sino que coloque a ambos en un pie de igualdad. Pero este intento por ponerse en el lugar del otro no significa que podamos trascender los límites de nuestra propia forma de ver el mundo ni que podamos verlo desde la perspectiva de ese otro, sino de encontrar un terreno común que permita superar el distanciamiento entre ambos. En este sentido, el trabajo etnográfico, de acuerdo con este autor, se desarrollaría en “un campo de inter-experiencia, inter-acción e inter-locución” (Jackson, 1998, p. 3) en el que se despliegan las relaciones de intersubjetividad de los sujetos que forman parte de nuestro estudio, incluyendo dentro de estas a las relaciones que establecen con nosotros. Desde esta perspectiva, la experiencia de campo puede ser entendida, entonces, como “un acercamiento de horizontes existenciales posibles que comparten, en última instancia, un mismo drama y desafío que es la existencia y finitud humanas” (Wright, 1994, p. 348).

La adopción de una perspectiva como la descrita implica, por lo tanto, que nuestra comprensión de los otros solo puede alcanzarse a partir de nuestra propia experiencia. Como

antropólogos, esto nos exige que seamos capaces de encontrar algo en ella que se aproxime a la experiencia del otro de forma tal que podamos crear un puente entre ambas. Esta experiencia personal proviene no solo de nuestra investigación de campo sino también de nuestras historias de vida y de nuestras motivaciones personales las cuales, desde un inicio, influyen en la elección del universo que decidimos investigar (Jackson, 1998, 1989). En este sentido, tal como plantea Wright, “los lugares/temas antropológicos se relacionan con aspectos que faltan en nuestras biografías y que restauramos a través de la etnografía” (Wright, 2008, p. 231). En mi caso, el interés por indagar sobre el caminar —o, más precisamente, sobre las dimensiones existenciales del caminar— se conecta con experiencias estrechas tanto personales como profesionales (desde mi lugar de médica) que estuvieron vinculadas a la problemática de la discapacidad motora en niños. Es por esto que mis primeras exploraciones antropológicas respecto al caminar comenzaron, precisamente, por lo contrario: es decir, desde una perspectiva que abordó las dificultades o la imposibilidad de hacerlo. Estos trabajos iniciales los realicé en comunidades tapietes y guaraníes cercanas a la ciudad de Tartagal (provincia de Salta), ubicada en el Chaco salteño, un paisaje muy diferente al de la Quebrada. Anclados en una perspectiva fenomenológica, formaron parte de mi Tesis de Maestría en Antropología social en FLACSO —*Prácticas y Saberes de la Discapacidad en los Pueblos Originarios de Argentina* (2012), dirigida por la Dra. María Epele— y de mi proyecto de investigación para la Beca Ramón Carrillo del Ministerio de Salud de la Nación que recibí en el año 2011 (Fontes, 2014).

Un elemento central del acercamiento minucioso a la experiencia del otro que propone este enfoque fenomenológico existencial, es la ubicación espacial-geográfica tanto del etnógrafo como de las personas y sociedades de las que estamos interesados en conocer algo. Por un lado, porque, como señala Wright (1994), esta tiene un papel relevante en la constitución del orden geopolítico que señala constricciones estructurales a la existencia. Pero, además, porque los lugares que elegimos para hacer nuestra investigación también resuenan con nuestra propia experiencia y con la impresión que dichos lugares han dejado en nosotros. Aunque para mí abandonar las tierras bajas del Chaco salteño implicaba estudiar todo un nuevo corpus bibliográfico y “abrir” un nuevo campo, la posibilidad de hacer la investigación en un paisaje montañoso me atraía mucho, ya que resonaba fuertemente con mis propias experiencias como montañista. Mientras todavía no estaba muy segura de cuál

sería mi próximo paso en este nuevo camino antropológico que había emprendido, un trabajo en el que debía evaluar un programa del Ministerio de Salud de la Nación me llevó a Jujuy y a la Quebrada. El impacto que ese paisaje imponente y su gente me produjeron fue clave para tomar la decisión final de continuar en esa zona mi exploración sobre el caminar.

Entre los años 2015 y 2019 realicé cinco campañas etnográficas a dos comunidades rurales de la región septentrional de la Quebrada de Humahuaca: Ocumazo y Chaupi Rodeo. Dado que el objetivo de mi tesis doctoral era comprender las múltiples implicancias de la práctica de caminar, mi trabajo de campo implicó un intenso compromiso corporal mediante la participación activa en la vida cotidiana de los pobladores al caminar junto con ellos y utilizar (o, al menos, tratando de utilizar) mi cuerpo del mismo modo y en el mismo entorno. Tal como plantea Jackson (1983b, 1989), esta estrategia metodológica basada en la inmersión en un mismo campo práctico me permitió entender en mi propio cuerpo el sentido de cada actividad y de cada movimiento. De este modo, la participación se convirtió en un fin en sí mismo más que en un medio de recolectar datos mientras se permanece ajeno a la acción. Este aspecto práctico del trabajo de campo se extendió también a algunas de las tareas que fueron parte de mi vida cotidiana en una de las comunidades. El acarreo diario de agua desde el río hasta el puesto de salud donde me alojaba (lo cual implicaba caminar unos 200 metros cuesta arriba cargando dos baldes de entre 15 y 20 litros cada uno), me permitió entender rápidamente los problemas de escasez de agua que existen en la zona durante los meses de secano y la importancia de conocer los turnos de riego. Nunca me pareció más real el dicho: “solo cuando cargues tu propia agua, aprenderás el valor de cada gota”.

Inicialmente, la selección de los interlocutores la hice mientras acompañaba a los agentes sanitarios de cada comunidad en sus rondas y luego la fui ampliando a partir de referencias sociales de los primeros mediante el método de “bola de nieve”. Todo el trabajo de campo lo llevé a cabo con el consentimiento informado previo de los pobladores que participaron de esta investigación. En el caso de la comunidad de Ocumazo, el permiso me fue otorgado en el marco de una asamblea comunitaria realizada en el año 2015. En Chaupi Rodeo, el consentimiento me fue otorgado de manera individual. En el caso de los niños, obtuve el consentimiento previo de sus padres, abuelos y maestros. Para preservar la privacidad y el anonimato de los interlocutores, cambié sus nombres en el texto.

Además de la participación observante (más que observación participante, tal como plantea Guber [2004]) con las características anteriormente descritas, en mi trabajo de campo incorporé algunas herramientas metodológicas de los *mobility studies*, las cuales son habitualmente utilizadas para el estudio de prácticas que se centran en la movilidad de los actores (Sheller & Urry, 2006b). Algunas de estas fueron la realización de entrevistas informales a los pobladores mientras los acompañaba en sus recorridos, anotaciones de las interacciones y conversaciones sostenidas mientras caminábamos y el registro mediante fotografías y grabaciones audiovisuales de sus movimientos y de aquellos lugares que me eran señalados como de particular significación por los caminantes. Estos datos obtenidos “en la marcha” los complementé con entrevistas abiertas y semiestructuradas a pobladores de diferentes generaciones y género (desde niños hasta personas mayores), orientadas según los ejes temáticos de la investigación. Debido a que las narrativas tienen un papel central en la descripción fenomenológica porque permiten aunar la práctica con el discurso (Jackson, 1996), puse un énfasis especial en la recolección de historias de viajes (tanto recientes como antiguos) que me permitieron explorar la experiencia de movilidad y las significaciones que los pobladores asocian a la misma. Asimismo, recolecté varias historias de vida las cuales, siguiendo a de Certeau (1988), entendí como verdaderas prácticas espaciales ya que me permitieron comprender las trayectorias personales de estos pobladores asociadas a una red de movilidad particular, de la que forman parte los recorridos realizados entre diferentes lugares de la zona y las migraciones hacia centros urbanos provinciales y nacionales.

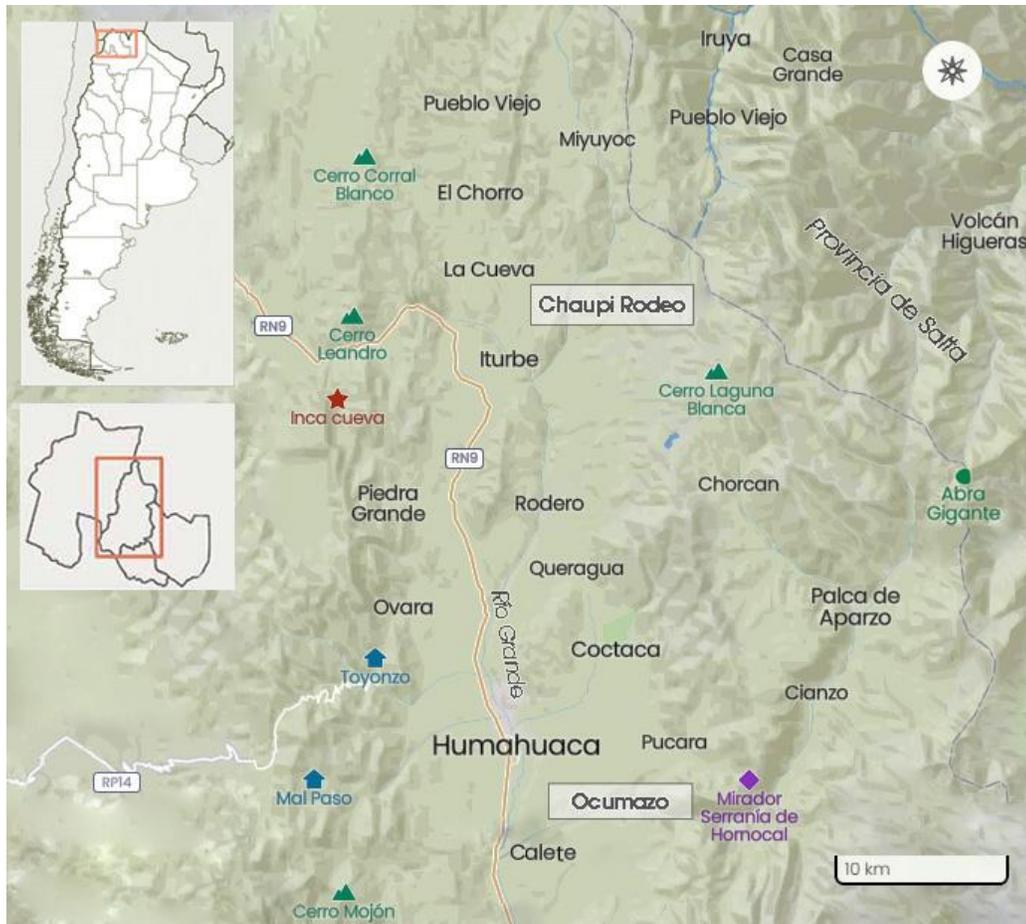
En el caso específico de los niños, la metodología que empleé se basó en el uso de observaciones y de entrevistas abiertas individuales y grupales en los hogares y en las escuelas locales a niños y niñas de entre 2 y 12 años. Asimismo, realicé un registro audiovisual y de notas de campo de situaciones espontáneas de su vida diaria en sus hogares, en el campo y en la escuela. Entrevisté y mantuve conversaciones informales con sus cuidadores (madres, padres, hermanos mayores, abuelas, tíos) respecto a las prácticas de cuidado y a las técnicas de crianza, con el foco puesto en el aprendizaje de la marcha y en las teorías nativas que afectan el desarrollo de esta capacidad. A su vez, recolecté datos sobre sus propias experiencias infantiles para transitar en el paisaje cotidiano con el fin de compararlas con las de sus hijos y nietos.

Como fuentes secundarias consulté diferentes tipos de mapas del Instituto Geográfico Nacional, incluyendo imágenes satelitales, mapas con los gradientes altitudinales de las zonas estudiadas y registros hidrológicos los cuales me permitieron comprender mejor la experiencia del caminar en un ambiente con una topografía difícil y con un clima que puede ser muy duro en ciertos momentos del año. Asimismo, a partir de investigaciones arqueológicas y etnohistóricas publicadas, recabé información sobre los caminos y los procesos de movilidad en la zona desde la época prehispánica, así como sobre los procesos de cambio que se fueron produciendo a lo largo de los años.

De acuerdo con la perspectiva fenomenológica elegida para el análisis de los datos etnográficos, el estilo discursivo que adopté para la tesis incluye descripciones detalladas de cómo las personas experimentan el paisaje, el tiempo y el mundo que habitan con el objetivo de describir lo más fielmente posible su cotidianeidad y evitar caer en una conceptualización teórica basada en categorías antropológicas que tienden a encorsetarla. De un modo similar, con la incorporación de algunas historias de vida busqué evitar el aplanamiento de las diferencias y de las contingencias individuales que puede llevar a una homogeneización de las sociedades estudiadas. Esto no significa dejar fuera del análisis cuestiones estructurales socioeconómicas e históricas, sino explorar su dimensión fenomenológica, entendiendo su rol para transformar la experiencia cotidiana y cómo son utilizadas de acuerdo a intereses personales y colectivos.

Las comunidades

Las dos comunidades en las que realicé la investigación se encuentran ubicadas en el sector septentrional de la Quebrada, en el Departamento de Humahuaca (Mapa 1).



Mapa 1. Mapa del área. Fuente: Modificado de <http://mapcarta.com/es/20009846/Mapa>.

Ocumazo es una pequeña comunidad rural ubicada a 18 km al sudeste de la ciudad de Humahuaca (Jujuy) (Fotografía 1). El poblado se encuentra en el fondo de la Quebrada de Caleta, atravesado por el río del mismo nombre, el cual baja desde las Sierras de Zenta para desembocar en la margen izquierda del Rio Grande. Para llegar a la comunidad es preciso cruzar los cerros y campos de altura que la rodean, ya sea en auto (por medio de sendas vehiculares de tierra que bajan desde la Ruta Provincial N° 73) o a pie (por caminos de herradura y pequeños senderos que cruzan los cerros). La altitud en Ocumazo es de 3050 msnm. El clima es semidesértico con escasas precipitaciones concentradas en el período estival: las medias anuales varían entre los 175 y 400 mm. La temperatura promedio anual es de 13,2 °C, con máximas y mínimas medias de 22,5 °C y 2,9 °C respectivamente y una marcada amplitud térmica media anual que asciende a 19,6 °C (Paoli et al., 2002). La vegetación está constituida por especies de la provincia fitogeográfica de Prepuna:

principalmente tolas (*Parastrephia quadrangularis*), churquis (*Prosopis ferox*) y cardones (*Trichocereus pasacana*).



Fotografía 1. Vista panorámica de Ocumazo en agosto. Al fondo se distinguen las Serranías del Hornocal.

Si bien el censo comunal registra 36 familias (unas 70 personas), la población estable no supera las 15. Al igual que ocurre en otras comunidades de la Quebrada, esto se debe a la gran movilidad de sus pobladores, la cual está vinculada a oportunidades laborales o educativas. Algunos de ellos incluso tienen dos casas: viven unos días de la semana en Humahuaca, donde además realizan otras actividades con las que contribuyen al ingreso familiar, y otros días en la comunidad, dependiendo del régimen escolar de los hijos o de los trabajos que haya que hacer en el campo. La mayoría de los habitantes de Ocumazo son pequeños productores que cultivan sus parcelas en el fondo del valle, bajo un sistema de riego por acequias. La producción es de pequeña escala y se destina al autoconsumo y el comercio. Los principales cultivos son de maíz, hortalizas, flores y frutales (especialmente manzanas, las que son reconocidas localmente por su calidad y variedad). En la comunidad aun funciona un molino harinero hidráulico que muele grano tanto para los productores

locales como para los de zonas aledañas. Al igual que ocurrió en otras zonas de la Quebrada, las migraciones (muchas de ellas definitivas) de gran parte de la población en edad activa y su inserción al mercado laboral asalariado produjeron cambios en las estrategias de vida y una disminución de las actividades agrarias en la comunidad.

Un pequeño grupo de productores complementa sus ingresos provenientes de la producción agrícola con la cría de unas pocas ovejas y cabras, aunque la cantidad de estos animales se ha reducido considerablemente en los últimos años, debido a la disminución de la mano de obra en las unidades domésticas y a los ataques de pumas que han diezmando los rebaños. A diferencia de la agricultura, actualmente solo se dedican a ella quienes residen de manera permanente en la comunidad, ya que el cuidado de los animales demanda la presencia continuada de un pastor. Este es habitualmente su dueño o algún otro integrante de la familia —por lo general, una mujer—, quien lleva a pastorear a los animales a las laderas de los cerros que rodean el valle o a algún rastrojo dentro de la misma comunidad. Solo unos pocos pobladores crían, además, ganado vacuno. Debido a que este requiere de una cantidad de forraje mucho mayor, lo hacen en terrenos (ya sea arrendados o propios) ubicados en localidades vecinas o delegan la crianza a terceros a cambio de un porcentaje de los terneros nacidos durante el año, mercadería o dinero. Esto los obliga a realizar periódicamente travesías que duran entre cuatro y cinco días para llegar a lugares como Santa Ana o Valle Grande o viajes más cortos hasta Yala de Monte Carmelo, con el fin de revisar su hacienda y pagar los gastos de crianza. Aunque la mayor parte del trayecto lo suelen hacer a lomo de burro o a caballo, es frecuente que el mal estado de los caminos obligue a los viajeros a apearse de su montura y caminar en varias partes del recorrido. A veces deben incluso reparar algunos tramos del sendero para poder continuar la marcha.

Además de estos trabajos, algunos ocumazeños forman parte de la red provincial de Turismo Rural Comunitario, una forma de turismo sustentada en la propiedad y autogestión de los recursos patrimoniales de las comunidades originarias. Los que participan de esta actividad brindan alojamiento en sus casas particulares, servicios de guiado al antigal de la comunidad, cabalgatas hasta los petroglifos que se encuentran sobre el río y les brindan a los visitantes la posibilidad de participar de los trabajos cotidianos de las familias.

Ocumazo cuenta con un puesto de salud y una escuela centenaria con nivel inicial y primario (Escuela N° 301, Australia). Hasta el año 2008, los caminos que cruzan los cerros y campos que rodean Ocumazo eran la ruta obligada que debían hacer los maestros y algunos de los alumnos para llegar a la escuela, lo cual implicaba empezar a caminar antes del amanecer para poder cumplir con el horario de clases. Actualmente, tanto el personal docente como los alumnos se trasladan en un vehículo subvencionado por el Ministerio de Educación Provincial que, de acuerdo a la disponibilidad de espacio, ocasionalmente lleva también a algunos pobladores hasta Humahuaca. Pero cuando no hay lugar y es imperativo llegar a la ciudad, los pobladores continúan utilizando los antiguos caminos que, a través de los cerros, los conducen hasta los barrios ubicados en las afueras de este centro urbano.

Chaupi Rodeo (Fotografía 2) está situada sobre la ruta provincial 13, a unos 39 km al norte de la ciudad de Humahuaca. La comunidad se encuentra en el fondo de una quebrada atravesada por el río del mismo nombre que nace en la Sierra de Santa Victoria y desemboca en el río Grande por la margen izquierda. Para llegar a ella, es preciso desviarse de la ruta nacional 9 y pasar por la localidad de Iturbe, una de las estaciones de pasajeros y de carga del ferrocarril General Belgrano, que unía San Salvador de Jujuy con La Quiaca. Debido a que Chaupi queda solo a cuatro kilómetros de Iturbe, sus habitantes se mueven constantemente entre ambas localidades, en particular los jóvenes chaupiseños que concurren al colegio Polimodal N°5 de Iturbe.

Debido a su ubicación, Chaupi constituye una zona de paso entre la Quebrada de Humahuaca y la localidad de Iruya (Salta), en la región de los valles orientales y las yungas. Geoambientalmente las altitudes son elevadas (entre 3500 a 4000 msnm) y el clima es árido: frío y seco en invierno y cálido y seco en verano con una gran amplitud térmica diaria y estacional. Las mínimas invernales son de -5°C , con una temperatura media anual de $22,5^{\circ}\text{C}$. Las lluvias de entre 180 y 300 milímetros anuales se concentran en la época estival (Buitrago & Larrán, 1994). La vegetación es arbustiva (con especies correspondientes a la provincia fitogeográfica de Prepuna y Puna como muña muña (*Minthostachys mollis*), añagua (*Adesmia spinosissima*), tolilla (*Fabiana punensis*), suncho (*Asteraceae verbesina*) y quinchal (*Baccharis grisebachii*) y hay una marcada desertificación por el sobrepastoreo. De acuerdo con el censo sanitario de 2019, la población de Chaupi Rodeo está formada por unos 70 habitantes que viven principalmente en las cercanías del río. Cuenta con una escuela

albergue (Escuela N° 70) con nivel inicial y primario a la que concurren niños de la comunidad y de algunos parajes más alejados como La Cueva o Peña Blanca. También existe un puesto de salud que está a cargo de una agente sanitaria durante los días de semana.



Fotografía 2. Vista general de Chaupi Rodeo en invierno.

En esta comunidad se practica una agricultura a pequeña escala destinada al autoconsumo, la venta en el mercado local o eventualmente trueques en las ferias regionales. Los cultivos se realizan bajo riego y por lo general quedan limitados al período primavera-verano en los terrenos linderos a las casas. Al igual que ocurre en Ocumazo, los espacios de cultivo están situados en relación con los recursos hídricos disponibles provenientes de los cursos permanentes de agua, y el riego se efectúa por medio de canales y acequias. La ganadería es de tipo extensivo en base a pastizales naturales e incluye la cría de ganado vacuno, equino (principalmente burros), caprino y ovino. Cada grupo familiar controla un determinado territorio de pastoreo dentro del cual posee una cierta cantidad de puestos o asentamientos propios que les permite desplazarse con sus animales a lo largo del año según la oferta estacional de forraje. En relación a Ocumazo, la cantidad de familias que en Chaupi

Rodeo se dedican a criar ovejas y cabras es mayor. No obstante, es preciso destacar que también aquí el tamaño de los rebaños se ha reducido considerablemente debido a la falta de mano de obra ocasionada por las migraciones y los cambios en las estrategias de vida de las nuevas generaciones. Algunos productores continúan con la cría de ganado vacuno (aunque en menor escala que en el pasado) al que trasladan entre Chaupi y los terrenos de pastoreo que poseen en los valles salteños. El momento para hacerlo depende de la oferta estacional de forraje, de la necesidad de carne para el consumo familiar o si necesitan que, antes de sembrar, los animales coman los restos de la cosecha que quedaron en los rastrojos.

Aunque están ubicadas en regiones geoambientales diferentes, ambas comunidades tienen algunas características en común. En ambas la posesión de las tierras es de carácter familiar, heredada de generación en generación, y (si no son abandonadas) siguen siendo trabajadas en la actualidad. Cada familia controla determinados territorios de cultivo y de pastoreo cuyos límites están definidos por ciertos rasgos del paisaje y son transmitidos y mantenidos “de palabra” a lo largo de las sucesivas generaciones, creando derechos sobre esas tierras que son conocidos y respetados por el resto de la comunidad. Un segundo rasgo en común es la ya mencionada disminución progresiva del número de residentes estables como consecuencia de las migraciones temporales o definitivas hacia los centros urbanos provinciales o nacionales (Mina El Aguilar, Humahuaca, Palpalá, San Salvador de Jujuy o incluso Buenos Aires y Córdoba). No obstante, tanto en Ocumazo como en Chaupi, estos migrantes mantienen el vínculo con la comunidad mediante la participación en las tareas agrícolas o asistiendo a las festividades locales y a las fiestas patronales.

PARTE I

CAPÍTULO 1

Ser de un lugar

En la Quebrada de Humahuaca y en la puna jujeña la referencia geográfica vinculada a los lugares y comunidades de origen es frecuentemente utilizada como un marcador identitario (Karasik 2006, 2010; Göbel 2000/2002). Tal como observara Karasik (1994, 2006), según el contexto y lo que se desea remarcar, este puede aludir a un ámbito socioambiental (“puneños”, “quebradeños”, “vallistos”), a una localidad o comunidad específica (“humahuaqueño”, “ocumazeño”), o a señalamientos más sociales como “del campo”, “del pueblo”, “del cerro”. Si bien estas categorías son utilizadas por los pobladores para reconocerse en términos territoriales, en algunas ocasiones también las emplean para designar su pertenencia social en base a su percepción de las diferencias étnico-sociales que fueron promovidas durante el proceso colonial y que luego fueron acentuadas en base a las formas en que se estructuró el trabajo en la provincia³.

A diferencia de las nuevas identidades etno-políticas que, en las últimas décadas, se han ido construyendo en torno a “manipulaciones de una ‘originariedad’” (Karasik, 1994, p. 42) ancestral con la que buscan vincularse, estas categorías identitarias geográficas se relacionan estrechamente con las actividades que los pobladores realizan en su vida cotidiana, las cuales involucran un modo particular de moverse y de relacionarse corporalmente con el paisaje (cf. Göbel, 2000/2002). En este sentido, como expliqué anteriormente, pueden ser entendidas —junto con la filiación familiar— como un “principio

³ Desde un punto de vista sociohistórico, para Karasik (2006, p. 474): “ser de un lugar es una forma de expresar y percibir las diferencias étnico-sociales promovidas por el proceso colonial y es además una forma muy extendida entre los pobladores de diversos lugares, campesinos o de otro tipo, para designar la pertenencia social”.

de identificación” original (Jackson 1977, p. 241), vinculado existencialmente al ser-en-el-mundo de la persona y que se expresa a través de la praxis. En términos de Kusch (1976, 2007 [1962]), se las podría definir como categorías preontológicas que surgen del afianzamiento en un “estar-aquí” y que se expresan como una identificación o “intuición” (Kusch, 2007, p. 5) con el paisaje habitado. No obstante, estas categorías geográficas suelen ser manipuladas en determinados contextos sociales y rituales con el fin de resaltar determinados valores que son usados por los pobladores para diferenciarse de otros (tanto a nivel individual como colectivo) y, al mismo tiempo, crear un lazo de solidaridad dentro del grupo.

Mi objetivo en este primer capítulo es analizar, desde un punto de vista fenomenológico existencial, cómo se producen esos procesos de identificación y subjetivación en relación a un lugar o, incluso, a toda una región geográfica. En primer término, pondré el foco en la *hexis* corporal de estos pobladores, constituida tanto por la conformación física del cuerpo como por la manera de utilizarlo en las actividades cotidianas. Dicha *hexis*, según Bourdieu, expresaría “el ‘ser profundo’, la ‘naturaleza’ de la ‘persona’ en su verdad”, ya que, “de acuerdo con el postulado de la correspondencia entre lo ‘físico’ y lo ‘moral’ que engendra el conocimiento práctico o racionalizado” (Bourdieu, 2000, p. 84), permitiría indagar sobre cómo ciertas características corporales son asociadas con determinados valores morales y posicionamientos sociales. A continuación, siguiendo esta línea de pensamiento, exploraré una categoría identitaria local, el “caminador” o “ser caminador”, vinculada más específicamente con la capacidad de caminar y con el conjunto de relaciones sociales y el conocimiento del paisaje que se originan a partir de esta práctica. Finalmente, examinaré cómo a partir de las experiencias corporales vinculadas a un modo dinámico y procesual de “estar-en-el-mundo” (Wright, 2008), los pobladores de ambas comunidades desarrollan un sentimiento de apego por los lugares que forman o han formado parte de su existencia cotidiana.

Cuerpo, paisaje e identidad

Para entender desde una perspectiva fenomenológica los aspectos geográficos que participan de la formación de las identidades locales en la Quebrada, es preciso analizar, en

principio, cómo se construye la subjetividad o el *self* de estos pobladores en relación a un sector particular del paisaje o, en otras palabras, cómo se construye el “*self* geográfico” al que hacía alusión Casey (2001). Tal como mencioné anteriormente, para este autor, la fusión entre el *self* y los lugares en los que transcurre nuestra vida cotidiana se produciría, en principio, gracias al conjunto de prácticas habituales que realizamos en ellos, en particular, aquellas que forman parte de nuestro trabajo cotidiano. Tomando como punto de partida las ideas propuestas por Heidegger en *El ser y el tiempo*, Casey considera que solo en virtud de nuestras prácticas laborales podemos construir un mundo coherente y duradero (o *werkwelt*⁴ en términos de Heidegger) al cual recurrir y retornar una y otra vez. En otras palabras, el mediador entre nuestro *self* y los lugares que forman parte de nuestra existencia cotidiana sería aquella parte de nuestro habitus relacionada con los trabajos que hacemos. Esta parte nos permite crear un “mundo de sentido común” (Bourdieu, 2007, p. 94) geográficamente situado, cuya objetividad está asegurada por el consenso general sobre el significado dado a las prácticas dentro del mismo. No obstante, a diferencia de lo que plantea Bourdieu (1977), para Casey dicho habitus sería capaz de adoptar matices individuales basados en intereses e inclinaciones personales, ya que, aun cuando las prácticas se encuentren internalizadas, estas solo pueden ser actuadas mediante acciones corporales concretas que siguen los planes y proyectos de un *self* que intenta hacer algo en ese “mundo de sentido común” que resulta de la orquestación de los habitus.

En las zonas rurales de la Quebrada, la construcción de este habitus vinculado al trabajo en el paisaje cotidiano gira en torno a determinadas capacidades y características del cuerpo como la fuerza y la resistencia física. Sin embargo, no se considera que estas vengan dadas naturalmente, sino que, tal como planteara Mauss (1979 [1934]), deben ser construidas y estimuladas durante toda la vida mediante diferentes prácticas y técnicas de cuidado y autocuidado. La primera de estas técnicas es llevada a cabo por las madres durante el primer año de vida del niño. Se trata del “fajado”, una técnica de crianza que ha sido tradicionalmente empleada en toda la región andina para alinear y moldear el cuerpo del niño al mismo tiempo que le permite a la madre transportarlo más fácilmente sobre su espalda, protegido de las rigurosidades del clima (cf. Ortiz Rescaniere, 1989; Platt, 2002; Suremain

⁴ Mundo del trabajo.

& Montibert 2005, 2007; La Riva González, 2012; Remorini, 2013). Debido a la influencia del sistema biomédico y a la difusión del uso de los carros de bebés, está cayendo en desuso entre las madres jóvenes urbanas, aunque sigue siendo utilizada en las zonas rurales. Consiste en envolver firmemente al bebé desde la cabeza hasta los pies con una serie de mantas que conforman una suerte de “corset textil” que cumple funciones diversas. Por un lado, contribuiría al endurecimiento de los huesos del niño —considerados como “sensibles”, “débiles” o “frágiles” durante los primeros meses de vida— y al desarrollo precoz de su fuerza muscular a partir de la resistencia a los movimientos que le ofrecen las mantas (cf. Suremain, 2003). Por otro, favorecería que la alineación de su columna vertebral, así como la de sus brazos y piernas, sea óptima. En este sentido, se trata de evitar que el niño sea “hombrudito” (es decir, que se le forme una giba) o chueco. Ambas son características físicas que —además de tener localmente una valoración estética negativa— son consideradas como perjudiciales para trabajar en un entorno rural. La primera daría como resultado un cuerpo débil, incapaz de *quepear*⁵ (o cargar sobre la espalda) bultos pesados; la segunda le restaría agilidad y destreza física para caminar, ya que, de acuerdo con las teorías locales, “el chueco se enrieda con los pies”.

La técnica del fajado también apunta a reforzar la región lumbar. Esta es considerada una zona del cuerpo particularmente delicada ya que de su indemnidad depende que el niño pueda comenzar a caminar precozmente. Si no se lo faja, al bebé se le puede “quebrar el espinazo” y sufrir una “falseadura”. Como explicaré con más detalle en el próximo capítulo, esta afección resultaría por una extensión exagerada de la columna lumbar. Su consecuencia más temida es que el niño no pueda caminar, o que demore mucho en adquirir una marcha independiente. Pero, además, el fajado de esta zona garantizaría que la cintura del niño adquiriera la “dureza” suficiente para que no sienta dolor cuando, ya adulto, deba pasar largas horas trabajando inclinado en los rastros. En breve, las bondades y funciones del fajado pueden sintetizarse en la explicación que me dio doña Alcira, una abuela chaupiseña de 80 años: “¡Derecha la espalda y bien duro la cintura también! ¡Pa’ que puedas trabajar en el campo!”. Finalmente, es importante destacar que la “dureza” del cuerpo que resulta del

⁵ Del quechua *k’epi*, espalda.

empleo de esta técnica lo hace también un cuerpo “cerrado” a las enfermedades, por lo cual el fajado contribuiría, además, a mantener la salud del niño (cf. Fernández Juárez, 1995b).

Junto con el fajado, el tipo de alimentación resulta clave para poseer un cuerpo fuerte y resistente. Los alimentos locales, cultivados en las parcelas familiares y consumidos en los modos tradicionales, son muy apreciados y considerados centrales para mantener la fuerza y el vigor de la persona (cf. Fernández Juárez, 1995b; Graham, 2003; Sanmartino, 2015; Ortiz Hernández, 2016). La calidad y la naturaleza de estos alimentos calificados como “secos” —el maíz tostado o preparado como *mote*⁶, la papa común o la papa oca preservadas como *chuño*⁷, la carne conservada en forma de *charqui* o *chalonga*⁸— dan como resultado un cuerpo magro, “duro” y resistente a las enfermedades (cf. Fernández Juárez, 1997, 1999). Gracias a este tipo de alimentación, los huesos serían más duros (“somos más huesudos”) y el cuerpo más fibroso, características que les otorgarían una resistencia mayor para que tanto hombres como mujeres puedan trabajar largas jornadas en el campo, cargar pesados atados de leña sobre sus espaldas o caminar largas distancias expuestos al sol, la lluvia o el frío, manteniendo un ritmo de marcha sostenido en una topografía difícil.

A modo de síntesis, se puede decir, entonces, que las características y capacidades del cuerpo que son consideradas localmente deseables son aquellas que resultan de un tipo de crianza tradicional y que condensan la percepción de un estado ideal de salud, que permitiría mantener tanto la productividad como la movilidad que exigen las actividades agropecuarias. En este sentido, son vistas como un indicador objetivo de autonomía ya que la persona tendría las capacidades físicas indispensables para trabajar en el campo y, por lo tanto, la posibilidad de formar y mantener una familia propia (cf. Oths, 2003). A su vez, esas mismas características de fuerza y resistencia le permitirían colaborar activamente en tareas que involucran a todos los miembros de la comunidad, como las *mingas* de siembra⁹ o la limpieza de los canales de riego. Este hecho no es menor, ya que esta participación en los trabajos colectivos promueve, a su vez, un sentimiento de pertenencia e identificación con un lugar

⁶ El *mote* es una comida a base de maíz que, en lugar de tostarlo, se lo hierva.

⁷ El *chuño* es la papa desecada que se obtiene exponiéndola a períodos de congelamiento y asoleamiento de forma consecutiva.

⁸ El *charqui* y la *chalonga* son un tipo de carne deshidratada salada que es secada con el sol y las heladas. El *charqui* se hace con carne de llama o de vaca y la *chalonga* con carne de oveja.

⁹ Una forma de trabajo agrícola cooperativo sobre el que me referiré con mayor detalle más adelante.

particular basado en la sociabilidad y las relaciones de reciprocidad que giran en torno al intercambio de trabajo. Tomando en cuenta esta relación entre una determinada aptitud física y la posibilidad de asumir diferentes roles sociales —tanto dentro de la familia como dentro de la comunidad—, la fortaleza y la resistencia que caracterizan al cuerpo rural pueden ser entendidos, en términos de Munn, como “cualisignos de valor”¹⁰ (Munn 1986, p. 74). Es decir, como un conjunto de cualidades corporales que, vinculadas con la capacidad física para trabajar en el campo, participan de la creación de una serie de valores sociales —como la autonomía, la solidaridad y la reciprocidad— que la comunidad como grupo considera importantes.

A partir de esta relación entre la fuerza y la resistencia corporal y el trabajo en el campo, los pobladores utilizan una categoría con la que identifican a la persona que las posee: “ser guapo” o “estar guapo”. Con ella se refieren a la persona que es “bien dura” para trabajar todo el día en el campo, es decir, que no se cansa y que no se queja de dolores físicos al hacerlo. Esta puede ser utilizada de manera individual, ya sea para identificarse a sí mismos o para calificar a otra persona. Pero también como un modo de identificación colectiva, tal como la emplea Ana, una pobladora de 45 años de la zona de Chaupi: “a nosotros nos dan un pico y le damos pico todo el día, meta piquear... ¡y a la tarde estamos guapos todavía!”. A su vez, es una categoría que también es utilizada con un sesgo de género¹¹ para referirse a una mujer que, por diferentes circunstancias, debe afrontar la responsabilidad de criar a su familia sola¹². En relación a este punto, es preciso tener en cuenta que en esta región de los Andes existe una división sexual del trabajo: los hombres se encargan de los trabajos más pesados como el laboreo de las parcelas o la reparación de casas y corrales; las mujeres, de las tareas de pastoreo y de los trabajos de la casa. No

¹⁰ Munn se basa en la noción de cualisigno de Charles Peirce para quien “un cualisigno es cualquier cualidad en la medida en que esta sea un signo” (Peirce, 1955, p. 115). Según este autor, un signo se trataría de una construcción social que funciona dentro de un sistema lingüístico y que pone un elemento en lugar de otro. En este sentido, el signo está en lugar de algo, su objeto. Pero “está en lugar de ese objeto no en todos los aspectos sino solo con referencia a una suerte de idea” (Peirce, 1986, p. 22). Ver Chumley y Harkness (2013) para ampliar este tema.

¹¹ A lo largo del trabajo, trataré las cuestiones de género solo de manera puntual, tal como surgieron en el trabajo de campo. La profundización del análisis sobre esta temática será objeto de futuras investigaciones.

¹² Una de las causas mencionada ha sido la migración de los hombres a diferentes localidades de la provincia en busca de un trabajo asalariado que permita garantizar un flujo continuo de ingresos a la familia (cf. Parodi y Benedetti, 2016) En otros casos, estas mujeres son madres solteras o fueron sencillamente abandonadas por sus maridos.

obstante, la “mujer guapa”, de acuerdo con Andrea (chaupiseña, 38 años), es la que “tiene que hacer de todo [en el campo], tanto trabajo de hombre como de mujer. Si tiene vacas, ovejas, las cuida; tiene rastrojo, siembra; ve a sus hijos... ¡hace todo, en realidad! No tiene tiempo para descansar, solo en las noches”. Por lo general, estas mujeres se refieren a sí mismas como “duras” y “aguantadoras” y consideran que, ante la necesidad, todo lo que han hecho es poner en práctica lo que han aprendido de niñas de sus propias madres, tal como relata Isidora (chaupiseña, 60 años), segunda generación de “mujeres guapas”:

Capaz que desde chica una se cría así y ya quedás así. Porque mi papá trabajaba en Mina Aguilar (él vivía allá), pero mi mamá nos enseñó a sembrar, nos enseñó... ¡todo! Sabíamos ir al monte en Iruya, nos mandaba al valle con mis tíos y los animales. Caminábamos 2, 3, 4 días. Cada cosa que una aprende te queda para toda la vida, yo me acuerdo de eso. Y de ahí yo me he ido acostumbrando más y más. Debe ser que soy así por mi mamá que me enseñó así.

Estos atributos corporales que forman parte de la identidad personal de la “mujer guapa” se acompañan, además, de una fortaleza de carácter —entendido, según Ricoeur (1992), como el conjunto de disposiciones consistentes o estables por las cuales una persona se reconoce a sí misma o es reconocida por otros— que le permite sobrellevar situaciones de crisis y de estrés emocional. A su vez, esta “dureza” la hace menos vulnerable a las enfermedades de todo tipo, incluyendo aquellas provocadas por la acción maliciosa de otros como la envidia o el mal de ojo (cf. Miles, 1998; Viotti, 2014).

La fuerza y resistencia corporales relacionadas con el trabajo de la tierra son, además, utilizadas localmente para marcar diferencias generales entre un cuerpo campesino (cf. Fernández Juárez, 1995b, 1999) y un cuerpo urbano (ya sea jujeño o no). Este último es descrito por los pobladores rurales como un cuerpo débil, poco acostumbrado a los esfuerzos físicos y nutrido con alimentos manufacturados como conservas, pastas, arroz, galletitas y dulces. Juan (ocumazeño, 48 años) me explicó las diferencias entre ambos tipos de cuerpos de la siguiente manera: “allá en la ciudad están gordos, pero están gordos porque están mal alimentados. En cambio, aquí la gente vos le ves más morrudo, pero somos fuertes, no gordos”. La diferencia entre ambos cuerpos —categorizados como “gordo” o

“morrudo”— no estribaría, entonces, en su forma o tamaño, sino en su consistencia y solidez, las cuales son proporcionadas por el consumo de alimentos tradicionales que mencioné anteriormente. Sin embargo, es importante recordar que estos son obtenidos a partir de su propio trabajo corporal en las parcelas familiares. En este sentido, desde un punto de vista fenomenológico, la identidad física de estos pobladores estaría tan fusionada con su identidad geográfica que, parafraseando a Feuerbach (1850 en Chernó, 1963), “son” lo que comen. Este “ser” incluiría no solo la materialidad de los alimentos que consumen, sino también las múltiples relaciones y significados que —vinculados al trabajo de la tierra involucrado en su producción— participaron de la formación de su *self* en el paisaje donde los cultivaron. Al mismo tiempo, a partir de la igualación que estos pobladores hacen de las características de su cuerpo con el de otros, construyen una categoría identitaria colectiva (un “nosotros” rural), que utilizan para diferenciarse de los pobladores urbanos.

No obstante, es preciso destacar que la construcción de esta subjetividad rural no es ajena a los procesos históricos y a las construcciones de alteridad asociadas a los mismos en la provincia (Briones, 1998). A esta contribuyen, también, una serie de diferencias que han sido internalizadas como consecuencia de procesos de identificación sociogeográficos en virtud de los cuales la Puna y la Quebrada continuaron siendo zonas caracterizadas por formas de vida campesinas, a pesar del aumento de las migraciones y de que la producción doméstica (tanto agrícola como ganadera) fue desestructurándose como principal medio de vida (Karasik, 2010).

Estas diferencias corporizadas en base a las cuales se identifican a sí mismos e identifican a otro son utilizadas habitualmente por los pobladores rurales como diacríticos del *self*, de un modo situacional y contextual de acuerdo al lugar de procedencia de aquel con quien se comparan. La diferencia más obvia y más marcada es la que hacen entre el cuerpo de los “norteños” y el de los “gringos”. Tal como señala Karasik, ambos términos son objetivaciones de procesos de identificación que hacen referencia a “relaciones sociales, pasadas y presentes que pueden incluir potencialmente tanto la carga de opresión y desprecio como la reivindicación de la propia cultura y la identidad social” (Karasik, 2006, p. 473). Según esta autora, en Jujuy, “Norte” es un término nativo que designa a las zonas de la Puna y la Quebrada, y que conserva el potencial de señalamiento de lo indígena asociado a un

origen socioterritorial campesino y a la subalternidad social. Por su parte, “gringo” es una “designación social racializada” (Karasik, 2010, p. 275) que en la provincia se aplica a los descendientes de inmigrantes de ultramar; básicamente denota lo no andino y lo urbano, y posee un cierto tono insultante.

Respecto a las características y capacidades corporales ya analizadas, para diferenciarse de un gringo, un poblador rural se autoadscribe como “norteño”, y se identificará a sí mismo y a otros norteños con las cualidades de dureza y fortaleza descriptas, aunque haya migrado y actualmente resida en una localidad urbana. A esto agregará otros rasgos corporales que marcan diferencias entre ambos como la estatura o el color de los ojos y, en particular, el color¹³ y la suavidad de la piel o la “delicadeza” de las manos. Si bien estas diferencias de la piel pueden ser entendidas, en principio, como una automarcación racializada (Briones, 1998), los pobladores las relacionan con los contrastes en las prácticas cotidianas vinculadas al tipo de trabajo que realiza cada uno y, sobre todo, al lugar donde lo realiza. En este sentido, tal como se mencionó anteriormente, las diferencias a las que aluden no son solo fenotípicas, sino que, tal como plantea Karasik (2010), señalan además una posición social y las huellas de una trayectoria social. En otras palabras, las categorías de “norteño” y “gringo” serían elaboradas a partir de una serie de “taxonomías biomorales” (de la Cadena, citada en Briones 1998, p. 21) basadas en atributos biológicamente adscriptos que se entretajan con otros vinculados a las diferencias y posibilidades culturales y económicas entre ambos (cf. Briones, 1998). El comentario que me hizo Susana (chaupiseña, 42 años) fue contundente al respecto:

Las personas de acá hacen trabajos fuertes, en cambio, el gringo, no. Está sentado en una computadora, en un escritorio. [Sale del trabajo], va a su casa, ceba mate y ve tele, y listo, ya está. Pasa el día y ya. Porque tiene un lavarropas, porque tiene todo. Acá, la gente del norte, estamos acostumbrados a hacernos nuestras cosas, ya de pequeños. Si el marido está edificando para tener una casa, vos lo tenés que ayudar a edificar. Te ensuciás con el barro, te ensuciás con el

¹³ Debido a su color de la piel, a los “gringos” también se los suele denominar localmente como “pan crudo”.

adobe porque tenés que llevarle [los ladrillos]... y si tenés que pechar¹⁴ una carretilla, ¡vas!

No obstante, estos argumentos que habitualmente son utilizados para diferenciarse del gringo son también esgrimidos por aquellos que se autoadscriben como norteros y trabajan eventualmente en zonas rurales —aun cuando hayan nacido, se hayan criado y tengan su residencia en los centros urbanos cercanos—para diferenciarse de otros pobladores jujeños de esos mismos centros que “no saben lo que es salir al campo”. Este suele ser el caso de algunos agentes sanitarios que, aunque oriundos de algunas ciudades como Humahuaca, cumplen con sus tareas en comunidades rurales. Sus argumentos también giran en torno a los modos en que cumplen con su trabajo cotidiano, el cual consiste básicamente en caminar toda la jornada para visitar y controlar las familias del sector que les es asignado. De acuerdo con algunas de las agentes entrevistadas, la experiencia corporal y práctica en relación al paisaje rural sumada a la intemperancia del clima, dejaría marcas visibles en su cuerpo que las diferenciaría de las mujeres jujeñas de la ciudad, quienes, por las características del trabajo que desempeñan, estarían más cercanas a la descripción que los locales suelen hacer de los gringos. Esta identificación de lo rural con la fortaleza y la resistencia corporal marca diferencias incluso dentro de las mismas familias, aun cuando todos sus miembros se identifiquen relacionalmente como pertenecientes a un mismo grupo por tener un mismo apellido y pertenecer a una misma red de parentesco. Nancy es una agente sanitaria de 40 años que nació, se crió y que tiene su residencia en Humahuaca, pero que actualmente trabaja en el puesto de salud de Iturbe, donde yo me alojaba. Una noche, en una de las charlas en las que intercambiábamos comentarios sobre nuestras jornadas, Nancy fue muy clara para marcar estas diferencias:

Yo tengo que andar por la tierra, por la lluvia, abajo del sol. Y la tierra te arruina. ¡A simple vista te das cuenta! porque mi piel está partida y paspada por el frío. Entonces vos te comparás con las [mujeres] de la ciudad que no hacen nada. Porque por más que seamos morochas, ¡se nota [la diferencia]! Mi hermana, por ejemplo, está en la oficina de la municipalidad. Vos les ves las uñas largas, la manito bien suavcita. Puede ser morocha, todo lo que sea, pero tiene una mano

¹⁴ Empujar.

delicada: sus deditos, las uñas bien pintadas. Y ella hace en la computadora uñita por acá, uñita por allá, sale, se pone su carterita, toma el colectivo y ya está en su casa y ya no hace más nada.

Pese a que en su comentario Nancy hacía alusión a su hermana, desde mi identidad “gringa” era claro que yo cumplía con muchas de estas características, algunas de las cuales me eran decididamente imposibles de ocultar. Mi color de piel, mi altura y mi pelo extremadamente corto eran marcas corporales con las que todos los “norteños” me distinguían a la distancia, pese a los esfuerzos que hacían algunos de mis compañeros de caminata, en especial las agentes sanitarias, para que yo no hiciera “cosas de gringo” como usar anteojos de sol en pleno mediodía. No obstante, a partir del comentario de Nancy, me di cuenta que otras partes de mi cuerpo, las cuales yo creía menos conspicuas (como mis manos), delataban no solo mi origen “sureño” sino mis prácticas como porteña a las cuales asociaban muchos de los significados que describí anteriormente. Este “detalle” de mi cuerpo que yo no había tenido en cuenta fue puesto nuevamente de relieve en una reunión con un grupo de mujeres en Iturbe. Natalia —38 años, nacida y criada en Chaupi— fue totalmente honesta para marcar la diferencia entre mis manos y las suyas, sin evitar una alusión directa a la diferencia de edad: “Mirá mi mano y mirá tu mano. ¡Delicada que sos! Mis manos están más envejecidas que las tuyas y yo soy mucho más chica que vos” (Natalia, 38 años). Inmediatamente, otra agregó a modo de explicación: “es porque los gringos no saben hacer nada... ¡no te saben ni pelar una papa!” (Dora, 39 años).

Aunque intenté explicar que yo también cocinaba y hacía los trabajos de la casa, mi argumento fue recibido con desconfianza y refutado con otras teorías que hablaban de una “delicadeza gringa”, cuyos significados excedían la delicadeza que atribuían a mis manos. Básicamente estas teorías volvían a hacer referencia a las cualidades de las que yo a simple vista carecía y que me diferenciaban del habitus rural local. En su imaginario, yo no solo era incapaz de realizar trabajos físicos (incluyendo largas caminatas en el campo), sino que también comía “delicado”, adjetivo con el que hacían referencia al tipo y a la cantidad de comida que yo consumía. En otras palabras, una alimentación completamente inadecuada, incapaz de proporcionarme la fuerza o la resistencia suficiente no solo para trabajar en el campo sino incluso para moverme con soltura y, sobre todo (como comprobé en varias

ocasiones), rapidez en el entorno rural. En este sentido, me resultaba llamativo que las repercusiones que tenía la altura (unos 3300 m.s.n.m) sobre el funcionamiento de mi cuerpo porteño recién llegado al “norte” eran completamente obviadas en estas charlas, a pesar de que algunas de mis interlocutoras tenían una formación profesional que les permitía entenderlas perfectamente.

Estas diferencias construidas acerca de las distintas capacidades corporales que exigen las prácticas cotidianas en un paisaje rural y en uno urbano, también marcan distinciones intergeneracionales dentro de una misma familia. Estas se observan principalmente entre aquellos criados en zonas rurales, y que han migrado a ciudades de la provincia (como Humahuaca, Palpalá o San Salvador de Jujuy), y sus hijos adolescentes. Estos jóvenes han nacido y crecido en estas ciudades y adquirido un habitus urbano basado en prácticas cotidianas que no solo son distintas, sino que, en comparación con los trabajos rurales, requieren de una movilidad y de un esfuerzo físico mucho menor. Estas diferencias se hacen evidentes cuando van a la comunidad de origen de sus padres y abuelos para colaborar con algunas de las tareas del campo —como la siembra y la cosecha— de las que tradicionalmente suele participar toda la familia. Apenas comienzan a trabajar en los rastrojos se cansan fácilmente, lo que da lugar a que los adultos hagan comentarios tales como “la generación de ahora no sirve”, “algunos hombrecitos le tienen miedo al pico” o “la generación de ahora son ‘cremita’, débiles”, calificativos que, en otro contexto, utilizan habitualmente para referirse a los gringos, considerados casi unánimemente como gente “inútil” y “delicada” para trabajar y para “andar” en el campo.

La excusa habitual que los jóvenes esgrimen para eludir estos trabajos, o para abandonarlos rápidamente, es el dolor físico que estos les ocasionan, tal como cuenta Sandra (chaupiseña, 45 años, quien actualmente reside en Iturbe) respecto a sus dos hijas adolescentes: “capaz que a estas chiquitas yo les doy el pico un ratito y ya están doloridas. Yo les digo ‘¿van a ayudar?’ y me dicen ‘no, mamá, no... No me gusta, me duele la cintura’”. Aunque a veces este dolor pueda ser cierto, la mayoría de las veces es utilizado estratégicamente por los jóvenes para no trabajar en el campo y para permanecer en la ciudad, donde se encuentran sus intereses personales. Si bien los padres y abuelos no son ingenuos en este respecto, esta presunta “debilidad” física tiene para ellos una connotación

negativa, que va más allá de la falta de fuerza y resistencia necesarias para trabajar en el campo o la eventual disminución de la mano de obra del grupo familiar. Para los mayores, “las generaciones de ahora son como gringos casi”, frase en la que condensan el modo en que perciben el alejamiento progresivo de los jóvenes del campo, de los trabajos rurales y de los valores sociales tradicionales que eran transmitidos mediante los mismos (cf. Ortiz Rescaniere, 1989; Canessa, 1998). Al mismo tiempo, ven la apatía de los jóvenes como el comienzo de un eventual abandono de las parcelas de siembra familiares y de la desintegración de los lazos que los unen con la comunidad de origen de sus familias. En este sentido, desde el punto de vista de los mayores, la pérdida de la conexión corporal y estrecha con el paisaje que se produce al trabajar la tierra, es vista como una “pérdida” de la identidad de estos jóvenes como norteños, sin tener en cuenta las diferencias que existen entre los lugares en los que se construyó el *self* geográfico de cada uno (cf. Briones, 2007).

El “caminador”

De acuerdo con el análisis que realicé hasta aquí, la construcción de una identidad tanto personal como colectiva en relación con un lugar particular, o incluso con toda una región geográfica, estaría centrada en un habitus rural construido en torno a la fortaleza y resistencia corporales para hacer los trabajos en el campo. Sin embargo, y aunque solo queda implícito en el discurso de los entrevistados, es importante tener en cuenta que, para poder realizar todos esos trabajos, es preciso poder caminar. Siguiendo el análisis que hace Casey (1996, 1997) de las ideas de Husserl (1931) y Merleau Ponty (1985 [1945]), es precisamente mediante esta práctica que se produciría la conexión básica entre el cuerpo y los lugares recorridos. Para Husserl, solo a partir de la articulación coordinada de los movimientos de nuestras piernas y brazos y del conjunto de sensaciones kinestésicas que derivan de los mismos cuando caminamos podemos, al menos provisoriamente, percibirnos como un organismo completo (o un “organismo coherente” [Casey, 1997, p. 224]) capaz de actuar de acuerdo con sus propias intenciones e intereses. A partir de esta intencionalidad corporal preobjetiva, que surge de nuestro cuerpo unificado por el movimiento, iríamos estableciendo “arcos intencionales” que nos ligan con los lugares que habitamos o por los que circulamos cotidianamente. Al mismo tiempo, esta misma experiencia del cuerpo en movimiento nos

proporcionaría un modo de acceder al mundo, un conocimiento práctico o una *praktognosia* basada en la memoria corporal habitual inherente a nuestras acciones cotidianas y en la familiaridad con los lugares que recorreremos (Merleau-Ponty, 1985).

La importancia que tiene el caminar en las áreas rurales de la Quebrada puede sintetizarse en una frase de una de las pobladoras de Chaupi: “en el campo, ¡vos vivís caminando!” (Vilma, 48 años). Esto no solo obedece a las características topográficas del paisaje que recorren diariamente (las cuales, muchas veces, no admiten otra forma de movilidad), sino que, además, constituye la práctica base que les permite trabajar en los rastrojos o pastorear los rebaños. Casi todos los trabajos de laboreo de la tierra, la siembra y la cosecha se realizan a pie: desde la preparación del terreno con un arado tirado por bueyes o caballos, la siembra de los surcos, los trabajos de aporque¹⁵ y desmalezamiento, el riego (incluyendo la limpieza de los canales) hasta la recolección y almacenamiento de lo producido. Por su parte, la cría de animales demanda salir a caminar todos los días con el rebaño, trasladándose continuamente de un sector del paisaje a otro de acuerdo con la disponibilidad de pasto. A estos movimientos diarios con la hacienda, como ya mencioné, deben eventualmente agregarse desplazamientos mayores que pueden llevar entre dos y tres días de marcha hasta lugares más alejados como Yala de Monte Carmelo en el caso de los pobladores de Ocumazo, o hasta parajes cercanos a la localidad de Iruya en los valles salteños para los pobladores de Chaupi Rodeo. Aunque algunos cuenten con un caballo o un burro como medio de transporte y de carga, igualmente deben caminar parte del recorrido. Esto es en parte por las dificultades que presentan las irregularidades del terreno para la marcha del animal, pero también porque esas mismas irregularidades hacen que con cada paso del caballo el cuerpo del jinete se balancee bruscamente. Luego de un tiempo de marcha, esto se traduce en una sensación de dolor y de adormecimiento del cuerpo: “Se te macurcan los huesos; sentís el cuerpo todo así como desarmado”, (Vilma, chaupiseña, 48 años) que obliga al jinete a apearse de su montura y caminar para mitigarla. Otras veces, el caminar contribuye a contrarrestar el frío durante el viaje, tal como explica don Alberto

¹⁵ Es la acción de poner tierra al pie de las plantas para conseguir que crezcan nuevas raíces con el fin de asegurar una nutrición más completa de la misma y conservar la humedad durante más tiempo.

(chaupiseño, 75 años): “es mejor caminando. Porque a veces es frioso y caminando calienta el cuerpo”.

Pero, como desarrollaré con mayor detalle en los próximos capítulos, además de esta movilidad que forma parte de la realidad cotidiana actual, algunos pobladores —en especial los mayores de 60 años— guardan recuerdos profundamente experienciales vinculados con viajes de intercambio económico basados en el trueque, los cuales integraban en una red regional a pobladores de diferentes sistemas ecológicos (Puna, quebradas protegidas, valles de altura, laderas de la montaña, monte y cejas de selva). Asimismo, la posesión simultánea de rastrojos y de territorios de pastoreo en la comunidad y de terrenos aptos para la cría de ganado bovino —tanto en los valles salteños como en aquellos ubicados al oriente de la Quebrada— daba lugar al traslado de pobladores y de animales desde un sector del paisaje a otro, siguiendo un ciclo anual de acuerdo con la oferta de forraje. En ambos casos, el viaje solía durar varios días y la cantidad de miembros del grupo familiar que participaban dependía del propósito del mismo. Cuando la finalidad era el intercambio de productos o la molienda de la cosecha en uno de los molinos de la zona, solían viajar el padre con uno de los hijos varones quien lo ayudaba con los burros y la carga. De hecho, algunos de los habitantes de Chaupi viajaban hasta el molino de Ocumazo para moler su cosecha de maíz o trigo. Cuando se trataba de mover estacionalmente la totalidad de la hacienda de un sector a otro, todo el grupo familiar se trasladaba junto con los animales y permanecía varios meses en el mismo lugar. Conjuntamente con esta red de movilidad vinculada con las economías domésticas, se iba conformando, además, una red de relaciones sociales de la que formaban parte no solo los que intervenían directamente en el trueque sino también aquellos que ofrecían sus corrales, sus puestos y hasta sus propias casas para que los viajeros pernoctaran durante el viaje.

A partir de este modo de habitar el mundo en movimiento, estos pobladores han ido adquiriendo a lo largo de su vida un conocimiento asociado a su experiencia subjetiva en relación a los lugares por los que circularon, el cual abarca tanto el conocimiento práctico necesario para desplazarse en ese entorno geográfico como el de las familias que viven en él. De manera similar a lo observado en otras zonas de la región andina (Howard, 2002), este tipo de conocimiento experiencial es considerado y respetado como un conocimiento

“verdadero” que marca una diferencia importante con el valor de verdad que se le adjudica al conocimiento indirecto o de “segunda mano”, obtenido a partir de los relatos o dichos de otros y que, inevitablemente, es acompañado de la advertencia: “así dicen...” seguido de “pero yo no he andado por ahí...”. Es decir, uno verdaderamente conoce los lugares solo cuando ha estado en ellos y, sobre todo, cuando ha recorrido los caminos que los unen, estableciendo durante el viaje una serie de relaciones de intersubjetividad con los distintos elementos que constituyen el paisaje, incluyendo a las personas que lo habitan. En este sentido, parafraseando a Ingold (2015), para estos pobladores, no se trata solamente de cuánto uno conoce —medido por el número de lugares que puede eventualmente haber visitado— sino de cuán bien lo conoce.

Este conjunto de saberes asociado a las características de fortaleza y resistencia corporal descritas en el apartado anterior confluyen en una categoría identitaria local: el “caminador”. Esta es explicada por los lugareños como “el que conoce” y es empleada sobre todo para referirse a aquellos pobladores mayores que han vivido la mayor parte de su vida caminando, en contraste con las generaciones más jóvenes cuya movilidad, hoy en día, se basa fundamentalmente en el uso del transporte vehicular. Pero, además, es usada como una categoría de autoidentificación para referirse a sí mismos como caminantes experimentados y distinguirse así de otras personas. Es interesante destacar aquí una diferencia que encontré en las dos comunidades en las que trabajé. En Ocumazo, la categoría “caminador” surgió espontáneamente en el discurso de los pobladores con los que hablé, mientras que, en Chaupi, era usada de manera implícita para referirse a aquellos que habían “andado por todos lados” caminando y que reunían las mismas características que describiré a continuación.

En principio, el caminador puede ser reconocido a simple vista porque puede moverse rápida y hábilmente por un terreno difícil llevando cargas pesadas, independientemente de su edad y género. En este sentido, el conocimiento del caminador radica en cómo mantener un ritmo de marcha sostenido, cómo encontrar una sucesión de puntos de apoyo estables en una superficie irregular que le permitan conservar el equilibrio a cada paso, y en cómo ajustar continuamente los movimientos del cuerpo durante la marcha de acuerdo con la carga que transporta. De acuerdo con estos mismos parámetros, también es rápidamente detectado aquel que no es caminador, especialmente si procede de un

contexto urbano. Don Ciriaco, un ocumazeño de 76 años, me lo explicó de la siguiente manera: “Uno los ve andar y se da cuenta. Ahí en Rodero hay un viejito [que es] así. [Lleva] llenita su mochila y alzando dos bolsones. ¡Como un tiro pa’ caminar! Y hay otros... ¡en cámara lenta!”. En breve, el caminador es alguien que es capaz de demostrar objetivamente mediante una performance individual, ciertas cualidades y capacidades corporales distintivas que son valoradas y reconocidas por el grupo. Dichas cualidades individuales quedan unidas a su biografía, su nombre y su reputación y circulan en los relatos de otros caminantes hasta formar parte de la memoria colectiva de quienes habitan y recorren habitualmente la zona (cf. Lipuma, 1998). En este sentido, cabe destacar que tanto en Ocumazo como en Chaupi casi toda la comunidad podía identificarlos y tenía, además, una idea aproximada de los lugares por los que habían “andado”.

El conocimiento del caminador radica, además, en la capacidad de orientarse y determinar su posición en todo momento mediante el conocimiento experiencial obtenido en viajes hechos previamente. Dicho conocimiento está basado en una manera de percibir el paisaje que no puede ser entendida solamente como una cuestión de mera receptividad de estímulos sensoriales durante la marcha. Se trata de un fenómeno más complejo en el cual los lugares no son solo percibidos a través de los sentidos sino, además, organizados dentro de una determinada configuración espacial que tiene su propio significado y que surge de la misma experiencia del caminar, viajando desde un lugar a otro (Casey, 1996; Ingold, 2000). En este sentido, el caminador no navega en el paisaje con la guía de un mapa mental o cognitivo en el que preserva en su memoria un conjunto de datos geográficos abstractos. Muy por el contrario, tal como sugiere Ingold (2000), el caminador “mapea” la región a medida que camina, desde diferentes puntos de observación y recorriendo diferentes senderos. En este sentido, su maestría para recordar los caminos se basa en registrar la sucesión temporal de vistas e imágenes que se van desplegando a su paso más que recordar puntos específicos del sendero. Al mismo tiempo, va construyendo una “cartografía kinésica” (Pandya 1990, p. 782) que condensa todos los movimientos que realizó durante el recorrido. De este modo, se puede decir que el “caminador” es aquel que ha adquirido sobre la marcha y a lo largo de toda su vida un “conocimiento ambulatorio” (Ingold 2000, p. 230) regional originado en todos los viajes que hizo.

Además de estos aspectos geofísicos del paisaje, el verdadero “caminador” es aquel que también conoce a los habitantes de una determinada región. Dicho conocimiento es construido a lo largo de su biografía mediante el desarrollo de una sociabilidad que, como analizaré en los capítulos siguientes, surge de compartir un mismo contexto de actividades prácticas donde cada uno de los actores está atento a lo que realiza el otro, y donde los movimientos de unos son consonantes con los movimientos de otros (cf. Ingold, 1993). Tanto en Ocumazo como en Chaupi, las actividades relacionadas con el pastoreo y la crianza de animales, la colaboración en las tareas agrícolas mediante formas de reciprocidad intra e intercomunitarias y la participación en fiestas y eventos regionales como el Carnaval, las fiestas patronales locales y en ferias comerciales zonales continúan siendo algunos de los ejes prácticos sobre los que los habitantes de las zonas rurales van construyendo redes sociales cada vez más amplias, estructuradas en torno al parentesco cercano, la vecindad y el compadrazgo (cf. Karasik, 1984). En breve, se trata de una sociabilidad construida a partir del movimiento, en el visitar y ser visitado por otros, brindando ayuda en los trabajos cotidianos e intercambiando saberes y experiencias en cada encuentro (cf. PRATEC, 2004).

Este conocimiento de las personas surgido de las relaciones que establecen entre ellas, habitando y transitando por una misma región del paisaje, es lo que aún hoy distingue al verdadero caminador de aquel que no lo es. Sus redes sociales son más amplias y abarcan diferentes comunidades, tal como se desprende del modo en que se autodefine como caminador don Ciriaco: “una persona es caminadora si conoce. Por ejemplo, aquí yo conozco hasta Calete a todos; al Hornocal, Cianzo todos; Pucara, todos; Valiazo, todos; Coctaca ya no, solo alguna parte. Rodero también, alguna parte”. Pero no se pueden entender dichas relaciones como una simple concatenación de eventos, sino que son el resultado de un proceso continuo que se despliega durante toda la vida de estas personas y que pasa a formar parte constitutiva de su subjetividad. Siguiendo a Ingold (1989), cada persona puede, entonces, ser vista como la corporización de todas las relaciones que ha desarrollado a lo largo de su vida en un contacto continuo con otras personas, relaciones que, a su vez, han intervenido en su formación como tal. En este sentido, el caminador constituiría el epítome de este proceso, condensando en su cuerpo no solo una red social más amplia que la del resto del grupo (cf. Strathern, 1988), sino también un conocimiento mayor.

Ser de un lugar

Esta densa imbricación entre el paisaje habitado, el cuerpo y el *self*, de la que emergen categorías identitarias regionales y locales, permitiría explicar en parte el sentimiento de apego que estos pobladores sienten por sus comunidades de origen o, incluso, por toda una región geográfica. Pero, para poder comprenderlo mejor es preciso analizar cómo sus experiencias personales subjetivas, indefectiblemente influenciadas por los significados, normas y valores del grupo de pertenencia, dan forma a la relación que los une con un lugar o con un conjunto de lugares en particular. De acuerdo con Basso (1996, p. 107), dicha relación se originaría en un movimiento dialéctico de “interanimación” en virtud del cual las personas les confieren a los lugares ciertos significados e ideas, y establecen un vínculo afectivo con ellos en base a las experiencias vividas allí en determinados momentos de su vida. Al mismo tiempo y de manera recíproca, la forma y disposición de las características observables de estos lugares serían la fuente de la que emanan esos mismos significados, ideas y sentimientos. En otras palabras, siguiendo a Jackson (1998), lo que las personas establecerían con los lugares es una relación de intersubjetividad a partir de un movimiento bidireccional que se produce entre el *self* y ciertos aspectos físicos del entorno a los que le otorgan una significación especial.

Sin embargo, no todos los lugares tienen la misma potencialidad para generar este tipo de relación dialéctica. Algunos son más significativos que otros, en particular aquellos vinculados con las etapas de la vida donde se han aprendido las prácticas relacionadas con los roles sociales que uno deberá cumplir, ya sea como miembro de la familia, dentro del grupo de pares o de la comunidad. En este sentido, para estos pobladores, los lugares en los que vivieron la niñez revisten una gran importancia porque es el momento en que se comienzan a aprender dichos roles, conjuntamente con las habilidades y el conocimiento práctico del paisaje necesarios para desempeñarlos. Del mismo modo, les son particularmente significativos aquellos lugares en los que cada uno vivió un momento importante de su trayectoria vital, como la fundación de una familia propia, las migraciones temporales o definitivas por trabajo o el nacimiento de los hijos. En ellos, las experiencias pueden haber sido buenas o malas, pero, si el resultado final del balance personal es positivo, se genera un sentimiento de pertenencia o de apego emocional que los pobladores expresan

no solo de manera discursiva sino también práctica (Proshansky et al., 1983). A continuación, analizaré cómo se construye y se sostiene en el tiempo este apego por un determinado lugar en dos grupos de pobladores: los ancianos y la generación constituida por los hijos de los mismos.

Tanto en Ocumazo como en Chaupi Rodeo es frecuente encontrar pobladores cuya edad ronda los 80 años y que viven solos en sus casas situadas en el fondo de los valles o en los cerros. Aunque su capacidad de moverse de manera autónoma ha disminuido considerablemente (fundamentalmente por los dolores en la espalda y en las rodillas, consecuencia del trabajo duro de toda una vida), no quieren abandonar sus casas para irse a vivir con sus hijos a las ciudades o pueblos vecinos, donde podrían gozar de mayores comodidades. Incluso aquellos que todavía pueden caminar, todos los días siguen sacando a pastear unas pocas ovejas y cabras. En las tardes se los puede ver arreando los animales o sentados junto a ellos, ensimismados en sus pensamientos, aunque atentos, al mismo tiempo, a los movimientos del rebaño. Esta “obstinación”, tal como la refieren sus hijos, por continuar viviendo en la casa familiar y, en lo posible, por seguir recorriendo los lugares conocidos puede, no obstante, ser fácilmente entendida si se toman en cuenta las experiencias de vida de estos ancianos. En principio, para ellos, la casa, incluidos los objetos que contiene y las parcelas de siembra que la rodean, constituye una representación material concreta de su biografía personal: los rastrojos que les fueron entregados cuando decidió formar una familia, la cantidad de habitaciones construidas a medida que nacían los hijos, las herramientas con los que trabajaba en el campo, los cueros y las mantas que usaba para pernoctar cuando viajaba de un sector del paisaje al otro. En este sentido, los límites entre la casa y su *self* se fundirían hasta tal punto que esta se convierte en una corporización tangible de su identidad personal sin la cual se siente incapaz de vivir (Rubinstein & Parmelee, 1992). Asimismo, el recuerdo de las experiencias vividas en ese lugar en etapas importantes de su vida le permite organizar su trayectoria personal y reflexionar sobre ella, al mismo tiempo que les proporcionan un sentido de quién es y de quien ha sido en relación a los roles sociales que ha ido ocupando a lo largo de la misma (cf. Basso, 1996). En breve, desde un punto de vista existencial, se podría decir que su *self* y la casa *son* lo mismo.

Esta conexión de la casa con el *self* se produce también a nivel corporal y espacial mediante la sintonía fina que se establece entre los movimientos del cuerpo — especialmente aquellos involucrados en la realización de las actividades cotidianas— con las características físicas del hogar. En este respecto, es importante recordar que la disminución de la capacidad de caminar constituye el mayor obstáculo físico en esta etapa de la vida, lo cual hace que estos ancianos centralicen todas sus actividades en el espacio de la casa o del patio. Tal como explica doña Juana, chaupiseña de 82 años: “Ya no ando para el cerro, nada, nada. Yo ya estoy enferma, no puedo andar de las rodillas. Muy poquito ando. Con bastoncito nomás ando... así con palito, po’...”. Esta consonancia entre el espacio físico y el cuerpo les permite acomodar las limitaciones de sus habilidades espaciales y motoras a un lugar fácilmente manipulable que les da una sensación de seguridad que traducen como “estar en casa”, la cual, a su vez, retroalimenta el sentimiento de apego por ese lugar (cf. Rubinstein & Parmelee, 1992).

Estos vínculos afectivos y corporales con la casa familiar a veces representan un problema para sus hijos, quienes viven en las localidades y centros urbanos cercanos. Aunque intentan llevar a sus padres ir a vivir con ellos, no todas las veces tienen éxito. Algunas veces, se establece una suerte de acuerdo tácito por el cual estos ancianos pasan algunos días de la semana en la ciudad y otros en la comunidad. Otras veces, la decisión de estos últimos de continuar residiendo de manera permanente en la casa familiar es terminante. Don Luis Apaza, un poblador de Chaupi Rodeo de 80 años, me explicó su renuencia a mudarse a la ciudad con su hija de la siguiente manera:

Yo me he criado en campo y por eso a la ciudad no me acostumbro. Ni en Iturbe me acostumbro yo. Yo me acostumbro aquí en mi casa. Ir a mis rastrojos, ir a ver sembrar, ir a ver mis plantas. No me quiero ir yo de acá. ¡Porque acá hay vida!

Junto con este sentimiento de apego que don Luis resume como “estar acostumbrado”, estos ancianos también son conscientes que vivir en la ciudad requiere de una fuente constante de ingresos que no todos poseen. Según don Luis:

En la ciudad, si no tenés trabajo ¿de qué vas a vivir? Ahora si tenés trabajo, bueno, se vive. Pero si no tenés trabajo... Y aquí tengas trabajo, no tengas...

aquí te sembrás, tenés las papas, tenés las habas, arvejas, te da de todo. Cosechás las papas, las arvejas, las acomodás en la casa o las vendés.

Esta decisión de los padres ancianos por quedarse en el campo obliga a sus hijos a viajar constantemente hasta la comunidad con el propósito de llevarles mercadería y vigilar su estado de salud y bienestar. También se encargan del cultivo de los rastrojos familiares, de ayudarlos en algunas tareas del pastoreo que requieren de una mayor rapidez de movimientos (como el aparte de las crías o el ordeño de cabras y ovejas), y de efectuar las reparaciones de la vivienda y de los corrales. En este sentido, las relaciones familiares, y también las relaciones con los vecinos cercanos o con los agentes sanitarios que los visitan, resultan indispensables para resolver la tensión entre la necesidad de estos ancianos de mantener un cierto grado de autonomía y un estilo de vida que forma parte de su estructura ontológica —o de su “estar-ahí” como diría Kusch (1976, 2007)— y, al mismo tiempo, gozar de una cierta seguridad psicológica al saber que hay alguien que los cuida y se ocupa de ellos para lo que necesitan.

Por su parte, los hijos de estos ancianos pertenecen a una generación que entre los 15 y los 18 años decidió emigrar de manera permanente a diferentes ciudades en busca de mejores oportunidades laborales. Los lugares de destino elegidos fueron los centros urbanos provinciales (Humahuaca, Tilcara, San Salvador de Jujuy, Palpalá), extraprovinciales (Córdoba, Salta, Buenos Aires) o los enclaves mineros como Mina El Aguilar. Sin embargo, aun cuando sus padres ya hayan muerto, continúan manteniendo una relación con la comunidad de origen a la que regresan para las vacaciones, para las fiestas y para participar de momentos claves del ciclo agrario como la siembra y la cosecha. En este sentido, para estos migrantes, su pertenencia como miembros de una determinada comunidad no se limita solamente al hecho de compartir con otros una misma historia o memoria social, sino que consideran que debe ser demostrada en la práctica, alimentando constantemente el conjunto de relaciones que lo vinculan con ese lugar, ya sea con otras personas, con los santos tutelares de la comunidad o con la misma tierra.

Desde un punto de vista subjetivo, este sentimiento de pertenencia comunitario —el cual, de acuerdo con Proshansky et al. (1983), puede ser entendido como una definición más estricta de la identidad relacionada con el lugar— surge principalmente de los vínculos

afectivos que estos migrantes mantienen con la casa y con el entorno físico en el que vivieron la infancia. En este sentido, se debe tener en cuenta que —sobre todo en aquellas comunidades donde la agricultura constituye la principal actividad productiva— la relación que estos pobladores establecen con la tierra es muy estrecha y muy temprana. A partir de las experiencias vividas cuando trabajaban en los rastrojos familiares junto con sus padres o participando de tareas comunitarias, la tierra ha pasado a formar una parte importante de su identidad personal, la cual estos migrantes desean mantener. Para ellos, romper su relación con ella es, en cierto modo, romper su relación con la comunidad de origen y, al mismo tiempo, experimentar un cambio radical en la concepción que tienen de sí mismos (Canessa, 1998). Como dice Pedro, un ocumazeño de 60 años que, luego de haber trabajado 36 años en la Mina El Aguilar, hoy participa activamente de las actividades que lleva a cabo la comisión vecinal:

Acá vos desde chiquito empezás a tocar la tierra. Por eso la mayoría de la gente quiere seguir manteniendo [sus parcelas]. Mis padres se murieron, entonces yo vengo a sembrar su terreno. Porque si yo vengo a Ocumazo, si digo que soy de Ocumazo, tengo que sembrar en Ocumazo y mantener lo que tengo.

Las fiestas son otro de los eventos que convocan a estos migrantes a regresar a sus comunidades de origen. Tal como observara Canessa (1998) en Bolivia, estas son ocasiones cuando toda la comunidad actúa como si fuera una única unidad familiar en la que se comparte la comida, el alcohol y la coca entre todos, incluyendo sus muertos, sus santos y la tierra, en su doble rol de propiedad catastral y como potencia ctónica. Un rasgo importante de estas celebraciones es el fuerte sentido de solidaridad entre los miembros de la comunidad: cada uno, dentro de sus posibilidades, aporta su esfuerzo personal ya sea participando en las diferentes comisiones organizativas, cocinando, sirviendo las mesas o aportando dinero o provisiones. Pero, además de demostrar que se comparten los mismos valores sociales a partir de esta cooperación y del trabajo conjunto involucrado en la fiesta, en estas ocasiones los migrantes, y aquellos que aun residen en la comunidad, tienen la oportunidad de crear y recrear cada año las experiencias intersubjetivas que definen y reafirman quiénes son. Siguiendo a Jackson (1998), esto les proporciona una sensación de integridad existencial o “seguridad ontológica” (Laing 1965 citado en Jackson 1998, p. 16)

que surge de la necesidad de pertenecer y comprometerse efectivamente en el grupo con el que se identifica sin perder, al mismo tiempo, su identidad personal basada en su propia trayectoria de vida.

El regreso de estos migrantes a la comunidad expresa también su necesidad de regresar a sus orígenes, a un lugar que no es tan solo un sitio geográfico, sino que está asociado a un modo de vida y a un modo particular de estar en el mundo en donde comenzó la formación de su *self*. En este sentido, lo que estos migrantes echan de menos e intentan recuperar es el pasado tal como lo experimentaron en ese lugar y cuyas huellas persisten en las personas de la misma comunidad, en la casa natal y en el paisaje conocido. Pero, se trata de un pasado romantizado que pertenece al mundo de la nostalgia, un mundo que, según Casey (1987), es imposible de recuperar en su totalidad, sin importar la cantidad o el detalle de los recuerdos que se tengan. Es, además, un mundo subjetivo que a veces se comparte con otros, como ocurre en las fiestas o en las *mingas*, pero que algunos prefieren reservar para sí mismos. Este es el caso de Candelaria (ocumazeña, 52 años), cuyo esposo es uno de los emprendedores turísticos de Ocumazo y que, como parte de los servicios, ofrece alojamiento en la casa donde ella nació y se crió. Según sus propias palabras: “yo no estoy muy de acuerdo con traer turistas a mi casa. Yo soy muy celosa de mi lugar, de mis recuerdos”. En otras palabras, lo que Candelaria busca proteger de la mirada de extraños y guardar para sí es un mundo privado constituido por los acontecimientos que vivió en esa casa, cuyos rastros precipitan y persisten en ese lugar como el correlato objetivo de sus pensamientos y emociones (cf. Jackson, 1998).

Pero no todos los migrantes desarrollan este sentimiento de apego por la comunidad de origen. Tal como mencioné anteriormente, esto depende de las experiencias vividas en ese lugar —en particular durante la infancia— y de la evaluación personal que cada uno haya hecho de las mismas. Cuando, en el balance final, las experiencias negativas prevalecen sobre las positivas, el sentimiento es de aversión o rechazo, hasta tal grado que no solo dejan de ir a la comunidad, sino que ni siquiera desean recordar lo que han vivido allí (cf. Proshansky et al., 1983). Debido a que tanto el sentimiento de apego como el de aversión son completamente subjetivos, ambos pueden aparecer en diferentes miembros de una misma familia quienes, aun cuando hayan compartido las mismas experiencias, lo hicieron

desde diferentes perspectivas. Este es el caso de Carmen (47 años) y su hermana mayor, Rosa (58 años), ambas antiguas pobladoras de Chaupi Rodeo, y quienes ahora viven en Iturbe y en San Salvador de Jujuy respectivamente. Su familia tenía una gran cantidad de vacas y ovejas, las cuales, siguiendo los patrones de trashumancia de la zona, eran trasladadas entre Chaupi y los valles salteños de acuerdo a la oferta estacional de forraje. Los viajes duraban varios días y obligaban a toda la familia a poner en práctica una logística que exigía físicamente el cuerpo de todos sus integrantes. Rosa, como hija mayor, era la encargada de arrear a pie, con la ayuda eventual de dos hermanos menores, unas 600 ovejas. Esto implicaba para ella asumir la responsabilidad de llegar con todos los animales a destino aun cuando, en algunas ocasiones, tuviera que caminar con frío, en medio de una nevada y *quepeando* los corderos más pequeños o los animales que nacían en el camino. En base a su experiencia personal, el paisaje en el que tenían lugar estos desplazamientos del grupo familiar es recordado por Rosa asociado a momentos de sufrimiento y de gran esfuerzo físico, hasta tal punto que hoy en día no desea regresar a la comunidad. Según Carmen, su hermana: “¡Fierísimo pasamos! Mi hermana ... ¡Ay, mi pobrecita hermana! Ahora vive en Jujuy ¡ni quiere que le hablen del valle! No le gusta a ella que le hablen del valle. ¡Ni nombrarlo! De aquí, [Chaupi], ¡nada!”.

Por su parte, Carmen, debido a su corta edad, hacía estos mismos viajes en compañía de sus padres y montada en un burro. Si bien también se acuerda del frío que sentía cuando cruzaban los cerros, su recuerdo de esos viajes y de la vida en el campo es grato, ya que está más ligado a sus experiencias personales en los valles de destino donde la vida era más fácil:

Ahí había mucho pasto, mucho queso hacían. Flores... ¡todo ahí flores! ¡Lindo el valle! Hay un lugar que se llamaba... Peña Sombrero le decíamos nosotros. Nosotros nunca sabíamos comer una acelga, nunca. Ahí hay un yuyo como una acelga... la achicoria. La amarga la sabíamos usar para la sopa y la dulce nosotros sabíamos comer como postre. Mi hermana nos llevaba día por medio a comer ahí achicoria. ¡Era re rico! Nosotros sabíamos chupar todo el tronquito porque ¡nunca comíamos una dulzura! Y después había otro como una cebollita, así como una batata, también... ¡redulce para comer! Todo eso en el campo, ahí...

A diferencia de su hermana mayor, hoy en día Carmen no solo visita asiduamente a su padre (quien continúa viviendo en Chaupi) sino que, en algunas ocasiones, continúa arreando unas pocas vacas desde y hacia el valle en Salta. Incluso confiesa: “A mí me hubiera gustado ir a vivir ahí, en ese lugar. Seguir haciendo como mis padres. Pero yo no tengo hijos varones [como] mi mamá [que] tenía muchos hijos que podían trabajar”.

Síntesis

En este capítulo analicé, desde un punto de vista fenomenológico existencial, diversas categorías identitarias vinculadas a una geografía particular, las cuales surgen a partir de la fusión del *self* de los pobladores de la Quebrada con su entorno físico. Dicha fusión se produce mediante la conformación de un habitus específico en virtud de un conjunto de experiencias asociadas al trabajo de la tierra y a un modo particular de moverse en el paisaje cotidiano.

Aunque estas categorías emergerían a partir de la construcción de una subjetividad situada geográficamente, no se desarrollan exclusivamente en soledad, sino también en compañía de otras personas, ya sea trabajando en el campo, caminando juntos o participando de festejos y ceremonias religiosas. Es decir, en aquellos momentos que forman parte de la dinámica social habitual y en los que el lugar es experimentado junto a otro con quien se comparte un mismo modo de habitar el paisaje.

En el capítulo siguiente analizaré cómo los niños aprenden a caminar en el paisaje rural y cómo el aumento de su autonomía espacial se correlaciona con el grado de madurez alcanzado como miembros de la comunidad.

CAPÍTULO 2

Espacialidades infantiles

En las zonas rurales de la Quebrada, la movilidad es un rasgo característico de la vida diaria no solo de los adultos sino también de los niños. Una vez que aprenden a caminar con cierta independencia, participan de las actividades productivas del grupo familiar acompañando a sus padres a los rastrojos o a pastorear animales al cerro. En las zonas rurales más alejadas, muchos de ellos deben, además, caminar largas horas para llegar a la escuela. En todas estas salidas, van adquiriendo progresivamente un conjunto de habilidades corporales y de conocimientos que les permiten desplegar una autonomía espacial cada vez mayor para apropiarse de nuevos sectores del paisaje cotidiano. A partir de las categorías nativas sobre las diferentes etapas de la infancia, en este capítulo pondré el foco en cómo, mientras caminan, los niños desarrollan un conocimiento práctico y experiencial del paisaje en base a las relaciones que establecen con los diferentes elementos que forman parte del mismo, conocimiento que contribuye a definir su desarrollo y madurez como persona dentro de la comunidad. Si bien algunos de estos niños también circulan por espacios urbanos, me limitaré a describir y analizar su movilidad en el ámbito rural.

El capítulo está dividido en tres partes. En la primera describo el aprendizaje de la marcha y las teorías nativas que explican las demoras en la adquisición de la misma. En la segunda parte, examino las primeras exploraciones del espacio que los niños hacen de manera independiente y cómo desarrollan las habilidades necesarias para moverse en una topografía difícil como la andina. Finalmente, en los dos últimos apartados, analizo cómo adquieren nuevos conocimientos y capacidades hasta alcanzar una autonomía espacial que

les permite caminar libremente en el paisaje y asumir mayores responsabilidades en las actividades productivas de sus familias como es el pastoreo de los rebaños.

Aprender a caminar

La capacidad de mover el propio cuerpo siguiendo una línea más o menos recta es esencial para la construcción experiencial del espacio (Tuan, 2001). A diferencia de la mayoría de los mamíferos, en los humanos dicha capacidad debe ser adquirida gradualmente en un proceso de aprendizaje que, indefectiblemente, comienza con el alcanzar una postura erguida. Tanto en Ocumazo como en Chaupi, estas primeras experiencias de la sensación de equilibrio y de la búsqueda de la bipedestación son estimuladas tempranamente por los padres, abuelos y hermanos, aunque también se deja que el niño haga sus primeros tanteos solo. Hoy en día, debido a la influencia del mercado y del discurso biomédico, está muy difundido el uso de andadores plásticos, los cuales permiten que el bebé se mantenga en posición vertical y experimente los primeros contactos autónomos con el suelo¹⁶. Teodora, una agente sanitaria de 59 años que trabajó en las zonas cercanas a Iturbe, observó que “ahora que todos tienen la oportunidad de tener andador, aquí los chicos, a los seis meses, todos están en andador para que se afirmen, para que empiecen a tener firmeza en los piecitos” (Fotografía 3). En este sentido, el andador es visto como una “ayuda” para el niño y se considera que cualquier demora en su uso puede traer como consecuencia un retraso en el inicio de la marcha autónoma. Sin embargo, el momento adecuado para comenzar a utilizarlo no es definido por la edad cronológica del niño ni por las indicaciones del pediatra en el centro de salud, sino por la evaluación de la “dureza” que hayan adquirido sus pies y por la resistencia que ejerza con los mismos contra el suelo. Esta evaluación suele ser hecha por los abuelos, quienes tienen una fuerte injerencia en la crianza del niño¹⁷. Debido a que se considera que sus huesos todavía están en formación, el uso del andador va obligatoriamente acompañado del uso de zapatos y del fajado de la cadera del niño con una tela de algodón

¹⁶ Suremain (2003) ha observado una situación similar en Bolivia.

¹⁷ Esta injerencia es total en el caso de las madres solteras que viven con sus hijos en la casa paterna. Los abuelos asumen el rol de padres del niño (el cual incluso los llama “mami” y “papi”), y la madre biológica debe respetar todas las decisiones que estos tomen respecto a su crianza.

para evitar deformidades en los pies y una falta de alineación de la columna vertebral respectivamente, problemas que podrían ocasionarle demoras en la adquisición de la marcha.



Fotografía 3. Con el andador en el patio de tierra.

Pese al uso difundido del andador, en algunas zonas rurales más apartadas, o en lugares donde la superficie del suelo dista mucho de ser plana, aún se continúan usando técnicas tradicionales para estimular la bipedestación del niño. Consisten en colocarlo en un pozo cavado en la tierra (ya sea en los rastrojos o en el patio de la casa) cuya profundidad no debe ser superior a la estatura del niño —medida desde los pies hasta las axilas— y cuyo diámetro es solo un poco mayor al de su cuerpo¹⁸ (cf. Remorini, 2013). Una vez en el pozo, el niño se ve obligado a entrenar sus músculos en la posición de pie, ya que solo puede contar con descansos ocasionales en los que reclina la cola contra las paredes. Según las madres, con esta técnica se lograría que el niño “se afiance más”¹⁹ y, al mismo tiempo, a ellas les permite trabajar libremente en el campo o en la casa sin tener que estar pendientes de su cuidado. Aunque sus movimientos en el espacio —ya sea dentro del pozo o del andador—

¹⁸ En el fondo del pozo se suele colocar una manta para que el niño no esté en contacto directo con la tierra.

¹⁹ Se pare con mayor firmeza en el suelo.

son todavía muy limitados, este verdadero “triunfo postural” (Tuan, 2001, p. 37) contra la fuerza de gravedad le permite al niño ampliar su horizonte y proyectar, a partir de su cuerpo, una serie de coordenadas espaciales con las que puede orientarse en su entorno. De este modo, y desde una relativa inmovilidad, va adquiriendo un mayor sentido de distancia y de dirección dentro de su ámbito cotidiano, al ubicar ciertos puntos de interés en este: un juguete, los movimientos del perro de la casa o la cercanía de su madre.

Como mencioné anteriormente, las familias tienen una participación muy activa en esta etapa preparatoria de la marcha y, mediante el uso de diversas técnicas corporales, también se dedican a fortalecer las piernas del niño para “endurecerlas”, ya que lo consideran un requisito indispensable para que pueda caminar solo. Para ello le hacen masajes, le mueven las piernas como si el niño estuviera andando en una bicicleta o estimulan el contacto de sus pies sobre el suelo mediante el juego. Carolina, una madre ocumazeña de 25 años, recuerda la dedicación que su suegro tuvo en este respecto:

Don Tomás llegaba tarde del trabajo, cansado. Entonces don Tomás era ver a su nieto [y] él le alzaba, le hacía saltar. Decía “así le tenés que hacer para que tenga sus patitas duritas”, decía. Le hacía saltar como un conejito contra el piso. Decía que hay que hacerle así para que sea durito. Y llegaba y le hacía masajitos en sus patitas, le hacía bicicletas con sus patitas. “Así ya va a aprender a caminar rápido”, decía don Tomás. ¡Y todos los días le hacía lo mismo!

El gateo, como etapa motriz intermedia previa a la marcha autónoma y como un período de exploración más activa del espacio, suele ser desalentado, ya que, según las teorías sostenidas por las madres y abuelas, un niño que gatea demora más en caminar por sus propios medios. Por eso, a partir de los 8 meses de edad comienza directamente un período de ensayo de los movimientos necesarios para la marcha. Para ello emplean una técnica que consiste en sujetar al niño con una faja deslizada por debajo de sus axilas y cuyos extremos son sujetados por el adulto. A partir de esta posición, y mientras es incentivado con palabras, gestos y muestras de afecto, se espera que el niño tome la iniciativa para dar el primer paso, respetando sus propios tiempos para hacerlo, tal como lo explica Nilda, una madre chaupiseña de 35 años: “yo lo sostenía y él es el que manejaba. Era ayudarlo nada más”. Posteriormente, se tiende a reducir progresivamente la participación del adulto en el

aprendizaje, dejando que el niño experimente solo la sensación de pérdida y recuperación del equilibrio que se produce con cada paso (cf. Straus, 1966). Esto lo hace en el patio de la casa donde es constantemente observado por los adultos y por sus hermanos quienes también participan de su cuidado y, mediante juegos, lo estimulan para que camine. No obstante, se mantienen a una distancia prudencial que les permite ayudarlo si tropieza y evitar así cualquier caída, ya que, como explicaré más adelante, una caída podría “asustarlo”²⁰ y, como consecuencia, enfermarlo o, al menos, interrumpir su aprendizaje. Los siguientes relatos muestran la participación de los diferentes miembros de la familia en este proceso:

[Mi hermana] lo largaba igual... lo dejaba así parado, solito en el medio del patio y entonces él ya quería caminar y ella le decía “tai, tai, tai...”. Y entonces así un paso, dos pasos, paraba... un paso, dos pasos, paraba... y ella siempre más atrasito, más atrasito (doña Noemí, ocumazeña, 70 años).

Yo tenía miedo así que le seguía agarrando la manito y no lo soltaba. Mi mamá me decía ‘no, vos no servís... ¡no servís! El bebé nunca va a caminar si vos estás así. No lo ayudás a tu hijo. ¡Soltalo! ¡Soltalo y vos andate para allá!’. Y ella le hablaba mientras él estaba ahí parado solo y el bebé caminó y ¡listo! Y eso fue todo. ¡Ya caminó!... ¡solo!’ (Nilda, chaupiseña, 35 años).

De acuerdo con estos relatos y en base a lo que pude observar en el campo, el objetivo no es solamente que el niño camine de manera independiente, sino que lo haga lo antes posible y que lo logre con un mínimo de ayuda. Del mismo modo que observó Suremain (2003) en Bolivia, en ambas comunidades parecería haber una urgencia para que el niño consiga precozmente una autonomía motriz que, a esta temprana edad, quedaría expresada, en parte, en la capacidad de caminar por sus propios medios y a partir de su propia iniciativa. En este respecto, la adquisición de la marcha independiente —conjuntamente con la de las primeras palabras, y el comienzo de una alimentación adulta y por su propia mano— constituyen un hito biográfico importante de su trayectoria vital. Marca la finalización de la primera etapa del desarrollo psicomotor del niño y la separación física de la madre con quien,

²⁰ El susto o estar asustado es una dolencia muy difundida en todo el norte del país sobre la que ampliaré en el próximo apartado.

hasta ese momento, formaba una única unidad corporal, ya que era la encargada de trasladarlo a todos lados (cf. Ortiz Rescaniere, 2001).

En toda la región andina, diversos autores (Bastien, 1978; Canessa, 1998; Platt, 2002; Suremain, 2010; Chagnollaud, 2013) describieron cómo este momento es considerado el ingreso formal del niño a la comunidad y marcado ritualmente mediante una ceremonia que, en la zona de la Quebrada, es denominada *chuscharruto*. Aunque varios de los adultos con los que hablé habían pasado por esta ceremonia, actualmente ha caído en desuso y son muy pocos los padres jóvenes que la celebran. En ella se le cortaba por primera vez el cabello al niño, el cual, hasta ese momento, se dejaba crecer libremente desde el nacimiento para evitar que el niño se “asuste” y, como consecuencia, se interrumpa su desarrollo normal. “Porque a veces, cuando son muy chiquitos, vos le cortás el pelo y se asustan y no hablan ni caminan”. (Inés, ocumazeña, 45 años). En la zona de la Quebrada, esta ceremonia se celebraba alrededor del año y medio de vida del niño²¹ con una reunión organizada por los padres a la que eran invitados tanto la familia como los miembros de su grupo social más cercano. Entre ellos, los padres elegían un padrino o una madrina para su hijo, quien asumía públicamente la responsabilidad de ayudar con su crianza y su desarrollo. Con este fin, le regalaba un cabrito o una oveja para que pudiera comenzar a formar su propio rebaño o, en su defecto, una cantidad de dinero equivalente. Era, además, el encargado de reunir los primeros ahorros del niño, recolectando dinero entre los presentes a cambio de una trencita del pelo del niño (“una cimbita”) atada con una cinta cuyo color indicaba el monto que el invitado debía aportar. Si bien, como ya dije, son muy pocos los padres que actualmente celebran el *chuscharruto*, resulta interesante que aún se lo recuerde en la zona como marcador o rito de pasaje del fin de una etapa y del comienzo de otra (cf. Ortiz Rescaniere, 1989; UNICEF, 2010).

A modo de síntesis de lo que describí hasta aquí, en estas zonas rurales la adquisición de la marcha sería una etapa delicada y un punto de inflexión importante en el desarrollo del niño. Por un lado, tiene implicancias directas en su cotidianidad y en la de sus familias, ya que la capacidad de caminar por sus propios medios le permite conseguir un cierto grado de

²¹ No todos los entrevistados refirieron la misma edad para realizar el *chuscharruto*, pero todos coincidieron en que el niño ya debe poder caminar para celebrarlo.

autonomía para integrarse tempranamente a las actividades productivas del grupo familiar. Al mismo tiempo, la madre queda liberada de tener que cargarlo en la espalda o *quepearlo* todo el tiempo, práctica que, si bien le es útil porque le permite hacer todos los trabajos con su hijo a cuestas, no deja de ser cansadora²². Por otro lado, la capacidad de caminar también tiene efectos directos en la salud del niño, ya que, de acuerdo con las teorías nativas, contribuye a su desarrollo físico estimulando el “endurecimiento” de sus huesos y fortaleciendo su cuerpo. Tomando en cuenta todos estos factores, los adultos se preocupan mucho cuando consideran que hay una demora en el proceso de aprendizaje y elaboran diversas teorías de causación para justificar este retraso, las cuales analizaré a continuación.

Cuando la capacidad de caminar está en riesgo

Una de las teorías más difundidas es el “susto”, un complejo mórbido (Zolla, 1994) ampliamente extendido y vigente en la cultura y medicina popular de Mesoamérica y de toda la región andina. El susto está basado en una concepción dual del cuerpo: un cuerpo material o físico y un “ánimo” o principio vital adherido al mismo. Estar “asustado” implica haber perdido esta fuerza vital, lo cual conduce a la enfermedad o incluso a la muerte (Bugallo & Vilca, 2011; La Riva González, 2005, 2013). Son numerosos los trabajos realizados en el NOA sobre este tema (Palma, 1973; Palma & Torres Vildoza, 1974; Crivos, 1978, 2004; Crivos & Eguía, 1981; Idoyaga Molina, 2007; Remorini et al, 2010, 2012; Remorini & Palermo, 2016) en los que se han descrito sus causas, los síntomas tanto en niños como en adultos, así como las prácticas de curación. Aquí me detendré a analizar específicamente las repercusiones que tiene el “susto” sobre la práctica de caminar.

Debido a que en la edad en que comienzan a dar los primeros pasos los niños son considerados frágiles y “tiernitos”, son también considerados más vulnerables a un espectro de situaciones que pueden asustarlos. Pueden sobresaltarse por un ruido fuerte, por un perro o una gallina que se cruzó en su camino mientras daba sus primeros pasos en el patio o, como mencioné, por una caída durante el proceso de aprendizaje. La consecuencia de cualquiera

²² En relación a este punto, se debe destacar que si bien esta es una práctica que ha caído en desuso en las madres urbanas (a veces, por falta de experticia; a veces, para no hacer evidente su procedencia rural), sigue siendo de mucha utilidad para las que continúan viviendo en las áreas rurales.

de estos eventos, además de otros síntomas como decaimiento general, sueño intranquilo, llanto, vómitos, falta de apetito, es el abandono inmediato del tipo de marcha que haya podido adquirir hasta ese momento. Según Bárbara, una mamá chaupiseña de 36 años, “cuando los bebés se caen, ya ellos no caminan y tienen miedo, y podés pasar medio año más y el bebé no va a caminar. [La caída] lo frena directamente de caminar”. Como la mayoría de las veces el niño cae sobre su propia cola, se dice que el bebé se ha “descolado”. Para curarlo y para que continúe con su desarrollo normal, es necesario emplear determinadas técnicas corporales y prácticas rituales para curarle el “susto”. Aunque usualmente son realizadas por los médicos tradicionales, a veces, también las ponen en práctica las mismas madres y abuelas siguiendo las indicaciones de estos (cf. Crivos & Martínez, 1996; Remorini et al., 2012; Remorini & Palermo, 2016; Remorini, Palermo & Schwartzman, 2018). Lucía, una madre ocumazeña de 30 años, me explicó de esta manera las instrucciones que le dio la curandera:

[La señora me dijo] “buscate la bosta de perdiz, con eso vas a friccionarle todas las mañanas en su caderita, toda su caderita, pero antes de friccionarle vos chupale la caderita”. Vos le agarrás el cuerpito y en la caderita²³ vos le tenías que chupar tres veces a la mañana. Es como que así vos le sacás el miedo, el susto. Chupabas tres veces y después le friccionabas con la bosta de perdiz en la cadera. ¡Y bueno! Yo lo hice así y el bebé empezó a caminar de nuevo. Pero todo lo que te enseña la gente vos tenés que hacerlo con fe, porque si no lo hiciste con fe, no te sirve de nada.

En relación al tratamiento descrito por Lucía, resulta interesante destacar que, al igual que en el tratamiento que es empleado para curar el susto en toda la región andina, se deben realizar succiones en un punto específico para “sacarlo” del cuerpo. Si bien tradicionalmente ese punto es la “mollera”²⁴ del niño (cf. Fernández Juárez, 1995b,1999; Neila Boyer, 2006; Bugallo & Vilca, 2011), en este caso, el punto utilizado por los médicos tradicionales está situado en la zona de la cadera, una parte del cuerpo que tiene una influencia directa en la capacidad de caminar. Estas succiones deben acompañarse de unas fricciones hechas en ese

²³ Más específicamente, en la unión lumbosacra.

²⁴ Fontanela.

mismo lugar con excrementos de perdiz, una sustancia elegida en base a una asociación simbólica metonímica entre su origen y el efecto que se espera que produzca en el niño, puesto que la perdiz casi no vuela, sino que es un ave fundamentalmente “caminadora” (cf. Crivos & Martínez, 1996; Remorini, 2013). Algunos padres también realizan estas fricciones en las piernas de los niños cuando, según su propia percepción o la de los abuelos, consideran que sus hijos tienen un retraso en la adquisición de la marcha, aún sin que exista un diagnóstico de susto. En estos casos, al uso de los excrementos de perdiz se suman otras sustancias que también están asociadas con el caminar o con la velocidad, como la tierra recogida del camino de las hormigas o de la huella que deja una camioneta a su paso.

La “falseadura” es otra de las afecciones de la que las madres y las abuelas sospechan cuando el niño demora en caminar. Está asociada con la falta de fajado del cuerpo del niño (especialmente en la zona de la cadera), ya que se produciría como resultado de una extensión exagerada de la columna vertebral del bebé por haberlo alzado descuidadamente, por un golpe o por una caída. Como consecuencia, su cuerpecito se puede “abrir” peligrosamente en algunas partes particularmente delicadas como es la región lumbar. En base a estas posibles causas, las principales sospechosas de haber ocasionado este problema suelen ser las hermanas mayores, ya sea porque se les encargó cuidar al niño o porque, a modo de juego, intentaron emular los movimientos que hace la madre para cargarlo sobre su espalda. Los síntomas característicos de la falseadura son el temblor del mentón y de las manos (“al bebé le tiemblan las manos, la jetita, ¡todo!”. Nancy, agente sanitaria de Ocumazo, 35 años) y el llanto intenso hasta llegar incluso a la cianosis. Una vez producida, su curación solo puede ser realizada por una curandera o un médico particular. Aunque estos mantienen en secreto muchas de las técnicas que emplean, a veces permiten que las madres vean una parte del tratamiento. Fernanda —una madre chaupiseña de 45 años, a cuyo hijo le diagnosticaron esta afección y acudió a una curandera para resolverla— lo recuerda de la siguiente manera:

Ellos [los médicos particulares] como que el tema de la curada lo hacen muy en secreto, pero algunas cosas vos podés ver. Primero le friccionaba con alcohol toda la espaldita y después con un marlito²⁵. Y después lo fajó todo: los bracitos,

²⁵ Algunas curanderas utilizan el maíz como un elemento poderoso contra la envidia.

la cabecita, todo lo fajó. Y después el bebé ya estaba todo fajado, así estaba todo duro. Y ella estaba sentada en un asientito medio bajito y puso a mi bebé sobre una faja larga y con esa faja larga lo envolvía y después lo hacía rodar sobre sus piernas desde arriba para abajo y vuelta para arriba. Mi bebé iba rodando...cabeza abajo, cabeza arriba, cabeza abajo, cabeza arriba, dándole la vuelta, dándole la vuelta. Y al mismo tiempo la curandera iba componiéndole el cuerpo, sacudiéndolo.

Es interesante destacar que, si hasta ese momento la madre no acostumbraba fajar a su bebé, a partir de que se produce la falseadura sí lo hace y acata al pie de la letra las sugerencias de los abuelos y otros parientes mayores, hasta que el niño comience a caminar de manera independiente.

Sin la intención de realizar aquí un análisis exhaustivo de las teorías nativas sobre la discapacidad motora en los niños en esta zona de los Andes, las madres y abuelas con las que hablé mencionaron otras causas de demoras o dificultades en la adquisición de la marcha. Una de ellas es la falta de endurecimiento de los huesos, atribuida a la “dejadez” de la madre por no haber estimulado correctamente el cuerpo de su hijo. En este sentido, se considera que el *quepeado* prolongado del niño —luego de los tres o cuatro años— lo predispone a que sus huesos sean frágiles por la falta del estímulo que les otorga la marcha para fortalecerlos. Esta situación es particularmente estigmatizante para las madres de los niños que tienen una discapacidad motora congénita, quienes se ven obligadas a cargarlos en la espalda para poder trasladarlos, aunque sus hijos sean mayores, mientras el cuerpo de la mujer lo resista.

Las entrevistadas también me mencionaron el “ojeo” o la envidia como otro de los factores que pueden afectar la consistencia de los huesos y ocasionar trastornos o retrasos de la marcha. En estos casos, si bien el “daño” es dirigido a la madre, sus consecuencias afectan a los niños pequeños, especialmente a las niñas, debido a que son considerados “más débiles”. Por lo general, este daño se considera que es “enviado” por personas que envidian la posición económica de la familia o, incluso, el color de la piel del niño por ser “más blancón”. Como ya mencioné en el capítulo anterior, el color de la piel es usado localmente como un marcador racializado que indica un estatus o posición social superior, por lo tanto,

los niños “más blancones” podrían fenotípicamente identificarse con los miembros de las clases jerarquizadas, es decir, los gringos. Estas envidias despertadas por el color de piel de los niños suelen darse incluso dentro de los miembros de una misma familia, tal como lo explica Josefina, una agente sanitaria de 37 años oriunda de Humahuaca: “acá en Humahuaca... ¡o en todo el norte, en realidad! vos tenés un gringuito y todo el mundo [dice] ‘Ah, el gringo de la familia’”. Para algunos, son los preferidos de los abuelos “como que los cuidan más... porque discrimina la gente. La gente dentro de la familia se discrimina entre sí. Vamos a la verdad... ¡es así!”.

Finalmente, otra de las causas del retraso en la marcha que me fue mencionada fue el alcoholismo del padre, aunque no así el de la madre. Estos retrasos se producirían porque el niño inhalaría el aliento alcohólico del padre y, junto con él, incorporaría formas de estar y comportarse en el mundo que, al igual que el alcoholismo, resultan inapropiadas. En el niño, esta inadecuación se manifestaría en la falta de una marcha autónoma, ya que su desarrollo no concordaría con los ritmos sociales colectivos fijados para adquirir dicha práctica. En otras palabras, tal como observara Neila Boyer (2006) en Perú, el problema radicaría en que el niño no actúa de la manera adecuada, o dentro de los patrones de uso del cuerpo en relación al habitus local, en el tiempo que es considerado por el grupo como el indicado para hacerlo.

Las primeras exploraciones del espacio

Apenas comienza a caminar, el patio y las habitaciones de la casa son los primeros espacios por los que el niño circula, siempre observado por la madre o por algún otro adulto de la familia. A medida que gana confianza, se aleja unos metros de ellos —generalmente atraído por los juegos de sus hermanos— y examina la tierra, las hojas y las piedras que encuentra en el suelo. Como parte de estas primeras exploraciones, el niño también hace sus primeros intentos para trepar los umbrales que separan el patio del interior de las habitaciones. Según Dionisia, una abuela de 64 años de Chaupi: “él entra y sale de la casa, a pesar de que la puerta es más alta ¡igual sale! Primero él se sienta... pasa así, gateando, y de nuevo se para y se va”. Estos movimientos le permiten ampliar su horizonte espacial y social (cf. Ortiz Rescaniere, 1989), pero, al mismo tiempo, son un motivo importante de

preocupación para las madres, ya que las caídas son frecuentes durante esta etapa. Además de que el niño pueda asustarse —con los efectos anteriormente mencionados—, el temor de las madres también está relacionado con aspectos materiales concretos del entorno físico en el que se mueve el niño. Algunos de estos son los grandes bloques de piedras utilizados para construir las entradas de las casas, o las puntas de piedra que aparecen en el suelo luego de barrer el patio de tierra. Una característica importante de estas primeras experiencias solo en el espacio cotidiano es que el niño siempre se mueve a una corta distancia de su madre, a quien toma como centro de referencia de sus movimientos: se aleja atraído por un determinado estímulo visual o auditivo (como pueden ser los movimientos del perro de la casa), fija su atención en él durante unos breves instantes y luego regresa a ella.

A partir de los dos años, el niño amplía su territorio y empieza a aventurarse fuera del patio de la casa —a veces solo, a veces con sus hermanos o con algún familiar— siguiendo un propósito determinado. Y aunque la madre siempre está atenta a sus movimientos, cada vez que puede, se escapa hasta el corral de las cabras para ofrecerles pasto a través del alambre o juega en las acequias con sus hermanos, cazando sapos cuando tienen agua o corriendo por la zanja cuando están secas (Fotografías 4 y 5). En estas excursiones solitarias pueden llegar a alejarse hasta unos 500 metros de la casa, siguiendo a uno de sus padres o hermanos. Este mayor espacio de circulación es una nueva fuente de preocupación para las madres, ya que presenta nuevos y mayores peligros: caerse al agua, ser picado por una víbora o un alacrán, o recibir la patada de una cabra o de un burro. No obstante, del mismo modo que fue observado por Ortiz Rescaniere en Perú (1989), pese a que la madre no deja de inquietarse por estas escapadas, su temor no es tan grande como para llegar a erradicarlas.



Fotografía 4. Visitando a las cabras.



Fotografía 5. En la acequia del patio.

Cuando el niño ya es “caminadorcito” (generalmente alrededor de los 3 años), empieza a acompañar a sus padres cuando van a trabajar a los rastrojos o a recolectar leña (Fotografía 6). Aunque todavía no es capaz de hacer una contribución significativa con su trabajo, aprende de los mayores cómo hacerlo. Durante estas excursiones, el proceso de aprendizaje de la marcha continúa, ya que en las áreas rurales no es suficiente con que el niño aprenda a caminar sobre una superficie plana. Debe hacerlo con un nivel de experticia que le permita caminar, saltar e incluso correr sobre una superficie irregular muchas veces empinada y llena de obstáculos. Juntamente con el desarrollo de estas habilidades prácticas, el niño va aumentando progresivamente su campo de exploración y su velocidad de marcha (cf. Tuan, 2001).



Fotografía 6. Caminando en el rastrojo.

Del mismo modo que se observó con los primeros pasos, esta fase también se caracteriza por la libertad y la capacidad de iniciativa que se le da para adquirir sus propias destrezas, con las cuales luego podrá moverse sin problemas en el paisaje. Uno de los métodos que me refirió Sabina (47 años), una madre de 14 hijos que vive en las cercanías de Chaupi Rodeo, consiste en atar una pequeña sogá alrededor de su propia cintura y el otro extremo alrededor de la cintura del niño. Una vez que se asegura de que este no va a alejarse más de lo que la sogá le permite, lo insta a caminar delante de ella poniéndole como ejemplo el modo de caminar de los animales de los rebaños: “¿ves cómo camina el corderito con la oveja? Así tenés que caminar vos”. Mientras yo trataba de ocultar mi cara de asombro de madre citadina, Sabina me continuó explicando que, si durante el trayecto, el niño se clava una espina, no lo asiste: ante la queja, le ordena que se la saque solo y que siga caminando. Una vez que superó el percance por sus propios medios, le hace una serie de admoniciones tales como “el que camina tiene que saber dónde pisar” o “la próxima vez tenés que pisar fuerte y aplastar la planta con el pie”. Luego, Nidia (una de las agentes sanitarias de 36 años, nacida y criada, a su vez, en una zona rural), me explicó los motivos que tienen las madres para usar este método:

Cuando empiezan a caminar, la mamá como que lo cría así, a los golpes, y para que él desde un principio sea fuerte. Entonces, ¡que pise fuerte! [*da un golpe con la mano sobre la mesa*]. Y por eso le lleva por las piedras, para que entonces, cuando él vaya a pisar, pise con firmeza y ¡fuerte! [*vuelve a dar un golpe sobre la mesa*]. Que no esté así, [caminando] despacito viendo ‘¿por dónde?, ¿por dónde?’ porque después, ¡bum! Se da vuelta la piedra y se cae.

De acuerdo con la explicación de Nidia, el niño aprende a superar los obstáculos del camino mediante la integración de una sucesión de movimientos basados en patrones táctiles y kinestésicos, y siguiendo un proceso personal de prueba y error. Estas habilidades que le permiten adquirir una agilidad cada vez mayor para desplazarse autónomamente, quedan condensadas en una categoría que se resume en el “pisar fuerte” que menciona Nidia, categoría que está, a su vez, relacionada con la fortaleza física corporal que se busca que los niños adquieran durante los primeros años de la crianza. Del mismo modo que ocurre con los primeros pasos, para su madre también es preciso que dichas habilidades las aprenda

rápido, ya que así queda liberada de tener que *quepearlo* cuando lo lleva con ella a pastear ovejas, y puede aprovechar el recorrido para cargar leña o a un nuevo bebé a cambio²⁶. Asimismo, cuando el niño sea mayor, gracias a estas habilidades y al conocimiento práctico y perceptual del paisaje que adquirió en esta etapa podrá desempeñar eficientemente este mismo trabajo en el que, además de caminar, tendrá que saltar y correr para arrear y “atajar”²⁷ a los animales (cf. Grebe, 1984).

Si bien en diferentes estudios etnográficos (cf. Paradise & Rogoff, 2009; Gaskins & Paradise, 2010) todo este aprendizaje usualmente ha sido definido como “observacional”, debido a la aparente centralidad del aspecto visual, en la región andina los adultos esperan que los niños utilicen todos sus sentidos para aprender a desplazarse en el terreno, encontrar la huella y detectar eventuales peligros vinculados con las características del terreno (Pardo, 1997). En este sentido, se trata de un proceso de “educación de la atención” (Gibson, 1979 citado en Ingold, 2000), o de un aprendizaje basado en la percepción (Ingold, 2000) en el que el niño participa activamente, en determinadas condiciones del terreno y del paisaje, y relacionándose con otras personas expertas en la práctica. Es una forma de enseñanza diferente, por la cual los aprendices aprenden exponiéndose a una situación concreta bajo la guía y la tutela de alguien más experimentado, quien les muestra qué hacer y a qué estar atentos (Ingold, 2008). Tal como señala Pardo, en la crianza de los niños andinos no hay separación entre la teoría y la práctica: “el que sabe, lo sabe porque lo hace, y porque lo sabe, lo enseña” (Pardo, 1997, p. 146). Este “saber” es, por lo tanto, el resultado de una experiencia vivida. Sin embargo, no se trata de un proceso totalmente “no verbal” (Paradise & Rogoff 2009, p. 117), ya que también se utiliza el lenguaje. Pero este está únicamente al servicio de la comunicación entre aprendiz y maestro con el fin de hacer observaciones y correcciones al niño durante la misma práctica, y no para transmitir una serie de instrucciones abstractas sobre lo que debe hacer. En ese sentido, esta diferencia estaría más ligada al modo de conocimiento práctico propio de las sociedades orales o con una tradición oral todavía muy marcada (cf. Ong, 2006).

²⁶ La brevedad de los intervalos entre partos fue referida por los agentes sanitarios entrevistados como uno de los datos sanitarios característicos de las zonas rurales.

²⁷ Bloquearles el paso para evitar que se separen del rebaño o que vayan en una dirección no deseada.

Conocimiento del paisaje cotidiano

Pero estos logros sensoriomotores no implican que el niño tenga un conocimiento del paisaje ni mucho menos que sepa cómo aplicar las relaciones espaciales en el mismo. Este lo adquirirá a medida que vaya ampliando la cantidad de lugares en los que desarrolla sus propias actividades, o donde participa de los trabajos que hacen a la economía del grupo familiar. En este sentido, de acuerdo con Tuan (2001), solo cuando el niño puede reflexionar sobre qué camino elegir, o cuál es el mejor modo de moverse en cada sector del paisaje, se puede considerar que ha logrado finalmente incorporar —en el sentido literal de alojar en el cuerpo— un conocimiento espacial del mismo.

Para los niños, el aprendizaje de los caminos y del paisaje cotidiano comienza desde una edad muy temprana, mientras acompañan a sus padres o a sus hermanos mayores en la realización de las actividades cotidianas. A partir de los 5 años, los niños comienzan a participar más activamente de los trabajos en el campo. La madre los lleva con ella cuando sale a pastorear a los cerros, ya que muchas veces no cuenta con otras personas para que los cuide. En estas salidas, los niños aprenden los caminos que conducen a los territorios de pastoreo de su familia y a identificar sus límites. Faustina, una pastora de Chaupi de 47 años, recuerda su aprendizaje de la siguiente manera:

Cuando salíamos a pastear las ovejas, mi mamá me decía “hasta ahí se va”. Ahí en Chaupi hay un cerro que está aquí abajito que le llaman Chuchito, que es así como punteadito. Entonces [me decían] “hasta ahí nomás es”. Entonces nosotros ya sabemos que hasta ahí nomás es nuestro pastoreo y no se larga más las ovejas. Porque tenemos que respetar entre vecinos.

Tal como surge de este relato, el conocimiento geográfico que adquieren los niños surge tanto de la familiaridad que van desarrollando con la topografía del paisaje por el que caminan como de la comprensión de un conjunto de relaciones espaciales (arriba/abajo, aquí/ahí) entre diferentes sectores del mismo. Pero dichas relaciones nunca son aprendidas de manera abstracta, sino entrelazadas con la historia biográfica de cada una de las familias, cuyos territorios de pastoreo han sido transmitidos por posesión de una generación a la siguiente (Göbel, 2002; Bugallo & Tomasi, 2012; Tomasi, 2013, 2014; Cladera 2013, 2015). Como ya describí, sus límites, definidos por ciertos rasgos del paisaje, son mantenidos “de

palabra” y generan derechos sobre esas tierras que son conocidos y respetados por el resto de los vecinos. En este sentido, siguiendo a Soja (1985), se puede decir que en estas comunidades rurales la espacialidad y la temporalidad se intersectan para crear una secuencia histórica de espacios que moldean y cargan de sentido las actividades cotidianas. Cada quebrada, cada arroyo y cada cerro por el que los niños caminan no son solo una referencia geográfica para orientarse, sino que constituyen una inscripción de la memoria social en el paisaje, que los niños aprenden de manera experiencial y performática mientras pastorean (cf. Rappaport, 1985, 1990, 2005; Lema & Pazzarelli, 2015).

La escuela es otro de los espacios que, a partir de los 5 años, pasa a formar parte de la vida diaria de estos niños. En las zonas rurales más alejadas, a veces las distancias a recorrer para llegar a ella son largas, por lo que deben caminar varias horas para asistir a clase. Debido a esto, algunas escuelas, como la de Chaupi Rodeo, albergan durante la semana a alumnos que residen en parajes y poblados distantes. Cada lunes los niños salen de sus casas muy temprano por la mañana y caminan hasta la escuela para emprender el regreso los viernes a primera hora de la tarde. A partir de los 9 años, suelen incluso *quepear* a sus hermanos más chicos durante algunos tramos del recorrido, ya que, por su corta edad, se cansan más rápidamente. Según el relato de Camila, una adolescente recién egresada de la escuela de Chaupi Rodeo:

Salíamos de La Cueva²⁸ los lunes a las 6 de la mañana y llegábamos [a la escuela] a las 11. Y los viernes a mí me despachaban a la una desde Chaupi y llegábamos a las 6 de la tarde a casa. Nosotros, como ya éramos mayorcitos, ya le teníamos que alzar a mi hermanito. Yo le sabía llevar a *cococho*²⁹, en la espalda, y me turnaba con mi otro hermano mayor. Así ya llegábamos ya con el más chiquitito. Tranco, tranco... ayudándonos entre los tres, los tres llegábamos.

El camino hacia la escuela es aprendido de un modo práctico recorriéndolo, en primera instancia, en compañía de la madre o de un hermano mayor. A lo largo del trayecto, los niños aprenden a identificar características del paisaje (un arroyo, una quebrada, un cerro con una forma o un color especial) que posteriormente utilizan como referencia para calcular

²⁸ La Cueva es un caserío ubicado a unos 8 km de la localidad de Iturbe.

²⁹ Sinónimo de *quepear*.

la distancia que les falta recorrer. Pero estos mojones naturales no son solo una señal visual, sino que también le van anunciando al niño de antemano cuáles son los movimientos que deberá realizar para transitarlos. En este sentido, cada accidente del terreno se convierte en una señal que anticipa al pequeño caminante lo que debe hacer a continuación. Con los sucesivos viajes, estos movimientos se van encadenando imperceptiblemente hasta formar una única línea que comienza en la casa y termina en la escuela. Recién en este momento se puede decir que el niño ha aprendido el camino (Tuan, 2001). Pero esto no ocurre a partir de la construcción de un mapa mental abstracto, sino que, tal como planteara Ingold (2000), el paisaje queda integrado dentro de su propio cuerpo mediante un proceso kinético y perceptual que implica la reiteración de determinados movimientos sin que esto conlleve una repetición exacta de los mismos.

Pero para caminar en el paisaje rural, los niños también deben conocer las características de ciertos lugares y los gestos rituales que hay que realizar en ellos para evitar peligros durante el trayecto. Tal como señalaron diversos autores (Bugallo, 2009a, 2009b; Forgione, 2010; Bugallo & Vilca, 2011; Rivet & Tomasi, 2016; Pazzarelli & Lema, 2018), al igual que ocurre en otras zonas de los Andes, en la región andina de Jujuy el paisaje no es un objeto inerte ni es visto como un fondo inanimado, sino que es un espacio viviente que interpela de un modo radical al sujeto (Vilca, 2009). De acuerdo con la cosmovisión andina, este nunca es un individuo autónomo, sino que siempre está inserto dentro de un sistema de relaciones múltiples que le dan sentido y razón de ser, regulado por un conjunto de valores que son aprendidos y transmitidos generacionalmente en las prácticas de la vida cotidiana (Mayer, 1974; Ortiz Rescaniere, 1989; Albó, 1991; van Kessel, 1992; Estermann, 2006). Dicho sistema está centrado en la tierra –la Pachamama–, considerada como una madre universal e inmanente; cuidadora de la vida y de la salud; favorecedora de comerciantes y de viajeros; y protectora de los peligros (Mariscotti de Görlitz, 1966, 1978). Sin embargo, pese a las asociaciones que la Iglesia católica ha querido establecer entre esta y la Virgen María, la Pacha es un ser tutelar ambiguo que, así como puede dar, también puede quitar si el hombre no respeta los deberes de reciprocidad hacia ella. De ello resulta una relación particular entre los pobladores con su medio natural, que se manifiesta también en los modos de caminar por el paisaje.

Muy tempranamente, los niños aprenden que es preciso *challar* a la Pachamama antes de iniciar el camino y solicitar su permiso para recorrerlo con seguridad, aprendizaje que algunos incluso expresan cantando coplas, como la que me cantó Agustina, una alumna de 7 años de la escuela de Chaupi: “Pachamama Santa Tierra/ no me comas todavía/ mira que soy jovencita/ debo dejar mi semilla”. Las *challas* consisten en una libación hecha con alcohol y hojas de coca que es acompañada de un respetuoso pedido de permiso para transitar por el lugar, sobre todo si se trata de uno que se va a recorrer por primera vez, o si se debe caminar por lugares no habitados. A semejanza de lo descrito por Bugallo (2009b) en la Puna y por Cruz (2012) en Bolivia, dichos lugares son ámbitos asociados con lo salvaje, fuera del espacio socializado y domesticado de la comunidad. Según Pablo (ocumazeño, 33 años):

Son tierras vírgenes que no las usa nadie, nadie camina por ahí. Esas tierras, cuando vas, te “agarran”, te “pillan”, te “tragan”, te hacen esas cosas. Entonces vos siempre con permiso, porque estás en tierras que no son habitadas, y, por eso, esa misma razón, vos tenés que pedir permiso. Mis abuelos me enseñaron y, bueno, yo me quedé con esa enseñanza...

Ser “agarrado” por la tierra se traduce físicamente en la aparición de granos y ronchas en todo el cuerpo, signos físicos que delatan la desobediencia del niño a las normas impartidas por sus mayores: “si vos después decías ‘me fui al campo y mirá, tengo granos por todo el cuerpo’, los abuelos te retaban: ‘entonces te agarró la tierra, ¡te pilló! Porque vos andás como si nada, no pedís permiso...’” (Ariel, 30 años, residente de Ocumazo). Las *challas* se deben repetir también en las apachetas, montículos de piedra ubicados a la vera de los caminos en los cerros, en las abras o lugares de paso entre dos valles. Estas construcciones son el resultado de la acumulación de piedras depositadas por los viajeros al pasar por allí, por lo tanto, su tamaño es considerado como un indicador de la cantidad de personas que transitan el camino. En cada piedra que deja en la apacheta, el caminante entrega su cansancio a la tierra para poder continuar su marcha más aliviado.

Los niños también aprenden que deben evitar descansar en otros lugares considerados potencialmente peligrosos como las cercanías de los “ciénegos”, lugares pantanosos cercanos a un ojo de agua, ya que son considerados lugares “bravos” que pueden

afectar la salud del viajero ocasionándole fiebre o un decaimiento general (cf. Vilca, 2009; Cladera, 2013), además de las consabidas lesiones en la piel. Marcos, un poblador de Chaupi de 40 años, me lo explicó de la siguiente manera:

Vos vas, te sentás ahí o pasás por ahí y ya te da sueño, fiaca, estás perezoso. Entonces si vos te dormís ahí, por ahí [los abuelos] capaz que decían ‘te ha amarrado el ciénego, te ha pillado el ciénego’ porque al otro día tenías fiebre, andabas caído, o te salían granos en la cara, ronchas, ¿ve?

Al respecto, los niños reciben instrucciones concretas de parte de los adultos. Si no hay otra alternativa y tienen que detenerse en esos lugares, no solo deben realizar la *challa* de rigor, sino que, además, no deben sentarse directamente sobre el suelo: es preciso que previamente hagan tres cruces sobre la tierra como una manera de pedir permiso a la Pachamama para hacerlo, o sentarse sobre una piedra, evitando el contacto directo. De otro modo, sería considerado una falta de respeto y podrían ser castigados por esta deidad.

No obstante, en esta región de los Andes, un conocimiento del paisaje como el descrito hasta aquí aún no es suficiente para que el niño pueda, finalmente, alcanzar una autonomía espacial completa. Es preciso, además, que adquiera el valor o el coraje necesario para transitarlo. En este sentido, el paisaje en el que el niño debe desarrollar sus capacidades y habilidades espaciales no estaría constituido solo por sus cualidades materiales y tangibles, sino que, además, está conformado por un conjunto de miedos que el niño debe ser capaz de enfrentar solo (cf. Tuan, 1979).

Uno de estos miedos es la oscuridad. En la región andina, la noche es un dominio espacio-temporal diferente al del día, propicio para que aparezcan seres asociados con lo demoníaco (como condenados, duendes y diablos) que podrían dañarlo (cf. Rubinelli, 2000; Vilca, 2012; Martínez, 2013, 2014b). No obstante, los adultos esperan que los niños sepan caminar solos de noche, sin sentir miedo. Al igual que el conocimiento de los caminos y de los territorios, esta habilidad también es aprendida de manera práctica, caminando junto con los padres en la oscuridad. Susana, una pobladora de Chaupi de 46 años, recuerda esta enseñanza:

Yo salía con mi papá de noche. “[Tenés] que caminar de noche como estarías caminando de día”, me decía mi papá. “No tenés que estar con miedo por la oscuridad, ¡es como si estarías de día!”. Después [a la vuelta] me preguntaba “¿ha salido algo? ¿Has visto algo vos?” Y yo le contestaba “No...”. Y entonces mi papá me decía: “¡Entonces no hay nada!”

Pero este “no hay nada” no implica que los padres nieguen la existencia de estos seres demoníacos, sino que se lo puede interpretar en base a la escala axiológica sobre la que se organiza la vida cotidiana. Tal como desarrollaré en el capítulo 9, en esta región de los Andes se considera que el encuentro con duendes, condenados o incluso con el mismo diablo está vinculada directamente a la intencionalidad del caminante, medida según su cumplimiento de los principios que ordenan la vida social tales como la reciprocidad, la complementariedad y la solidaridad. La transgresión de dichos principios actuaría como factor convocante para que estos seres se presenten, actuando como un recordatorio de la falta cometida. En este sentido, se pueden entender a estas excursiones nocturnas como un modo práctico que utilizan los padres para formar y fortalecer en los niños una conciencia moral basada en el cumplimiento de los valores sociales de la comunidad.

Otras veces, este coraje es adquirido sin que haya una intención premeditada por parte de los adultos. En el afán de ir a buscar los animales que se separaron del rebaño antes de que anochezca, algunas veces los padres se ven obligados a dejar a los niños solos en el cerro durante algún tiempo (en ocasiones, horas) ya que, debido a su corta edad, no pueden caminar rápido. Para estos niños, al miedo a la oscuridad inminente se le suma el miedo a ser abandonados en un lugar desconocido, del que no pueden regresar solos a la seguridad de sus casas. Susana recuerda uno de estos episodios como una de las experiencias que la marcaron para que ahora ella no tenga miedo de caminar sola por el cerro:

Mi mamá de chiquitita me llevaba [al cerro]. Una vuelta, hemos perdido una puntilla de ovejas y las hemos ido a buscar ¡lejísimos!, a Tres Palcas hemos ido. Allí hay otra señora que tiene un puesto. Ahí ya se hemos ido a buscar las ovejas... ¡lejos! ¡Yo ya no quería caminar más! Y mi mamá me ha dejado ahí en la quebradita con el bolso, el avio³⁰ y me ha dicho que ella ya iba a llegar a donde

³⁰ Atado con comida que los pastores llevan cuando salen a pastorear.

está la señora para preguntar. Y después de las 12 ya se fue sola nomás. Entonces yo he ahí esperado a mi mamá. Ya se hacía la tarde, oscurecía y yo tenía miedo. Yo lloraba, gritaba: “¡Mamá! ¿A qué hora venís?” ¡Tarde mi mamá apareció ahí arribita ya con las ovejas! Ya de ahí yo le ayudé. Ya hemos caminado un trecho más hasta donde llegamos a un pircadito que teníamos para refugiarse del agua. Ahí hemos dormido en el medio del campo las dos, porque ya se ha hecho la noche. Y después al otro día ya hemos seguido.

La superación exitosa de estos episodios —en los que se mezclan la vivencia individual y, por momentos, angustiante del paisaje con la experiencia de transitarlo en compañía de un adulto— va generando en el niño el desarrollo de una autonomía espacial y una confianza en su propio conocimiento cada vez mayores. Pero dicha autonomía ya no se basa solamente en un conjunto de competencias corporales, sino también emocionales que son adquiridas mediante la experiencia directa a medida que crece (Hallowell, 1938). Ambas forman parte del coraje que debe tener el caminante en estas zonas rurales. En este sentido, este es considerado localmente una cualidad esencial ya que solo gracias a él será capaz de superar las dificultades y peligros para llegar a destino. Al mismo tiempo, tal como se puede observar en el relato de Susana, al participar de esta manera en la recuperación de los animales perdidos, el niño también adquiere un sentido de responsabilidad sobre los bienes y necesidades de su familia, asociado a su conocimiento y desempeño para caminar en el paisaje (cf. Ochs & Izquierdo, 2009; Ames, 2013).

Responsabilidad y autonomía espacial

Luego de una primera etapa en la que están acompañados de un experto, los niños comienzan a manejarse de manera independiente dentro de una red de lugares que fueron incorporando al espacio doméstico conocido hasta entonces. Casi todos los entrevistados recordaron haber hecho ese primer recorrido con cierto temor. Juan, un maestro de Ocumazo de 38 años, recuerda su propia experiencia:

Al principio tenés miedo: miedo de perderte o de que te aparezca una víbora... o cualquiera de esas cuestiones. Pero el papá siempre te dice que llevés un palo,

que llevés la sogá y el machete para traer leña... que llevés eso y, bueno, entonces vos no estás desprotegido así nomás. Para eso ellos te llevan temprano, para que vos vayas adquiriendo todos esos conocimientos.

Pero, además, en esta región andina se espera que los niños tengan una cierta cuota de iniciativa y de capacidad de resolución de problemas (cf. Anderson, 2013). Si el niño no recuerda el camino, aprovecha el conocimiento del terreno que tienen los animales que lo acompañan. Debido a que estos suelen transitar siempre por un mismo sector del paisaje, conocen los senderos y los lugares donde el paso es más fácil, por lo que el niño solo tiene que seguirlos. Al mismo tiempo, se dedica a mejorar su conocimiento del área estableciendo referencias visuales a lo largo del camino. Santiago, un chaupiseño de 44 años, me explicó las estrategias que él empleaba cuando era niño:

En el campo nosotros teníamos los burros, y [los padres] te mandan con el burro, y el burro va por el sendero, ¡y ellos te llevan! Entonces, bueno, ¡ya está! Vas conociendo con él a la par y ya vas mirando. Las ovejas mismo son las que te llevan a los lugares porque las ovejas ya saben que las han arriado por tal parte y van solas.

De esta manera, el niño va adquiriendo “sobre la marcha” (Ingold, 2000, p. 229) un conocimiento del paisaje local en cuya construcción intervienen no solo la observación y la experiencia de tránsito por una topografía cotidiana, sino también las relaciones de intersubjetividad que establece con los animales con los que convive estrechamente como desarrollaré más adelante.

Una vez que ganan confianza y se vuelven “más corajudos”, los niños exploran el terreno para buscar nuevas rutas, y así ponen a prueba su destreza, su capacidad física y su habilidad de orientación. Por lo general, se trata de recorridos con una topografía difícil, con lugares de paso angostos o cubiertos con piedras sueltas que los obligan a ajustar sus movimientos con cada pisada para evitar caerse. De acuerdo con Ingold (2011), es en ese ajuste continuo del cuerpo en relación con el ambiente donde reside, en definitiva, la capacidad de caminar. Este aprendizaje individual es mantenido en secreto, y los niños toman precauciones especiales para no tener un accidente o no perder algún animal del rebaño: un percance de este tipo los delataría frente a sus padres y podrían ser castigados por

no utilizar el camino que les fue enseñado: “si sabés que te has ido por ese lugar que tu papá no te enseñó y te has mandado una macana, no te quejes porque cobrás... ¡ya!” (Juan, ocumazeño, 39 años). No obstante, se trata de instancias importantes en las que, mediante la aplicación de un sistema de prueba y error, los niños incrementan su conocimiento del paisaje y sus habilidades para desplazarse en él.

Entre los 7 y los 9 años los padres consideran que los niños ya pueden ocuparse de algunos trabajos con completa autonomía y asumir las responsabilidades inherentes a los mismos, aunque siempre dentro de un contexto espacial específico acorde con la edad del niño (Bolin, 2006; Ames, 2013). El pastoreo del rebaño familiar es el trabajo que se suele delegar en ellos. A los 7 años ya pastorea solo en los rastrojos, pero recién a partir de los 8 o 9 años (dependiendo de cada familia) puede ir solo al cerro con los animales. Aquellos que regresan diariamente a sus casas después de la escuela deben salir a pastear las ovejas apenas llegan, tal como me explicó Gonzalo, un alumno de 12 años de la escuela de Ocumazo: “yo cuando apenas llego a Pucara, me descambio, me pongo los zapatos de casa y tengo que ir a pastear. Vuelvo casi oscureciendo”. Para los que permanecen albergados en la escuela durante la semana, el pastoreo es la tarea obligada de los fines de semana, aunque para ellos las horas son más largas, ya que salen rumbo al cerro cerca del mediodía y recién regresan a la casa al atardecer.

El lugar de pastoreo —ya se trate del campo, el rastrojo o del cerro— es también un espacio donde, alejados de la mirada de sus padres, los niños gozan de una mayor libertad para jugar³¹. Las niñas llevan sus muñecas o las improvisan con sus abrigos; los niños cazan lagartijas y víboras, se deslizan sobre un cuero por ciénegos congelados o juegan a la pelota con una media o con un zapallo. También suelen jugar con piedras y arman corrales o pequeñas casas con los que reconstruyen su propia visión del mundo. Algunos pocos llevan sus libros para estudiar o completar la tarea para la escuela. Pero a veces los niños deben pagar un alto precio por jugar en el espacio de pastoreo. Concentrados en el juego dejan de prestar atención a los animales, los que aprovechan la libertad de movimientos que les proporciona la distracción de sus pastores para dispersarse y mezclarse con los otros rebaños. Cuando, sorprendidos por el atardecer, los niños rápidamente reúnen a sus animales para

³¹ Punch (2000) ha hecho observaciones similares en Bolivia.

emprender el camino de regreso a casa, muchas veces no se dan cuenta de que les faltan algunas ovejas. Este hecho, sin embargo, no pasa desapercibido por los padres. Según la experiencia de Santiago:

Apenas estás viniendo y ya los viejos ya saben la cantidad [de animales]. ¡A la mirada nomás! Ya te dicen: “¿Y dónde están las otras? ¿Y por qué se han quedado?”. Entonces tenés que prever el reto, los garrotes. Ponele que se te han quedado algunas y tenés que salir sí o sí en la noche [a buscarlas]. O si estaba preñada y se apartó, tenés que volver a buscarla. Entonces encerrás a las otras en el corral y volvés al cerro. No te queda otra porque los viejos no se quedan conformes: hay que traerlas cueste lo que cueste. No importa si está oscuro, si está claro o si llueve. Tenés que hacer llegarlas.

Pese a que, desde una mirada urbana, este nivel de exigencia hacia estos pequeños pastores parece excesivo, desde la perspectiva de sus padres es lo que se espera del niño ya que, de acuerdo con las etapas de crianza nativas, consideran que ya aprendió todo lo necesario como para asumir con plena responsabilidad ese trabajo y hacerlo eficientemente. Pero, además de la amenaza del reto o del castigo físico que recibirían los niños ante la pérdida de un animal, los padres cuentan con otros mecanismos para evitar que jueguen mientras pastorean y cumplan con el trabajo encomendado. Para ello, utilizan la figura de los duendes, uno de los seres vinculados a la esfera de lo demoníaco que habitan el paisaje andino que mencioné anteriormente. Estos son las almas de los bebés abortados o que han muerto sin ser bautizados (Harris, 1983; Albó, 1991; Marzal, 1991; van Kessel, 2001; Platt, 2002). Su presencia puede ser detectada de diferentes maneras: a veces, pueden ser vistos bajo la forma de un “chango con cara de viejito” (incluso con barbas) que asusta a los niños. Según Ester, una pobladora de Chaupi de 46 años, “a veces ves como una calavera...dicen que tienen desfigure. ¡No es una persona normal!”. Otras veces, los niños solo oyen llantos de bebé, o encuentran huellas de sus pequeños pies en el suelo en los lugares donde habían estado jugando el día anterior. Pero, aunque los duendes pueden, a veces, ser invisibles para el ojo humano, no lo serían para las ovejas o para los perros ovejeros. Esto es atribuido a cierta capacidad fisiológica y cromática que comparten los ojos de estos animales con los del duende. Ester, quien actualmente reside en Iturbe, me narró su experiencia personal con

estos seres mientras pastoreaba el rebaño familiar junto con sus hermanos en su niñez. En su relato se destacan varios de estos elementos:

Estábamos jugando ahí a media tarde, y [escuchamos un bebé que] lloraba [cada vez] más, más cerquita y no se lo veía al bebé. Pero nos siguió más, nos siguió más.... Nos hemos asustado y nosotros nos hemos ido a refugiarse entre las ovejas... ¡y ahí en medio de las ovejas lloraba el bebé! Y las ovejas disparaban para acá, para allá como que ellas veían personas, pero nosotros no veíamos. Porque la oveja dicen que sí lo ve. Dice que la oveja y el perro, todo animal ve blanco y negro nomás, ¿no ve? No ve colores. Entonces el duende es blanco y negro también porque ellos lo ven, ¡ellos veían! Por eso es que corrían, no [solo] por escuchar llorar a un bebé disparaban. Y nosotros escuchábamos llorar ¡y no veíamos nada! ¡Y se hemos asustado! ¡Disparamos para la casa! Estábamos apurados para arrear las ovejas y después se hemos ido a la casa, le hemos contado a mi mamá y mi mamá dice “eso es [por] tanto jugar [que] les sigue el duende”.

Tal como queda sintetizado en la frase de la mamá de Ester, los padres suelen utilizar este tipo de mensajes alarmantes para incentivar el miedo en los niños y de ese modo instruirlos sobre la responsabilidad de cumplir con el trabajo que se espera que hagan (cf. Gil García, 2014). En este sentido, se debe tener en cuenta que, en esta región de los Andes, todos los miembros del grupo familiar pueden y deben contribuir en el esfuerzo cotidiano. Su edad no es una excusa ya que se entiende que al niño no se le pide hacer algo que no corresponda a la misma. Tal como señalara Rengifo Vásquez, “en la región andina, todo se hace a su tiempo, y cuando llega éste, [se] debe saber hacerlo bien” (2005, p. 52).

Pero en el espacio de pastoreo, los miedos de los niños (y de los adultos) pueden adoptar formas más tangibles, como los ataques de los predadores habituales de la zona: los cóndores o *cuervos*, los zorros y los pumas o *leones*. Al igual que las ovejas y las cabras, estos animales también aprovechan la distracción de los pequeños pastores con sus juegos para atacar a los rebaños, especialmente a las crías. Cuando se trata de *cuervos* y zorros, a veces los niños se dan cuenta rápidamente del ataque y pueden reaccionar a tiempo para espantarlos, ya sea solos o con la ayuda de los perros ovejeros. Otras veces, cuando la

distancia que los separa de los animales es mayor, llegan demasiado tarde y, aunque el predador no haya podido matar a su presa, deja un puñado de ovejas malheridas en el campo sobre las que el niño deberá responder a sus padres cuando regrese a la casa. Cuando se trata de un puma, estos pequeños pastores están prácticamente inermes y no pueden evitar la pérdida de un número considerable de animales. Debido a la rapidez y el sigilo con el que el puma lleva a cabo su ataque, solo pueden actuar una vez que este se ha consumado. Luego de reunir al resto de las cabras y ovejas que salieron ilesas, a los niños nos les queda otra alternativa que regresar a la casa para informar a los adultos sobre lo ocurrido. Joaquín, un pastor ocumazeño de 12 años, me contó su experiencia con el puma:

Estaba ahí en el cerro y de repente cayó el puma... ¡del cerro saltó! Y después otros dos salieron de las quebradas y atacaron. Y entonces mi primo bajó del cerro corriendo y silbando, y parece que los pumas se han empezado a alejar. Y yo mientras fui corriendo a la casa [y le conté a mi papá] y mi papá no me había creído. Y ahí empezó a subir mi papá con mi abuelo. Empezaron a subir y ¡ya estaba sangre!... ya estaba sangre donde habían matado las cabras.

La valentía y la responsabilidad demostrada por los niños durante el ataque son nuevamente puestos a prueba al día siguiente, ya que deben llevar las ovejas a pastear otra vez. Ante la posibilidad de un nuevo encuentro con un puma, toda su atención está puesta en defender a sus ovejas y toman diversas precauciones con el fin de evitar nuevas bajas en el rebaño. Algunos aplican fenelina³² en el cuello de los animales para que el olor desanime al puma cuando intente morderlos³³. Otros, debido a la mayor vulnerabilidad del rebaño por encontrarse en un espacio abierto, buscan protegerlo reduciendo y delimitando ese espacio. Para ello, construyen una barrera alrededor de los animales, encendiendo varias fogatas con los excrementos secos de las cabras (“abono de chivo”) con el objetivo de mantener alejados a los pumas. Estas modificaciones espaciales en el paisaje del pastoreo limitarían sus habilidades de caza y, en consecuencia, disminuirían la letalidad de sus ataques sobre los rebaños. Al mismo tiempo, las ovejas y las cabras quedan virtualmente encerradas por la

³² Un desinfectante de olor desagradable que en la zona es utilizado para alejar a escorpiones, serpientes y alacranes.

³³ La estrategia de caza del puma consiste en acechar a su presa, confundiéndose con el paisaje y luego, de un salto, tomarla por el cuello, quebrándoselo instantáneamente. Acto seguido, el puma se escapa con el cordero o la cabra hacia el cerro.

misma barrera de fuego que las protege, situación que también le facilita al pastor el control del rebaño. Estos conocimientos prácticos no son improvisados, sino que suelen ser transmitidos a los niños por los padres o por los hermanos mayores mientras participan activamente del pastoreo. No obstante, luego son compartidos en las conversaciones que tienen con sus pares en la escuela, en las que estos pequeños pastores relatan sus peripecias y se aconsejan entre sí sobre cuáles son las técnicas más efectivas para cuidar a los animales de los ataques de estos predadores.

De acuerdo a lo que describí y, contrariamente a lo que se puede suponer desde una lógica urbana, es fácil entender que para los niños que viven en zonas rurales el ámbito de la escuela sea vivido como un espacio donde gozan de mayor libertad de la que tendrían en sus casas. Por un lado, durante los días de semana, los alumnos albergados quedan exentos de cumplir con los trabajos que hacen usualmente. En este respecto, es preciso tener en cuenta que, en las zonas rurales, las tareas habituales de los niños a partir de los 5 años incluyen, además del pastoreo, preparar la comida, recoger leña, cuidar a los hermanos menores, lavar ropa, y ayudar con el trabajo en los rastrojos, ya sea desmalezando, regando o cosechando (cf. Grebe, 1984; Anderson, 2013; Chagnollaud, 2013; Remorini, 2013). Por otro lado, aunque en la escuela el tiempo del que disponen para jugar está pautado y limitado por los horarios de clase y por los maestros, es mayor del que tendrían en sus casas donde deben cumplir con todas estas obligaciones. En este sentido, para estos niños, la escuela es también un espacio de juegos y de socialización donde tienen contacto con niños de otras familias, ya que, tanto por las responsabilidades que deben asumir en sus hogares como por las distancias que separan las casas, los niños tienen pocas oportunidades de encontrarse con otros niños fuera de ese ámbito (cf. Punch, 2000) (Fotografía 7). Como me explicó Jazmín, una pastora chaupiseña de 12 años, mientras cuidábamos el rebaño de su familia en el cerro, “[en el campo] amigos es las ovejas y las cabras. Porque si hace frío, tenés que estar con ellas; llueve, tenés que estar con ellas; hace calor, tenés que estar con ellas... siempre pendiente de ellas”. Malvina, una alumna de 11 años de la escuela de Chaupi, me dijo incluso que, para ella, las vacaciones escolares eran “aburridas” porque tenía que hacerse cargo de pastear el rebaño familiar otra vez.



Fotografía 7. Recreo en la escuela de Ocumazo.

Desde mi perspectiva, el grado de responsabilidad y la cantidad de trabajo que los adultos esperaban de estos niños era demasiada, y las categorías nativas de infancia que manejaban los padres chocaban con mis propias categorías como porteña de clase media y con las que había aprendido como médica. Sin embargo, para los niños, estos aumentos graduales de su autonomía espacial, asociados con su participación creciente en los trabajos en el campo y con el aumento de las responsabilidades que se les delegan, eran vistos como un marcador objetivo de su grado de madurez como persona. Cuando en la escuela de Chaupi les pregunté a un grupo de alumnos “¿cuándo se es ‘grande’?”, todos los niños respondieron asociando una determinada edad con la distancia desde la casa hasta la que podían ir solos, el contexto geográfico en el que podían moverse y con el trabajo que se les encomendaba. Según Hernán, un pastor de 12 años, “a los 5 andás con la mamá, por el campo nomás. A los 7 ya podés ir al cerro más lejos ya. Ya salís al cerro con las ovejas, solo”. Entre los 10 y 12 años, tanto los adultos como los niños consideran que su madurez es total o, como me dijeron riendo los alumnos de la escuela de Chaupi, “¡a los 10 años [uno] ya es viejo!”.

Síntesis

Mediante una exploración etnográfica de la práctica de caminar en los niños, en este capítulo analicé cómo estos se van apropiando de diferentes sectores del paisaje cotidiano. En ese proceso van ganando un conocimiento experiencial y práctico que les brinda una mayor autonomía para transitar en los lugares que forman parte de su vida diaria. Al mismo tiempo, les permite asumir cada vez más responsabilidades sobre las actividades productivas del grupo familiar las cuales se encuentran asociadas a su grado de madurez dentro del mismo y como miembro de la comunidad.

En el próximo capítulo, profundizaré en el aprendizaje de las diferentes estrategias empleadas para caminar en el paisaje rural, pero desde una perspectiva adulta.

CAPÍTULO 3

Pisando fuerte e invocando santos para llegar

En este capítulo continúo explorando diversos aspectos del conocimiento que tiene que tener el caminante en las zonas rurales. En primer lugar, analizo —esta vez desde una perspectiva adulta— cómo aprenden los caminos y cómo se orientan en el paisaje los recién llegados a estas zonas, como son los maestros y agentes sanitarios que provienen de centros urbanos y deben trabajar allí. A continuación, analizo las relaciones de intersubjetividad que el caminante establece durante la marcha, tanto con el suelo por el que transita como con los diferentes seres tutelares cuya protección invoca antes de emprender el viaje o ante un eventual accidente. Finalmente, examino las estrategias empleadas para caminar en diferentes condiciones climáticas y para enfrentar el peligro que encierran fenómenos meteorológicos particulares, los cuales participan frecuentemente de la experiencia de caminar en esta región andina.

Aprender el camino

Tal como señala Ingold (2011), para todos los caminantes existe un trayecto a recorrer por primera vez del que solo saben el nombre del punto de partida y el de destino. Aunque el conocimiento general de la zona —ya sea obtenido en viajes anteriores o a partir de los relatos de terceros— le puede dar al viajero una idea aproximada acerca de la ubicación geográfica y de la distancia entre uno y otro lugar, el modo concreto de unir estos dos puntos debe ser aprendido en la práctica. En otras palabras, cada caminante debe trazar su propio recorrido en el paisaje. Para aquellos que no son nativos del lugar, como los maestros y los

agentes sanitarios que rotan periódicamente de lugar de trabajo, el aprendizaje de nuevos caminos y del conocimiento topográfico de nuevos sectores del paisaje se realiza de un modo muy similar al descrito para los niños. No obstante, deben hacerlo en un período de tiempo mucho más corto para poder cumplir cuanto antes con las tareas que les demanda su empleo. Esto es particularmente importante en el caso de los agentes sanitarios, quienes, apenas se hacen cargo de un nuevo puesto de salud, deben visitar las casas de todas las familias del sector que les fue asignado.

Al igual que ocurre con los niños, el recién llegado a menudo aprende el camino guiado por otras personas más experimentadas. Por lo general, suele hacer un primer recorrido acompañado de un baqueano quien, desde su rol de conocedor experto, le va indicando algunos elementos destacados del paisaje durante el trayecto. Este primer contacto con el camino se hace de día y sin prisa, de modo tal que el aprendiz pueda observar y registrar detenidamente todo lo que se le señala: un cardón, una peña, un churqui de gran tamaño, los restos de un viejo puesto de pastoreo, una hondonada, los perfiles y las posiciones relativas de las montañas respecto a la dirección en la que se camina. Todas estas serán referencias importantes para orientarse cuando el recién llegado vaya solo. Otros van memorizando la vista general del paisaje en relación con la senda que van dejando atrás, haciendo pequeños altos en el trayecto. En el relato de Francisco (45 años, ocumazeño) acerca de la primera vez que caminó solo por los cerros en su viaje desde Uquía hasta Caspalá se puede observar el modo en que estas señales son utilizadas durante la marcha:

Por ejemplo, en Capla, yo estaba arriba y decía ‘yo tengo que apuntar³⁴ a aquel churqui, aquel cardón grande’, porque hay un solo cardón grande ahí. Entonces yo decía ‘si yo caigo a ese cardón, no me pierdo el camino porque ahí está el camino’. Entonces yo lo único que atinaba era, ponele que me perdiera en una hondonada, salía de nuevo y estando el cardón... lo que tenés que ver es el cardón y apuntarle a ese.

Al mismo tiempo que describe estos elementos del paisaje, el experto también va delineando para el neófito un mapa de los recorridos posibles dentro de esa topografía, basado en la recreación mnemónica de su propia experiencia de tránsito por el lugar. En este

³⁴ Dirigirse hacia.

sentido, una de las indicaciones más usuales que se le da al caminante inexperto es “seguir la huella”, es decir, el sendero que ha quedado marcado por el movimiento de otros en ese mismo paisaje, tal como me indicaron todos mis interlocutores en el campo (“agarre este camino, vaya ahí nada más, ¡está clarito que hay mucha huella...!”). Encontrar el camino correcto requiere entonces poner en práctica un conjunto de movimientos exploratorios que son guiados por la experiencia de quienes lo han transitado en el pasado, y que ha quedado registrada en el suelo que se va pisando (cf. Ingold, 2000). No obstante, es interesante destacar que estas “huellas” no siempre son fáciles de seguir, ya que el hecho de que estén más o menos definidas y, por lo tanto, sean más o menos visibles para el novato, depende de la frecuencia con que son transitadas. La mayor disponibilidad de transporte vehicular y la disminución de los traslados de hacienda por los cerros debido a los cambios en las actividades económicas ocurridos en toda la Quebrada de Humahuaca, han ocasionado el abandono y el deterioro de muchas de ellas (Bugallo, 2008; Arzeno, 2011). En este sentido, siguiendo a Jackson (1989), el estado de estos senderos puede ser interpretado como una metáfora de las dinámicas y de los procesos sociales que han atravesado y que continúan atravesando las comunidades rurales en esta región.

En la mayoría de los casos, cuando se camina solo por primera vez, el llegar a destino se transforma en una verdadera travesía que pone a prueba el aparato perceptual del viajero y, muchas veces, su suerte. Muchos maestros y agentes sanitarios consideran que “caminar es pagar el derecho de piso” cuando son transferidos a un nuevo puesto. Eduardo, un agente sanitario de 52 años oriundo de Humahuaca, cuenta su experiencia en su primer día de trabajo en la zona de Ocumazo:

Yo era reemplazante, nuevito. [Me dijeron] “Ud. enfermero se va a quedar aquí” [y] me dejaron en el puesto de salud. Uno no conoce y yo nunca me había quedado en el campo, tampoco. Me dejan un mapita donde yo tenía que ir y digo “¡no, no es tan lejos! En un día termino [de recorrer] todo esto”. Habré llegado a la mitad del camino y se me ha hecho la noche. Yo tenía una linterna y se gastó la pila, no había luna... ¡una negrura total! Y yo jamás había andado de noche por esos lados, no sabía por dónde tomar, ¡y si por ahí encuentro una barranca, y uno no sabe...! Y, bueno, despacito, conseguí un palito y andaba con el

bastoncito [tanteando el camino] tratando de no caerme... ¡parecía cieguito! No se veía el camino, pero yo lo que no quería perder era el direccionamiento, no daba vueltas ni para allá, ni para allá... yo iba derecho, más o menos para donde me habían dicho que estaba una escuela. A eso de las doce de la noche comencé a sentir ladridos de perros en esa dirección. “Donde hay perros, hay gente”, dije. Entonces seguí caminando así despacito, despacito, hasta que llegué a la escuela. Y, bueno, el director me hace pasar, me invita café y le cuento. Al otro día me levaté, estaba en un lugar totalmente desconocido. El maestro me dijo “nooo... por acá tenés que ir, por allá”, me explicó. Él ya estaba varios años ahí. Al otro día volví por el otro lugar donde yo había dicho que iba a hacer todo en un solo día, y otra vez llegué al puesto de salud.

El relato de Eduardo presenta algunos puntos interesantes de análisis. En primer lugar, expresa claramente el contraste entre el conocimiento del paisaje que puede brindar un mapa y las narraciones de quienes habitan el paisaje. De acuerdo con de Certeau (1984), estos constituyen dos polos opuestos de la experiencia espacial. El mapa es solo una proyección en un plano que reúne un conjunto de observaciones, una “ilusión cartográfica” (Ingold, 2000, p. 234) mediante la cual dos puntos geográficos quedan unidos por una línea trazada sobre un papel sin tener en cuenta los movimientos necesarios para llegar de uno a otro. Las narraciones, en cambio, delinean un itinerario a seguir, una serie de “mapas operacionales” (de Certeau, 1984) que detallan los movimientos que el caminante debe hacer para llegar a destino, vinculados con las características del terreno. Este es el tipo de explicaciones que se les suele dar a alguien nuevo en la zona cada vez que pregunta por la ubicación de un determinado lugar, similares a las que yo recibía cada vez que preguntaba cómo llegar a alguna casa: “Bajás de ese cerrito y terminando de bajar nomás hay una playita que cruzás y de ahí encarás derecho nomás para la casa de don Arnoldo”. Si mi cara de desconcierto era muy evidente, mi interlocutor era lo suficientemente magnánimo como para acompañar esa explicación con una serie de líneas dibujadas efímeramente sobre el suelo o sobre el mantel, pero que solo indicaban los mismos movimientos que me acababa de describir verbalmente. En estos mapas “narrados” las distancias suelen ser medidas de un modo totalmente subjetivo, basado en la capacidad física y en el conocimiento del lugar que tiene quien los confecciona (o quien los narra), capacidad y conocimiento que, generalmente, no coinciden

con los del neófito. Tal como me explicaba Eduardo y como yo misma pude luego comprobar varias veces:

Acá la gente dice “ahicito nomás”, pero ¡claro! vos das vueltas y no llegás nunca. Bueno, después estando en el lugar uno se va acostumbrando ya a eso, uno se va haciendo conforme va trabajando. Yo ya sé ahora que el “ahicito” no es tan “ahicito”.

Pero, además, el relato de Eduardo permite entender la acción de caminar no como un acto mecánico, sino como una experiencia somática y sensorial total, y una forma de actividad perceptual en la que intervienen múltiples sentidos además de la vista (Ingold, 2011). Para Eduardo esto se hace evidente cuando tiene que caminar en la noche cerrada y ya no puede ver el camino: en ese momento pasan a cobrar importancia otros sentidos tales como la audición (al guiarse con los ladridos de los perros), el tacto (en el contacto de sus pies con el suelo) y el equilibrio, la kinestesia y la propiocepción³⁵ que les fueron imprescindibles para poder avanzar manteniendo una misma dirección, mientras iba “tanteando” el terreno, tratando de no caerse.

A semejanza de lo que ocurre con los niños, luego de varios viajes el caminante adquiere un conocimiento del camino y del ambiente que le da cierta confianza para buscar nuevos senderos y atajos que le permitan disminuir el tiempo de marcha. Pero, como consecuencia de esta exploración, puede desorientarse y no saber cómo volver a la senda segura. Según Ingold —quien retoma los conceptos expuestos por Gibson (1979)—, el camino conocido está constituido por una secuencia de perspectivas del paisaje que sucesivamente aparecen y desaparecen a la vista del viajero a medida que este se mueve (Ingold, 2000). Cuando se elige una nueva ruta, estas vistas se modifican, son otras y, como consecuencia, el caminante comienza a experimentar paulatinamente una desconexión o separación del entorno. En esta situación, “el suelo se vuelve menos firme, cada paso es dado con menos confianza por temor a perderse” (Vergunst, 2008, p. 119). Sin embargo, el viajero no puede definir el momento exacto en que perdió el rumbo y suele percatarse de ello de manera retrospectiva. Algunos advierten más rápidamente los cambios en el paisaje o en la

³⁵Percepción inconsciente de los movimientos y de la posición del cuerpo, independiente de la visión.

altura del terreno, y pueden retomar el sendero conocido. A otros, especialmente si los sorprendió la noche, solo les queda detenerse para no sufrir una caída, tal como lo explica Pablo, un maestro rural de 40 años que trabaja en Ocumazo: “si no conocés el camino, te tenés que quedar acurrucado ahí, porque si seguís caminando y vas sin rumbo te caés a algún lado, te perdés. Te quedás sentado ahí hasta que aclare”.

Para evitar estos problemas, y con el fin de “asegurar” el camino, los recién llegados desarrollan estrategias que les permiten encontrarlo fácilmente la próxima vez que deban transitarlo. Estas consisten en construir sus propias referencias en el paisaje, ya sea con la construcción de pequeños mojones de piedra en la orilla del sendero o atando tiras de plástico en los arbustos. Estas prácticas son especialmente utilizadas en los sectores abiertos, a los que los lugareños se refieren como “campo”, donde hay una menor cantidad de referencias naturales: “Una vez que llegás arriba es todo llano, llano, llano. Vos tenés que irte ubicando más o menos, porque te perdés también. Es un campo inmenso, interminable...” (Sofía, 45 años, maestra humahuaqueña que trabaja en Ocumazo). De este modo, el paisaje es modificado continuamente con el tránsito de cada caminante, quien va dejando en él su propia impronta durante la marcha. A su vez, de manera similar a lo que ocurre con las huellas, estos rastros de su movimiento sirven como guía para aquellos que lo sucederán en ese camino.

Pisando fuerte

Tal como describí en capítulos anteriores, desde muy temprana edad los pobladores de las zonas rurales aprenden a “pisar fuerte” o con firmeza sobre un terreno irregular y lleno de piedras y espinas. Mediante el desarrollo cotidiano de una tactilidad familiarizada con este tipo de superficie (Taussig, 1995), el caminante puede, entonces, desplazarse en este entorno físico sin problemas. Según me contaron, su habilidad radica en reconocer perceptualmente las diferentes texturas del suelo con base en el grado y el tipo de fricción causada durante el movimiento de caminar entre el pie y el material sobre el que este apoya. De este modo, es capaz de ir encontrando durante la marcha una sucesión de puntos de apoyo estables que le permiten conservar el equilibrio en cada paso (cf. Vergunst, 2008).

Pero este “pisar fuerte” implica también tener una fuerte dosis de confianza para no detenerse o aferrarse a cada apoyo y continuar trazando la línea del movimiento con el próximo paso. Como explica Sonia (chaupiseña, 38 años): “la gente en el campo va y va caminando pum, pum, por medio de las piedras, por medio de las tolas y no va viendo cuál piedrita pisar, o si se está moviendo... ¡nada! ¡va rápido!”. Debido a que Sonia era una de mis compañeras de caminata, su explicación también aludía y marcaba diferencias con mi manera de caminar, la cual se hacía más evidente cuando teníamos que cruzar un arroyo o un hilo de agua. Ambas parecíamos detenernos a mirar cuál sería el mejor modo de hacerlo, pero de lo que yo no me percataba era que la preocupación de Sonia no estaba centrada en cómo lo iba a hacer ella, sino en elegir el mejor lugar para que yo lo cruzara sin mojarme. Como gringa, mi “técnica” se basaba en constatar, tanteando con el pie, la estabilidad de la piedra sobre la que iba a apoyarlo antes de dar el paso. Luego de esa primera victoria, llevaba el otro pie hasta la misma piedra para asegurar mi posición y repetía el proceso. Sonia, por su parte, caminaba sobre las piedras alternando los dos pies y casi con la misma despreocupación con la que caminaba sobre el suelo. Cuando tímidamente le pregunté si me podía enseñar a “pisar fuerte” como lo hacía ella, su respuesta fue terminante: “capaz que yo le digo ‘pise ahí, ¡fuerte!’ y usted se va a quedar pensando... no, usted sí o sí va a pisar así, despacio”. Esta dificultad para aprender a “pisar fuerte” no era solo mía, sino que también la tenían las agentes sanitarias que se habían criado en un ámbito urbano. Es decir, el “pisar fuerte” se trata de una habilidad que, junto con la fortaleza y la resistencia, también forma parte del habitus rural y solo puede ser adquirida muy tempranamente durante la crianza y en relación con ese entorno físico. Debido a esto, es utilizada localmente como un diacrítico que, basado en un modo de caminar, permite identificar rápidamente el lugar de origen y el contexto social del caminante. En este sentido, la seguridad con la que un poblador rural camina es constatable a simple vista, no solo por la velocidad con la que se desplaza sino porque simplemente casi no mira el suelo cuando lo hace. Incluso algunas mujeres van tejiendo en el trayecto, tal como me contó Paulina, una chaupiseña de 62 años: “si yo camino lejos, tengo que llevarme algo para hacer porque sino, no puedo. Me aburro. Miro a cada rato y veo que ¡me falta todavía [para llegar]! Así que me voy tejiendo, tejiendo...”.

Pero, aunque se trate de una ruta conocida y el caminante tenga sus propias técnicas y estrategias para transitarla, cada viaje y los riesgos que este conlleva son diferentes, ya que

dependen de las condiciones del tiempo, de la eventual desaparición de trechos del sendero, ocasionados por deslizamientos del suelo, y de las condiciones físicas y el estado de ánimo del viajero. Es por esto que el camino, aunque familiar, debe ser explorado y aprendido nuevamente en cada viaje y con cada paso (Vergunst, 2008). En un paisaje como el descrito, viajar con lluvia o nieve, apartarse mínimamente del sendero conocido, una distracción o el cansancio acumulado durante la marcha pueden derivar en un accidente, desde un simple tropezón hasta una caída grave. En ambos casos, se trata de eventos inesperados que no solo pueden ocasionar daños físicos, sino que además producen en el caminante un impacto emocional que influye en el modo en el que continúa la marcha. Es por esto que habitualmente este evalúa cuál es el mejor momento para emprender el viaje (época del año, condiciones del tiempo, hora del día) y realiza los preparativos adecuados para hacerlo con éxito.

Sin embargo, existe un grupo de caminantes que debe estar dispuesto a hacerlo en cualquier circunstancia y, a veces, sin tener demasiado conocimiento previo del paisaje: los agentes sanitarios. Ya sea para cumplir con sus rondas, o cuando son llamados para atender una emergencia, “salen” a los cerros cargando su mochila con medicamentos y, en algunas ocasiones, una carpa y suficiente comida y agua, elementos que les permiten completar recorridos de hasta dos días. Algunos llevan también un palo a modo de bastón sobre el que se van apoyando para hacer más liviana la marcha. Las dificultades del terreno, el esfuerzo que requiere transitarlo con una carga como la descrita y el intenso ritmo de marcha que deben mantener para atender cuanto antes una urgencia médica, muchas veces conducen al agotamiento físico de los agentes. Como consecuencia, a medida que aumenta su cansancio, el caminante comienza a percibir la textura del paisaje como una serie de obstáculos que se interponen a su paso (Van den Berg, 1952). En cada tropiezo, busca restablecer rápidamente el equilibrio, ya sea cambiando un pie de lugar o trasladando el peso de su cuerpo en la dirección opuesta a la que fue propulsado. Al mismo tiempo, “la vulnerabilidad de su cuerpo se le hace evidente, mucho tiempo antes de que caiga, en la pendiente peligrosa o en los objetos que se mueven bajo sus pies” (Van den Berg, 1952, p. 170). Pero, si pese a esos ajustes no lo logra, la caída es inevitable. La postura erguida –mediante la cual experimenta el espacio– se pierde, y con ella, la relación habitual de su cuerpo con los elementos del ambiente. Al mismo tiempo, se desvanece la sensación de seguridad que le da el contacto

con el suelo, lo cual genera desconcierto y un profundo temor. Siguiendo a Jackson, se trata de “una pérdida de equilibrio tanto físico como intelectual, una perturbación en el mismo centro y fundamento del ser” (1983b, p. 329).

Una vez producido el accidente, el viajero debe poner en práctica todas sus habilidades físicas para salir del problema. En ese proceso, todo su cuerpo es absorbido por los movimientos que realiza en estrecha relación con el suelo, con el fin de detener la caída y volver al camino seguro, tal como me relató Beatriz (34 años, humahuaqueña, agente sanitaria que trabajó en la zona de Caspalá): “cavaba con las manos y con los pies, primero una, así, y [después] la otra, porque ¡ahí te funciona todo! Pero me las ingenié y subí”. Sin embargo, antes de continuar la marcha, el caminante debe, además, reponerse anímicamente. En ese sentido, es preciso recordar que, debido a las características de los caminos por los que transita, en esta zona una caída es frecuentemente sinónimo de muerte. Por lo tanto, estos episodios tienen un fuerte impacto en la subjetividad del caminante y constituyen hitos que marcan la experiencia del viaje: “Tenés que tener mucho coraje, porque es tan parado así el cerro que vos decís: ‘te caés y no le contás a nadie’. Y bueno, tuve que agarrar coraje y salir después del susto” (Beatriz).

Tal como se vio en relación a los niños, este susto tiene además otras implicancias para el viajero ya que su ánimo (o fuerza vital) puede salir de su cuerpo. Como consecuencia, la persona se siente débil, decaída, duerme intranquila y se despierta sobresaltada. El asustarse genera, a su vez, un vínculo con el lugar en el que la persona perdió su entidad anímica al que, en ciertos casos, debe volverse para recuperarla y curarse. Es por esto que para caminar en este paisaje es preciso tener el coraje que insistentemente señala Beatriz y que se busca desarrollar precozmente en la infancia, como se vio en el capítulo anterior. En otras palabras, hace falta tener la fortaleza espiritual necesaria para evitar que el cerro lo “agarre” (Bugallo & Vilca, 2011).

Pero más allá de la seguridad que pueda tener sobre sus propias fortalezas y habilidades, el caminante de los cerros confía en la ayuda y protección que le puedan brindar diferentes seres tutelares. Como ya mencioné, todos los caminantes solicitan protección a la Pachamama para el viaje (“para que vayamos bien y que así como vamos, volvamos”, Daniela, 38 años, ocumazeña). No obstante, dentro del sistema religioso propio de esta

región, el cual combina elementos del catolicismo con otros de raigambre andina (Merlino & Rabey, 1992; Costilla, 2008-2010), cuando ocurre este tipo de accidentes también se invoca la ayuda de santos del panteón católico vinculados de manera directa con el poder de Dios. En ese sentido, el hallazgo de un objeto, como una piedra o una rama de la cual sujetarse, o la ocurrencia de un hecho particular que le haya permitido salir airoso del incidente, como la invocación al santo que coincide con el celebrado en el calendario litúrgico, son interpretados como la respuesta a la intervención divina solicitada. El relato de Margarita, ocumazeña, de 33 años, es esclarecedor en este sentido:

Caí y quedé colgada y miraba para abajo, y el río era un hilito, un hilito... entonces yo digo “¿cómo hago?”. Rezaba nada más, rezaba... yo lo único que dije ese día (era el día de San José) [fue] “¡Ay! ¡San José, por favor!, ¡que no me pase nada!”. Y lo único que hice es gritar y decía “¡Jesús, Jesús, Jesús!” Entonces yo decía eso, y estiro el brazo y con la mano izquierda me agarro de una piedra. Y cuando yo levanto la vista, “¿estoy agarrada de una piedra?” digo yo. Porque yo gracias a una piedra me caí, y gracias a otra piedra me salvé.

Entre el cielo y la tierra

Si la experiencia de caminar implica una interacción activa entre el caminante y el medio ambiente por el que se desplaza, el tiempo atmosférico —en tanto parte dinámica de ese medio— también interviene en la coproducción de dicha experiencia. En este sentido, siguiendo a Ingold (2005, 2011), la acción de caminar no se realizaría solamente sobre la superficie del suelo, sino en la interfaz en donde se fusionan el cielo y la tierra. En ella, los aspectos físicos del paisaje están en un proceso de transformación continuo como consecuencia de la acción del agua, del viento y de la temperatura, dando lugar a diferentes texturas sobre las que caminar. Asimismo, estos cambios en la atmósfera también inciden en nuestras capacidades para percibir el paisaje, lo cual hace que el terreno conocido sea experimentado sensorialmente de una manera diferente.

La Quebrada de Humahuaca posee un clima árido con inviernos fríos y secos, y con una concentración de lluvias en los meses de verano. Aunque la llegada de estas es deseada

por todos para que prosperen los cultivos, también producen daños y aumentan considerablemente los riesgos al momento de viajar a pie. Por un lado, las precipitaciones en la cuenca alta de los ríos dan lugar a crecientes grandes y violentas, que erosionan los terrenos ubicados en sus márgenes y producen aludes o “volcanes” en las quebradas subsidiarias. Por otro, si bien son de corta duración, tienen gran intensidad y se acompañan de frecuentes caídas de rayos. Estos suelen ocasionar la muerte instantánea de muchos caminantes durante la época de verano, en especial cuando transitan por espacios abiertos, por lugares elevados o por suelos que contienen una gran cantidad de minerales en su estructura, como, por ejemplo, los médanos.

Son pocos los recursos prácticos que tienen los viajeros para defenderse de los rayos durante la marcha. Los pobladores de esta zona han aprendido de sus padres que deben quedarse quietos y, sobre todo, “no meterse bajo las plantas”, porque aumenta el peligro de ser alcanzados por una descarga. Las radios o cualquier otro objeto metálico que lleven consigo son arrojados rápidamente para evitar que atraigan la descarga hacia el caminante. Del mismo modo, se alejan de los rebaños de animales, ya que consideran que el pelaje puede atraer la electricidad del rayo, estableciendo una asociación entre esta y la estática que se produce al frotar la lana. También se alejan de las víboras, aunque en este caso la asociación reside en la similitud del movimiento del animal con el trayecto que hace el rayo en el cielo³⁶.

Debido a la rigurosidad del clima, en lo alto del cerro las bajas temperaturas transforman las lluvias en nevadas, especialmente en los meses de invierno (cf. Reboratti, 1974). Con la caída de nieve, los rasgos del paisaje y la textura del suelo quedan ocultos de forma tal que el caminante pierde la posibilidad de evaluar con sus pies la firmeza de la superficie que está pisando. El borramiento de estas irregularidades también le impide calcular a qué profundidad se encuentra el suelo (cf. Lorimer, 2012). José Luis (ocumazeño, 42 años) lo resume de la siguiente manera: “en el cerro la nieve cae mucho, entonces, cuando vos vas por el camino, no sabés si hay piedras altas, bajas, si pisás bien o no pisás bien”. A esto se suma la dificultad de que esa nieve se congele rápidamente por las bajas temperaturas,

³⁶ En relación a este último punto, resulta interesante mencionar las observaciones hechas por Riviére (1997) en otras regiones de los Andes, donde las serpientes constituyen la representación de la antigua divinidad del rayo/relámpago y participan de rituales realizados para interrumpir las lluvias excesivas.

con lo cual se dificulta aún más la marcha. La estrategia habitual es vendar los tobillos para aumentar la estabilidad de la articulación y evitar una caída. También vendan sus rodillas “para que no pase el frío” y usan lentes oscuros para proteger los ojos del reflejo de la luz en la nieve. Cuando no hay lentes disponibles, algunos pegan lana de oveja de color oscuro debajo de los ojos para evitar el “surumpeado”, una afección caracterizada por el lagrimeo intenso. Aurelio (chaupiseño, 56 años) me lo explicó de la siguiente manera: “Tenés que cuidar la vista. Tenés que ponerte lentes para que no te joda porque la nieve te blanquea y al otro día estás lagrimeando”.

A menos que la nevada sea muy fuerte o se acompañe de fuertes vientos o de caída de granizo, el caminante no detiene su marcha, ya que quedaría expuesto a padecer hipotermia. Aun cuando encuentre refugio debajo de alguna peña, en lo alto del cerro la vegetación es escasa y no dispondría de leña para calentarse. En el caso de los pastores, todos ellos (incluyendo los niños) también coincidieron en que cuando son sorprendidos por una nevada “se sigue caminando” —ya sea por la huella que dejan los burros o aprovechando la que dejan las ovejas—, al menos hasta llegar a algún corral de piedra. Según Aurelio, “las ovejas caminan igual pobrecitas. Y a veces hasta un día entero no comen, porque tapa todo, la nieve... tapa todo, nomás”. En los corrales, los animales no solo quedan un poco más reparados del viento, sino que tienen al menos la chance de encontrar unas pocas matas de pasto que no hayan quedado cubiertas por la nieve.

Además de estas lluvias y nevadas estacionales propias del clima de la Quebrada, es preciso tener en cuenta los efectos que el relieve tiene sobre la atmósfera. Tanto las sierras del Zenta como las de Santa Victoria son lo suficientemente altas³⁷ como para que actúen de barrera natural para la humedad que es arrastrada por los vientos provenientes del este durante el período de lluvias (Hocsman, 2011; Cladera, 2015). Como consecuencia, es frecuente que el caminante deba imprevistamente caminar en medio de neblinas espesas que hacen que todo lo que pueda ver quede reducido a un estrecho círculo que no se extiende más allá de un metro. Este tipo de problemas es el que suelen enfrentar los pastores cuando arrear a sus animales: el camino, las referencias del paisaje e incluso los animales se desvanecen a medida que se producen cambios en la atmósfera: “cuando te agarra la neblina,

³⁷ Ambas superan los 5000 m.s.n.m. en su altitud máxima.

no te das cuenta por dónde caminar. No ves nada y andas perdida, perdés las ovejas”. (Andrea, 44 años, ocumazeña). De acuerdo con los entrevistados, la mejor estrategia para afrontar estas situaciones difíciles consiste en detenerse y permanecer en el lugar, ya que continuar la marcha puede empeorar la situación tal como sugiere Andrea: “te tenés que quedar porque, si no, es como que caminás para allá y para allá, y al final capaz que te perdés más”. Es decir, solo pueden esperar a que nuevamente se modifiquen las condiciones atmosféricas y con ellas vuelvan la luz, las sombras y los colores habituales del paisaje como para poder orientarse y retomar la marcha.

Finalmente, el viento es otro de los fenómenos meteorológicos con los que debe convivir el caminante. Durante los meses de invierno, este viento es particularmente fuerte, seco, caliente y con ráfagas que pueden alcanzar los 120 km por hora. Debido a que su ocurrencia coincide con los meses de secano, se acompaña de tormentas de polvo que dificultan la visión. Ante esta situación, el caminante tiene dos opciones: detener su marcha, guarecerse y esperar a que amaine, o emplear diferentes estrategias para continuar el viaje. Algunos esperan pacientemente, como lo hizo María (chaupiseña, 60 años):

Hay un abrita así y yo estaba abajito y venían los remolinos atrás. Me he hecho a un lado y vos sabés cómo salían de esa abrita y seguían, seguían... el viento ¡con todo! ¡la tierra! *Raaato* yo ahí esperando a que pase.

Pero, a veces, esa espera parece no tener fin, de modo que otros caminantes optan por continuar el viaje, aún cuando el viento arrecie. Fernando (ocumazeño, 58 años) recuerda su experiencia al regresar por el abra del Zenta desde Salta, en uno de sus últimos viajes de intercambio:

Un año me tocó volver de allá con carga. Una nevada y un viento en el abra del Zenta... ¡pero es bravísimo! Vos tenés que agarrar un caballo, un burro, poner en fila india y agarrar la cola porque [si no], el viento te lleva.

Esta experiencia de caminar con vientos fuertes no me fue ajena durante mi trabajo de campo en la zona de Chaupi. Con la intención de comprender los movimientos y la espacialidad del pastoreo en primera persona, había acordado salir a pastear ovejas con Camila, una pastora que vivía en Moldes. Este es un paraje distante unos 4 kilómetros del

puesto de salud de Iturbe donde yo me alojaba. Debido a que el horario que fijamos para encontrarnos coincidía con los horarios del colectivo que lleva turistas a Iruya, aproveché esta circunstancia para acortar los tiempos del viaje de ida. El colectivo me dejaría en una garita semiderruida ubicada sobre la ruta de tierra, y desde allí yo tendría que caminar un kilómetro más cuesta arriba para llegar a la casa de Camila. Consciente de las limitaciones de mi cuerpo porteño acostumbrado a la llanura, en esta decisión también influyó el hecho de que no quería llegar a Moldes cansada luego de caminar esa distancia a 3500 metros de altura, ya que luego tendría que seguir caminando con el rebaño. No obstante, ya había decidido que el regreso hasta Iturbe lo haría a pie, porque no quería supeditar mi experiencia de pastoreo al horario del colectivo. Pero lo que no pude calcular es que, a partir del mediodía, la intensidad del viento iría aumentando considerablemente: esta fue una variable con la que no contaba y que demoró mi regreso más de lo previsto.

A la tarde, poco después de que me despidiera de Camila y partiera de Moldes, el viento comenzó a soplar cada vez con más fuerza. Durante un tiempo me vi obligada a caminar inmersa en una masa de aire contra la que tenía que luchar para avanzar, asentando los pies firmemente contra el suelo e inclinándome hacia adelante como “arrojándome” dentro de esa misma masa, como diría Bachelard (1994 [1943]). En otros momentos, cuando el viento cambiaba de dirección, me dejaba llevar por el impulso que le daba a mi cuerpo, agradecida por recibir esta ayuda inesperada. Pero el viento levantaba el polvo del camino formando una nube en medio de la cual yo tenía que caminar, situación que empeoró una vez que llegué a la ruta. Esto no solo me obligaba a tapar mi boca y mi nariz para poder respirar mejor, sino que también disminuía mi capacidad de visión. Me costaba distinguir las referencias geográficas que había memorizado en el viaje de ida para orientarme y medir la distancia que me faltaba recorrer, estrategia que había aprendido en viajes anteriores. En este sentido, tal como plantea Ingold (2011), mi experiencia sensorial durante la marcha afectaba mi percepción del paisaje, de modo tal que las mismas peñas parecían diferentes. Con mi campo visual reducido a pocos metros, abandoné toda posibilidad de cálculo y circunscribí mi atención a los aspectos prácticos de mi caminata, como la posición de mis pies, el control de mi respiración, el largo de los pasos y mi ritmo de marcha, hasta que, finalmente, llegué a la playa del río y divisé, en medio del polvo, algunas de las casas de Iturbe (Fotografía 8).



Foto 8. Vista de Iturbe desde el camino de Iruya, a través del polvo.

Pero en toda la región andina, todos estos fenómenos meteorológicos no son solo manifestaciones de un tipo determinado de clima. Las lluvias, las nubes, la neblina y el rayo son también considerados fenómenos de transición relacionados con las *chakanas*³⁸ y puentes de correspondencia entre dos niveles cósmicos: el cielo y la tierra. Por su precariedad y peligrosidad merecen una dedicación ritual por parte de las personas para mantener el flujo adecuado de las relaciones entre ambos niveles (Estermann, 2006). Cuando este flujo es interrumpido, en particular por la falta del hombre en establecer ética y ceremonialmente dichas relaciones, “la muerte vence sobre la vida” (Estermann 2006, p. 184). Por consiguiente, además de sus habilidades prácticas para transitar el paisaje, el caminante debe

³⁸ Según Estermann (2006), *chakana* es un vocablo quechua que proviene del verbo *chakay*, que significa “cruzar” más el sufijo-na que lo convierte en sustantivo. *Chakana* es entonces el “cruce” entre dos puntos. En ese sentido, “La *chakana* [...] es el ‘punto de transición’ entre el arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo. [...]Es] además el elemento de conexión [...] entre los principios de correspondencia (vertical) y complementariedad (horizontal)” (Estermann 2006, p. 170-171). El eje vertical indica la relacionalidad entre el micro y el macrocosmos; y el eje horizontal, entre lo femenino y lo masculino.

conocer también ciertas estrategias y gestos rituales que le permitan conjurar la aparición y evitar las eventuales consecuencias de estos fenómenos durante el viaje.

Al igual que ocurre con otros seres de la cosmología andina, los poderes del rayo son ambiguos: por un lado, puede ocasionar muerte, destrucción, sequías, o producir lo doble y lo monstruoso (cf. Rösing, 1996; Rivière, 1997; van Kessel, 2003; Bugallo, 2009b). Por otro, puede otorgar poderes y capacidades de curación, ya sea a personas (Rösing, 1996) o a elementos del paisaje como las piedras (Bugallo, 2009b; Vilca, 2009). Pero, además, dentro del sistema religioso andino, el rayo es vinculado también con santos del panteón católico. Si bien en otras regiones se lo asocia de manera preponderante con San Santiago (Fernández Juárez, 1995a; Rivière, 1997; Bugallo, 2009b), en el área en que realicé este estudio, esta asociación se hace con Santa Bárbara. Esta es una figura relacionada con las tormentas, los rayos y la lluvia como principio de la productividad y de la fertilidad general (Gisbert, 1980; Gade, 1983). Por una parte, los pobladores le solicitan agua para los cultivos y los animales en épocas de sequía. Por otra, todos los caminantes solicitan su protección cuando los sorprende una tormenta durante la marcha. Los modos de hacerlo son transmitidos generacionalmente en las familias como una parte más del conocimiento que se considera necesario poseer para transitar en el paisaje. Para algunos solo es preciso repetir varias veces su nombre: “Mi papá, mi mamá, mi abuela me decían que tenemos que invocar a santa Bárbara. Así al rayo, decimos ‘Santa Bárbara, Santa Bárbara, Santa Bárbara’ para que no nos agarre en medio de la tormenta. Tenés que repetirlo” (Elías, 31 años, residente de Ocumazo). Otros refuerzan la invocación a la santa con un rezo: “digo ‘Santa Bárbara’ y ¡te rezás el rezo que sabés, pues!” (Doña Mercedina, ocumazeña, 75 años). Finalmente, otros caminantes agregan la protección extra que les puede brindar el ángel de la guarda, la cual es representada simbólicamente por un rosario negro o azul que llevan colgado en el cuello. Debido a que su valor como elemento protector es amplio (“contra todo mal”, de acuerdo con los entrevistados), también suele ser utilizado para alejar las tormentas. Según doña Lina, ocumazeña, 65 años:

Yo siempre trajino el rosario, pero yo para viajar tengo otro: un rosario azul o negro, porque el negro es el santo ángel de la guarda. Ud... viene una tormenta, allá, por ejemplo, viene la tormenta, entonces usted saca el rosario y hace la

bendición: “Santo ángel de mi guarda, señor Jesús, que no aparezca la tormenta, que se retire”. ¡Y ahí nomás se retira! Por eso yo nunca dejo mi rosario.

Del mismo modo que ocurre con los rayos, en esta región de los Andes el viento no es solo un fenómeno meteorológico. Se trata de una entidad que interpela físicamente al caminante y que le puede ocasionar enfermedades o ser el vehículo de las mismas (Crivos & Martínez, 1997; Bugallo & Vilca, 2011; Bussi, 2015). En el primer caso, la persona, en particular aquellos más vulnerables como los niños, son afectados negativamente por el ingreso del aire al cuerpo —generalmente por la boca—, afección que se denomina “mal aire”. Entre sus causas se encuentran haber quedado expuesto a una ráfaga de viento mientras se estaba hablando, o por abrir la boca para gritar como consecuencia de un susto. La persona tiene dolores de cabeza, de oídos, se siente decaída, mareada, intranquila y puede, incluso, tener vómitos. La curación consiste en sahumar al enfermo con diferentes hierbas, de modo que inhale el humo tal como explica Tomasina (chaupiseña, 62 años):

Yo le sahumo con romero, alhucema, con azúcar, yerba y con todas esas basuritas que hay afuera de abajo del árbol que caen las hojas de arriba y eso. Junto en cuatro esquinas del patio y yo lo sahumo con eso y ese humo lo hacés que [*inspira ruidosamente por la nariz*].

De acuerdo con los relatos de los entrevistados, el viento —sobre todo en forma de remolinos— puede enfermar debido a que acarrearía una brujería intencionalmente efectuada sobre una determinada persona, ya sea con el fin de que ingrese a su cuerpo o de que ejerza su acción por contacto a partir de la ropa que usa (cf. Pérez De Nucci, 2005). A veces el daño no tiene efectos directos sobre el destinatario, pero sí sobre sus familiares más débiles como los nietos o los hijos pequeños, como me contó Tomasina:

Cuando por ejemplo tenés ropa [tendida] afuera y hace un viento [fuerte], ponele, como ayer, entonces dicen que vienen maldades. Entonces el chico se descompone, mucho mal aire. Porque hay mucha gente que no te quieren, que te tiene bronca, te odian. Y reina la envidia. A veces sos fuerte tu, pero caen tus hijos. [Tenés que] sahumar el chico, sahumar su ropa que estaba secando afuera, todo lo que lo batió el viento.

Esta vinculación del viento con los actos de brujería remite a las asociaciones que hacen los pobladores de la Puna entre los remolinos de aire y lo demoníaco que describiera Vilca (2012). En este sentido, tal como plantea este autor, el remolino es entendido localmente como el modo de desplazarse que tienen el diablo y sus acólitos en la vida cotidiana.

Síntesis

En este capítulo profundicé el análisis del tipo de conocimiento que es considerado indispensable para caminar en el paisaje rural andino en el marco de las actividades cotidianas. Exploré, esta vez desde una perspectiva adulta, cómo se produce el proceso de aprendizaje de nuevos caminos y qué estrategias utilizan los recién llegados (como los maestros rurales o los agentes sanitarios) para orientarse en el paisaje. A continuación, analicé las relaciones de intersubjetividad que el caminante establece con el terreno que pisa, así como con diferentes seres tutelares cuya protección invoca antes de emprender el viaje o ante situaciones concretas de infortunio durante el recorrido. Asimismo, examiné cómo, ante condiciones climáticas adversas, los caminantes despliegan una serie de prácticas que les permiten sobrellevarlas durante el viaje y que están vinculadas a los modos andinos de percibir fenómenos meteorológicos como las tormentas, los rayos y el viento.

A continuación, analizaré las diferentes formas de sociabilidad que están involucradas en la experiencia de caminar en la montaña.

CAPÍTULO 4

La sociabilidad del caminar

Como he descrito hasta aquí, en las localidades rurales de la Quebrada de Humahuaca, el caminar constituye la práctica base de todas las actividades cotidianas: los trabajos agrícolas, la cría de animales, la recolección de leña, los traslados a la escuela o al puesto de salud, las visitas a familiares y vecinos, la asistencia a fiestas y a los servicios religiosos. A estos desplazamientos de los pobladores locales se le suman los realizados por los agentes sanitarios y los maestros rurales que trabajan en la zona y cuya única manera de llegar al trabajo o de cumplir con él es caminando. Esta intensa movilidad pedestre promueve el desarrollo de diversas formas de sociabilidad, ya sea entre los ocasionales compañeros de marcha, con otros caminantes que se cruzan en la ruta o con aquellas personas que ocasionalmente pueden brindar su ayuda en el camino. En este capítulo, mi objetivo es explorar esta sociabilidad poniendo el foco en el tipo de interacciones que se producen como resultado del movimiento y de la utilización de determinadas técnicas corporales (Goffman, 1979; Lee & Ingold, 2006), así como en las relaciones de intersubjetividad que se van desplegando durante el recorrido.

Caminar solo, caminar acompañado

Tanto en Ocumazo como en Chaupi, el caminar juntos a lo largo de los trayectos cotidianos constituye una ocasión más para interactuar con vecinos, familiares o compañeros de trabajo, interacción que está mediada por un conjunto de prácticas sociales que regulan el modo en que los caminantes comparten una misma experiencia de viaje. Dichas prácticas

tienen lugar incluso antes de iniciar el recorrido, cuando cada uno debe decidir con quién caminar. Para algunos —en particular para aquellos que son avezados caminantes—, esta no es una decisión que se toma a la ligera, sino que es el resultado de una evaluación previa de los posibles candidatos y de las repercusiones personales que pueda ocasionarles caminar en su compañía. Como expliqué en capítulos anteriores, los caminantes que han nacido y se han criado en las zonas rurales de la provincia tienen un conocimiento de la geografía del lugar que les permite desplazarse por el paisaje con facilidad y rapidez. Esto los vuelve especialmente exigentes a la hora de elegir el compañero de ruta. Para hacerlo, se basan en la experiencia que el candidato tenga en caminar en terrenos particularmente inhóspitos y difíciles, así como en algunas características corporales que actuarían como indicadores de una presunta capacidad física, tal como describe Pablo, un maestro rural de 42 años que trabaja en la escuela de Ocumazo:

Yo tenía un colega que era grandote. Tenía así una pata larga que parecía un zancudo. La primera vez [que caminé con él] yo dije “este me va a dejar botando”, porque este trabajaba para el [lado de El] Durazno, andaba por esos lugares.

Pero tanto este conocimiento como las capacidades físicas descritas solo pueden ser constatados en la práctica. Es por eso que, cuando caminan juntos por primera vez, los compañeros de marcha se evalúan mutuamente durante el trayecto mediante un continuo juego de competencia y de rivalidad (cf. Ortiz Rescaniere, 1989; Sallnow, 1989) para demostrar no solo quién camina más rápido, sino también quién tiene un mayor conocimiento de la zona. La conclusión a la que cada uno llegue como resultado de estas comparaciones suele influir en la elección del compañero para futuras excursiones, tal como le ocurrió a Pablo, quien quedó decepcionado después de haber caminado con este mismo maestro en el que tenía grandes expectativas:

Yo pensaba que era más caminador, por eso yo salí con él, ¡pero resulta que no! Cuando lo ponía a caminar el chango andaba dando vueltas. Entonces yo le digo, “che, cumpa, cortemos camino por acá”, pero él quería ir sí o sí por ahí. [Yo le decía] “hay piedras, nos vamos a joder los tobillos, nos vamos a espinar...”. ¡Yo,

con ese profesor, he caminado como 9 horas, 10 horas...! [*Refiriéndose a un recorrido que Pablo solía hacer en 6 horas*]. ¡Yo con ese profesor no salgo más!

Cuando el recorrido es compartido por varios caminantes, estas discusiones en torno a la elección de rutas y atajos son menores, ya que es frecuente que al poco tiempo de iniciada la marcha surja espontáneamente un líder dentro del grupo. Este es el que toma estas decisiones y es, además, el encargado de determinar los lugares y los tiempos de descanso tomando en cuenta el ritmo general y las capacidades físicas de sus compañeros de marcha. Por lo general, se trata del miembro de más edad y, en consecuencia, con mayor experiencia en caminar en la zona. En este sentido, su designación no es el resultado de una discusión verbal, sino que —del mismo modo que ocurre con la elección del compañero de viaje— se basa en la demostración práctica y concreta de su conocimiento del terreno, así como en sus habilidades y capacidades para transitarlo, las cuales son merecedoras del respeto de los otros miembros del grupo.

En base a estos mismos motivos, los caminantes suelen descartar como compañeros de viaje a aquellos que provienen de zonas urbanas, en especial si son mujeres. En los comienzos de mi trabajo de campo, esto hizo que no fuera sencillo que mis interlocutores me permitieran acompañarlos cuando estaban apurados por llegar a algún lugar, o tenían que completar algún trabajo en el menor tiempo posible. Esto se debía al temor ciertamente fundado en que caminar conmigo los retrasaría, no solo porque mi ritmo de marcha sería más lento, sino porque muy probablemente deberían detenerse con más frecuencia para que yo descansara durante el recorrido. En este respecto, cuando se viaja a pie, la consigna es clara, tal como me lo explicó Eleuteria (chaupiseña, 62 años): “No hay que aflojar, no hay que aflojar. Seguí despacio, despacio... Si es largo el trayecto, más descansás, ¡más te da fiaca después!”. Tuvo que pasar un tiempo, durante el cual cubrí un cierto “kilometraje” a pie, para que finalmente mis interlocutores me vieran como una compañera de marcha medianamente “potable”. Al igual que describí en relación al caminador, para ellos la prueba objetiva de esto era mi conocimiento de los lugares a los que había ido, los nombres de las familias a las que había visitado y, sobre todo, mi descripción del recorrido que había hecho y cuánto tiempo había tardado en completarlo. De todos modos, debido a la debilidad de mi

habitus gringo y a mi falta del conocimiento regional del paisaje, yo jamás podría ser catalogada como *caminadora* según los términos locales.

Cuando se camina en la montaña, las características físicas de los caminos determinan no solo la elección de la ruta a seguir sino, además, el modo de caminar en grupo: uno atrás de otro (en los caminos de herradura) o uno al lado de otro (en los campos abiertos). Si bien un camino ancho podría a priori ser visto como un facilitador de la sociabilidad, ya que permite ir caminando a la par de un compañero y mantener un flujo de conversación más fluido, en realidad, esto no tiene importancia en la montaña. Tal como plantean Lee e Ingold (2006) —y en contraste con lo señalado por Schutz (1973), Goffman (1979) y Urry (2002, 2003)— no es imprescindible el contacto visual o el encuentro cara a cara para establecer una vía de comunicación y generar lazos de confianza entre los compañeros de ruta. De hecho, durante el viaje lo habitual es que las conversaciones transcurran casi sin mirar al otro, ya que todos están ocupados en realizar múltiples cosas al mismo tiempo: observar la pendiente pedregosa que pisan y adecuar sus movimientos a la misma, percibir lo que está ocurriendo en su entorno (presencia de animales o de otros caminantes, posibles cambios del tiempo, piedras que caen al paso de la persona que camina adelante o atrás de uno) y manipular mochilas y bolsos.

No obstante, es precisamente mediante este conjunto de acciones corporales que se establece un flujo de comunicación entre todos los caminantes que es consonante con la experiencia compartida, sin necesidad de que el mensaje sea transmitido en palabras. En ese sentido, tal como planteara Jackson (1998), se trata de una intersubjetividad vivida como intercorporalidad basada en las interacciones corporales entre los caminantes más que en la comunicación verbal. Poco a poco todos llegan a compartir un mismo ritmo de marcha al dirigir alternativamente la atención a su propio desempeño y al de sus compañeros. Al mismo tiempo, están alertas a los mismos estímulos perceptuales como las pendientes del terreno o las irregularidades de la superficie. Esto les permite reaccionar rápidamente para ayudar a otros ante un resbalón o una caída, tal como se puede observar en el relato de Agustín, un maestro rural de 45 años oriundo de Rodero:

Cuando íbamos así en el trayecto, uno de mis compañeros hizo un mal paso y casi se fue [por el precipicio]. Decí que el director [de la escuela] estaba cerca y

logró agarrarle de la mano, y entonces hicimos una cadena para sacarlo entre todos. Porque si no, se te va abajo.

A su vez, estas dificultades que se experimentan en el camino aumentan la cercanía entre los miembros del grupo tras poner a prueba la voluntad de cooperación y solidaridad de cada uno de ellos hacia el resto. Incluso, en algunos casos, proporcionan la oportunidad de confirmar o desarrollar amistades (cf. Heddon, 2008) tal como le ocurrió a Nancy y Sofía (dos agentes sanitarias que trabajaron en las cercanías de Caspalá) luego de haber tenido que recuperarse de una caída muy peligrosa: “Y bueno, después lloramos y nos abrazamos las dos. Por eso Sofía y yo ahora nos hicimos muy amigas, por las cosas que pasamos juntas”.

Las pausas para descansar que se realizan a lo largo de la ruta les permiten a los viajeros reponerse del esfuerzo físico y, al mismo tiempo, discutir y revisar los planes del viaje: confirman la orientación actual en relación a ciertos rasgos del paisaje, eligen atajos, acuerdan la distancia a recorrer hasta el próximo descanso o evalúan el ritmo de marcha del grupo. Estas pausas son momentos en los que se despliega una sociabilidad cara a cara diferente a la que se da en el movimiento. Esta es mediada por una serie de gestos y prácticas que constituyen una verdadera performance de valores sociales que forman parte de otros aspectos de la cotidianidad de los caminantes, tales como la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación (cf. Isbell, 1974; Mayer, 1974; Ortiz Rescaniere, 1989; Albó, 1991). Los compañeros de viaje suelen compartir alguna bebida y comida que llevan en la mochila o preparan la *ulpada*, una mezcla de agua, azúcar y harina de maíz tostada que sirve tanto para calmar la sed como el hambre, y que es considerada casi como el equivalente de un almuerzo. También se convidan mutuamente con hojas de coca para renovar el *acullico*³⁹ que estuvieron mascando durante el trayecto. Como fue señalado por diversos autores (Bastien 1978; Allen 1981; Abercrombie 1998), en toda la región andina el compartir la coca es un símbolo de solidaridad, reciprocidad y unión entre los miembros del grupo y un modo de mediar la interacción social. Los caminantes valoran sus propiedades físicas que les permite aliviar el cansancio, el frío y el hambre y que los protege contra la hipoxia del ambiente. Es, además, como ya mencioné, un elemento imprescindible de las *challas* a la Pachamama para

³⁹ Bola de hojas de coca mascadas.

pedirle protección para el viaje, pedidos que no se hacen solo en las apachetas, sino que también se suceden a lo largo de todo el recorrido.

Cuando se realizan trayectos largos de dos o más días de marcha, los viajeros están obligados a pernoctar en el camino. Los lugares donde lo hacen suelen ser conocidos de antemano. Por lo general, fueron utilizados en viajes anteriores debido a que sus características físicas resultan particularmente estratégicas: su ubicación entre el punto de partida y el de llegada, la disponibilidad de agua, la presencia de alguna saliente rocosa o de corrales de piedra que puedan servir como refugio para acampar durante la noche. Es interesante destacar que, como ya mencioné, aún sitios que en la zona son considerados “peligrosos”, como los ciénegos pueden ser elegidos para detenerse a descansar si no hay otra alternativa, previo pedido de permiso a la tierra, tal como describí anteriormente (“hay que hacer el pocito, echás la coca, el alcohol, y ahí descansás tranquilo”. Juan, ocumazeño, 30 años). Otras veces, los caminantes pasan la noche en la casa de algún poblador cuya casa se encuentra cerca del camino. En el caso de los lugareños, por lo general se trata de un pariente o de un amigo de la familia, y la ocasión es aprovechada para ponerse al día con los últimos acontecimientos que hayan ocurrido en el pueblo.

Aunque el caminar en compañía de otro en una topografía como lo es la andina puede actuar como un reaseguro individual ante los peligros y riesgos que el viajero enfrenta en el camino, muchos pobladores prefieren caminar solos, aun en trayectos largos. Para los maestros y los agentes sanitarios, esta decisión resulta particularmente difícil de sostener, ya que el hecho de compartir el mismo trabajo y los mismos horarios los obliga, en cierta manera, a caminar junto con sus colegas. A su vez, una decisión individual de este tipo suele ser considerada por el mismo caminante como un comportamiento inapropiado y poco solidario. Debido a esto, cuantas más circunstancias atenuantes pueda encontrar para justificarla, mejor podrá establecer para sí mismo y para otros que su decisión no es una expresión de su carácter moral y mantener así una postura defendible (cf. Goffman, 1979).

Los motivos para caminar solos son diversos. Algunos están vinculados con cuestiones físicas como mantener un ritmo de marcha constante con el fin de evitar el cansancio, en particular cuando los trayectos a recorrer son largos. Siguiendo a Lefebvre (2004), dicho ritmo se expresaría cuantitativamente en el tiempo empleado para completar

el recorrido, pero, especialmente, de manera cualitativa, “en contacto con lo que es menos racional en el ser humano: lo vivo, lo carnal, el cuerpo” (Lefebvre 2004, p. 8). En este sentido, cada caminante establece al andar su propio ritmo basado en su respiración, su frecuencia cardíaca, así como en el hambre y la sed que tenga en el camino. Pero cuando se camina acompañado por otros, no solo se deben tener en cuenta los ritmos fisiológicos ajenos, sino también el “ritmo social” marcado por los intereses y las preferencias de los compañeros de marcha, el cual se manifiesta en la frecuencia y duración de las pausas de descanso. Algunos prefieren detenerse por más tiempo para conversar con los compañeros de trabajo por fuera del ámbito laboral. Otros, por el contrario, prefieren apurar la marcha para llegar cuanto antes al hogar del cual estuvieron ausentes por varios días, tal como lo expresa Héctor, un maestro de 40 años que trabajó en la zona de Caspalá: “de arriba del cerro más alto vos ves Humahuaca, casi como un espejito. Entonces te desesperás un cachito y te querés apurar. Sobre todo, las primeras veces [que hacés el camino de regreso] es así”. Ambos tipos de ritmos son siempre percibidos como rápidos o lentos en relación a la propia capacidad física y a los deseos personales de cada caminante, por lo que cuanto más grande es el grupo, más difícil resulta que todos estos ritmos e intereses individuales coincidan. Esta discordancia conduce a que algunos, como Héctor, prefieran caminar solos:

Mis compañeros me decían: “che, ¿para qué nos vamos a apurar si no tenemos que llegar a un horario determinado? Nos sentemos a comer un poco, nos sentemos a charlar”. O el otro que le agarró calambre, o el otro que la media se le amontonó... ¡y no es así! porque yo me siento y ya me cuesta retomar la marcha. Entonces yo agarraba y me venía solo.

El caminar solos les permite además elegir el momento para empezar la marcha. A diferencia de lo observado por Martínez (2013, 2014b) en Catamarca, los caminantes de esta zona prefieren caminar de noche, aún en los cerros donde, a determinadas horas (en especial cerca de la medianoche), pueden tener encuentros con otros seres no humanos que habitan el paisaje andino como diablos y espíritus demoníacos. Algunas de las razones para hacerlo son meramente prácticas, como evitar el calor, tal como me explicó Sebastián (chaupiseño, 36 años):

Porque el calor te agobia, te da más sed, yo veo que es más cansador. En cambio, de noche es más fresco y vos agarrás tu ritmo; si querés correr está todo fresco, tranqui. Caminás más. En cambio, de día tenés que limitarte.

Otro de los motivos es que no tienen que sortear los rebaños de animales que están pastando en el cerro durante el día. Para otros, el silencio y la baja probabilidad de encontrarse con otros caminantes durante la noche les brindan la oportunidad ideal para meditar sobre cuestiones personales durante la marcha. Para ellos, el caminar se convierte en un medio para la reflexión y la contemplación de recuerdos e ideas, o para pensar en cómo resolver algunos problemas cotidianos. Alberto, un maestro rural de 44 años que usualmente caminaba desde Uquía hasta Caspalá para llegar a su trabajo, me confió: “A veces hace falta un momento de esos que te sentás por ahí y pensás en lo que pasa. Capaz que estás haciendo mal algo y un momento de esa soledad te hace reflexionar, te da un momento de tranquilidad”. No obstante, esto no implica que el caminante se aisle del ambiente en el que transita, sino que, durante ese breve momento, prioriza momentáneamente el pensamiento sobre la experiencia sensorial de la marcha (cf. Lee & Ingold, 2006).

Pero andar solo en la montaña tiene sus riesgos: el camino puede ser difícil de encontrar, el viajero puede caerse por un precipicio o debe afrontar sin ninguna ayuda las consecuencias de las bajas temperaturas durante los meses de invierno. Sin embargo, para muchos pobladores, la decisión de caminar solo es inmodificable, como explica Santiago (chaupiseño, 44 años):

Vos tenés que ir seguro de lo que hacés y listo. Arriesgás y decís “bueno, ¡pucha!, me voy, llego como yo quiero o si no me tendré que quedar durmiendo ahí en medio del cerro o hacer algo para llegar en condiciones”.

Este “arriesgar” está constituido por una mezcla de confianza y de temor, elementos ambos que se originan en el conocimiento que el viajero tiene sobre el paisaje que transita. Tal como señala Lye (2008), la primera está basada en las habilidades personales adquiridas en viajes previos y en la propia capacidad de improvisación; el segundo, en la apreciación realista de cualquier peligro potencial en el camino. Uno no excluye al otro, ya que tener confianza en el propio conocimiento implica, también, ser consciente de las dificultades que puedan surgir en la marcha. No obstante, hitos biográficos importantes como el nacimiento

de un hijo inducen a los caminantes solitarios a medir de otra manera los riesgos que deciden tomar. Siguiendo a Jackson (2005), estos son eventos —en el sentido existencial del término— que iluminan dramáticamente lo que el caminante pone en juego bajo esas circunstancias y que tienen una serie de implicancias prácticas que hacen que deje de lado sus preferencias individuales. Tomás (chaupiseño, 49 años) me lo expresó de la siguiente manera:

En ese tiempo yo era solo, no tenía familia. Entonces vos decís “¡voy a lo de Dios! Si hay que aceptar la voluntad de Dios, ya está. No tengo quien me llore”. Ahora que tengo mi hijo, ¡claro! [digo] “Che, Tata Dios. Dejame que mi chango por lo menos estudie y ya”.

Una ayuda en el camino

Tal como expliqué en el capítulo anterior, las dificultades para caminar en la montaña aumentan cuando las condiciones del tiempo no son buenas. La ocurrencia inesperada de ciertos fenómenos meteorológicos como la lluvia, la nieve y las neblinas puede incluso poner en riesgo la vida de los viajeros. Es por eso que la gente que vive en la zona se mantiene alerta a los tiempos de salida y llegada de los caminantes cuando salen al cerro para ir a buscarlos si se demoran, ya que un atraso en el regreso es interpretado como una señal de que pueden haber tenido un accidente en el camino. En estos casos, toda la comunidad actúa de acuerdo a una noción de conjunto o de sistema basada en una escala axiológica, cuyo núcleo fuerte es la solidaridad con sus integrantes. Sin embargo, esta no es una noción abstracta, sino que se traduce en una práctica fáctica que identifica un modo de vida colectivo basado en las relaciones de reciprocidad (cf. Isbell, 1974; Mayer, 1974; Motta Zamalloa, 2014).

Como ya mencioné, el tener que caminar entre la niebla es uno de los riesgos habituales que enfrentan los arrieros y los pastores que llevan sus animales a pastear a las laderas de las sierras del Zenta y de Santa Victoria. Debido a la reducción significativa de la visibilidad que estas ocasionan, prefieren detenerse y permanecer en el lugar hasta que la niebla “se levante”, ya que continuar la marcha puede empeorar la situación. Pero otras

veces, esto no basta y es necesario el conocimiento y la ayuda de otros para regresar al camino seguro. Como las áreas y sectores de pastoreo que pertenecen a cada familia son conocidas por todos los pobladores, estos suelen estar al tanto de los movimientos que hacen sus vecinos: la dirección hacia la que arrean los animales, el momento del día en que lo hacen y la hora habitual de regreso. Es decir, se trata de un conocimiento basado en la experiencia del tránsito por los mismos espacios donde los movimientos y recorridos de unos y otros conforman una textura cotidiana de actividades y de atención mutua (cf. Ingold, 1993). Una demora, especialmente cuando las condiciones del tiempo son adversas, es entendida rápidamente como sinónimo de que el vecino puede estar en dificultades y, por lo tanto, los demás salen en su búsqueda. Doña Lina (ocumazeña, 65 años) es uno de los pocos pobladores que continúa criando vacas en los valles orientales de Jujuy. Si bien es una avezada caminante y conoce muy bien la zona, me contó cómo en una oportunidad ella también se perdió en medio de la niebla y, solo gracias a la ayuda de sus vecinos, pudo salvar su vida:

Ud. sabe, los vecinos ahí tienen sus vacas, [algunos] como para allá, otros como para aquí, y ellos habían visto. Y ha venido un amigo de abajo y dijo “¿y la doña Lina?”. “Doña Lina se ha ido a buscar las vacas como a la una de la tarde y no vuelve”, dice el otro. Dice “estaba nublado y estaba garbeando⁴⁰”. Y entonces él salió y ha ido a buscarme. En tanto yo estaba perdida y gritaba y lloraba, “¡por favor, vengan!”. ¡Esa neblina ahí se hace muerte! Me encontraron a la seis de la tarde ya, él también gritando. Me ha dicho “¡aquí es el camino, salí pa’ arriba!” y salí de vuelta yo de abajo. Si no, ya estaba muerta... ¡me despeño! Ahí te vas peña abajo, los precipicios... ¡No ves nada!

El episodio relatado por Doña Lina constituye una muestra clara y práctica de la socialidad involucrada en la experiencia de tránsito cotidiano por los mismos espacios, donde los movimientos y recorridos de unos son consonantes con los movimientos y recorridos de otros (Goffman, 1979). Asimismo, ante la falta de visibilidad, es interesante destacar la importancia que tuvo el sonido como parte de la experiencia sensorial de caminar, tanto la de doña Lina como la del vecino que acudió a su rescate. Por un lado, si bien los

⁴⁰ Lloviznando.

gritos de Doña Lina obedecían en parte al miedo que la embargaba en ese momento, también constituían el único modo de indicar su posición a quienes iban en su ayuda. Por otro, los gritos del vecino, a su vez, le servían de orientación para encontrar el camino de regreso. En este sentido, el intercambio sonoro constituido por los gritos de los dos, generaba un espacio acústico dinámico y temporal que les permitía a ambos actores organizar sus movimientos (cf. Ingold, 2000).

Otras veces, la ayuda y la solidaridad con el otro llegan en forma de contención emocional luego de haber pasado por una experiencia difícil durante el trayecto. Esto resulta particularmente importante para los maestros y agentes sanitarios que trabajan en localidades rurales, especialmente cuando son transferidos a una nueva escuela o a un nuevo puesto de salud. La falta de conocimiento de la zona hace que el apartarse mínimamente del camino conocido, viajar con lluvia o el cansancio acumulado durante la marcha, pueda derivar en un accidente, desde un simple tropezón hasta una caída grave. Es en estos momentos donde la solidaridad y la ayuda brindada oportunamente les permiten reemprender el viaje o, incluso, evitar que renuncien a su empleo. Silvia, una maestra humahuaqueña que actualmente trabaja en la escuela de Ocumazo, recuerda su primer día de trabajo en esa comunidad:

Entonces el primer día de clases yo me vine [para la escuela] y me había equivocado [de camino] y fui a caer en unos barrancos. ¡Fue una desesperación total! En ese momento [recé] mis oraciones a todos mis santos, llorando, y traté de salir. Después llego al pueblo, y digo “renuncio... ¡renuncio ya!” porque me sentía re mal. Y llorando hablé con la cocinera de la escuela que es de acá, de Ocumazo, y entonces me da un té y me dice “maestra, no renuncie. Después ya se va a acostumbrar, ya va a poder venir”. ¡Y acá estoy!

En el caso de los agentes sanitarios, a veces se dan situaciones paradójicas en las que, ante un accidente de este tipo, terminan siendo cuidados por aquellos mismos a quienes iban a asistir. Javiera y Elvira, dos agentes sanitarias —ambas humahuaqueñas— que trabajaron en las serranías del Hornocal, me contaron cómo, luego de haber sufrido una caída por un barranco en medio de una lluvia, fueron asistidas por la misma pobladora que había

solicitado su ayuda⁴¹. Debido a que la mujer estaba pendiente de su llegada, había presenciado el accidente. Según el relato de Javiera (45 años):

Llegamos a la casa de la señora y ahí ella nos cuenta “yo las vi cuando estaban tratando de subir [por el barranco]. Y yo gritaba ‘¡socorro, socorro!’”, porque a veces pasan baqueanos que están yendo al valle, pero nadie escuchaba”. La señora cuando nos ve llegar a su casa, ella también lloró... Y nosotras, bueno... en ese momento no lloré, pero sí estaba quebrada. Pero lo que a mí me dio fuerza era que la señora estaba tan preocupada por nosotras. Entonces ella nos dio mate y después nos dice: “yo les hago secar la ropa y ustedes vayan a acostarse”. Y nos dio un catre para dormir.

Es importante destacar que, en ambos casos, la ayuda brindada tanto por la cocinera de la escuela como por la señora no respondió solamente a una regla o a una norma social abstracta basada en un intercambio dogmático de bienes y servicios. Tal como se desprende de ambos relatos, se trata de una solidaridad que surge de haber podido comprender y ver desde el punto de vista tanto de las agentes sanitarias como de la maestra novata, las situaciones de peligro que ambas habían vivido. En este sentido, se puede entender como una “solidaridad de identificación” (Goffman 1979, p. 81) basada en lo que Schutz denomina una “reciprocidad de perspectivas” (1973, p. 183) en la que el *self* tiene la capacidad de convertirse momentáneamente en un otro, transmutando el “aquí” en “allí”. Sin embargo, tal como señala Jackson (1998), dicha reciprocidad no se puede lograr intelectualmente a partir de lo que dictaría el sentido común, sino que resulta de haberse podido identificar con la experiencia del otro, por el solo hecho de compartir un mismo entorno y un mismo contexto práctico.

El hecho de que algunos caminantes prefieran viajar solos no implica que no sean solidarios con otros viajeros con los que comparten el camino. Esta solidaridad puede comenzar incluso antes de partir, cuando prestan atención a diferentes aspectos que pueden influir en la seguridad de sus compañeros, en particular si observan que están enfermos o tomaron alguna bebida alcohólica antes de emprender el viaje. Aunque el consumo de

⁴¹ Es habitual que los pobladores que viven en las zonas más apartadas envíen un mensaje al puesto de salud, por medio de algún vecino que eventualmente esté “bajando” al pueblo.

alcohol en los Andes ha sido extensamente estudiado por diversos autores respecto a su significado y su uso simbólico en ceremonias y rituales (Carter, 1977; Bastien, 1978; Harris, 1978; Allen, 1988; Saignes, 1989, 1993; Abercrombie, 1998 entre otros), es importante también destacar la influencia que este tiene en el desarrollo de las prácticas cotidianas. Desde un punto de vista fisiológico, la ingesta de alcohol es altamente perjudicial en un ambiente de gran altitud y amplitud térmica como el que caracteriza a estas zonas, y puede transformarse en sí misma en una causa de muerte. En relación a la práctica de caminar, no solo disminuye la resistencia a la hipoxia y la capacidad de evaluación de los riesgos del camino, sino que produce alteraciones en el equilibrio y desorientación, todos ellos factores que predisponen a sufrir caídas y accidentes. Asimismo, al aumentar la somnolencia, los viajeros tienden a quedarse dormidos fácilmente durante las pausas de descanso. El descenso de la temperatura corporal que se produce durante el sueño, sumado a las bajas temperaturas ambientales (especialmente durante la noche o en los meses de invierno) los puede llevar a la muerte por hipotermia. No es infrecuente encontrar a los costados de los caminos pequeñas construcciones en forma de casa denominadas “piañitas” que recuerdan a los viajeros que murieron en estas circunstancias.

Conociendo estos riesgos, algunos caminantes solitarios diseñan estrategias que les permiten disfrutar de los beneficios que, para ellos, tiene el caminar sin compañía y, simultáneamente, monitorear a la distancia el avance del compañero para ayudarlo si es necesario. En este sentido, siguiendo a Jackson (1989, 1998), el caminante solitario tendría un margen individual para negociar una regla social tácita que cabría esperar le es obligatoria. Puede empezar a caminar después de que el otro haya partido con el fin de preservar cierto espacio de soledad, pero, al mismo tiempo, es capaz de modificar su ruta preferida y elegir viajar por el camino más transitado, con el fin de asegurarse de que podrá encontrar al compañero en caso de que este se encuentre en dificultades. Si este es el caso, se encarga inmediatamente de asistirlo: le busca un refugio bajo alguna peña, enciende una fogata para darle calor, le proporciona agua y comida o, si a pesar de la ayuda recibida, el compañero no logra reponerse, sale en busca de ayuda para trasladarlo. Tal como fue señalado para otras zonas de los Andes (Motta Zamalloa, 2014), para los caminantes de la Quebrada el abandono es considerado un sentimiento de crueldad y es difícil imaginar que alguien sea dejado desamparado a la vera del camino. Sin embargo, una vez superado el

episodio, la experiencia es utilizada como un nuevo motivo para que quien brindó la ayuda refuerce su decisión de caminar solo. Como me explicó Antonio (ocumazeño, 40 años): “A partir de ahí, no salgo con gente. Prefiero salir solo, me muero solo y no involucrés a alguien más. Si ese hombre hubiese estado solo, bueno... Pero si estamos de a dos no lo voy a dejar abandonado, tirado... ¡tenés que ayudar!”.

Síntesis

En este capítulo analicé la sociabilidad asociada a la práctica de caminar en la Quebrada de Humahuaca. En primer lugar, describí las prácticas sociales que regulan la experiencia de caminar, incluyendo la elección del compañero de viaje, de las rutas y de los lugares y tiempos de descanso. Asimismo, expliqué los motivos por los cuales algunos caminantes prefieren caminar solos, tales como el deseo de mantener un ritmo de marcha interno, no estar sujeto a los “ritmos sociales” impuestos por otros y poder disfrutar de un momento de tranquilidad personal. En segundo lugar, examiné la ayuda que es brindada y recibida por los caminantes en sus recorridos. Esta se encuentra enmarcada dentro de una escala axiológica conformada por valores como la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación que regulan la vida cotidiana de esta región de los Andes, incluyendo la práctica de caminar.

En la siguiente parte de la tesis, examinaré la experiencia de caminar en relación al trabajo de la tierra: las tareas agrícolas, el pastoreo de animales y a las movilidades pasadas y presentes vinculadas con el mismo.

PARTE II

CAPÍTULO 5

Caminar con bueyes

En toda la Quebrada de Humahuaca, la actividad agrícola todavía constituye una parte importante de la subsistencia de las familias rurales, a pesar de que su magnitud ha ido disminuyendo progresivamente en las últimas décadas, debido a las migraciones estacionales o definitivas de gran parte de la población en edad activa y su inserción en el mercado laboral asalariado. Actualmente, el pequeño productor campesino de tradición indígena desarrolla una agricultura de muy pequeña escala destinada al autoconsumo y al mercado local, en un contexto de inestabilidad ambiental dado por una serie de fenómenos naturales (sequías, heladas, granizos, inundaciones, torrentes de barro) vinculados con la dinámica climática de la región (Arzeno, 2011). Si bien algunos productores han podido incorporar tractores y maquinaria en algunas de las etapas del laboreo, la mayoría de las tareas agrícolas se realizan a pie, ya sea manualmente o empleando animales de tiro como burros, caballos y bueyes.

Pero, además de estos aspectos productivos, en la Quebrada el cultivo de la tierra tiene otras implicancias. La chacra —definida como el lugar donde el hombre cría las plantas, los animales, el suelo y el agua— concentra el diálogo e intercambio entre los humanos y los elementos de la naturaleza (van Kessel & Enríquez Salas, 2002). De acuerdo con esta manera andina de ver el mundo, todos los procesos naturales, como los que forman parte de las actividades agrícolas, son vistos como una “crianza de la vida” (van Kessel & Enríquez Salas, 2002, p. 51): todos ellos se encuentran interrelacionados y deben desarrollarse en armonía. La Pachamama es el principal elemento activo en esa “crianza” y,

por lo tanto, el hombre le debe respeto, cariño y comprensión: le debe hacer ofrendas para ganar su benevolencia y obtener un mejor desarrollo de los cultivos y de los animales.

De manera análoga, los integrantes de cada comunidad también tienen una existencia relacionada, caracterizada por ciertos valores que son transmitidos generacionalmente de manera práctica en la ejecución de los trabajos que hacen a la subsistencia del grupo familiar y de la comunidad. Tal como he señalado en capítulos anteriores, uno de los valores andinos fundamentales es la reciprocidad, la cual rige las relaciones de parentesco, de los miembros de la comunidad entre sí y la relación de las personas con los elementos del paisaje. La estructura familiar y las relaciones entre todos los seres se refuerzan y perpetúan mediante actos de solidaridad e intercambio que son expresados en las prácticas cotidianas y en los gestos rituales que las acompañan. No obstante, y si bien dentro de la unidad doméstica la dinámica interna es de complementación y de fuerte cohesión, el espíritu de competencia (quién trabaja mejor, quién se esfuerza más), ya sea entre familiares o con otras personas de la comunidad, nunca los abandona (Ortiz Rescaniere, 1989).

Teniendo en cuenta esta forma particular de trabajar la tierra y de relacionarse con ella, en este capítulo describo las prácticas de siembra en Ocumazo, tomando como eje para el análisis las relaciones que establece el agricultor con los diferentes elementos del paisaje a medida que camina por el suelo en el que está trabajando. Pongo el foco en el movimiento de todos los actores involucrados en las prácticas de siembra, privilegiando el conocimiento subjetivo obtenido a partir de la interacción perceptual con un entorno en el cual se despliegan las experiencias actuales pero que también guarda registro de las experiencias de las generaciones pasadas. A pesar de que los datos que recogí entre todos los pobladores son similares, le doy especial relevancia a los relatos de Tomás Quispe (ocumazeño, 55 años), ya que es considerado por el resto de la comunidad como el principal productor del lugar, y quien tiene un mayor conocimiento de las actividades agrícolas en la zona.

Caminar con el arado

En Ocumazo, la siembra de los rastrojos se lleva a cabo en dos etapas sucesivas que, según la extensión de la parcela y las habilidades del arador, pueden realizarse el mismo día,

una por la mañana y otra por la tarde. En ambas, la única herramienta que utiliza el agricultor es un arado de reja simple tirado por una yunta de bueyes. La primera etapa está a cargo de una sola persona, aunque suele ser asistida por un ayudante en las tareas preparatorias, como el “equipamiento” de los bueyes (Fotografía 9). Este consiste en la colocación del yugo o yuguera y el resto de los implementos (cadenas, riendas, tientos) que unirán a la yunta con el arado y que permitirán direccionarla durante el laboreo.



Fotografía 9. “Equipando” los bueyes.

En esta fase del trabajo el agricultor pasa el arado por la parcela trazando surcos paralelos con el fin de “mover” la tierra y “alivianar” el suelo, rompiendo los terrones y dejándolo adecuadamente desmenuzado para recibir la semilla. La segunda etapa es la de la siembra propiamente dicha y requiere de la participación simultánea de un arador y de uno o más sembradores. Antes de empezar con el trabajo, todos los participantes de la siembra, (incluyendo los bueyes), adornan sus cabezas y sombreros con flores como símbolos de la cosecha por venir. Es por esto que las flores elegidas son de plantas cultivadas en la zona (por ejemplo, manzanos u otros árboles frutales) que se transformarán en frutos que podrán

ser recolectados y vendidos o consumidos. Luego, y a medida que el arador va marcando un surco, los sembradores marchan detrás, tirando las semillas en la línea recién trazada. Los lugareños se refieren a esta práctica de marcar los surcos con los bueyes —ya sea para remover el suelo o para depositar la semilla—, como “rayar” el rastrojo (Fotografía 10).



Fotografía 10. “Rayando” el rastrojo.

Antes de comenzar a sembrar, el agricultor tiene una concepción general del trabajo que va a realizar, el modo de hacerlo y los materiales y herramientas que necesita. De acuerdo con Keller, se puede decir que elabora un plan integrado por un conjunto de “cuestiones estilísticas, funcionales, de procedimiento y económicas reunidas específicamente para la tarea a realizar” (citado en Ingold, 2011, p. 54). Para ello parte de un conocimiento práctico y de una serie de habilidades técnicas cuyo aprendizaje solo lo pudo realizar en movimiento, participando físicamente del trabajo. En este sentido, la experiencia directa le permite al aprendiz obtener un conocimiento corporizado vinculado a una forma particular de percibir y actuar en el ambiente, tomando contacto con los objetos en lugar de contemplarlos a distancia (Taussig, 1992). Sin embargo, el futuro agricultor no está solo en ese aprendizaje, sino que afronta la tarea guiado por manos más expertas que le

muestran qué hacer y a qué estar atento. En ese sentido, tal como describí en capítulos anteriores, el desarrollo de ese conocimiento práctico no se produce como resultado de la transmisión verbal de información sino mediante la exposición a ciertas condiciones específicas en las cuales el aprendiz desarrolla sus propias capacidades y su poder de reacción (cf. Ingold, 2008). De acuerdo con lo observado por diferentes autores (García, 2005; Remorini, 2013), en el contexto andino, la comunidad les da a los niños la oportunidad de acceder a todas las situaciones de aprendizaje observando, imitando y colaborando en las tareas. Al mismo tiempo, reciben ayuda de otros miembros de la comunidad y, mediante este tutelaje, incorporan valores tradicionales de la cultura andina como lo son el respeto por la tierra y el sacrificio personal vinculado al esfuerzo físico. Es por esto que, según Ames (2013), la participación de los niños en las actividades domésticas y productivas es vista como una práctica importante para su futuro, no solo desde un punto de vista económico, sino también tomando en cuenta la dimensión formativa de esta labor. Mientras araba su parcela, Tomás me explicó cómo aprendió a trabajar la tierra:

Yo aprendí de mis padres, porque ellos hacían agricultura y yo nací, crecí con ellos y aprendí de ellos. Antes ellos eran más estrictos en el respeto y en todo. Le enseñaban a madrugar, andar con ellos, salir temprano y ayudar a trabajar. Y también respetar y valorar lo que es la tierra.

Una de las primeras cosas prácticas que el agricultor debe aprender es cómo caminar en el terreno mientras empuña el arado, al mismo tiempo que maneja y direcciona los bueyes que lo tiran. Se trata de una habilidad se adquiere a temprana edad y que, tal como surge del relato de Tomás, no es una tarea fácil, ya que se debe tener en cuenta no solo el movimiento simultáneo de la herramienta, de los animales y del propio cuerpo en interacción con los anteriores, sino también con el suelo que está pisando:

La primera vez que manejé un arado tenía doce años, once años. A veces ni siquiera nos alcanzaba la fuerza, ¿no? Si cuando era chico yo ni siquiera sabía caminar bien, ni ubicarme bien porque no manejaba bien el campo con el arado. Lo llevaba torcido, agarraba ancho, angosto y quizás los animales también sufren. Pero después uno ya aprende y mejora todo.

Sin embargo, aunque se tenga un conocimiento previo de los pasos a seguir y de los recaudos a tomar antes de trazar el primer surco, la calidad del trabajo depende del cuidado y de las decisiones que el arador va tomando a cada momento a medida que todo el equipo, integrado por el hombre, la herramienta y los bueyes, avanza en el terreno. El resultado final no es predecible y durante todo el laboreo existe el riesgo de que las cosas salgan mal y no resulten como fueron planeadas de antemano. En este sentido, se debe recordar que la tierra sobre la que trabaja el agricultor nunca es considerada como un elemento inerte, sino que es un actor más que tiene su propia intencionalidad y agencia y que, por lo tanto, es capaz de influir en el desarrollo de la tarea y en la productividad de la parcela. Tomando en cuenta este aspecto de la cosmovisión andina, de acuerdo con van Kessel y Enríquez Salas (2002), las tareas de la chacra comprenden dos tipos de actividades: empíricas y simbólicas. Por un lado, el agricultor ara, siembra, aporca y cuida su sembradío de plagas y de las inclemencias climatológicas. Pero, por otro lado, acompaña esa “crianza” empírica con el cumplimiento de los rituales de producción. Es por esto que además del enfloramiento de todos los participantes de la siembra que mencioné anteriormente, cada etapa de la siembra es precedida por *challas*⁴² o libaciones que cada uno de los participantes realiza como ofrenda a la Pachamama, incluyendo la *challa* de las mismas semillas. Este ritual es realizado en un extremo de la misma parcela antes de comenzar a arar y también cuando se comparten bebidas durante los períodos de descanso. La libación es acompañada de una invocación en la que todos piden por una buena cosecha: “Pachamama Santa Tierra que haiga buena producción”.

De acuerdo con lo señalado por algunos autores (Lorimer, 2006; Vergunst, 2008), cada persona o animal encuentra su propio modo de moverse sobre un terreno particular. La esencia de esta acción radica en la conexión íntima que se establece entre el movimiento del cuerpo y la textura del suelo, la cual no alude solamente a su superficie sino también a la consistencia del terreno que se pisa. Ambos elementos son experimentados mediante las sensaciones producidas por la fricción entre el suelo y los pies del caminante. Si bien estas

⁴² Dichas ofrendas pueden ser complejas y realizarse solo en determinados momentos del ciclo agrario-ritual (como pueden ser las corpachadas del mes de agosto en las que “se le da de comer a la tierra” enterrando comida y todo tipo de bebidas) u ofrendas cotidianas vinculadas a actividades específicas como las *challas* o libaciones en las que se le hace beber a la Pachamama cualquier bebida refrescante o alcohol antes de que lo haga el oferente. Para una mayor profundización sobre este tema en la región andina argentina ver Mariscotti (1966, 1978), Merlino y Rabey (1983) y Bugallo (2016), entre otros autores.

características de la parcela pueden ser en cierto modo familiares para el agricultor (debido a experiencias de trabajo previas sobre el mismo terreno), lo cierto es que a medida que camina va realizando una serie de “correcciones sensoriales” (Ingold, 2011, p. 58) basadas en la percepción directa del suelo, tal como es obtenida en la experiencia actual. Esta información que obtiene sobre la marcha le permite tomar decisiones inmediatas sobre la profundidad del surco a trazar, la distancia entre surco y surco o evaluar y regular su propio esfuerzo y el que están haciendo los bueyes para tirar del arado. En este sentido, cuando Tomás expresa su conocimiento edafológico de la parcela, la descripción de la textura del suelo no está separada de la percepción sensorial ni de las acciones que él mismo o los bueyes realizan en este:

El suelo gredoso es más complicado cuando uno lo trabaja mal. Porque uno agarra más ancho, queda más duro, más terrón. No es como el suelo arenoso es más blandito, uno lo puede agarrar⁴³ más anchito, es más liviano. El gredoso es más pesado. [Hay que controlar que la distancia entre surcos sea] siempre lo más angosto posible al arar la tierra, para que sea lo más liviano posible para la fuerza del animal. Para que sea más liviano y que quede mejor preparado el suelo para la siembra. Porque si Ud. agarra más ancho, ¿qué hace? El animal sufre porque es más pesado y aparte el suelo queda mal preparado. Entonces cuando es más angostito el animal sufre menos y queda mejor ablandado el suelo. Eso es lo importante... hacerlo. Hay mucha gente que no lo tiene en cuenta eso. Yo como agricultor yo ya sé por qué, entonces yo prefiero hacerlo lo mejor posible.

Además, este conocimiento práctico tiene repercusiones económicas directas ya que la distancia entre surcos define el grado de preparación del suelo y, consecuentemente, la producción que se pueda obtener de la parcela. Cuanto menor sea la distancia entre líneas (más angostito), el suelo queda más desmenuzado (más liviano) y, de acuerdo con lo referido por Tomás y otros productores, el rendimiento del cultivo es mayor. Aunque esto implica trazar una mayor cantidad de surcos para completar el laboreo, yendo y viniendo de un extremo al otro del terreno una mayor cantidad de veces, dentro del contexto económico del agricultor ocumazeño, “caminar más, paga más”.

⁴³ Marcar la distancia entre surcos al momento de clavar el arado en la tierra.

En una segunda etapa, antes de empezar a echar la semilla a la tierra, se debe pasar el arado por toda la parcela nuevamente. Sin embargo, la textura del suelo sobre el que se camina, se ha modificado. El suelo está más desmenuzado y, por lo tanto, los pies se hunden más fácilmente a cada paso, aumentando el esfuerzo físico que las personas y los animales tienen que hacer para caminar, por lo que es considerada la parte más pesada de toda la siembra. Esta diferencia de texturas tampoco pasó desapercibida para mí mientras caminaba al lado de Tomás, a medida que este iba arando. En esta etapa, no solo interviene el arador, sino que se suman uno o más sembradores quienes, a medida que van caminando atrás del arado, van arrojando la semilla en el mismo surco que se está trazando (Fotografía 11). Cuando se llega al otro extremo del terreno, el arador hace girar los bueyes y vuelve a pasar con el arado en forma paralela al último surco marcado. Al hacerlo, la tierra desplazada por la reja cubre el surco anterior en el cual ya fue depositada la semilla y, al mismo tiempo, va dejando trazada una nueva línea (en palabras de Tomás: “voy haciendo rayas y vuelvo haciendo rayas... abriendo surco para sembrar y de allá vengo tapando, enterrando”).

El grupo de sembradores está habitualmente conformado por la esposa u otros miembros de la familia, aunque pueden sumarse otras personas que lleguen imprevistamente de visita tengan o no experiencia en la tarea, incluyéndome. En efecto, mientras acompañaba a Nancy (la agente sanitaria de Ocumazo) en su ronda, llegamos a la casa de Dionisio (60 años) quien, junto con su esposa, su hijo y su nuera estaban comenzando a sembrar en un pequeño lote. Si bien yo nunca había participado de una siembra de estas características, el dueño de casa no vaciló en darnos a Nancy y a mí una bolsa con semillas y hacernos una rápida demostración de cómo teníamos que ir depositándolas en el surco. Posteriormente entre los sembradores fuimos ocupando alternadamente la posición del *karakuna*. Sentado en un pequeño banco al costado de la parcela, este es el encargado de cuidar la semilla (“porque nunca hay que dejarla sola” según me dijo Dalia, la esposa de Dionisio) y de distribuirla entre los sembradores. Si la cantidad de semilla que fue entregando alcanzó justo para completar la siembra de los surcos (es decir, no sobró ni faltó semilla), se dice que la cosecha será buena. En la rotación de sembradores, yo fui la última en ocupar el puesto del *karakuna* y, aunque no lo sabía en ese momento, quedaba a cargo de la parte más delicada de la distribución. Afortunadamente, mi última entrega de semillas resultó suficiente para completar el último metro y la bolsa quedó vacía. Suerte de principiante, supongo.

Aunque el trabajo de siembra puede parecer rápido y sencillo, resultan importantes el conocimiento y la habilidad de los sembradores para saber a qué distancia colocar la semilla. La siembra del maíz es más rápida ya que la distancia entre surcos es mayor (unos 35 cm), y las semillas son sembradas siguiendo una línea en el fondo del surco a medida que el sembrador va caminando. Otros cultivos, como la papa, requieren que las semillas sean colocadas manteniendo cierta distancia entre sí (entre 30 y 40 cm), para que la futura planta tenga espacio suficiente para crecer y mejore su productividad. Esa distancia es medida de manera práctica, tomando como referencia la longitud del paso de una mujer. Según Tomás: “Paso de señorita”, le dicen... así, cortito... O si no, “paso de gallina”. Esta tarea conjunta de la que participan al menos dos personas más los animales de tiro, requiere una coordinación e interrelación dinámicas de todos los integrantes del equipo quienes buscan ajustar constantemente su marcha a las características del terreno y a los movimientos de sus compañeros. Como resultado, la ejecución del trabajo adquiere un ritmo propio que no se basa en la repetición de los mismos gestos sino precisamente en la aparición de pequeñas diferencias que surgen de los intentos individuales por acomodarse a los movimientos de los otros. Siguiendo a Ingold (2011), es ese mismo proceso continuo de corrección el que, además, le otorga fluidez al modo en que los actores desarrollan la práctica. Esta segunda etapa de la siembra no necesariamente se realiza en silencio, ya que los sembradores suelen cantar coplas “como las que cantaban los abuelos”, con un ritmo que se ajusta naturalmente al de la tarea que están realizando.



Fotografía 11. Sembrando maíz.

Caminar con bueyes

Al igual que ocurre en otras localidades de la Quebrada, en Ocumazo, el uso de una yunta de bueyes para la siembra de las parcelas es una práctica frecuente. Su utilización está restringida a esta etapa, ya que la preparación del suelo antes de dejarlo en barbecho⁴⁴ requiere de una mayor fuerza de tracción para pasar el arado. En esa fase del trabajo, el uso de un tractor les permite a los productores ahorrar esfuerzo –tanto propio como de los animales con los que trabajan– y, sobre todo, tiempo. Es importante destacar el énfasis que los agricultores ponen especialmente en este último factor, ya que es utilizado no solo como medida de la duración del trabajo, sino como una forma de definir cuál es el costo del mismo en relación a la estructura económica de cada productor. Desde esta perspectiva pragmática característica de toda la región andina, las distancias a recorrer, los cálculos económicos vinculados a las actividades productivas o las prácticas de la vida cotidiana (como recoger leña) son todos medidos y evaluados en función de la cantidad de jornadas de trabajo que

⁴⁴ Se deja descansar el suelo durante un cierto tiempo con el fin de que recupere materia orgánica y humedad.

insumen. Además, el tiempo que cada unidad doméstica emplea para realizar esas tareas funciona como un indicador indirecto de las habilidades y capacidades tanto físicas como prácticas de sus integrantes.

En Ocumazo, los espacios de cultivo tienen una forma aproximadamente cuadrangular. El recorrido que hacen el agricultor y los animales sobre la parcela a laborear comienza siempre con el trazado de un primer surco perpendicular a la pendiente del terreno, que lo divide en dos partes aproximadamente iguales. A continuación, en uno de los extremos laterales de la parcela se traza un segundo surco paralelo al anterior y, a partir de allí, se continúan marcando sucesivas líneas paralelas hasta que una de las mitades quede completamente arada. Para ello, el agricultor y los animales van recorriendo el terreno en sentido antihorario, utilizando los laterales de la parcela para acomodar los bueyes y el arado antes de comenzar a trazar el siguiente surco. Aunque en esta maniobra se disminuye el ritmo de marcha en relación al empleado sobre la superficie que se está arando, la diferencia de velocidad pasa a formar parte del ritmo general de la tarea.

Para poder realizar este recorrido, el arador maneja y direcciona los bueyes mediante un sistema de riendas que van atadas a la oreja externa de cada animal que integra la yunta (“esto es como la dirección, el volante, digamos...”, me explicó Tomás). Cada uno de los bueyes recibe un nombre particular, de acuerdo con el tipo de trabajo que realiza: tomando como referencia el punto de vista del arador, el buey que está ubicado a la izquierda se denomina “madrino” y el que está a la derecha recibe el nombre de “vueltero”. Cuando el arador llega al final de cada surco, tira de la rienda que va hasta la oreja del madrino para indicarle al animal que frene y luego, con otro tirón le indica que comience a girar hacia la izquierda. Al estar unidos por el yugo, al otro buey no le queda más alternativa que acompañarlo en el movimiento, “dando la vuelta” (de allí su nombre de “vueltero”) por fuera del terreno que se está trabajando. Pero trabajar con animales de tiro no es una tarea fácil y considerar que una yunta de bueyes o un caballo son meros sustitutos de un tractor, es negarles su propia agencia para moverse en interacción con los elementos del paisaje. De acuerdo con lo planteado por Ingold (2000), estos animales, a diferencia de una máquina, tienen capacidad de realizar movimientos autónomos y de actuar recíprocamente con quien los está conduciendo. Por lo tanto, el caminar atrás de los bueyes requiere que el arador

advierta cuál es el ritmo de marcha de los animales con los que está trabajando y que pueda “leer” y anticipar sus cambios de actitud segundos antes de que intenten moverse en otra dirección por iniciativa propia, ya sea porque un animal se asusta ante el movimiento inesperado de un perro, o porque se suelta alguno de los tientos y sogas con los que se amarran el yugo y el arado.

Para las tareas de siembra, los agricultores de Ocumazo suelen alquilar yuntas de bueyes a otros productores de la zona. Como las parcelas son poco extensas, lo habitual es que una misma yunta permanezca en la zona y sea utilizada por diferentes vecinos durante un período corto de tiempo. El pago del alquiler es por jornal, es decir, por día de trabajo, lo cual tiene una incidencia directa en los costos de producción: si la yunta de bueyes camina con lentitud, si los bueyes no son mansos o no obedecen las órdenes del arador, todo el trabajo se atrasa y es necesario pagar un día más de alquiler. Debido a esto, los agricultores le otorgan gran importancia a las características y el temperamento de los animales con los que trabajan, prefiriendo aquellos que ya conocen de siembras anteriores. Para Tomás, estas cualidades son fundamentales para evitar contratiempos en la tarea:

Un contratiempo es renegar con ellos, no poder trabajar, no poder avanzar. Porque yo tengo el tiempo medido, yo sé qué es lo que voy a hacer en el día y si no logro hacerlo en el día es porque ya perdí tiempo y con animales mañosos uno no va a avanzar, es más de lo que uno pierde tiempo que en avanzar con el trabajo. Cuando el animal es tranquilo se trabaja tranquilo, se avanza bien, se trabaja bien. Con un animal que ya es mañoso, no. Perdés tiempo, hacés mal el trabajo, te cansás más, se cansa más el animal.

Pero, además, las propias habilidades del arador para manejar a los bueyes y el modo en que los trata también influyen en el comportamiento de los animales y, consecuentemente en el desarrollo de las tareas de laboreo. A diferencia de lo señalado por algunos autores para las prácticas de pastoreo (Bugallo & Tomasi, 2012), los vínculos entre los aradores y los bueyes que alquilan se tienen que establecer rápidamente y en un contexto espacial que, a veces, resulta ajeno para ambos. El conocimiento mutuo se desarrolla en las dinámicas de la misma práctica, caminando por el terreno, ajustando los movimientos de unos con los del otro y tratando de anticipar y armonizar las intenciones y acciones propias con las ajenas

(Ingold, 2000). Las exigencias de esta inmediatez no pueden ser resueltas fácilmente a menos que los aradores tengan una sólida experiencia en el trabajo con animales de tiro y hayan adquirido una habilidad práctica que, como ya expliqué, solo puede ser aprendida y corporizada a lo largo de un proceso de desarrollo en un determinado ambiente. Caminar con los bueyes en la parcela implica saber compartir y entender la percepción del paisaje que tienen los animales durante el movimiento, observando aquellos elementos que pueden resultarles especialmente relevantes. Tomás ha vivido siempre en Ocumazo, dedicado no solo a la agricultura sino también a la cría de sus propios animales, lo cual le permitió ir desarrollando esa habilidad en diferentes etapas de su vida:

Es que todo el que hace estas actividades ya está acostumbrado y lo sabe manejar bien. Pero no es lo mismo que uno que no tiene nociones, que viene [y] no sabe por dónde empezar, cómo manejar, se cansa más. No, nosotros ya estamos acostumbrados. Nos enseñaron, aprendimos y tenemos la práctica. Eso es importante: tener un poco de práctica, conocimiento y nada más. Uno observa todo y tiene en cuenta. Uno ya se va dando cuenta si el animal es tranquilo, si es decente y si es mañoso uno se da cuenta. Yo apenas al equiparlo yo ya me doy cuenta, lo veo al animal. El animal ya tiene su forma de actuar, de ser. Entonces cuando es tranquilo uno se da cuenta. Si es manso, es quietito, se deja equipar. El animal que es mañoso no, ni siquiera se deja arrimar, se está escapando, se está moviendo. No se quiere cuadrar.

La falta de esa habilidad suele ser compensada con gritos, golpes y forcejeos que tratan de dominar la dirección y el movimiento de los animales. Este tipo de trato no solo tiene consecuencias inmediatas como puede ser el retraso en el trabajo (con su correspondiente costo), sino que también repercute a mediano plazo ya que el dueño de la yunta no volverá a alquilar los animales a ese productor. Esta situación es habitual cuando el laboreo es encargado a personas que no pertenecen a la comunidad. Por lo general se trata de jóvenes inexpertos que preferirían hacer otro tipo de trabajo y que aceptan realizar las tareas de laboreo como una fuente de ingresos circunstancial.

Algunos productores que cuentan con hacienda propia deciden criar y educar a sus propias yuntas. Esta práctica tiene la ventaja de que el entendimiento entre los bueyes y el

arador se va gestando en un período de tiempo más largo. El proceso se desarrolla en dos sectores diferentes del paisaje. Debido a la poca disponibilidad de tierras para hacer la cría de ganado vacuno en la misma comunidad, y con el fin de utilizar el tiempo que demandan las actividades de pastoreo para realizar otros trabajos, los productores de Ocumazo delegan esa tarea a terceros, en la zona de los valles (como Yala de Monte Carmelo, por ejemplo) ubicadas a una jornada de distancia. Esta práctica es compartida por la mayoría de los productores de la Quebrada con la intención de mantener o aumentar el número de animales que conforman sus tropas y rebaños. Una vez al año el dueño va a revisar su hacienda y paga el cuidado y el pastaje de los animales que se entregaron inicialmente más un porcentaje vinculado a la cantidad de terneros nacidos en ese lapso. Como parte del trato, también lleva sal para el ganado y “mercadería” y provisiones para el cuidador. El viaje es, además, utilizado para señalar y marcar terneros y retirar vacas o novillos para capar, carnear, vender o negociar. En ese momento también se eligen y se retiran los novillos que serán llevados a la casa que el dueño posee en la comunidad con el fin de amansarlos y entrenarlos para trabajar como yunta. La edad promedio de esos animales oscila entre los dos y tres años, según el peso que hayan alcanzado durante la crianza.

El proceso completo de amansamiento hasta que los bueyes estén en condiciones de trabajar puede durar entre tres y cinco meses, dependiendo de las características de cada animal y de las habilidades del amansador. El primer paso consiste en atar al novillo a una estaca utilizando una cuerda larga, de forma tal que el animal pueda alimentarse comiendo el pasto que le queda a su alcance; cuando se acaba la comida, el cuidador lo cambia de lugar. Además, todos los días, con una frecuencia que depende de la temperatura del día, lo lleva hasta el río para que tome agua, conduciéndolo mediante una cuerda larga que ata alrededor de los cuernos. Este caminar juntos, de manera pausada y tranquila va generando un vínculo basado en el conocimiento y la confianza mutuos que será el punto de partida para poder trabajar juntos más tarde. Si bien Ingold (2000) define la relación entre el hombre y los animales domésticos como de dominación, en contraposición con la relación de confianza mutua que establecen los grupos cazadores con sus presas, esta dicotomía no parece del todo aplicable en la particular relación que los criadores andinos establecen con sus bueyes durante este período de amansamiento. En ella parece primar una confianza que este mismo autor define como “una peculiar combinación de autonomía y dependencia”

(Ingold, 2000, p. 69). Es decir, aunque el cuidador espera una respuesta favorable del animal, esta depende de la voluntad del mismo. En esta relación intersubjetiva interespecífica, para ambos actores existe el riesgo de que el otro, de cuyas acciones depende, pueda actuar de manera contraria a sus propias expectativas, imponiendo sus propias condiciones. El novillo puede ver al cuidador como una amenaza potencial y este, a su vez, debe mantenerse alerta para evitar ser golpeado o arrastrado por un animal cuyo peso, a esa edad, oscila entre los 320 y 350 kg.

Luego de un tiempo, el novillo permite que el cuidador lo acaricie (o, en palabras de Tomás, “se deja manosear”) y se muestra tranquilo con su proximidad. Pero, aunque haya adquirido la mansedumbre suficiente como para caminar junto al cuidador, todavía debe aprender a caminar al lado de otro buey. Esto implica una restricción aún mayor del movimiento autónomo del animal, que lo obliga a adaptar sus movimientos, su ritmo de marcha y sus acciones a la presencia cercana de un par que tiene, por su parte, su propia intencionalidad y agencia. A su vez, cuando caminan en la parcela, los bueyes deben además hacerlo en la dirección que les indique el arador, venciendo, al mismo tiempo, la resistencia al avance que les impone la tracción del arado sobre la tierra. Para ello, es necesario que aprendan a realizar ciertos movimientos que no producirían espontáneamente, en coordinación con los del compañero de yunta, y respondiendo a las mismas indicaciones que el arador les transmitirá con posterioridad durante el laboreo. Se trata de una acción sumamente compleja que requiere del movimiento coordinado de todos los actores y que está basada en un conjunto de relaciones inter e intraespecíficas que se despliegan a lo largo de un proceso de aprendizaje y adaptaciones mutuas. En una primera etapa, el productor solo los hace caminar juntos, unidos por el yugo, “hasta que aprendan ahí, hasta que se eduquen”. Luego les agrega unas riendas en las patas y en las orejas con las que les enseña a girar sobre el terreno, tirando hacia atrás alternativamente unas u otras y recién, como etapa final del proceso, se los engancha a un arado y se los hace caminar marcando un primer surco, guiados por las indicaciones del arador. Sin embargo, todavía no están listos para trabajar. Es necesario que este conjunto de movimientos coordinados sea ensayado varias veces, ajustándolos de modo tal que ninguno de los miembros del equipo se canse más que el otro, ya que esto perjudicaría el desarrollo de la tarea. Tomás, quien está comenzando con la fase de amansamiento de sus propios bueyes, me lo explicó de la siguiente manera:

Quieren caminar siempre uno adelante y otro atrás, ya están acostumbrados. [Solo] una vez que aprenden a andar juntos, los dos a la par, entonces recién se los engancha al arado. Y ahí no se le hace pesado, porque tiran los dos parejito. Cuando tiran uno adelante y otro atrás, el peso es para el que siempre tira adelante y uno le puede malacostumbrar o le puede... nosotros decimos “fundirlo” porque es igual que una máquina, ¿ve? Igual que un automóvil cualquiera ... aceitarlo bien para no complicar ¿ve?

A diferencia de lo que ocurre con los animales de pastoreo –relación en la cual tanto el cuidador como la hacienda tienen una mayor libertad para elegir la distancia a la que desean estar unos de otros– el equipo de trabajo conformado por los bueyes y el arador está obligado a mantener entre sí una distancia corta. Esta cercanía con los animales, sumada a las múltiples acciones que realiza el arador mientras camina, aumenta los riesgos para su integridad física. Si el animal no camina adecuadamente (tira más que el otro o se asusta por algún imprevisto durante la marcha) las posibilidades de que el arador tropiece y se lastime son mayores. En esas circunstancias, un objeto del paisaje como es un terrón de la misma parcela que se está arando se convierte de repente en un obstáculo a salvar o, como dice Vergunst, en “una intrusión del ambiente en el movimiento de la persona” (2008, p. 109). El cuerpo debe reajustarse rápidamente y recuperar el equilibrio como para permitir que el movimiento pueda continuar sin que el arador se caiga. Estos riesgos asociados al hecho de trabajar de una manera tan próxima con dos animales, que cuando son adultos pesan cada uno de ellos más de 800 kg requiere, en ocasiones, ejercer cierta fuerza física sobre los bueyes para controlarlos y dirigirlos. Aunque es habitual que, mientras va arando, el productor los estimule para caminar exclamando a media voz frases como “¡Vamos!” o “¡Fuerza!”, también los “aplica”, educa o “rigorea” con el látigo si uno de ellos se suelta de los amarres o no camina adecuadamente a la par del otro animal, como una forma de reestablecer y afirmar los patrones conductuales y las habilidades adquiridas a lo largo de todo el proceso de amansamiento y entrenamiento.

De acuerdo con lo que describí hasta aquí, se puede decir que la relación intersubjetiva entre el agricultor y los bueyes es fundamentalmente una relación de trabajo en la que la categorización de los animales como sujetos o como objetos se mezcla continuamente tanto

en el discurso como en las prácticas. Por un lado, son considerados compañeros de equipo y, como tales, participan de los rituales previos a la siembra (como ya he descrito, sus cabezas son adornadas con flores al igual que los sombreros del arador y de los sembradores). Asimismo, durante el laboreo, el arador les habla alentándolos a continuar la marcha o los reta cuando no se mueven en la dirección indicada, aunque no por esto considera que el animal sea capaz de entender sus palabras. Esta adscripción metonímica como personas se extiende incluso al momento de fijar el precio de alquiler de una yunta, ya que su costo equivale al jornal que se les pagaría a dos obreros. No obstante, durante la labranza también son vistos desde un punto de vista totalmente utilitario, como una máquina que reemplaza al tractor y que puede ser manejada con riendas en lugar de usar un volante.

Es interesante destacar aquí las diferencias entre este tipo de relación y la que establecen los pastores con sus tropas y rebaños. De acuerdo con lo observado por Bugallo y Tomasi (2012), en la región de la Puna, las llamas, cabras y ovejas son consideradas como “parientes” y parte de la familia del pastor, no como compañeros de trabajo. Tienen su propia casa, se casan entre ellos e incluso pueden entrar en diálogo directo con la Pachamama. Se trata de una relación en la que el pastor y los animales llevan una existencia compartida e interdependiente que se origina en la crianza de sus propios animales desde la niñez y en los desplazamientos cotidianos de los rebaños. Posiblemente, el conocimiento mutuo forjado en el contacto diario, la mayor libertad de movimiento y tranquilidad que tienen tanto el hombre como los animales en un paisaje conocido por todos y el estar juntos, pero sin imprimirse mutuamente condiciones para cumplir con un trabajo, sean los principales puntos en los que radique la diferencia entre ambos tipos de relaciones.

Caminar con “los abuelos”

Tal como observaron Lema y Pazzarelli (2015) en otra zona de la Quebrada, en Ocumazo, la memoria de la comunidad gira en torno a las biografías de las familias y, en particular, de las actividades productivas vinculadas al trabajo de la tierra. Debido a la importancia que siempre ha tenido la agricultura en este valle, cuando los pobladores hablan sobre la historia del lugar, le otorgan una especial importancia a la ocupación de determinadas parcelas de siembra por los miembros de un mismo grupo familiar, y a cómo

esta fue transmitida generacionalmente y asegurada por su cultivo a lo largo del tiempo (cf. Rappaport, 1985; Sendón, 2010; Cladera, 2013). Se trata de una forma particular de derecho de propiedad que es denominada por los pobladores como “posesión de la tierra”. De modo similar a lo observado por Ortiz Rescaniere (1989) en Perú, en Ocumazo los padres les han ido cediendo parte de sus tierras a sus hijos a medida que estos se casan. Esta transferencia generacional tiene implicancias tanto prácticas como simbólicas. Por un lado, es un modo de asegurar la subsistencia material de la familia que comienza con la nueva pareja, ya que esta contaría con un terreno para cultivar, construir su propia casa y criar algunos animales. Por otro lado, como ya señalé, en la cosmovisión andina, lo agrícola hace referencia a la chacra no solo como el lugar donde se realizan los cultivos sino también como el escenario de la crianza de todas las formas de vida (Rengifo Vásquez, 1997), incluyendo a los miembros de la nueva familia. De esta manera, mediante los diálogos, pactos e intercambios entre seres humanos y no humanos la vida se perpetúa y se reproduce.

En breve, siguiendo a Jackson (1998), la “posesión” puede ser entendida entonces como un proceso continuo en el que la relación con el pasado es vivida como una relación social con el antepasado al que no solo está ligado nominalmente por el mismo apellido, sino también por el lugar con el que ese antepasado es asociado. Pero dicho lugar no es solo una locación geográfica o una fracción de terreno a la que se accede con un título de propiedad, sino que se constituye como tal a partir del movimiento y de las actividades de aquellos que lo habitan y que lo han habitado a lo largo de sucesivas generaciones, modificando, en ese devenir, las formas del paisaje. En este sentido, las formas y extensión de los “rastros”, su disposición en relación al río, la demarcación de las pendientes para el riego y el trazado y la construcción de los canales y acequias constituyen un registro físico perdurable del trabajo, de las vidas y de las actividades de quienes han tomado parte en la formación de las parcelas a través del tiempo y, en ese proceso, han dejado en el paisaje algo de sí mismos. En síntesis, para los agricultores de Ocumazo “la vida debe ser vivida en medio de lo que fue hecho antes” (Meinig citado en Ingold, 1993, p. 154) sobre el mismo paisaje, continuando el trabajo de una generación en el de la próxima.

Tomás me resumió su situación personal respecto al sistema de “posesión” de la siguiente manera:

Los Quispe no tenemos [título de propiedad]. Nosotros estamos trabajando y ya. Pero nosotros nacimos y vivimos... Mire, yo tengo más de 50 años y por posesión y por derecho de mis padres y mis abuelos, estamos ahí, nacimos ahí y estamos hasta ahora.

Tal como surge del discurso de Tomás, el derecho de “posesión” se refuerza cuando uno de los integrantes de la familia nació o murió en ese mismo lugar. En términos de Jackson, es como si la “condensación de la experiencia”, que se produce en ciertos momentos de la vida (particularmente el nacimiento y la muerte), “se tradujera en la sensación de que los lugares en donde ocurrieron esos hechos adquieren un significado profundo” (Jackson, 1998, p. 129). El fuerte vínculo entre la tierra y aquel “que la posesionaba” sigue vigente después de su desaparición física, y actúa como derecho de propiedad suficiente como para que otro productor no pueda utilizar ese terreno para sus propias actividades hasta tanto pueda localizar a los descendientes y acordar con ellos alguna forma de explotación conjunta. Esta situación se repite en otras zonas de la Quebrada y trae graves inconvenientes vinculados al derecho territorial y a la disponibilidad de tierras para aquellos que necesitan aumentar su superficie de cultivo o realizar la crianza de hacienda de gran tamaño como la cría de llamas.

Las sucesivas cesiones y el trabajo continuado sobre los terrenos de siembra generan, a su vez, derechos particulares que, al ser reconocidos y respetados por todos los vecinos, pasan a formar parte de la historia del lugar (cf. Cladera, 2013; Rappaport, 2005). En este sentido, la posesión familiar de los terrenos puede ser entendida como una memoria social anclada en el paisaje que es reactualizada de un modo práctico cuando cada ocumazeño camina entre las parcelas en su tránsito cotidiano por los caminos de la comunidad (cf. Rappaport, 1985, 1987). Tal como observaran Lema y Pazzarelli (2015, p. 11) en Huachichocana, se puede decir que en esta zona de la Quebrada “el ‘recuerdo’ [también] se fija de manera sorprendentemente espacial” en la memoria de sus pobladores.

Actualmente, debido a las migraciones de un gran porcentaje de la población en edad activa y a los cambios de estrategia de vida que incorporaron el trabajo asalariado en los centros urbanos cercanos, la cantidad de parcelas sembradas disminuyó considerablemente. Como consecuencia, cada productor trabaja la tierra de manera individual e incluso, como

ya mencioné, algunos propietarios suelen pagar los servicios de personas ajenas a la comunidad para los trabajos de laboreo. No obstante, los agricultores de Ocumazo confían en que sus hijos, aun cuando no realicen las tareas agrícolas personalmente, mantengan y mejoren lo que ellos mismos han “formado” a lo largo de sus vidas. Tomás es uno de los agricultores que comparte estas expectativas:

Eso es lo que pide un padre, un abuelo que dice “mi sacrificio ha sido tan grande para formar un terreno, para habilitar una acequia para poder regar, y que eso quede tirado, abandonado...”. Eso es lo que encomiendan. Yo trabajo lo mismo. Yo les transmito a mis hijos, “yo voy a mejorar, yo voy a hacer esto, aquello”, porque uno va mejorando de acuerdo a cómo recibe, tenga todo o no tenga, uno lo va formando, mejorando. Por ejemplo, yo tengo terrenos que yo formé y tienen plantas frutales. Y bueno eso, pensando en el futuro de que alguno de mis hijos va a aprovechar, lo van a mantener, ¿ve? Y bueno... así, así viene la mano.

En base a este sistema de “posesión” de la tierra, se puede decir que cada parcela de Ocumazo “cuenta una historia” (Ingold, 1993, p. 152), la cual es recreada y renovada con el movimiento inherente a las prácticas agrícolas que realiza cada nueva generación en ese lugar. Sin embargo, tal como se desprende del relato de Tomás, no se trataría de una mera repetición de las mismas acciones, ya que cada presente sería capaz de modificar algo de ese pasado tendiendo nuevos “arcos intencionales” (Merleau Ponty 1985, p. 153) de acuerdo a las circunstancias actuales. Estas historias están asociadas a aspectos subjetivos vinculados a la memoria personal de cada agricultor, pero también a eventos colectivos sobre los que se asienta la memoria social de la comunidad. A modo personal, cada parcela actúa como un escenario estable en el que, con cada siembra, el agricultor reactualiza su memoria performática sobre cómo manejar un arado, trabajar con una yunta de bueyes o trazar los surcos siguiendo una determinada pendiente y con una cierta profundidad de acuerdo con la semilla a sembrar en cada época del año. A su vez, mediante este conjunto de movimientos, se familiariza con los rasgos dimensionales y topográficos de las parcelas, se apropia de las mismas y las incorpora como parte constituyente de su subjetividad y de su propia biografía (cf. Casey, 1997, 2000). En ese sentido, el trabajo de la tierra reúne para cada agricultor un

conjunto de memorias relacionadas con la persona que le cedió la parcela y en qué momento de su vida la recibió:

Yo me acuerdo un año hice con tres yuntas [en esa parcela]. Y la que me cesionaba ese terreno fue madrina de casamiento. Pero en ese año lo posesionaba ella, ella vivía. Entonces ella, ¿qué hacía? Me dice “che, ahijado, bueno, sembrá esto, dejá algo para mí y el resto para vos”. En esa época, yo era matrimonio, digo, con mi mujer nada más.

En el relato de Tomás se puede observar que su memoria biográfica asociada al trabajo de la tierra no se limita a su historia personal, sino que, además, se conecta con otros eventos de los que él ha participado y que forman parte de la memoria social de la comunidad. En Ocumazo, las tareas de siembra solían involucrar a todos los agricultores en una forma de trabajo cooperativo denominado *minga* por los actuales pobladores, con características similares a ciertos modos de cooperación laboral observados en otras regiones de los Andes bajo el nombre de *ayni*⁴⁵ (cf. Sallnow, 1989; Sendón, 2010). Basada en valores como la reciprocidad y el pragmatismo, su objetivo era ganar tiempo en las tareas agrícolas mediante la concentración de la fuerza laboral en una misma parcela. Para ello se organizaban partidas de vecinos que trabajaban de manera rotativa en los campos de cada uno de ellos, utilizando varias yuntas de bueyes simultáneamente. Cuando terminaban todas las tareas, se hacía una fiesta en la que los dueños de las parcelas sembradas ofrecían comida y bebidas (tradicionalmente picante y chicha de maíz hecha por las mujeres) a todos aquellos que habían participado. La música y el baile eran parte de los festejos. Según Isidro (ocumazeño, 56 años), “se bailaba, cantaba, tocaban los erquenchos ... ¡chuya patita saltaban hasta las horas de la madrugada! Y al otro día ¡a trabajar como siempre!”. Según recuerdan algunos pobladores, se solía bailar sobre el suelo recién sembrado “para que no crezcan las

⁴⁵ Para Sendón, “*ayni* se trata de la participación en las labores requeridas en virtud de un lazo recíproco, en *minka* la participación se realiza en nombre de un tercero, con quien el participante está en deuda o a quien el primero simplemente le brinda algún tipo de pago para que lo supla en las labores en las que él mismo debería participar” (Sendón, 2010, p. 76). Para Sallnow (1989), *ayni* implica un intercambio recíproco de trabajo por la misma tarea, en un corto período de tiempo, que vincula a trabajadores que tienen intereses idénticos, aunque separados. La *mink'a* describe el arreglo laboral por el cual un trabajador es pagado en especies, por ejemplo, con una parte de la cosecha.

malezas”: “‘pisoteo de la hierba’, bailar... y ellos [los mayores] le decían así. Decían [que] así no sale mucha hierba” (Sebastián, ocumazeño, 58 años).

La mayoría de los agricultores entrevistados ha participado de estas *mingas* y estos recuerdos, como le ocurrió a Tomás, surgen espontáneamente cuando, hoy en día, cada uno de ellos trabaja en su propia parcela, realizando el mismo trabajo que hacía entonces, en un contexto espacial que le resulta familiar y particularmente significativo. En este sentido, su memoria de la *minga* no es el resultado de un proceso de evocación mediante el cual el agricultor recupera una imagen mental de una escena vivida en un tiempo pasado, sino que es su memoria corporal la encargada de reactualizar ese pasado, estableciendo conexiones entre el tiempo y el espacio dentro del propio cuerpo (Casey, 2000).

Es interesante destacar que estos recuerdos también son recuperados del mismo modo por los ocumazeños migrantes, para quienes la siembra de las parcelas sigue siendo un hito importante del calendario agrícola. Aunque por lo general las alquilan a algún pariente o vecino a cambio de un porcentaje de la producción, para la época de siembra viajan hasta la comunidad, para participar de tareas menores como el aporque, el desmalezamiento o echando unas pocas semillas en los surcos “como para quitar el deseo, nomás” (Juan, ocumazeño, 60 años). Esta reunión de residentes y migrantes en un mismo espacio y en un momento especial para la comunidad promueve el intercambio de historias y narrativas que emergen de un mismo campo de intersubjetividad vinculado al trabajo de la tierra. Siguiendo a Rappaport (2005, p. 18), se trata de “experiencias-convertidas-en-historias” que son un reflejo de eventos que todavía inciden en la vida diaria y que acompañan el modo performativo en que ese pasado es recordado (cf. Molinié, 1997). Aunque dichas historias se originan en experiencias autobiográficas, su contenido no permanece restringido al ámbito personal, sino que, tal como planteara Halbwachs (2004a [1925], 2004b [1950]), es enriquecido y confirmado dialógicamente al compartir los recuerdos propios con los de otros.

Síntesis

En este capítulo describí las prácticas de siembra en una de las comunidades, poniendo el foco en las relaciones de intersubjetividad que se despliegan en las mismas. En primer lugar, expliqué las actividades empíricas y simbólicas que se desarrollan durante la siembra: cómo se van trazando los surcos a partir de la interacción directa del labrador con el suelo que pisa, cómo se siembran las semillas y las prácticas rituales que la acompañan. A continuación, describí las relaciones interespecíficas que se despliegan entre el labrador y los bueyes que tiran del arado. Finalmente, analicé cómo las parcelas constituyen un registro en el paisaje de las memorias biográficas de cada labrador, pero también de eventos que pertenecen a la memoria social de la comunidad como las *mingas* de siembra.

En el capítulo siguiente, analizaré las relaciones de intersubjetividad que se despliegan entre los pastores y los animales domésticos y no domésticos.

CAPÍTULO 6

Coreografías pastoriles

En toda la región andina, la práctica del pastoreo ha sido objeto de múltiples investigaciones que, de manera predominante, han abordado el tema utilizando perspectivas de análisis económicas, etnohistóricas, rituales y religiosas. No obstante, a partir de la década de 1980, han tomado impulso diversos estudios que se han dedicado a analizar la relación práctica cotidiana entre los pastores y los animales que conforman sus rebaños, la cual está enmarcada en una concepción de la naturaleza en la que ambos coexisten y se interrelacionan desde sus propios lugares y perspectivas. Siguiendo esta línea de investigación, mi objetivo en este capítulo es explorar las relaciones que los pobladores de la Quebrada de Humahuaca establecen con los animales, ya sean domésticos o no. Con el foco puesto en las movilidades inherentes a la práctica del pastoreo, analizo la articulación de los movimientos entre ambos como un modo de comunicación interespecífica basada en una habilidad performativa y en un conocimiento del paisaje que surgen de compartir un mismo contexto físico y experiencial. En este sentido, busco operacionalizar la noción de *intercorporalidad* propuesta por Merleau-Ponty (1970), la cual refiere al entrelazamiento corporal (o quiasmo) de nuestra experiencia con la del otro, en donde el que percibe es al mismo tiempo aquello que es percibido. Para ello entiendo dicha noción como el conjunto de acciones, gestos y modos de comportamiento que manifiestan la intencionalidad tanto de los pastores como de los animales dentro de un mismo espacio práctico y perceptual (cf. Crossley, 1995). En concordancia con las concepciones locales sobre los animales en esta región de los Andes tal como las registré en el campo, entiendo a estos como seres autónomos que sienten, sufren

y tienen la capacidad de actuar siguiendo su propia intencionalidad y persiguiendo sus propios objetivos (cf. Merleau-Ponty, 1953).

Caminar juntos

Tanto en Chaupi Rodeo como en Ocumazo, los recorridos diarios que hacen los pastores y sus animales tienen siempre como punto de partida los corrales de los puestos o de las casas, donde las ovejas y las cabras permanecieron encerradas desde el día anterior. Antes de salir, apartan de sus madres a los corderos y cabritos y los encierran en un corral más pequeño, ya que todavía no son capaces de caminar al mismo ritmo que los animales adultos y, además, para protegerlos del ataque de depredadores⁴⁶. El momento del aparte es, además, una buena ocasión para ordeñar algunas cabras y conseguir leche para el consumo de la casa.

Estos primeros movimientos preparatorios del pastor a una determinada hora del día ponen en alerta al rebaño de cabras y ovejas que comienzan a moverse inquietas, aprestándose para abandonar el corral. Apenas el pastor abre la puerta, se produce una explosión de movimiento en la que todos los animales se dirigen hacia una misma dirección, como si hubieran tomado una decisión conjunta de manera instantánea. El pastor, ya sea solo o con la ayuda de sus perros, es el encargado de controlar esa ola de movimiento inicial para evitar que el rebaño se disperse y para guiarlo hacia el sector de pastoreo elegido para ese día. Para ello, se basa en su conocimiento de los patrones de comportamiento de sus animales ante la presencia de un depredador. Tal como propone Ingold (1989, citado en Dransart, 2002) y como han señalado numerosos autores desde la etología (cf. Kilgour, 1976; Kilgour & Dalton, 1984; Grandin, 2007), este comportamiento es un elemento esencial que le permite al pastor controlar a los rebaños domésticos y mantener la cohesión del grupo durante la marcha, ya que, ante una posible amenaza, los animales buscan reunirse con sus compañeros para huir del peligro.

Básicamente, la técnica que el pastor emplea para controlar los movimientos del rebaño consiste en caminar por detrás del mismo, realizando movimientos semicirculares

⁴⁶ Esta práctica se denomina “chiquerear”.

hacia un lado y hacia el otro, al mismo tiempo que se acerca y se aleja alternativamente de lo que los especialistas denominan “zona de fuga” o “espacio personal” de los animales que tiene más cerca (cf. Grandin, 2007). A semejanza de lo que Goffman (1979) planteó para los grupos sociales humanos, dicha zona está conformada por el espacio que rodea al animal y en el cual la entrada de otro hace que se sienta víctima de una intrusión o vea a ese otro como un peligro potencial, detonando su huida en la dirección contraria. De este modo — y esencialmente usando el miedo como motivación—, las ovejas son guiadas para avanzar en la dirección deseada. Algunos pastores usan a modo de sonaja una botella plástica con pequeñas piedras en su interior para reafirmar su presencia mediante el sonido. Es decir, durante la marcha la comunicación entre el pastor y su rebaño se desarrolla por medio de una serie de gestos y acciones basados en el movimiento mediante los cuales, siguiendo a Merleau-Ponty (1985, 1995), las intenciones de unos se manifiestan a otros, independientemente de que dichas intenciones sean verdaderas o simuladas.

El ritmo de marcha que el pastor imprime al rebaño siempre es lento, lo cual le permite mantener el control sobre los animales. La clave es mantener a las ovejas tranquilas y darles tiempo para que puedan ir comiendo durante el trayecto (cf. Göbel, 2008). No obstante, cuando el pastor es menos experimentado —como ocurre con los niños—, son los animales los que terminan fijando la velocidad con la que se dirigen al territorio de pastoreo. Es por eso que, para los niños, es preciso “correr si van rápido, caminar si van despacito” (Miguel, 10 años, alumno de la escuela de Ocumazo, residente en Pucara). En este sentido, es frecuente que estos pastores más inexpertos se vean obligados a correr velozmente de un lado a otro para detener a los animales que buscan separarse del grupo, empuñando una vara para castigar a los desertores. Cuando la distancia a recorrer es muy grande, una piedra lanzada certeramente con una honda hacia la dirección en la que se quiere bloquear el paso funciona como estímulo suficiente para que las ovejas se asusten por el ruido y vuelvan a agruparse. Pero, como previenen algunos de estos niños, “tiene que tener una mano buena para tirar una piedra. Tiene que tirar por sobre las cabras para que no las desbande” (Javier, 12 años, ocumazeño). Otras veces, este trabajo de “atajar las ovejas” es encargado a los perros, los cuales han sido criados desde cachorros junto con el rebaño y han sido entrenados diariamente en cada salida para actuar como potenciales depredadores, del mismo modo que

lo hace el pastor. Santino, un pastor chaupiseño de 13 años, me lo explicó de la siguiente manera:

Usted le dice “chus chus” y le enseña desde chiquitito que, si le dice esa palabra y le indica a las chivas, ellos van a correr. Van a ver la chiva y van a espantarla. O si usted tira una piedra, un palito para que vaya a traer cerca del lugar para donde se quiere ir la chiva, la piedra cae y él la va a buscar y aprende. O sea... como que usted le entrena para que sea su ayudante.

Para utilizar la técnica de arreo descripta, el pastor debe mantenerse alerta y estar atento constantemente al movimiento colectivo del rebaño, con el fin de evitar que alguna de las ovejas se aparte del grupo porque puede inducir a otras a seguirla. Aquí es importante el conocimiento del comportamiento y del temperamento individual de cada animal, originado en la observación y el trato cotidiano (cf. Bugallo & Tomasi, 2012), ya que le permite anticiparse a las reacciones de los más rebeldes y limitar rápidamente sus movimientos. En relación a este punto, es importante destacar que el rebaño tiene su propia organización social interna que estructura el modo en que los animales caminan. Habitualmente, la oveja más vieja es la que inicia el movimiento y lidera la marcha, mientras que el resto de los animales se le va uniendo a medida que esta avanza. Los pastores conocen este patrón de comportamiento del rebaño y también lo utilizan en su provecho. Muchas veces les basta con controlar solamente a la líder del grupo para que el resto se detenga o la siga en la dirección deseada. También le suelen colocar un cencerro en el cuello ya que, en caso de que el rebaño se disperse y los pastores lo pierdan de vista, el sonido les permite encontrarla y, muy probablemente junto con ella, al resto de los animales.

No obstante, cuando se trata de rebaños pequeños, el pastor puede tomar el lugar del líder y guiar a los animales hasta el territorio de pastoreo, como si fuera un miembro más del grupo. Sin embargo, a diferencia de lo planteado por Ingold (2000), este liderazgo no está fundado en la dominación o en el sometimiento del animal por la fuerza física, sino en la capacidad y experticia demostradas por el pastor para limitar y guiar los movimientos del rebaño. En este sentido, al mismo tiempo que el pastor observa a sus animales, estos lo observan a él y son capaces de reconocerlo y diferenciarlo de otras personas, en base a la habilidad con que se mueve y se relaciona con ellos. Este conocimiento mutuo, gracias al

cual el pastor es capaz de manejar el rebaño con una gran economía de recursos, es el resultado de una sociabilidad cotidiana anclada en la práctica, en la que el comportamiento de unos es comprendido por los otros a partir de ciertos gestos y movimientos dentro de un mismo contexto situacional, de modo que estos resultan significativos e inteligibles para ambos (Carter & Charles, 2011). En otras palabras, —retomando el análisis que hace Jackson (1998) de las ideas de Merleau-Ponty—, es un conocimiento que surgiría a partir de una inter-existencia experimentada como una inter-corporalidad, que se despliega dentro de un mismo campo de inter-acción. Cuanto más fluida es esa comunicación, menores son los esfuerzos que debe emplear el pastor para conducir a los animales hasta el pastoreo, y ambos pueden caminar uno al lado de otro como si fueran compañeros de marcha que saben perfectamente hacia dónde dirigirse y cómo hacerlo (Fotografía 12).



Fotografía 12. Guiando las ovejas por la playa hacia el rastrojo.

Pero, además de esta comunicación interespecífica mediada por los movimientos del cuerpo, los pastores también les hablan a sus animales para comunicarles cuál es el lugar de

pastoreo elegido para ese día, especialmente cuando se las arrea a uno diferente al que fueron el día anterior. Diversos autores (Dransart, 2002; Göbel, 2008; Elizaga, 2010 y Bugallo & Tomasi, 2012) han señalado este hablar a los animales como el resultado de la cohabitación íntima—tanto espacial como temporal— que involucra a estos con su pastor y lo han analizado como una expresión más de la antropomorfización que se hace de los rebaños domésticos en la región andina. Pero, para los pastores entrevistados, el hablar a los animales tiene, además, otras connotaciones, ya que sería otro modo mediante el cual estos pueden reconocerlo, darse cuenta del cariño que siente por ellos y de su estado de ánimo, factores que, a su vez, condicionan el comportamiento del rebaño ese día. Los animales percibirían esto a partir del aliento que emana del pastor, mediante una capacidad que los pastores definen como “instintiva”. Según Juan, un pastor ocumazeño de 36 años:

Por instinto ellos ya saben cómo es la persona. Nosotros largamos un aliento y ellos te reconocen por el aliento. Porque si no te gustan los animales, los animales no se te pegan así nomás por apegarse a vos. Darse... el cariño de ellos es lo mismo que el cariño [que] nosotros le damos a ellos. Depende del carácter que tenga la persona y del aliento que le larguemos nosotros hacia el animal, [ellos] se dan cuenta si uno tiene miedo, si está nervioso. Por eso hay que ir tranquilo y hablarles tranquilo, con confianza. Claro, no muchos pueden hacer con los animales eso.

Es decir, tanto el carácter, la predisposición que tenga para criarlos, así como las condiciones emocionales momentáneas del pastor serían transmitidas mediante el aire que este expulsa al hablar y que puede ser percibido por sus animales. En este sentido, por emanar del interior de la persona, el aliento del pastor estaría transmitiendo algo de su esencia o fuerza vital, así como las fluctuaciones de la misma de acuerdo con su estado de ánimo (cf. Classen, Howes & Synnot, 1994).

Sin embargo, la mayor o menor fluidez del movimiento hacia el sector del pastoreo no depende exclusivamente de la predisposición natural o del conocimiento práctico que posea el pastor. También contribuye la excelente memoria espacial de las ovejas, las que pueden retener información sobre la ubicación de las fuentes de comida, así como del momento en que estas están disponibles (Gray, 1999). De manera similar a lo observado por

Göbel (2001, 2002) y Tomasi (2013) para la zona de la Puna, los pastores de Chaupi Rodeo mueven a sus rebaños dentro de sus territorios de pastoreo siguiendo un cierto ciclo anual como una estrategia para manejar los recursos de pasto y agua para la hacienda. Como este ciclo tiende a repetirse, los animales van desarrollando una memoria y un conocimiento experiencial del circuito y de aquellos lugares donde en algún momento han encontrado pastos en abundancia o particularmente palatables, conocimiento que, a su vez, asocian con ciertos cambios ambientales, como la temperatura y el fotoperíodo, de acuerdo a la estación del año. Esta memoria espacial tiene implicancias tanto positivas como negativas para el pastor. Por un lado, puede facilitar la conducción de las ovejas hasta el territorio de pastoreo ya que, como explicó una pastora, “las ovejas saben que las has arreado por tal parte y ya van y vuelven solas, ya conocen” (Carla, chaupiseña, 19 años). Como ya mencioné, este conocimiento ovino es especialmente aprovechado por los niños cuando salen a pastear solos por primera vez. Debido a que los caminos y territorios que utilizan los pastores son siempre los mismos, ya son conocidos por las distintas generaciones de ovejas que conforman el rebaño. Esto las convierte en las “expertas” encargadas de enseñar y, literalmente, “mostrar el camino” a las nuevas generaciones de pastores. Pero, por otro lado, esta misma memoria espacial asociada al recuerdo de una eventual recompensa en comida, hace que las ovejas sean más difíciles de controlar cuando son dirigidas en la dirección contraria a sus deseos. En este sentido, siguiendo a Merleau-Ponty (1995), se puede decir que las ovejas tendrían sus propios proyectos originados a partir de las significaciones que le otorgan a aquellos sectores del paisaje que les permitirían cumplirlos.

Diferentes espacialidades, diferentes movilidades

En ambas comunidades, los lugares a los que los pastores llevan sus rebaños son los rastrojos cercanos a las casas y los territorios de pastoreo situados en los cerros y en los campos de altura. Cada uno de estos sectores del paisaje marca diferencias sustanciales en las tecnologías de pastoreo empleadas y, en consecuencia, en las estrategias y los

movimientos que el pastor debe desplegar para controlar sus animales⁴⁷. En los rastrojos, el pasto o los recursos forrajeros —por lo general restos de plantas de maíz o de habas— son administrados haciendo un tipo de pastoreo que, en términos agronómicos, es definido como intensivo: el pastor divide el terreno en franjas y permite a las ovejas comer el pasto que está disponible en una sola franja cada día. El límite entre los sectores habilitados para el consumo y el resto del terreno es marcado dinámicamente por los movimientos del cuerpo del pastor y por los de sus perros quienes, como extensión de su control y vigilancia, lo ayudan para que las ovejas no lo crucen (Fotografía 13). En consecuencia, el nivel de alerta y el control que el pastor debe ejercer sobre los animales es muy alto. Esto se debe no solo a que los debe manejar dentro de un espacio muy reducido, sino que, una vez consumidos los pastos más palatables de la franja diaria, las ovejas tratan constantemente de pasar el límite impuesto para comer los del “otro lado”. Esto se complica aún más cuando ese “otro lado” pertenece al rastrojo del vecino. Aunque aquí el límite ya no es virtual, sino que suele estar marcado con un alambrado o un cerco de pircas, los animales lo atraviesan y consumen los recursos forrajeros ajenos, lo cual suscita peleas y grandes discusiones. Por lo tanto, el pastor tiene que actuar rápidamente para volverlas al terreno propio. A veces, basta solo con un silbido o un llamado particular, ya que, según los pastores, las ovejas serían capaces de identificar su voz. En otras ocasiones, es necesaria la intervención de los perros ovejeros.

Cuando llevan a las ovejas a rastrojos donde el pasto es alto y abundante, los pastores más experimentados pueden delimitar la franja a comer ese día simplemente trazando una línea con el pie sobre el suelo. Mediante este movimiento, consiguen que el pasto quede volcado hacia un lado y que todo lo que cubra, por lo tanto, no pueda ser comido por las ovejas. De esta manera, los animales son obligados a dirigir su interés exploratorio hacia el lado opuesto. Una vez hecha esta “seña”, el pastor puede permanecer sentado de espaldas a ellos o hacer otros trabajos sin preocuparse de que se muevan por fuera del área delimitada. Según Graciano, un pastor ocumazeño de 38 años, “yo deshojo maíz tranquilo, coqueo o sino me pongo a cavar zanjas para poner plantas, todo eso. Y mientras, cuido las ovejas. Ellas comen ahí tranquilas hasta las seis [de la tarde] y no avanzan más”.

⁴⁷ Algunas de estas diferencias ya habían sido observadas por Rabey (1989) en relación a las tropas de llamas en la puna jujeña. No obstante, tal como señaló Yacobaccio (2010), concluyó erróneamente que los animales “se manejaban” solos cuando eran llevados a pastear en los cerros.



Fotografía 13. Pasteando ovejas en el rastrojo.

Las distancias entre el cuerpo del pastor y de los animales también es menor dentro del rastrojo, por lo cual el éxito para llevar a cabo este tipo de pastoreo dependerá del grado de mansedumbre y de dominancia que cada pastor haya logrado conseguir en el rebaño. No todos los pastores pueden compartir la misma experiencia descrita por Graciano, especialmente cuando el pastor es un niño y en el rebaño hay carneros en edad reproductiva. Abusando de su menor tamaño corporal y de su inexperiencia en el oficio, los carneros suelen agredirlos físicamente, buscando marcar su estatus social dentro del grupo. No obstante, los niños suelen desarrollar estrategias propias que les permiten neutralizar la acción de estos animales y mantener el control del rebaño. Tal es el caso de Agustina, una pastorcita chaupiseña de 7 años que, ante las reiteradas caídas provocadas por los topetazos de un carnero, comenzó a llevar naranjas cada vez que salía con el rebaño para dárselas al animal a modo de “soborno”. De este modo, el carnero se entretenía comiendo la fruta en lugar de

atacarla. En relación a este punto es interesante destacar que, como mencioné en capítulos anteriores, si bien los niños aprenden a pastorear junto con sus madres, tíos o hermanos mayores (cf. Grebe, 1984), estas estrategias no siempre son aprendidas de ellos, sino que las desarrollan espontáneamente a partir del trato diario con los animales y del conocimiento individual que tienen sobre cada uno.

El pastoreo que se realiza en los cerros o en los campos de altura define un tipo de movilidad diferente, tanto del pastor como de sus animales. En estos lugares se lleva a cabo un tipo de pastoreo extensivo en el que los movimientos de ambos son más amplios y se producen a una mayor distancia, aunque continúan siendo interdependientes unos de otros. Como pude experimentar en primera persona acompañando a los pastores, una vez que están en el cerro, los animales son los que, en ciertos momentos, definen cuándo caminar o cuándo detenerse. Si encuentran pasto en abundancia o un tipo de pasto particularmente palatable, pueden permanecer comiendo en un mismo lugar durante bastante tiempo, lo que le permite al pastor sentarse a descansar mientras los observa. Una vez que el pasto se acaba, comienzan a moverse y obligan al pastor a caminar otra vez. El resumen que hace Camila (pastora de 18 años que reside en Moldes) de estos movimientos es claro:

Cuando vos echás en el cerro, las ovejas se van para un lado, para otro lado, comen. Y vos caminás, después te sentás mientras las ovejas están comiendo... te parás, caminás un rato, te volvéis a sentar y así. Las ovejas tienen su libertad y vos también.

Pero esta libertad a la que alude Camila también tiene sus límites, tanto para el rebaño como para el pastor. Por un lado, si bien el espacio en el que los animales caminan es mayor, sus movimientos siguen estando controlados por el pastor. Este debe vigilarlos constantemente para asegurarse de que permanezcan en una extensión de tierra cuyos límites son meramente virtuales o, en el mejor de los casos, topográficos (una quebrada, la playa de un río, el filo de un cerro). Por lo general, elige ubicarse junto con sus perros en un lugar alto, desde donde pueden tener una visión más amplia del rebaño y controlarlo mejor para reagruparlos si se alejan demasiado. Por otro lado, es poco probable que los pastores puedan permanecer mucho tiempo sentados, ya que, como ya mencioné, los animales se mueven constantemente guiados por sus propios intereses y necesidades. Según Javier, un pastor

ocumazeño de 12 años, “a veces, como tienen sed, tienen mucha hambre o ya están llenas, empiezan a hacer muchas cosas, ya empiezan a andar por todos lados”. En este sentido, se puede decir que los animales actúan como seres que poseen una intencionalidad práctica, la cual es interpretada por el pastor tomando como referencia los modos en que se mueven (cf. Ingold, 1988). Este comportamiento también es tenido en cuenta para tomar la decisión de trasladar el rebaño hacia otro sector, tal como observara Tomasi (2013) en la Puna. Javier me lo explicó de la siguiente manera: “Si ahí no hay pasto, le mando a otro lugar y así van solitas. Porque si comen bien tranquilas no hay caminar, no hay correr”. En este sentido, el desplazarse hacia un nuevo lugar de pastoreo puede ser interpretado como una decisión que es tomada de manera conjunta entre el pastor y los animales, y que es el resultado de la dinámica de las relaciones entre ambos, entendidas, en términos de Ingold (2000, p. 47), como relaciones de “interagentividad” que surgen de compartir ambos un mismo entorno físico.

De acuerdo con Göbel (1997, 2002, 2008), la combinación de diferentes especies de animales en un mismo rebaño es un tipo de estrategia productiva que les permite a los pastores reducir los riesgos y aprovechar al máximo los recursos forrajeros. No obstante, también los obliga a lidiar con un rebaño mixto de especies, cada una de las cuales tiene sus propios comportamientos, temperamentos, movilidades y predilecciones por diferentes sectores del paisaje. En este sentido, los pastores señalan marcados contrastes en las dificultades que encuentran para manejar las ovejas y las cabras. Su opinión es casi unánime respecto a estas últimas y se puede resumir en la siguiente frase de Francisco (ocumazeño, 46 años): “las cabras para mí siempre fueron las que hacen el desquicio”. Suelen ir adelante del rebaño, caminar más rápido que las ovejas⁴⁸ y, en términos generales, se mueven más libremente siguiendo sus propios intereses y curiosidad, lo que hace que sus movimientos sean menos previsibles (Fotografía 14). Según Francisco:

Ellas apuntan a un verde y se van allá. ¡Listo! ¡No importa! En cambio, las ovejitas *cutipan*⁴⁹ ahí nomás. No son las que empiezan. Tal vez porque tienen

⁴⁸ Para disminuir el ritmo de marcha y limitar los movimientos exploratorios de las cabras, las pastoras suelen atar (“trabar”) las dos patas delanteras con una soga de lana.

⁴⁹ *Cutipa* es el castigo o sanción que la naturaleza da a quien la lastima u ofende (normalmente se *cutipan* los niños a consecuencia de las acciones de sus padres).

más lana y menos movilidad. La cabra es más ágil y le da donde está el verde y se va. ¡Y uno corre atrás!

Esta mayor autonomía de movimientos hace que la comunicación entre el pastor y las cabras sea, en la mayoría de los casos, más conflictiva y más impredecible que con las ovejas.



Fotografía 14. Manteniendo el rebaño de cabras reunido.

A diferencia de estas últimas, las cabras prefieren las peñas y los terrenos altos de los que, muchas veces, no pueden bajar solas. Estos son además los lugares que eligen para refugiarse ante la cercanía de una tormenta. Según Teodora, una pastora de Chaupi de 48 años: “Cuando hace trueno, ¿ve? Las cabras son muy delicadas pa’l trueno. Esas se van a esconder en el último cerro, en el último peñasco. Ahí donde es peña, ¡ahí se van a esconder!”. La mayoría de los pastores tratan de bajarlas arrojándoles piedras o, en palabras de Teodora: “¡A hondazos, nomás! Y ya baja una y después ya bajan las otras también”. Sin embargo, esta técnica no deja de tener sus inconvenientes, ya que la cabra puede asustarse, lanzarse desde gran altura y quebrarse alguna pata en el proceso, incidente que no deja de representar una pérdida económica para los pastores. En este sentido, tal como señalaron

Göbel (2008) y Pazzarelli (2014), además de la relación cercana y familiar que desarrollan con los animales de sus rebaños, no se debe olvidar que estos también constituyen uno de los recursos económicos con los que cuenta el grupo familiar. Es por eso que algunos prefieren ir en busca de la cabra, arriesgando su propio cuerpo al trepar pendientes empinadas, para “convencerla” de bajar. La técnica consiste en acercarse al animal por detrás y lentamente, pero, a diferencia de lo descrito en relación al arreo de las ovejas, aquí el objetivo es tranquilizarla y, sobre todo, no infundirle temor, ya que, de lo contrario, la cabra puede arrojarse al vacío. Rodrigo, un pastor ocumazeño de 36 años, me explicó la técnica que él emplea:

Es mejor hablarle y dejarla que ella esté tranquila. Porque si no, es como a nosotros mismos: cuando tenemos algún problema nos comienzan a atacar los nervios, ¿vivo? Bueno, el animal también eso mismo. Comienza a atacar los nervios y comienza a ponerse más nervioso y se empieza a *amontonar*⁵⁰ ella solita. Por eso hay que esperar a que ella se tranquilice y resuelva bajar.

El relato de Rodrigo podría ser analizado desde la perspectiva antropomorfizante que ha caracterizado mucha de la literatura andina. Sin embargo, siguiendo a Coy (1988), parece más adecuado entenderlo como una descripción del aspecto empático que resulta de la intensidad y cercanía de la relación del pastor con sus animales, en virtud del cual cada una de las partes es capaz de “leer la mente” del otro y —hasta cierto punto— predecir sus acciones. En este sentido, Rodrigo es capaz de entender “los nervios” de la cabra a partir de su inmovilidad y de su reticencia para bajar y, consecuentemente, espera que se tranquilice y que tome su propia decisión para hacerlo. Por su parte, el animal entiende que la presencia y los modos de moverse del pastor en esas circunstancias no constituyen una amenaza y decide no huir.

Esta mayor amplitud de los movimientos exploratorios de las cabras no siempre tiene resultados negativos para el pastor. Como ya describí, el tránsito y la ocupación habitual de un territorio particular les permite a los animales desarrollar un conocimiento detallado del mismo, el cual emplean no solo para responder rápida y efectivamente a una situación de peligro —como escondites entre las piedras o puntos de observación estratégicos— sino

⁵⁰ A pegar su cuerpo contra la pared de piedra.

también para satisfacer sus necesidades nutricionales (Soja, 1971). Una tarde, mientras acompañaba a Camila a pastear sus cabras en el cerro, estas desaparecieron repentinamente de nuestra vista, aprovechando que ambas estábamos entretenidas conversando. Cuando lo advertimos, Camila no dudó ni por un instante de hacia dónde caminar para ir a buscarlas. Rápidamente se dirigió a una quebrada que quedaba en uno de los recodos del camino. Allí pude observar que las cabras introducían la cabeza dentro de unos agujeros que se encontraban sobre la pared de la quebrada y se dedicaban a lamer la tierra de su interior. Cuando le pregunté a Camila porqué hacían eso, me contestó que al principio ella tampoco lo entendía. Hasta que finalmente decidió probar con su lengua la misma tierra que estaban comiendo sus cabras y pudo constatar que tenía un gusto salado. Luego de compartir una misma experiencia sensorial, las acciones de sus animales le resultaron fáciles de entender: las cabras (al igual que otros animales) necesitan sal⁵¹ en su dieta y, como ella no se las proporcionaba, la encontraron por su cuenta en el territorio donde pastan habitualmente, exhibiendo un conocimiento del paisaje mayor al que ella misma tenía. No obstante, a partir de ese momento, y en virtud de este conocimiento animal conectado a mecanismos darwinianos de supervivencia, Camila pudo adquirir para sí un conocimiento práctico que le permitió entender no solo el comportamiento de sus animales sino también sus motivaciones respecto a porqué esa quebrada era uno de los lugares favoritos del rebaño (cf. Kornblith, 1999; Franks, 2019).

Conviviendo con el enemigo

Tanto en Ocumazo como en Chaupi Rodeo, los pumas o leones (*Puma concolor*), los zorros (*Lycalopex gymnocercus*) y las manadas de perros cimarrones suelen atacar los rebaños y ocasionar grandes pérdidas económicas a los pastores. Son animales que no pertenecen al ámbito de lo doméstico, ya que se encuentran por fuera de las relaciones de “crianzas mutuas” en las que distintos tipos de seres se involucran entre sí mediante una serie de pactos, intercambios y acuerdos de reciprocidad (cf. Bugallo & Vilca, 2011; Bugallo & Tomasi, 2012; Lema, 2014a; Pazzarelli, 2013). Cada uno de ellos despliega sus propias

⁵¹ Para otros aspectos relacionados con el aporte de sal a los animales domésticos, ver Cladera (2013).

estrategias de caza y el conocimiento que el pastor tenga acerca de estas le permite evitar o, al menos, disminuir los eventuales daños de un ataque.

En ambas comunidades, el puma es considerado el máximo depredador de la zona. Se lo considera un animal “chúcaro” o arisco que habita en las cuevas ubicadas en la parte alta de las montañas. Excepcionalmente, puede bajar al valle y atacar los animales encerrados en los corrales de las casas, hecho que suele ser atribuido a la disminución de los rebaños en los cerros en los últimos años. Tal como dicen los pastores “ellos buscan, no viven en un solo lugar”. Sale a buscar sus presas luego de la caída del sol —cuando los pastores ya están por regresar con los rebaños a las casas— o ataca a los animales en los corrales durante la noche.

En el terreno de pastoreo, su ataque suele ser sorpresivo tanto para el pastor como para sus animales. El puma se acerca lenta y sigilosamente al rebaño, escondido entre los pastos al mismo tiempo que va eligiendo su presa, tal como me contó doña Mercedes, una ocumazeña de 70 años:

Las ovejas están comiendo tranquilitas, como si no pasara nada, ¿ha visto? Y él viene, así, como el gato cuando quiere cazar, contra el suelo, en la cortadera, en la tolita. Gacho va él... va gachito... y su cola siempre en movimiento. No la levanta la cola... pero él está meta mover la cola y atrae a la oveja: la tira y envuelve, tira y envuelve. Es por eso que se queda quieta la oveja: se asusta y no sabe qué va a hacer el puma en ese momento. Y ahí él elige a la mejor y la desnucá. ¡Y al hombro! ¡Se va! ¡Ni lo siente el pastor! Ahí es cuando se desparraman las ovejas y listo. Ahí recién te das cuenta, pero... ¡ya está! ¡Ya te quedó una menos y él ya está en el cerro con el cordero!

Cuando el puma ataca a los animales que están encerrados en los corrales, su presencia suele ser detectada por los perros ovejeros, los que, según sus dueños, modifican su ladrido habitual tal como me explicó Santiago, un pastor ocumazeño de 38 años: “con el puma [los perros] lloran, porque el puma les da miedo”. En este sentido, la disonancia en el ladrido de los perros adquiere un valor semántico mediante el cual estos anuncian la proximidad del animal a otros miembros de la manada, incluyendo dentro de estos al propio pastor (cf. Mundkur, 1988). Pero aun si el puma fue lo suficientemente sigiloso como para evitar que

los perros dieran la alarma, el pastor igualmente se da cuenta de sus merodeos nocturnos en el corral. Para esto se basa en su observación de los modos en que se mueven las ovejas que sobrevivieron al ataque cuando se acerca al corral por la mañana. Según Ariel, ocumazeño, 26 años:

El puma no te deja rastros cuando entra al corral porque baja disparando, salta y saca [el cordero]. A veces entra y saca uno solo. No hace daño, no deja matando a otro animal. Pero al día siguiente las ovejas no quieren salir del corral. O salen asustadas, alteradas... alborotadas, digamos. Entonces te das cuenta y comenzás a echar de menos y entonces [descubrís que] te falta un cordero.

Es decir, las ovejas darían al pastor una suerte de “mensaje” sobre lo ocurrido la noche anterior mediante un comportamiento expresado en el movimiento de sus cuerpos. Dicho comportamiento “no solo tiene una significación, [sino que] es él mismo significación” (Merleau-Ponty, 1953, p. 177) y sería el resultado de los modos en que las ovejas y el puma interactúan.

En base a las estrategias de caza descritas, todos los pastores entrevistados calificaron al puma como “inteligente”, ya que es imposible que el pastor pueda comprender a tiempo lo que ocurre y solo lo hace cuando el ataque ya se produjo. Sin embargo, esta inteligencia atribuida al animal no implica que los pastores hagan una antropomorfización del puma en el mismo sentido en que ha sido descrita por Göbel (2002, 2008) y Bugallo y Tomasi (2012) para los animales de las tropas. Se trata de una cualidad que —aunque originada en el dominio de las relaciones humanas— el pastor otorga al animal como resultado de la interacción que se produce entre ambos, la cual está centrada en la competencia por el mismo recurso: el puma en busca de comida y el pastor que trata de salvaguardar su hacienda en tanto recurso económico con el que cuenta el grupo familiar para subsistir. Es interesante destacar que, cuando se encuentran en el medio de este “duelo” interespecífico, el pastor ve a sus ovejas como seres pasivos que solo pueden sentir miedo y que son incapaces de actuar, ya sea porque se encontraban encerradas sin posibilidad de escapar o por ser víctimas del efecto paralizante del miedo que les produce la presencia del puma.

En toda la Quebrada, el puma es temido por su tendencia a diezmar los rebaños (cf. Pazzarelli, 2013). La recurrencia de los ataques es atribuida por los pastores a dos circunstancias diferentes. Por un lado, la adjudican a la presencia de más de un animal (frecuentemente un puma con sus crías) en base a la cantidad de huellas encontradas y al número de animales muertos (Fotografía 15). Por otro, esta recurrencia es interpretada por algunos como un “daño” que es infringido por el “ánimo” (encarnado en el puma) de algún familiar del pastor próximo a morir y, por lo tanto, como un mal presagio que se suma al daño económico real. En este sentido, la causalidad de los ataques deja de tener un fundamento exclusivamente ecológico y se convierte en una cuestión personal y exclusiva relacionada con el pastor y que involucra las diferentes fuerzas que forman parte de su religiosidad y cosmología (cf. Mundkur, 1988).



Fotografía 15. Huellas de un puma adulto (a la derecha) con su cría (a la izquierda).

Independientemente de la interpretación que se haga, cuando los ataques del puma son repetidos, los pastores toman finalmente la decisión de perseguirlo y matarlo. Los métodos para hacerlo son diversos: colocan trampas o comida envenenada en los cerros, le arrojan palos y piedras, los atacan con la ayuda de los perros ovejeros o los persiguen con

armas de fuego. La caza es una actividad principalmente masculina que implica desplegar un conjunto de conocimientos prácticos vinculados tanto con la topografía del paisaje como con el comportamiento y los movimientos del puma en el mismo. Según la opinión general, es preciso ser un buen rastreador para encontrar sus huellas, ya que estas son difíciles de detectar. Esto se debe en parte a la textura rocosa del terreno y en parte a las características de sus patas ya que “él tiene lana abajo, tiene manos de lana” (Raúl, chaupiseño, 50 años). Pero, cuando se encuentran, el cazador puede inferir rápidamente a partir del rastro que queda trazado en el suelo, la secuencia de acciones que realizó el puma persiguiendo sus propios objetivos y de acuerdo a “su propia visión de las cosas” (Merleau Ponty, 2004, p. 58).

Una tarde, mientras acompañaba a Raúl a buscar las cabras al corral, encontramos en el suelo arenoso dos pares de huellas de aspecto redondeado, aunque de distinto tamaño, que parecían seguir nuestro mismo camino. Luego de unos metros, estas huellas se entremezclaban con otras cuyos contornos eran más aguzados. Ambas cambiaron bruscamente de dirección para desaparecer en el terreno pedregoso que se encontraba a nuestra derecha. En ese momento, yo no sabía a qué animal o animales pertenecían esas huellas, pero Raúl reconstruyó para mí lo que había ocurrido a partir de la lectura que hacía del dibujo que había quedado en el suelo. Las dos primeras huellas pertenecían a un puma y su cría que merodeaban en busca de comida hasta que se encontraron con una pequeña llama (“encarnada” en el segundo juego de huellas que encontramos), la cual, asustada, salió corriendo a campo traviesa trazando un ángulo recto en el suelo respecto a la dirección en la que venía caminando. Como estos eventos habían tenido lugar a corta distancia del corral de las cabras, para Raúl, el desciframiento de estos movimientos no quedó como una simple explicación de un hecho pasado, sino que lo puso inmediatamente en alerta y, en el camino de regreso, fue planificando una estrategia para proteger a sus animales.

Cuando no hay huellas visibles, el cazador es aun capaz de “leer” el movimiento del animal en base a los rastros de sangre que deja el cordero que el puma arrastra en su carrera (cf. Dransart, 1996). A medida que avanza en su persecución, la cercanía del puma suele ser detectada inicialmente por los ladridos de los perros ovejeros que lo acompañan. Pero, además, puede ser percibida por el pastor en base a ciertas sensaciones corporales: un

“cosquilleo” en todo el cuerpo y la percepción de un olor característico, que le permite determinar la dirección en que se está moviendo el animal incluso antes de hacer contacto visual con él. En este sentido, siguiendo a Kensinger (1991), se trata de un conocimiento que, alojado en el cuerpo del cazador, solo puede ser adquirido mediante la experiencia personal y práctica originada en el contacto previo compartiendo el mismo entorno físico. Francisco me explicó este conjunto de sensaciones de la siguiente manera:

Ya cuando ya te vas acercando te comienza el cuerpo a estremecer... como un cosquilleo por el cuerpo. Entonces es porque él está cerca, ¡porque te genera miedo con el arte que tiene! Y sentís olor a lana quemada de él. Igual que la lana de oveja que vos, cuando llueve, sentís el olor de la lana de oveja mojada, de él se siente olor a lana quemada.

Un elemento que destaca en este relato es el miedo que el cazador siente ante la inminencia del encuentro con el puma y que atribuye a cierta capacidad (o “arte”) que posee el animal para infundírselo. Esta sería una habilidad exclusiva del puma que lo diferencia de otros depredadores como los zorros o los perros salvajes. Cuando, como corolario de la persecución, finalmente se produce el encuentro cara a cara con el animal, el “cosquilleo” inicial que siente el pastor se convierte en una inmovilidad semejante a la que describe para sus ovejas. El efecto paralizante que tiene el puma sobre él sería tan poderoso que incluso le impediría tirar del gatillo. Según algunos: “es raro que le puedas dar. No sale el disparo, se traba el arma. Con el arte que tiene te da miedo y vos querés gatillar y no gatillás” (Gabriel, ocumazeño, 26 años). Es decir, la presencia del puma es percibida por el pastor como una fuerza poderosa capaz de invadir su cuerpo hasta el punto de anularlo físicamente y bloquear su intencionalidad (cf. Jackson, 1998). Por un breve momento, deja de ser el perseguidor para convertirse en una potencial presa, hasta tanto pueda sobreponerse al temor y vuelva a tener el control de la relación con un otro cuyas intenciones son inescrutables, pero que, no obstante, las experimenta como una amenaza para su integridad.

Al describir las estrategias de caza del puma, la mayoría de los pastores con los que hablé las compararon espontáneamente con las del zorro, otro de los depredadores naturales de los rebaños de cabras y ovejas en la Quebrada. A partir de sus relatos pude observar que la caracterización que estos pastores hacen del zorro marca un tipo de relación diferente a la

que tienen con el puma. Por un lado, lo consideran como un animal “más taimado” o pícaro, del mismo modo en que es caracterizado en la narrativa animalística andina (cf. Urton, 1985; van Kessel, 1994; Morgante, 2001; Mamaní, 2009). Pero, al mismo tiempo, debido a sus modos de cazar es visto como “más torpe” y “más inútil”, ya que, a diferencia del puma, el zorro ataca a las ovejas y corderos a plena luz del día sin acecharlos previamente. Se lanza a la carrera hacia el medio del rebaño, acción que provoca que los animales comiencen a balar y se dispersen instantáneamente en todas direcciones. En contraste con el sigilo empleado por el puma, este modo de moverse pone en alerta al pastor y a sus perros rápidamente y les da tiempo para detener el ataque. Tal como refiere uno de los pastores entrevistados, “con el zorro llegan los perros, llegás vos también. Podés ver. En cambio, con el puma, no” (Rodrigo, ocumazeño, 36 años).

Las diferencias entre el zorro y el puma se extienden también a los modos en que cada uno come a su presa como me explicó Susana, una pobladora de Chaupi de 45 años:

El puma lo abre como si una persona con cuchillo le sacase las tripas afuerita, todo con cuidado ¿ve? Y ellos comen todo lo que es lindo, la carne, lo blandito. Él es decente para cenar: saca la piel, la tripa y recién come. Después encontramos el cuerito bien envuelto, la cabecita y la panza todo ahí.

En contraposición a esta “decencia” demostrada por el puma, el zorro no tiene estos cuidados y rompe la panza del animal mientras lo come, por lo que ensucia la carne con el *pusno* (pasto semidigerido) que se encuentra en el interior. Tomando en cuenta estas diferencias, a partir de los restos de las presas el pastor puede identificar al responsable de los ataques cuando no son presenciados. Pero, a su vez, estas mismas diferencias son empleadas cotidianamente para aludir a errores cometidos al carnear un animal. Según Rodrigo: “cuando nosotros vamos a hacer carne, si se nos revienta por la panza o se nos corta la tripa del cordero, ‘¡ya has hecho tu cuento del zorro!’ te dicen, porque el pusno entonces entra y ensucia todo”. Este modo “desordenado” de comer propio del zorro también es utilizado para referirse a los modos de comer de algunas personas: “si nos sirven un estofado y lo comés todo entreverado, ‘¿ves? ¡Ya lo estás comiendo como el zorro!’, te dicen”.

A partir de estas comparaciones entre el puma y el zorro, se puede observar que los pastores utilizan un conjunto de metáforas las cuales aplican en un sentido bidireccional. Por

un lado, les atribuyen al zorro y al puma determinadas cualidades mediante su asimilación a un esquema originado en la esfera de las relaciones humanas (cf. Ingold, 1988), tales como la “inutilidad” atribuida al zorro en relación a sus estrategias de caza o la “decencia” en los modos de comer del puma. Por otro lado, aplican los modos de comer de ambos animales para referirse a los modos considerados correctos de hacer las cosas en el dominio humano, ya sea respecto al faenado de los animales o a los modales en la mesa. Debido a que dichas metáforas son formuladas en base al contacto y conocimiento íntimo de estos animales originados en la práctica cotidiana del pastoreo, siguiendo a Urton (1985), se puede considerar a estos últimos como participantes activos en el proceso de su síntesis.

Síntesis

En este capítulo analicé la relación de los pobladores con los animales, ya sean domésticos o no, en base a la articulación de los movimientos entre ambos. En primer término, analicé cómo son esos movimientos mientras el pastor camina junto con sus animales hacia el lugar de pastoreo. A continuación, describí cómo son las movilidades de ambos en diferentes espacios: los rastrojos y los territorios de pastoreo en los cerros. Finalmente, examiné la relación que mantienen los pastores con los predadores habituales de los rebaños como los pumas y los zorros, incluyendo los significados que le otorgan a su presencia, y las comparaciones que hacen entre ambos en base a las percepciones que tienen de las técnicas que estos animales emplean para cazar.

En el próximo capítulo me dedicaré a analizar los vínculos entre la memoria y las movilidades pasadas y presentes vinculadas al trabajo de la tierra.

CAPÍTULO 7

La memoria de los caminos

Desde tiempos prehispánicos, la Quebrada de Humahuaca ha sido históricamente utilizada como camino y vía de comunicación entre la región del Río de la Plata (al sur) y el altiplano andino (al norte). Las quebradas laterales tributarias del Río Grande han funcionado, a su vez, como vía de paso conectando los sectores oeste y este de la Quebrada y la Quebrada con los valles salteños (Fernández Distel, 1983-1984; Nielssen, 1996; Sica et al., 2006). Como consecuencia de esta movilidad quedaron dibujados en el paisaje una serie de caminos que, a lo largo de la historia, fueron usados como molde para establecer las redes viales incaicas, los caminos reales de la colonia, el tendido del ferrocarril Belgrano y el trazado de la ruta nacional 9 y de las rutas provinciales. A estas vías principales de circulación se suman una red de senderos locales que conectaban diferentes sectores ecológicos y que formaban parte de los itinerarios que realizaban los pobladores rurales en sus actividades cotidianas (Benedetti, 2015). Actualmente, muchos de estos mismos caminos siguen siendo transitados por aquellos que continúan viviendo en las áreas rurales, aunque los cambios en las estrategias de vida que se han producido en las últimas décadas han ido modificando los modos y los motivos que tienen para hacerlo.

Luego de hacer una breve descripción de las movilidades antiguas y actuales en ambas comunidades, en este capítulo analizo los vínculos entre la memoria y los caminos, con el foco puesto en el entrecruzamiento de diferentes modos de recordar basados en una memoria cognitiva, una memoria experiencial y una memoria performática habitual (Connerton, 2009). Finalmente, exploro los olvidos de los viejos caminos por parte de las

nuevas generaciones, como consecuencia de los cambios en las movilidades que se han producido en las comunidades rurales en las últimas décadas.

Las movilidades de la Quebrada

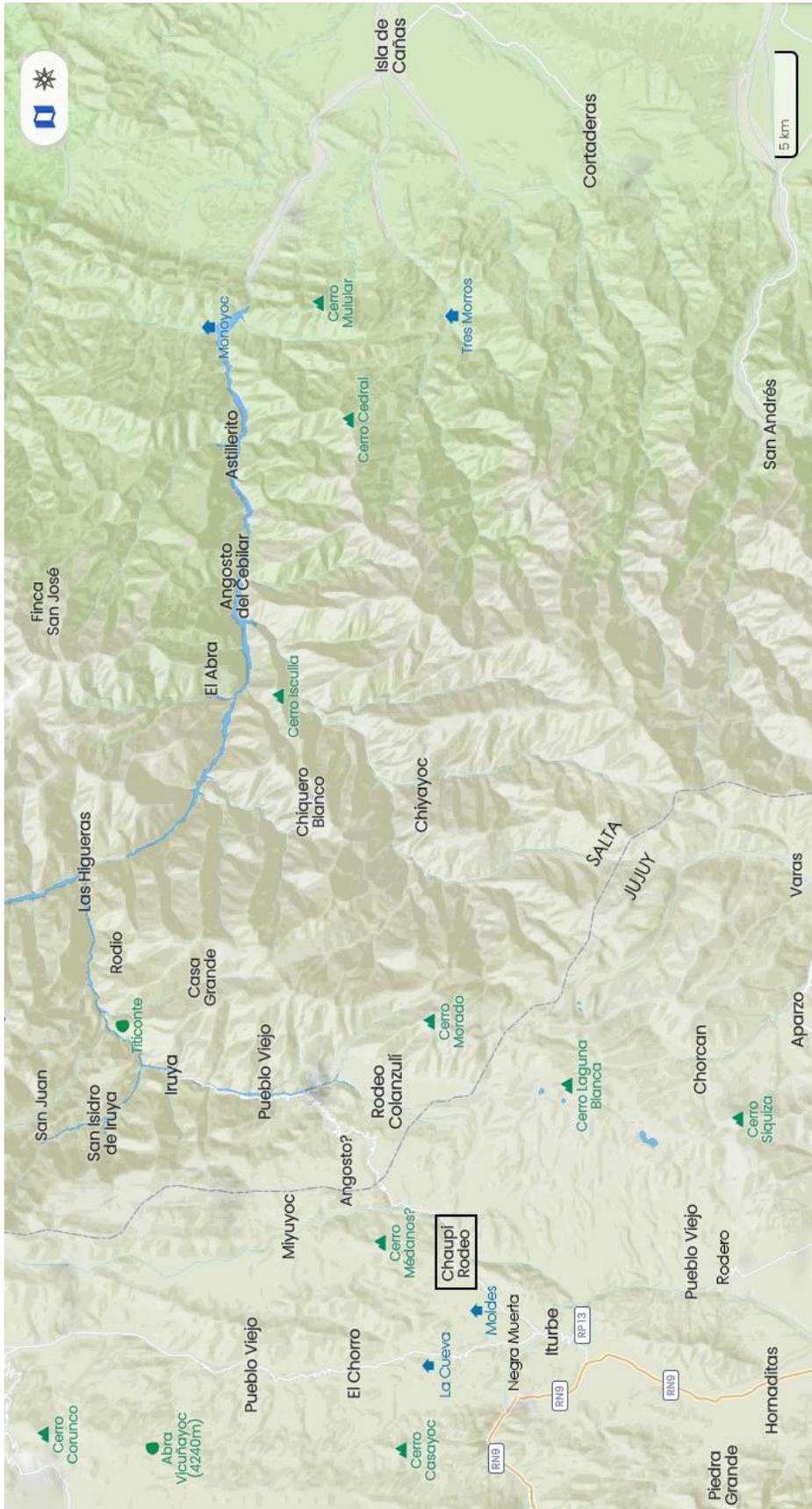
Tanto en Chaupi Rodeo como en Ocumazo, la memoria social de la comunidad está fuertemente relacionada con una movilidad derivada de los trabajos del campo. Esta comprendía viajes de intercambio regionales y viajes estacionales asociados con las prácticas de pastoreo y de cría de animales (cf. Karasik, 1984; Rabey et al., 1984). Ya sea para “hacer cambalache” —nombre que recibe la práctica del trueque en la zona— o como parte de la trashumancia vinculada al cuidado de la hacienda, algunos de estos viajes implicaban incluso el desplazamiento de los pobladores entre las provincias de Jujuy y Salta a través de las sierras de Santa Victoria o las sierras del Zenta.

Hasta hace unas tres décadas, la mayoría de las familias de Chaupi Rodeo solían desplazarse con toda su hacienda hacia los valles salteños para aprovechar la oferta estacional de forraje en base a la diversidad ambiental que ofrecen las sierras (cf. Cladera, 2010). Estos viajes las obligaban a adoptar una residencia doméstica trashumante que involucraba el traslado de todos los integrantes de la unidad doméstica y de todos sus animales, incluyendo ovejas, gatos, perros y gallinas. A modo de ejemplo, describiré cómo eran estos viajes para la familia de don Luis Apaza, constituida en ese momento por don Luis, su esposa y sus quince hijos.

Para ellos, la partida hacia los valles tenía lugar en los últimos días de marzo y era precedida de una semana de intensos preparativos: se cosían y se adaptaban bolsos y sombreros “ovejeros” para transportar en ellos a gatos y gallinas; se preparaban las provisiones para el viaje y los cueros, mantas y ponchos que usarían para improvisar una cama en el camino. En la mañana del día fijado para la salida, las primeras en partir eran las ovejas (entre unos 500 a 600 animales), las cuales eran conducidas a pie por la hija mayor con la ayuda de uno de sus hermanos menores. Luego del almuerzo, salía el resto del grupo —algunos a pie, otros a caballo— llevando de tiro hasta quince burros que cargaban mercadería y a los hijos más pequeños sobre sus lomos. A la caída de la tarde, los dos grupos

se reunían en los corrales de algún puesto prestado por un vecino quien, a su vez, había comenzado a moverse dentro de su propio circuito de trashumancia. Allí, la familia pasaba la noche a la intemperie, al abrigo de una de las paredes de pirca. Mientras todos dormían, el padre rondaba el corral y mantenía encendido un círculo de pequeños fuegos para proteger a su familia y a los animales de los ataques de los pumas. Al día siguiente, todos reemprendían la marcha —nuevamente divididos en dos grupos y siguiendo el mismo orden de partida que el día anterior— hasta llegar a uno de los puestos que la familia poseía sobre la vertiente oriental de las sierras. Permanecían allí hasta el mes de agosto, momento en que comenzaban a bajar al valle donde el pasto era abundante. Hacia fines de noviembre, antes del comienzo de las lluvias, regresaban a Chaupi con los animales gordos, listos para la faena. Con la carne pagaban en el almacén de Iturbe la mercadería que la familia había usado durante el año. Los festejos de fin de año y de Carnaval eran, además, ocasiones propicias para obtener una buena ganancia con la venta de corderos.

A estos viajes, que involucraban el traslado de todo el grupo familiar, se sumaban otros vinculados con la venta o el intercambio de lo producido en el campo y con la molienda del trigo. De ellos participaban solamente don Luis y uno de los hijos varones para ayudarlo con la carga. Los viajes más cortos eran hasta Iturbe, donde se vendían principalmente arvejas y habas a los intermediarios que abastecían los centros urbanos de la zona. Los viajes más largos podían llevar entre tres y cuatro días y los destinos eran Varas (en la provincia de Jujuy) o Isla de Cañas (en la provincia de Salta). Para moler el trigo y obtener la harina para el consumo familiar, los pobladores de Chaupi viajaban hasta el molino hidráulico que aún continúa funcionando en Ocumazo, y que formaba parte de un circuito de movilidad particular articulado en torno a los molinos harineros de la zona (cf. Bugallo, 2014b; Bugallo & Mamaní, 2014).

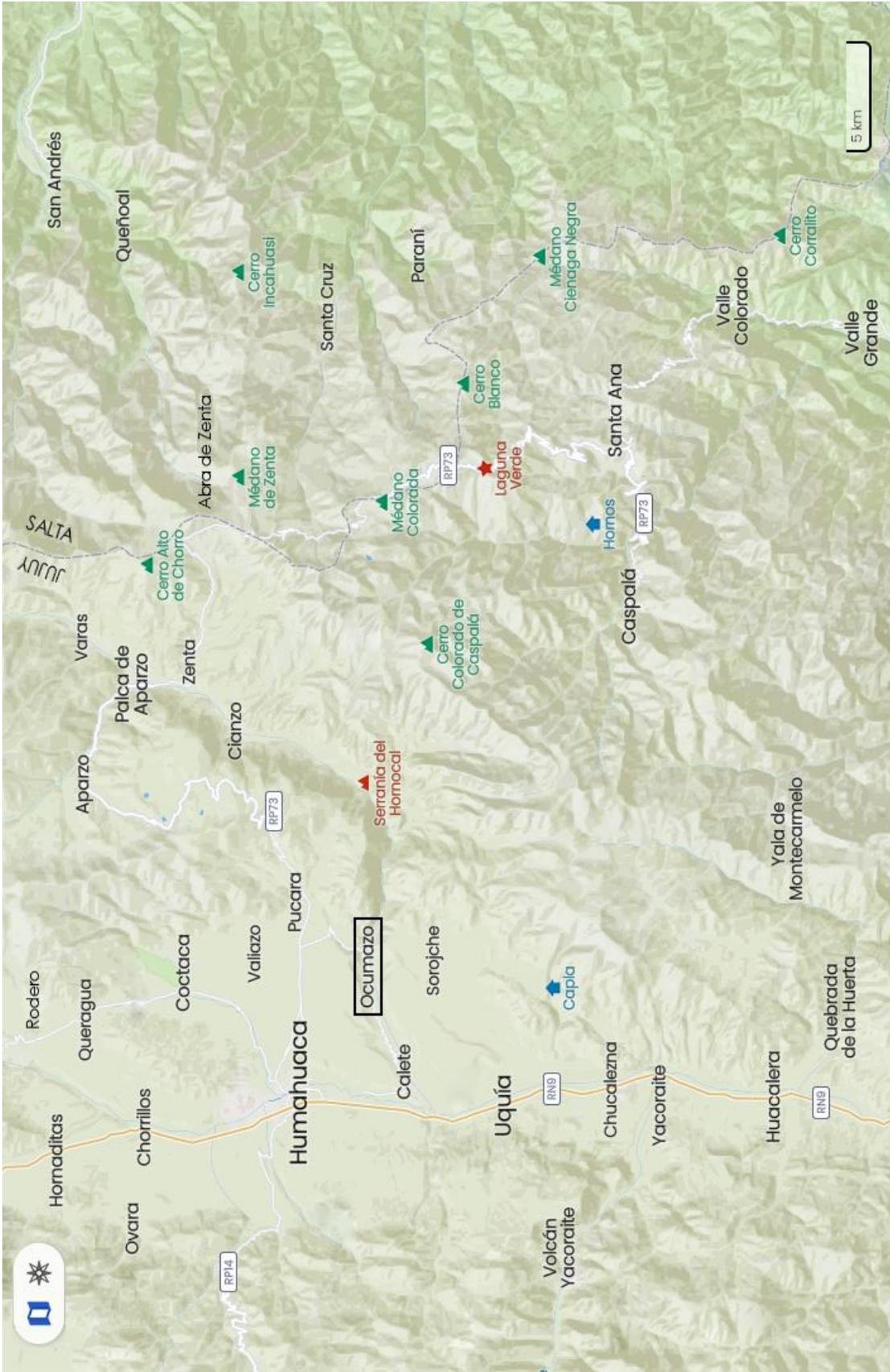


Mapa 2. Área geográfica de Chaupi Rodeo con las principales localidades por las que circulaban o circulan sus pobladores. Modificado de <https://mapcarta.com/es/N1492118611/Mapa>

Actualmente, la producción agrícola de la zona quedó limitada prácticamente al autoconsumo y el poco excedente disponible para la venta es comprado por los intermediarios directamente en Chaupi, gracias a que la construcción de la ruta provincial 13 ahora les permite llegar hasta la comunidad con sus camiones. Los pobladores que realizaban los grandes desplazamientos de personas y animales que describí fueron envejeciendo. Debido a que sus hijos migraron a ciudades como Humahuaca y San Salvador de Jujuy o, incluso, a otras provincias como Córdoba y Buenos Aires, inicialmente algunos contrataron peones para que los acompañaran o realizaran estos viajes por ellos, pero finalmente la mayoría optó por dejar de hacerlos. No obstante, algunos continúan “entrando a los valles”, aunque estos desplazamientos quedaron limitados al traslado de unas pocas vacas de un lado al otro del cerro, con el fin de engordarlas en los valles y carnearlas en Chaupi, ya sea para el consumo familiar o para la venta. Otras veces, los animales son traídos desde Salta para que consuman los restos vegetales que quedaron en los rastrojos luego de la cosecha, lo cual es una manera práctica de limpiar y, al mismo tiempo, abonar el terreno que se va a sembrar.

De manera similar a lo que ocurrió en Chaupi, hasta la década de 1970, la movilidad de los pobladores de Ocumazo estaba vinculada a diversos modos de articulación económica que conectaban diferentes espacios de la Quebrada y que formaban parte de sus estrategias de vida. Por un lado, la posesión simultánea de parcelas de siembra y de puestos de pastoreo en Ocumazo junto a terrenos aptos para la cría de ganado bovino en los valles ubicados al oriente de la Quebrada de Humahuaca daba lugar al traslado de pobladores y de animales de un sector del paisaje a otro. No era infrecuente ver rebaños de hasta cien vacas que eran arreadas por el camino entre Valle Grande y Humahuaca para ser vendidas o carneadas. Por otro lado, los ocumazeños también participaban de las prácticas de intercambio tradicional de trueque que integraban en una red regional a pobladores de diferentes sistemas ecológicos (Puna, Quebradas protegidas, valles de altura, laderas de la montaña, monte y cejas de selva) (cf. Rabey et al., 1984). Una vez finalizada la cosecha en el mes de marzo, los ocumazeños cargaban sus burros con lo producido en las parcelas (maíz, trigo —en forma de grano, harina o pan—, verduras, hortalizas y frutas, en especial manzanas) y se dirigían hacia Pucara, Cianzo, Varas o Palca de Aparzo, desde donde regresaban con una carga de carne de oveja, papas y habas. En algunas ocasiones, el producto que llevaban para intercambiar eran panes

de sal que habían trocado previamente con pobladores de Salinas Grandes o Susques, de quienes los ocumazeños obtenían, además, *charqui* y *chalonga* a cambio de fruta y verdura. Algunos extendían su territorio de trueque hasta las localidades de San Andrés o Isla de Cañas en la zona de los valles salteños en busca de cítricos. Para ello debían cruzar las sierras por el Abra de Zenta (4450 m.s.n.m.) con recuas compuestas por hasta 18 burros en medio de vientos fuertes y, a veces, incluso de nevadas.



Mapa 3. Área geográfica de Ocumazo con las principales localidades por donde circulaban o circulan sus pobladores. Modificado de <https://mapcarta.com/es/N1492118611/Mapa>

Pero además del movimiento zonal realizado por sus pobladores, Ocumazo era también el lugar de paso obligado para aquellos que, provenientes de los valles orientales de Jujuy, llevaban a vender su hacienda a Humahuaca utilizando el Camino de Valle Grande. De acuerdo con algunas investigaciones arqueológicas, este sería un ramal de un camino incaico que, pasando por las Serranías del Hornocal, alcanzaba las localidades de Caspalá, Santa Ana y Valle Colorado (Nielsen, 1996; Sosa et al., 2020). Ubicada a la vera del último tramo del camino y en el paraje conocido como Fuere de San José, la casa de la familia Argañaraz era utilizada por los viajeros como posta donde pasar la noche antes de llegar a Humahuaca. Allí se les ofrecía comida, un lugar para dormir y podían disponer de corrales y pasto para sus animales. Debido a que la dueña de casa tenía la capacidad de curar enfermedades y diversos males, los viajeros también aprovechaban este alto en el camino para consultarla. Además, le traían diversos elementos que les había solicitado en un viaje previo y que la señora utilizaba para hacer sus preparados —como la piedra del rayo⁵²— o para su consumo personal (papas, licor de caña, tabaco).

⁵² Piedras del rayo son los nombres que reciben ciertas piedras sobre las que se supone que cayó un rayo. Tienen un color negro característico y al frotarla con otra piedra usando agua, sale un polvo rojizo el cual sería el elemento activo que se usa en los preparados.



Mapa 4. Camino de Valle Grande. Fuente: modificado de <https://mapcarta.com/es/Humahuaca/Mapa>

Del mismo modo que ocurrió en otras localidades de la Quebrada, la construcción de los caminos vehiculares que conectan la comunidad de Ocumazo con la ruta nacional 9 y la ruta provincial 73 hacia fines de la década de 1970 y comienzos de la de 1980 introdujo cambios en estos modos de moverse en el paisaje. Actualmente, la escasa producción agrícola destinada para la venta es llevada hasta Humahuaca en un flete o, al igual que ocurre en Chaupi, es recogida en la misma comunidad por comerciantes intermediarios para su posterior venta en los centros urbanos de la zona. Los intercambios regionales de productos agrícolas se han limitado a unas pocas ferias regionales impulsadas por algunas organizaciones y asociaciones de productores locales. Solo algunos pocos pobladores continúan viajando por el camino que une Ocumazo con Valle Grande con el fin de controlar el estado de los pocos animales que siguen criando en los valles, y mantener así sus derechos de pastoreo sobre dichos terrenos.

Durante el transcurso de esta investigación, se abrieron 24 kilómetros nuevos de la ruta provincial 73 entre las localidades de Santa Ana y Valle Colorado, para enlazarla con la ruta provincial 83, y completar así el circuito Humahuaca-Libertador o Corredor Quebrada-Yungas. De este modo, a partir del año 2019, quedaron unidas las localidades de Palca de Aparzo, Abra de Zenta, Caspalá, Valle Colorado, Valle Grande, San Francisco y Calilegua.

Las familias que durante años debían caminar más de 12 horas a pie o a lomo de burro desde Caspalá para llegar a Humahuaca (utilizando en parte el camino de Valle Grande anteriormente descrito), ahora cuentan con una ruta vehicular que les permite hacer ese trayecto en pocas horas. El objetivo de este proyecto vial también apunta al desarrollo productivo de la región, no solo facilitando el transporte de animales y de los productos agrícolas sino, sobre todo, a partir del fomento de la actividad turística. En este sentido, el corredor ofrecería al visitante la posibilidad de apreciar distintos ambientes naturales, así como también sitios arqueológicos, ya que la traza coincide con segmentos del *Qhapac Ñan* o Camino del Inca, comprobando una vez más que, en la Quebrada, “cambia la ruta, nunca el camino”.

Las memorias de los caminos

Esta movilidad que era habitual en la Quebrada, y que resultaba de un modo de habitar el mundo en movimiento, es evocada por los pobladores en historias de viaje que articulan la relación de las personas con los lugares por los que transitaban. Pero estas narrativas no pueden ser vistas solo como la expresión subjetiva o la creación de un individuo autónomo, sino que —como ocurre con las *mingas* de siembra— surgen a partir de un diálogo dentro de diferentes campos de intersubjetividad que involucran relaciones con otras personas —tanto vivos como muertos— con lo visible y lo invisible, con aquello que es familiar y con lo que es desconocido. En este sentido, como ya mencioné, estas historias no se tratan de revelaciones puramente personales, sino que son creadas y autorizadas dialógica y colaborativamente al compartirlas con otros (Halbwachs, 2004a, 2004b). Es por esto que nunca se puede recuperar la historia “original”. Pero esto no se debe a una falla de la memoria per se, sino que, tal como señala Jackson (2002), es el efecto de las sucesivas transformaciones que atraviesa la experiencia a medida que es relatada, revisada y reconstruida en el campo de la intersubjetividad.

No obstante, esta recuperación de la experiencia no se produce a partir de un proceso absolutamente mental como la evocación o la rememoración, sino que —al igual que ocurre con las prácticas agrícolas— en ella también interviene un tipo de memoria corporal originada en la relación que establecemos con los lugares mediante nuestro cuerpo. Este no debe ser entendido solo como cuerpo material, sino como cuerpo fenomenológico —el

“cuerpo vivido” o *Leib* de Husserl (Casey 1987, p. 111)—, ya que es en virtud de este que somos capaces de movernos y orientarnos en el paisaje. En efecto, aunque no podamos percibir de manera consciente la memoria corporal de los lugares en los que estuvimos y por los que viajamos, de acuerdo con Casey (1987), esta existe y precedería a cualquier otro modo mnemónico. Para hacer esta afirmación, este autor se basa en el concepto de eficacia causal de Whitehead (1927), el cual hace referencia a los modos subliminales en que el pasado interviene en la percepción del presente. En palabras de Whitehead, se trataría de “una sensación del mundo en el pasado” (Whitehead citado en Casey 1987, p. 174), que antecede incluso a los modos sensoriales en que percibimos nuestro entorno, y que forma parte constitutiva de nuestra experiencia de ser-en-el-mundo. De acuerdo con esta perspectiva teórica, todo aquello que pertenece a la historia de vida de una persona está siempre arraigada en una memoria construida sobre una “eficacia corporal” (Casey 1987, p. 175) que, siguiendo a Casey, puede ser entendida como una eficacia causal corporizada, basada en las experiencias, funciones y acciones del cuerpo al cual percibimos como nuestro entorno más inmediato.

Esto permitiría entender porqué para aquellos pobladores que continúan recorriendo estos caminos, la memoria experiencial de estos viajes persiste no solo como un recuerdo a evocar, sino como una memoria corporal práctica que puede, bajo ciertas circunstancias — ya sea cuando recorren nuevamente el camino o incluso mientras realizan los preparativos para hacerlo— abrir una puerta al pasado y explicarlo en un relato (cf. Fuchs, 2012). En este sentido, tal como mencioné en relación con los agricultores y la siembra de las parcelas, no se puede hablar de una separación estricta entre la memoria corporal y la rememoración de la experiencia vivida, sino que ambas se despliegan casi simultáneamente y se traducen en una narrativa que recupera datos tanto de la propia biografía como del camino conocido⁵³. Doña Lina (ocumazeña, 65 años) continúa haciendo estos viajes, y sus recuerdos de los mismos surgen naturalmente mientras está ocupada preparando a su yegua para la partida:

En el cerro Overo... por ahí íbamos. Por ahí veníamos con la hacienda, todos: el finado mi tío Jeromo, mi tío Plácido, mi finado tío Hipólito, todos ahí. Yo tendría

⁵³ Desde una perspectiva de análisis diferente a la del presente trabajo, estos relatos sobre la memoria experiencial de los lugares son denominados “mapas orales” por Martínez (2014a, p. 78).

10 años entonces. ¡[Hace] años! Entonces iba yo a burrito, tenía mi papá esos burros bien amaestrados con riendas, como un caballo, ensilladito... Mi papá me llevaba junto [a él] por el camino. [Me decía] “por acá vas a ir, m’hijita, así po... Por aquí hay que quedarse”, ¡todo! Antes iban por el cerro, por el desierto. Ahí había una cuevita, ahí sabíamos quedarnos... o debajo de una peñita. Ahí hacíamos noche y había que juntar mucha queñoa [para hacer el fuego].

A partir del relato de doña Lina, se observa que lo que los niños aprendían experiencialmente era un itinerario (cf. de Certeau, 1988) del cual formaban parte no solo los caminos a transitar, sino también los lugares donde detenerse y las distancias que, calculadas en horas o en días, tomaban en cuenta el tiempo empleado para recorrerlas. De este modo, se iban familiarizando con los senderos, con la duración de las jornadas y con la resolución práctica de los problemas que podían surgir durante el trayecto (cf. Karasik, 1984), ya sea en relación al clima, las dificultades del terreno a transitar o al manejo de los animales con los que viajaban. Durante el recorrido —el cual podía durar entre cuatro y cinco días—, aprendían por dónde iba “la huella”, cuáles eran los mejores lugares de paso o dónde guarecerse en caso de que los sorprendiera la noche. En este sentido, la memoria del camino —entendiendo a esta memoria como conocimiento, en términos de Ingold (2011)— era construida dentro de un contexto práctico y en compañía de otras personas particularmente significativas para el niño (padres, tíos, hermanos mayores), quienes los guiaban en su aprendizaje (cf. Ingold y Kurttila, 2000).

Sin embargo, los sitios destacados del paisaje que le eran señalados durante el viaje — como las cuevas y ciertas peñas— no eran solo puntos geográficos de referencia que el niño podría tomar como guía cuando hiciera ese recorrido en un futuro. Al llamar su atención sobre estos lugares, los mayores también le estaban transmitiendo una historia ligada a su uso como lugar de descanso en viajes anteriores, historia que, a su vez, formaba parte de la trayectoria de vida de los viajeros que habían pernoctado allí. En otras palabras, lo que el niño adquiría “en la marcha” era, parafraseando a Halbwachs, la memoria de las relaciones que se habían ido estableciendo “entre las piedras y los hombres” (Halbwachs, 2004a, p. 137) a lo largo de las sucesivas generaciones, expresada en verdaderos “mapas de la experiencia” (Wright, 2008, p. 128) que condensaban categorías geográficas e históricas.

Dicha memoria no era transmitida en forma de una tradición oral, sino directamente en la praxis, conectando su experiencia espacial inmediata con las experiencias de aquellos que hicieron ese mismo recorrido antes que él. En ese sentido, las pocas palabras utilizadas en este proceso no constituían una narrativa en sí mismas, sino que solo servían como instrumentos para guiar la percepción del niño hacia estos lugares durante el trayecto.

Esta memoria o conocimiento del camino originada en el movimiento requería, además, que el viajero desarrollara una memoria corporal que le permitiera orientarse en el paisaje y elegir cuál era la ruta más conveniente, memoria a la que hoy en día siguen recurriendo aquellos que continúan haciendo estos viajes. Tal como ya mencioné, debido a las grandes distancias que se debían recorrer, la mayor parte del trayecto se hacía a caballo o en burro. Pero aún montado en un caballo, el cuerpo del viajero era un cuerpo en movimiento que se balanceaba con cada paso del animal y que se inclinaba con cada pendiente del terreno, ajustando constantemente la postura para conservar el equilibrio — tanto el propio como el de su cabalgadura— en caminos cuyo ancho y topografía a veces no dejaban margen para el error. Mediante estos movimientos, originados en la relación intersubjetiva interespecífica entre el jinete y el animal durante el trayecto, la topografía del camino quedaba integrada a la memoria corporal habitual del viajero. Sin embargo, este entendimiento corporal no se producía de manera inmediata y sólo se podía lograr a partir de la praxis, trabajando y viajando juntos en un mismo ambiente durante un cierto tiempo. Es por esto que, solo después de haber hecho varios viajes, el viajero consideraba que sus caballos y burros eran animales “hechos”, es decir, que tenían la capacidad y, sobre todo, el conocimiento del terreno necesario para realizar el trayecto. Esto generaba una sensación de confianza en el comportamiento del animal que era —y, aún hoy, es— muy valorada al momento de iniciar el viaje, tal como me explicó doña Lina: “[A veces] voy sola también! Lo que tengo es que mis animales son ya hechos, son ‘idores’, entonces ya voy tranquila”.

La experiencia corporal de transitar por un entorno duro y hostil como son las alturas de los cerros da origen también a una memoria asociada con el sufrimiento y la peligrosidad que involucraban estos viajes, como ya mencioné en el primer capítulo. La misma está vinculada a la experiencia corporal obtenida mediante la exposición directa a situaciones adversas que son experimentadas en el propio cuerpo tales como el frío, el tener que caminar en medio de una nevada, dormir a la intemperie o no poder conseguir leña con la que

calentarse a la noche. El relato de Carmen Apaza, quien ha vivido los viajes de trashumancia en su infancia con sus padres y hermanos, es esclarecedor al respecto:

Dormíamos en las cordilleras, pues... ¡alto en el cerro! Sabíamos dormir cerca del abra. Había un puestito de otra gente allá. Mi mamá se sabía prestar el corral porque del puestito no nos daban la llave. Afuerita nomás sabíamos dormir. Al lado del corral mi mamá tiraba todos los cueros y la montura de los caballos, los peleros... [Con] todo eso sabíamos hacer cama y todos juntitos dormíamos, ¡bien tapaditos con las mantas y los ponchos! y las ovejas en el corral. Mi papá sabía pasar con fuego alrededor porque ahí hay pumas... ¡qué miércoles esos bichos! Así que mi papá toda la noche despierto casi, rondando y cuidando el fuego... por nosotros y por las ovejas. Una vuelta nos hemos retrasado en salir y en medio viaje nos agarró la nieve y era imposible seguir porque todo se congeló, no había fuego... ¡nada! ¡Teníamos congelados los pies! Yo me acuerdo que mi mamá nos frotaba [los pies] así a mí y a mis hermanitos más chiquitos. Es que antes no se conocía una zapatilla como ahora tenemos... ¡nada! ¡Con esas zapatillitas de plastiquita y medias de lana nomás! Mi mamá había llevado mote cocido y cabecitas de cordero y eso nos hizo comer a mí y a mis hermanos. Así en frío, nomás. Y ahí hemos estado hasta el otro día. Ya después bajó un poco [la intensidad de la tormenta] y seguimos. ¡Fierísimo pasamos!

En el relato se puede observar que Carmen distingue dos tipos de experiencias. En la primera parte, describe cómo era la experiencia habitual del camino: subir los cerros, conseguir permiso de un vecino para utilizar un corral y los preparativos para pasar la noche a la intemperie. De acuerdo con el análisis que Victor Turner (1986) hace de las ideas de Dilthey, esta puede ser definida como una “mera experiencia” en la que los hechos y las dificultades del viaje son aceptados casi pasivamente como una parte inevitable de los mismos. Pero en la segunda parte, Carmen se concentra en narrar la tormenta de nieve que lo sorprendió durante el viaje, un hecho que es vivido como extraordinario y que quedó registrado con lujo de detalles en su memoria. A diferencia de la primera parte del relato, aquí Carmen narra lo que Dilthey denomina “una experiencia”, es decir, una secuencia de

eventos que sale de lo habitual (la tormenta de nieve durante el viaje y los modos de enfrentarla) junto con las respuestas subjetivas a los mismos (la calificación como “fierísimo” que hace Carmen del evento), la cual es extraída del flujo temporal y cronológico del viaje. Tal como referí en el primer capítulo, estas experiencias pueden surgir de momentos vividos con gran placer —como el recuerdo de Carmen de comer achicoria dulce cuando llegaban a los valles salteños— o, como en este relato, con un gran sufrimiento. No obstante, en ambos casos están vinculadas a un conjunto de sensaciones y acciones corporales concretas.

Para Turner (1986), estas experiencias singulares poseen un gran poder evocativo y generan en el sujeto experimentante la necesidad de encontrarles un significado, así como de expresar y comunicar a otros lo que ha aprendido de las mismas. En este proceso, el sufrimiento inicial es transformado en narrativas de modo tal que, cada vez que relata el hecho, su evocación se hace cada vez más tolerable para el narrador. Finalmente, este puede reactivar el episodio a su voluntad, pero con un relato “domesticado” del mismo (Casey, 1987). En este sentido, algunos pobladores consideran que estas experiencias cumplieron con una función formativa en su vida y son retrospectivamente vistas como un aprendizaje práctico del coraje y del “endurecimiento” corporal y psicológico indispensables para vivir en el campo o viajar por los cerros. En breve, lo ven como un aprendizaje mediado por el sufrimiento del que ahora se sienten orgullosos (cf. Rivera, 2008), tal como lo sintetiza Eliseo, un poblador de Chaupi de 52 años, “yo siento que es un orgullo haber andado en los cerros, ser caminador, porque uno aprende mucho. En el cerro sufrís... sufrís mucho. Aprendés cómo es sufrir... ¿ha visto?”. Pero no se trata de una ética del sufrimiento entendido como una fuente potencial de virtud asociado a una filosofía moral católica, sino como un valor social asociado a un modo de habitar y de moverse en el mundo, que implica necesariamente una cuota importante de sacrificio personal. De manera similar a lo que observara Ortiz Rescaniere (1996, p. 111) en Perú, para estos pobladores “los sucesos pretéritos importan en la medida que [...] sirven e instruyen” y puedan ser utilizados para asegurar un mejor futuro en base a la ética del trabajo duro y del progreso.

Los olvidos

A diferencia de los viajes del pasado, en Ocumazo, los pocos viajeros que actualmente continúan recorriendo estos mismos trayectos los hacen solos o excepcionalmente acompañados de algún amigo, compadre o comadre. Es frecuente que el mal estado de los caminos los obligue a apearse para “pirquear”⁵⁴ una parte del sendero o cortar algún churquí que esté tapando la “huella” para poder continuar la marcha. Dicho deterioro suele ser adjudicado tanto al abandono de su uso como a la falta de mantenimiento que otrora realizaban los dueños de las fincas y que hoy en día ya no lo hacen. Luego de varias generaciones, los herederos de esas tierras han migrado definitivamente a distintos centros urbanos y se han ido desentendiendo paulatinamente del manejo y administración de las mismas. Según Doña Lina, “aquí los caminos eran bien anchos, bien lindos. Y ahora la gente ya no recuerda... no anda nadie”. Esta asociación que hace Doña Lina entre la memoria y el movimiento en el paisaje cotidiano obliga a analizar más profundamente qué es lo que “la gente ya no recuerda” y por qué no lo recuerda.

En principio, debido a los cambios en las estrategias de vida que han realizado los pobladores rurales, una de las cosas que “la gente ya no recuerda” es la configuración total de lugares, caminos e hitos geográficos que formaban parte de la red de movilidad ya descrita y, junto con ella, un modo de interacción social implícito en ese movimiento que conectaba diferentes trayectorias de vida vinculadas a las articulaciones económicas que realizaba la unidad doméstica. En este sentido, el conjunto de relaciones de reciprocidad entre los vecinos y conocidos que se entretejían en los viajes contribuía a generar una memoria social y personal en base a una cadena de obligaciones que, al igual que los caminos, también debía ser recordada (Connerton, 2009). Esto marca una diferencia fundamental entre las generaciones más jóvenes y personas como Doña Lina, para quienes esos lugares continúan siendo un punto de encuentro con familiares y conocidos, o utilizados como refugio durante el viaje aun cuando ya no están habitados, tal como surge del relato que hace de su itinerario:

Voy con la burra hasta Capla. Ahí tengo la casa del finado tío Sabino y tía Mercedina, po’. Ellos no están, pero la casita ahí todavía está. Ahí me quedo yo, mi pava y mi olla. Me quedo allí un día y al otro día salgo de ahí y me voy a

⁵⁴ Echar tierra, ramas y piedras en las partes del camino que se han destruido como consecuencia de derrumbes, con el fin de generar una superficie más plana para el paso.

Cimarrones. Voy por camino de Mudana: ahí me quedo en unos vecinos, ya me conocen. Y de ahí al otro día llego a la cima del cerro alto ese (abra de Obispo se llama), trastorno ahí y bajo a Barrancos. En Barrancos tengo ahí una pieza. Ahí paro un día, dos días, así... De ahí me voy al otro día y llego a la finca de mi papá en Laguna, allá cerca de Valle Grande. Ahí es [camino de] herradura, no hay auto ahí...

Las nuevas generaciones no han vivido la experiencia de estos viajes, y solo los conocen a partir de los relatos de sus padres y abuelos. Es por eso que si bien, hoy en día, algunos jóvenes y niños pueden mencionar el nombre de algunos de estos caminos o el de las localidades que conectaban (“el [camino] de Mudana” o “el [camino] que va para Valle Grande”), ninguno de ellos es capaz de explicar cómo recorrerlo efectivamente en la práctica. Es decir, poseen una memoria cognitiva que les permite nombrar a estos lugares como puntos en un mapa, pero aislados de los procesos y trayectorias que tomaron parte en su formación (cf. Connerton, 2009). Esta localización meramente espacial, separada del conocimiento perceptual del paisaje y de las historias de vida asociadas con determinados lugares, no constituye un anclaje suficiente para que persista la memoria de estos caminos y, en consecuencia, es de esperar que en un futuro incluso sus nombres vayan cayendo de a poco en el olvido. En relación a este punto, es preciso tener en cuenta que la vida de estos jóvenes se desarrolla hoy en día en un ámbito mayormente urbano y su *self* geográfico es diferente al de sus abuelos, por lo que el conocimiento de estos caminos no les resulta útil para su propio proyecto de vida. En este sentido, el olvido que los mayores ven como una pérdida, para las nuevas generaciones se trata simplemente de descartar aquello que es ajeno a la construcción de su identidad personal, y dar espacio para la construcción de nuevas memorias en un conjunto de lugares diferentes (Connerton, 2008).

Por su parte, el mayor uso del transporte vehicular no solo ha colaborado con el abandono de estos viajes —acortando los tiempos y las distancias— sino que también ha introducido nuevas movi­lidades y con ellas, nuevos modos de relacionarse con el paisaje. Como ya mencioné, actualmente son pocos los pobladores que viven exclusivamente del trabajo de la tierra, y varios se han incorporado al mercado laboral asalariado en centros urbanos. En Ocumazo, es frecuente, entonces, que las familias posean una segunda casa en

Humahuaca y que, gracias a la mayor disponibilidad de medios de transporte (ya sean propios o no), alternen constantemente su lugar de residencia entre la ciudad y la comunidad de acuerdo con los trabajos que haya que hacer en el campo, el desarrollo de otras actividades en la ciudad y el régimen escolar de sus hijos. Respecto a este último punto, es importante destacar que, aunque sus hijos mayores concurren a escuelas secundarias de Humahuaca, muchos ocumazeños prefieren enviar a sus hijos menores o a sus nietos a la escuela primaria de la comunidad (Escuela N° 301, Australia), ya que tienen un interés particular porque esta mantenga una matrícula mínima que evite su cierre o, para usar sus propias palabras, “para que la escuela no quede a la intemperie”. Debido a esto, y aunque la mayoría de los alumnos reside durante la semana en Humahuaca con el fin de que la familia permanezca reunida el mayor tiempo posible, cursan sus estudios en la escuela de Ocumazo donde todas las mañanas son llevados en una camioneta provista por el Ministerio de Educación Provincial. A mitad de la tarde, una vez que terminan las actividades del día, regresan a la ciudad en el mismo vehículo junto con sus maestros.

A diferencia de lo vivido por las generaciones de sus padres y abuelos, hoy en día estos niños son trasladados de un punto a otro sin que realmente tengan que moverse y, lo que es más importante, sin siquiera pisar el suelo. Para estos jóvenes, la experiencia corporal inmediata del paisaje quedó referida al asiento del vehículo en el que viajan, y su atención dejó de estar puesta en el relieve y la topografía del camino para focalizarse en el punto de destino al que deben arribar (cf. Ingold, 2011). Encerrados dentro del vehículo que los transporta, el paisaje comenzó a aparecer a su vista como un escenario más o menos distante y proyectado en una rápida sucesión de imágenes limitadas, a su vez, por el campo visual que les proporciona la ventanilla, lo cual hace que el paisaje adquiera para estos viajeros una cualidad de evanescencia (Connerton, 2009). En consecuencia, el sistema de lugares cotidianos por el que transitan —o el marco espacial, en términos de Halbwachs (2004a)— deja de ser percibido como estable y, por lo tanto, pierde su capacidad mnemónica sobre la cual construir los recuerdos. Los eventuales altos en la ruta pasaron a cumplir una función meramente instrumental de carga y descarga de pasajeros y mercaderías (algunos paquetes para algún poblador que vive cerca del camino o el descenso de algún viajero ocasional cuando hay lugar disponible en la camioneta), sin que requieran ningún tipo de movimiento adicional por su parte.

Estas nuevas movilidades también han afectado los modos de construir la memoria de los caminos en base a los pactos de reciprocidad con las potencias presentes en el paisaje andino, pactos que formaban parte de una movilidad cotidiana asociada a la práctica de caminar y que, hoy en día, los viajeros parecen olvidar cuando viajan en vehículo. Debido a que las apachetas locales quedaron alejadas del trazado de la ruta, estas son desconocidas para los niños. La única que pueden identificar claramente es la que marca el camino vehicular de descenso desde la ruta 73 hasta el fondo de la quebrada de Calete, y que forma parte del recorrido diario hasta la escuela. Sin embargo, la camioneta nunca se detiene allí para cumplir con las prácticas rituales debidas (el depósito de una piedra y una *challa* para invocar la protección de la Pachamama durante el viaje), pese a que todos los que van en ella (chofer, maestros y alumnos) conocen su significado y han aprendido de sus padres y abuelos la importancia de hacerlo. Debido a esto, en opinión de los más ancianos, como doña Mercedina (ocumazeña, 75 años), “los jóvenes ya no saben qué es apacheta. Ya están olvidadas...”. Pero cabe destacar que la camioneta de la escuela no es la única que no se detiene para realizar la *challa* ritual. Tampoco lo hacen otros vehículos. Nancy, la agente sanitaria de Ocumazo me lo confió de la siguiente manera:

Yo veo que nadie lo hace, todos pasan de largo. Nosotros mismos vamos con la ambulancia o con la camioneta, pero nunca se para ahí. Por eso es que dejaron de crecer las apachetas. Antes eran grandes y ahora como que ya nadie les da importancia. Es más, antes [los viajeros] venían con el alcohol, con el vino, con la coca, hacían como una *challadita* así, sin ningún pocito, sin nada encima y pedían permiso y salían. Se veía que había botellitas de alcohol, una hojita de coca por ahí escondida. Y yo veo que ahora no lo hacen. Se van perdiendo muchas cosas.

Si bien las apachetas guardan relación con la práctica de caminar en los cerros — incluso son construidas en virtud de esa práctica, tal como describí en el capítulo 3— el poder simbólico que tiene la *challa* ritual como protección para el viaje sigue siendo importante en las nuevas movilidades. Para algunos, el haber dejado de hacerla suele ser considerado la causa de muchos accidentes en los caminos de montaña, tal como queda implícito en el relato de la misma Nancy:

No sé por qué se dejó de hacer... pero era el permiso [de la Pachamama]. Un chofer de la municipalidad no creía mucho en esto de la apacheta y no quiso parar a pedir permiso y una vez bajando de Caspalá, volcó con el camión y murió. ¡Del precipicio cayó! Murió él y el otro señor que lo acompañaba quedó con muchos problemas. Después de muchos años también murió este otro señor que también venía ahí. La gente comentaba que era porque él no creía en la apacheta.

En breve, se puede decir que la mayor utilización del transporte vehicular no solo ha introducido cambios en la experiencia corporal de los viajeros en relación al paisaje sino también en los modos de relacionarse con el mismo. Para algunos, como Nancy, estos cambios en el cumplimiento de las prácticas rituales tienen incluso un registro concreto en rasgos físicos del paisaje, como la falta de crecimiento en el tamaño de las apachetas, la ausencia de alguna botella de alcohol y de las hojas de coca de las *challas* o los accidentes en los caminos de montaña.

Síntesis

En este capítulo analicé los vínculos entre la memoria y los caminos, entrelazando diferentes modos de recordar. Luego de describir las movilidades antiguas y actuales en ambas comunidades, examiné cómo las memorias de los caminos son evocadas en historias de viaje, pero también en una memoria corporal que recupera la experiencia de esos viajes.

Finalmente, expliqué porqué los cambios en los modos de moverse en el paisaje han ocasionado, en las nuevas generaciones, el abandono y el consecuente olvido de los caminos que se utilizaban en el pasado.

En la siguiente parte del trabajo me focalizaré en diferentes aspectos que presenta la experiencia de caminar en el contexto religioso andino.

PARTE III

CAPÍTULO 8

La procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo

Las procesiones vinculadas al culto mariano son parte de la dinámica sociorreligiosa de los pueblos que habitan en la Quebrada de Humahuaca. En ellas, los peregrinos trasladan una imagen de la virgen en recorridos que unen las capillas situadas en los valles y los santuarios en los cerros. Pese a su orientación actual hacia el culto católico —producto de los procesos de evangelización—, estas peregrinaciones presentan una larga trayectoria histórica que se origina en los desplazamientos vinculados al culto de divinidades andinas en tiempos prehispánicos. Es por esto que, si bien las procesiones actuales han incorporado ideas, figuras y gestos litúrgicos provenientes del cristianismo, continúan manteniendo un núcleo cosmovisional estructurante de origen andino (Merlino & Rabey, 1992; Costilla, 2008-2010) que se evidencia en las prácticas que forman parte de su experiencia religiosa.

La protagonista fundamental de estas procesiones es la imagen de la Virgen María. De acuerdo con van Kessel (1992), cuando la Virgen fue incorporada al universo religioso andino, se le trasladaron algunas funciones de la Pachamama como cuidadora de la vida y de la salud, favorecedora de comerciantes y viajeros y protectora ante los peligros. Sin embargo, y aunque ambas son vistas como “madre universal” para todos los hombres, los pobladores de esta región de los Andes reconocen la diferencia entre ellas: la Pachamama es también madre de toda la flora y la fauna, y cuida de la fertilidad, la salud, la alimentación, la vida y el bienestar de los “hijos de la tierra” (van Kessel, 1992, p. 11). La Virgen, en cambio, solo dispone de manera indirecta sobre la fertilidad del campo y del ganado. Esta diferencia se manifiesta también en los modos de rendirle culto a cada una. Para la Virgen,

el homenaje es la misa celebrada en su día y en su honor, oficiada por un sacerdote o por un animador, con incienso, lecturas bíblicas, cantos y oraciones litúrgicas. Para la Pachamama, el homenaje es la challa realizada al aire libre, sin mediadores.

En este capítulo analizo la procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo, entendiéndola como un “ritual kinético” (Coleman & Eade, 2004, p. 3) que es producido, actuado y experimentado mediante el cuerpo. En este sentido, pongo el foco en los movimientos realizados por los peregrinos con el fin de analizar los significados inherentes a los mismos en relación al entorno físico y a una cartografía sacralizada que proporcionan a dichos movimientos un contexto material y simbólico. Los objetivos del capítulo son dos: el primero consiste en explorar cómo, a partir de las formas que adopta la práctica de caminar en la procesión, la interacción de los peregrinos con el paisaje por el que viajan actúa como un estímulo permanente para la construcción y transmisión de la memoria social de la comunidad. El segundo es analizar cómo los significados y valores asociados a su *self* geográfico son empleados y manipulados por los pobladores para generar una serie de categorías identitarias con las que presentarse y diferenciarse de otros en las sucesivas etapas de la procesión.

La fiesta

La adscripción religiosa de los ocumazeños es el catolicismo. La patrona de la comunidad es la Virgen del Rosario, una de las imágenes tradicionales del culto mariano. La elección de esta Virgen por parte de los pobladores de Ocumazo fue totalmente aleatoria y no guarda relación con un fenómeno de aparición o con una revelación divina ante alguno de sus habitantes. En realidad, la imagen que se encuentra en la capilla fue un regalo de bodas que recibió una de las mujeres de la comunidad en 1917 y que luego donó para que fuera entronizada en ese lugar. En este respecto, resulta interesante destacar la poca importancia que los ocumazeños daban al origen de su virgen tutelar en contraposición a la que le daban a la procesión en sí. Con excepción de la hija de la donante, ninguno de ellos estaba al tanto de esta historia hasta que lo pregunté en una reunión comunitaria.

Aunque el día de la Virgen del Rosario es el 7 de octubre, la fiesta patronal se organiza de tal manera que la procesión y los festejos subsecuentes tienen lugar el primer fin de semana posterior a esa fecha. La celebración se inicia con el rezo de una novena en la capilla y cada día las oraciones a la Virgen son ofrecidas por diferentes sectores de la comunidad: la comisión directiva, la escuela local, los agricultores y ganaderos, y aquellos miembros de la comunidad que no viven en Ocumazo (residentes humahuagueños, residentes aguilareños, residentes en San Salvador de Jujuy, en Buenos Aires). Una vez terminado el servicio, la capilla se transforma en una sala de reunión donde los feligreses comparten un refrigerio, debaten los detalles de la preparación de los festejos y terminan de definir los aportes en dinero o en especies con los que contribuirá cada miembro de la comunidad⁵⁵. El décimo día, como punto máximo de las prácticas litúrgicas de la fiesta, se realiza una procesión que dura toda la jornada y en la que los peregrinos transportan la imagen de la Virgen a través de los cerros y campos de altura hasta llegar al santuario⁵⁶ del cerro Negro⁵⁷ y luego la llevan de regreso hasta la capilla de la comunidad. Ese día se celebra la vuelta de la Virgen con bailes, *cuarteadas*⁵⁸ y bandas de *sikuris*⁵⁹. Al día siguiente, un sacerdote procedente de Humahuaca celebra una misa por la mañana y, luego, continúan los festejos con comidas, partidos de fútbol, juegos recreativos, música y bailes populares.

La procesión y el resto de las actividades de la fiesta patronal son organizadas por diversas comisiones que se designan en las asambleas comunitarias: una de ellas se encarga de conseguir los insumos necesarios para la procesión y de los arreglos y la decoración de la capilla; otra se encarga de la cena del cierre de las festividades; otra, de los festejos posteriores a la procesión, etc. Una parte importante del trabajo de organización consiste en la redacción y distribución de un programa de la fiesta entre todas las personas que pertenecen a la comunidad, residan o no de manera permanente en ella. El hecho de no

⁵⁵ Van Kessel (1992) observó reuniones preparativas con características muy similares en la procesión al santuario de Las Peñas, en el norte de Chile.

⁵⁶ Aquí utilizaré el término “santuario” tal como fue empleado por los pobladores para designar las estructuras ceremoniales que se encuentran en el cerro al que peregrinaban.

⁵⁷ Es preciso aclarar que este cerro se encuentra muy próximo al cerro Capla, al sur de Humahuaca, para diferenciarlo de otro cerro Negro, ubicado al norte de esa ciudad, famoso por sus petroglifos prehispánicos.

⁵⁸ La *cuarteada* consiste en cortar un cordero en dos mitades longitudinales que son llevadas por dos parejas formadas por miembros de las comunidades que participaron de la procesión. Mientras avanzan hacia la capilla, las parejas bailan rítmicamente con la música de la banda de *sikuris*. El objetivo final del baile es quebrar cada mitad en dos cuartos mediante el movimiento que le imprimen los bailarines.

⁵⁹ Músicos que tocan el *siku*, instrumento de viento andino.

recibirlo puede ser entendido como una exclusión intencional, lo cual da origen a reclamos y discusiones que, aunque giran en torno a la participación en la celebración, en realidad remiten a cuestiones políticas dentro de la comunidad. Es importante recordar que la fiesta actúa como ritual convocante para los migrantes, quienes, mediante su concurrencia, reafirman su sentido de identidad y de pertenencia comunitaria. En ese sentido, y a semejanza de lo observado por Albó entre los aymaras de Bolivia, para los migrantes la concurrencia a la fiesta patronal constituye una “primera peregrinación” (Albó, 1991, p. 239) hacia la comunidad de origen, mediante la cual no solo manifiestan su devoción a la Virgen tutelar sino su deseo de seguir sintiéndose y siendo considerados ocumazeños. Al mismo tiempo, la concurrencia a la fiesta es una oportunidad para exhibir su progreso económico, que se demuestra con la exhibición de camionetas nuevas o la donación pública de elementos para la fiesta durante las reuniones comunitarias que se celebran al finalizar las novenas.

Dos comunidades cercanas a Ocumazo —Uquía y Pucara— también realizan celebraciones en honor de la Virgen del Rosario en su día, pero, a diferencia de Ocumazo, estas solo obedecen al calendario litúrgico y no forman parte de sus respectivas fiestas patronales. Los pobladores de Uquía le rinden homenaje a la Virgen del Rosario de San Nicolás y los de Pucara a la Virgen de Fátima (formalmente Nuestra Señora del Rosario de Fátima). Como parte de la festividad, estas comunidades organizan otras dos procesiones en las que los peregrinos recorren los cerros llevando una imagen de la Virgen sobre sus hombros. En el caso de la procesión de Uquía, esta también peregrina hasta el santuario ubicado en el cerro Negro, mientras que el punto de destino para la procesión de Pucara es la capilla de Ocumazo. Esta combinación de festejos y lugares permite coordinar los tres itinerarios de manera tal que los contingentes se encuentren en un determinado sitio a una hora fijada con antelación por las comisiones organizadoras de cada comunidad. La procesión de Ocumazo se reúne con los peregrinos de Uquía en el santuario del cerro Negro al mediodía y, al atardecer, en su camino de regreso, se encuentra con la procesión procedente de Pucara en el cruce de la quebrada de Chisca con el río Calete, para luego avanzar juntas hasta la capilla de la comunidad (Mapa 5). Para los peregrinos de Ocumazo, el itinerario implica subir los cerros que rodean el poblado y transitar por caminos que atraviesan quebradas y campos de altura durante unas seis horas hasta llegar al cerro Negro. Si bien el trayecto de la procesión parece corto si se unen los puntos de partida y de destino

con una línea recta (aproximadamente 8 km), es importante destacar que la bidimensionalidad de un mapa no permite apreciar en su justa medida las dificultades del terreno y, en consecuencia, el tiempo que lleva recorrerlo. Esto marca una diferencia sustancial con los peregrinos de las otras dos comunidades, quienes pueden acceder al santuario o al punto de encuentro prefijado utilizando caminos vehiculares.



Mapa 5. Recorridos de las tres procesiones y ubicación de las comunidades involucradas. Fuente: reelaborado desde <https://www.google.com.ar/maps/@-23.2557335,-65.2576115,24541m/data=!3m1!1e3>

La capilla local es el punto de partida de la procesión. Allí, la imagen de la Virgen que ha estado presente en todas las novenas es introducida dentro de una urna de vidrio y madera, la cual será transportada en andas por dos portadores gracias a un palanquín. La marcha es encabezada por un peregrino que porta un estandarte con el que la procesión identifica su lugar de procedencia. A este le siguen los portadores con la imagen de la Virgen y, detrás de ella, el resto de los peregrinos, ya que se considera una falta de respeto caminar delante de la imagen. Cierra la marcha uno de los peregrinos, quien lleva de las riendas un caballo sobre el que transporta los víveres e insumos para los participantes. Con excepción de los puntos de encuentro prefijados, no existen estaciones preestablecidas para descansar

o rezar. Los altos en la ruta se realizan de acuerdo con el cansancio de los caminantes y tras evaluar el tiempo de marcha, la distancia recorrida y el camino que queda por recorrer. Cada una de estas pausas finaliza con la detonación de una bomba de estruendo que tiene como objetivo anunciar, mediante el sonido, la ubicación aproximada del grupo de peregrinos a los participantes de las otras dos procesiones. Al mismo tiempo, es también un modo indirecto de competir con las otras comunidades en capacidad y velocidad de marcha para cumplir con el horario acordado.

El santuario en el que confluyen las procesiones de Ocumazo y de Uquía se encuentra ubicado en el cerro Negro, equidistante unos 8 km de ambas comunidades. Al igual que fue observado con otros santuarios de altura de la zona de la Quebrada (cf. Ceruti, 2011), las construcciones católicas actuales —que en este caso consisten solo en un pequeño altar de cemento con un techado de cañas— han sido erigidas en las inmediaciones de antiguos corrales y muros de piedra que actúan como registro histórico de un paisaje vivido, habitado y transitado. Aunque la mayoría de los lugareños coinciden en el dato de que la procesión es relativamente reciente (comenzó a celebrarse hace aproximadamente unos veinte años), las versiones dadas por los entrevistados que justifican el lugar de emplazamiento del santuario difieren significativamente.

Algunas hacen referencias a cuestiones de índole práctica y administrativa vinculadas a la presencia misionera claretiana en la zona. Según me contó doña Luisa, una devota lugareña de 70 años, la Prelatura de Humahuaca habría tenido la intención de construir una capilla en un lugar donde pudieran celebrar los servicios religiosos tanto los pobladores del cerro Negro como los del vecino cerro Capla, pero la migración hacia los centros urbanos de Uquía y Humahuaca dejó sin pobladores esa zona e hizo que se desistiera de la construcción. Así, el santuario quedó como un recordatorio del lugar elegido originalmente. Una segunda versión que me fue referida por Pedro (60 años, presidente de la asociación vecinal), alude a cuestiones prácticas y se justifica la elección del lugar por considerarlo un punto geográfico equidistante de las dos comunidades participantes. Finalmente, una tercera versión que me relató Diego (un ocumazeño de 34 años quien ha participado de muchas procesiones), afirma que la elección del lugar fue hecha por un animador y catequista de la comunidad de Uquía, devoto de la Virgen del Rosario de San

Nicolás, a quien se le apareció la imagen de esta Virgen en el cerro Negro durante un sueño. En la Quebrada de Humahuaca es frecuente encontrar que el origen de varias procesiones se vincula con fenómenos de apariciones de la Virgen en los cerros, tal como ocurre con la Virgen de Copacabana en la zona de Punta Corral (departamentos de Tumbaya y Tilcara) (Zanolli et al., 2010; Costilla, 2010). El lugar donde se produjo la aparición determina el emplazamiento de un santuario (un pequeño altar o una capilla católica), constituye el punto de llegada de los peregrinos y es hacia el que es trasladada una imagen de la Virgen.

No obstante, e independientemente de la versión que se escoja, es importante destacar la elección del cerro Negro como lugar para construir el santuario. Según recordaban algunos peregrinos, este cerro contenía algún tipo de depósito mineral (baritina)⁶⁰ que había sido explotado en un pasado reciente por una compañía minera. Esta localización de santuarios de altura en asociación con instalaciones mineras localizadas en los mismos cerros también fue observada por Cruz (2012) en Bolivia. Tal como ocurre en otras regiones andinas (Albó, 1991; Absi, 2004; Bouysse-Cassagne, 2004; Cruz, 2005, 2012), para los pobladores de esta zona de los Andes, las minas son espacios peligrosos donde se originan los metales por intervención diabólica y donde los hombres realizan ritos y pactos con el *Tío*⁶¹ para obtener fortuna. De ellas emana una energía potente que puede ocasionar enfermedades, pero que también puede otorgar beneficios, sobre todo de orden económico. Pero en el cerro Negro, la presencia del diablo no se limita al interior del antiguo socavón, sino que se extiende también a las zonas aledañas, asociada con determinados lugares del paisaje circundante. Uno de ellos es la hondonada —conocida localmente como el Angosto— que se encuentra en la base del cerro y que es el trayecto obligado para los caminantes que desean llegar a la zona de los valles (Caspalá, Santa Ana) desde Capla. Debido a sus características físicas (un cañón angosto y profundo entre dos cerros) y a su cercanía con la mina, es vista como un lugar especialmente amenazante para los que caminan por la zona, y por el que hay que transitar tomando ciertos recaudos para evitar encuentros inesperados con el *Tío* o con alguno de sus acólitos, tal como explicaré en el próximo capítulo. Asimismo, en las cercanías del cerro Negro existe otro tipo de construcciones

⁶⁰ Sulfato de bario, empleado en la fabricación de pintura, caucho y en las perforaciones petroleras.

⁶¹ Tanto el *Tío* como *el maligno* son nombres con que se identifica al diablo en esta región andina. En el próximo capítulo desarrollaré este tema con más profundidad.

rituales que preceden al emplazamiento del actual santuario y que también están relacionadas con la presencia del *maligno*, como es el mojón del Carnaval⁶². En ese lugar, cada febrero los pobladores de Capla comienzan los festejos rituales desenterrando al diablo, que allí se encuentra. Esta fuerte carga simbólica otorgada al cerro y a sus alrededores parece encontrar su contrapeso mediante el emplazamiento del santuario mariano y con las peregrinaciones que lo tienen como destino. De acuerdo con Albó (1991), la Virgen aparece entonces como la contraposición del diablo y como una fuerza animante relacionada con el Dios cristiano que controla la potencia y las acciones del primero.

Las memorias del peregrino

El peregrinaje es una práctica intrínsecamente espacial: implica viajar, elegir rutas, destinos, puntos de salida y de llegada. Pero en esta región de los Andes, también conlleva tener un cierto grado de resistencia física y un conocimiento del paisaje y de su topografía para saber cómo caminar. La procesión de la Virgen de Ocumazo fue la primera caminata larga que hice en la Quebrada y también mi primera experiencia de caminar por campos de altura, por encima de los 3000 m.s.n.m. Al mismo tiempo, fue mi bautismo de fuego ante la comunidad para demostrar que, aun siendo porteña, podía caminar en los cerros. No obstante, interiormente estaba segura de que no iba a poder mantener el mismo ritmo de marcha que los locales. Luego de la primera subida empinada, la falta de aire y el aceleramiento de los latidos de mi corazón, que retumbaban con fuerza en mi cabeza, fueron cada vez mayores. Aunque traté de que no se notara, rápidamente me di cuenta que mi cantidad de glóbulos rojos luego de tan solo dos días de haber llegado a Ocumazo no era la suficiente para encarar una empresa de semejante magnitud. Afortunadamente, Nancy, la agente sanitaria local quien también participaba de la procesión, se dio cuenta enseguida de lo que yo estaba experimentando e inmediatamente me dio hojas de coca para que mascara. A partir de allí, estas se volvieron mis principales aliadas durante el resto del camino.

No obstante, al poco tiempo de reiniciada la marcha, me di cuenta que para caminar en esos campos de altura no se necesita solamente tener una cierta capacidad física sino,

⁶² Montículo de piedras situado geográficamente en los límites de la comunidad. Cada localidad tiene el suyo.

además, poder confiar en una memoria corporal habitual generada en el tránsito cotidiano por esos lugares y que le permite al caminante saber dónde poner el pie a cada paso. En este sentido, la ruta de la procesión constituía un verdadero reto, ya que, incluso para los locales, era muy difícil caminar sin mirar el suelo que se pisaba, buscando los espacios libres del terreno donde se pudieran apoyar firmemente los pies y evitando, al mismo tiempo, los pinchazos de las plantas cercanas. A lo largo del recorrido, el cuidado necesario para avanzar en el terreno —muchas veces en pendiente y tapizado de piedras sueltas— requería una concentración física y mental que era totalmente absorbida por la inmediatez de la acción (cf. Slavin, 2003). A esto se agregaba que el camino estaba atravesado por una serie de quebradas⁶³ que era necesario cruzar, descendiendo, a veces, varios metros para llegar al fondo, metros que luego había que volver a subir para alcanzar el terreno plano del otro lado (Fotografía 16).



Fotografía 16. Peregrinos atravesando una quebrada.

⁶³ Incisiones en la superficie del terreno producidas por la acción erosiva del agua de deshielo (Reboratti, 2003).

La mayor dificultad consistía en encontrar un sendero que permitiera hacerlo llevando la Virgen a cuestras, sin que se cayera la imagen ni sus portadores. Esto demandaba maniobras complicadas en las que colaboraban otros peregrinos ayudando con sus manos a sostener la imagen en el cruce. Cuando se volvía a subir, la dificultad residía en coordinar entre los dos portadores los pasos de avance en subida sobre un terreno empinado. En ese momento, su atención debía repartirse entre encontrar un lugar donde apoyar firmemente los pies para subir, mantener el equilibrio con el peso de la imagen de la Virgen que oscilaba sobre sus hombros y coordinar la dirección y la extensión de los pasos con el otro portador para no caerse. Todos estos movimientos debían, a su vez, ser ajustados y modificados con cada relevo de los portadores. Sin embargo, esta maestría práctica no estaba exenta de la “lógica natural del ritual” (Bell, 1992, p. 99), cuyos principios no eran explicitados discursivamente, sino que se encontraban corporizados en el cuidado y lentitud con que realizaban esos movimientos como un modo de demostrar respeto hacia la Virgen.

Dicha lógica comprendía, además, una reconfiguración de los sentidos y los significados que los pobladores suelen otorgarle al entorno físico en el que se desarrolla la procesión, así como de las prácticas que usualmente emplean para caminar por este. En este sentido, se debe destacar que los mismos sectores del paisaje que formaban parte del recorrido son transitados habitualmente por los pobladores, sobre todo para revisar el estado de la hacienda que crían en localidades cercanas. En ese contexto cotidiano, dichos sectores son considerados como lugares “salvajes” o peligrosos, ya que se trata de lugares deshabitados, alejados del espacio de la comunidad. En consecuencia, como ya describí en capítulos anteriores, hacen la *challa* ritual para pedir permiso y protección a la Pachamama para caminar por ellos.

No obstante, durante la peregrinación, esta peligrosidad era inmediatamente conjurada por la imagen de la Virgen que transportaban. A su paso, esta convertía la ruta de la procesión en “camino bendecido” y modificaba tanto el significado atribuido habitualmente a esos parajes como también a las prácticas rituales realizadas habitualmente para transitarlos. Alejandro, un peregrino de tan solo doce años, me explicó estas diferencias de la siguiente manera: “en este cerro cuando va la Virgencita ya está bendecido, por eso subimos así nomás. [Pero si no], vos a cualquier cerro que vayás, tenés que llevar coca y

alcohol para *challar* al comienzo del camino si querés llegar”⁶⁴. Así, en cada alto del camino y dentro del espacio sagrado transitorio creado por el avance de la procesión (Costilla, 2014), los peregrinos extenderían el pedido de protección para el viaje a la Virgen (invocada como “la mamita”), aunque sin dejar de honrar a la Pachamama en las pausas de descanso, tal como describiré más adelante.

La atención altamente focalizada en la acción de caminar, vinculada a la interacción individual y colectiva con el suelo que se pisaba, iba, al mismo tiempo, generando en los peregrinos una memoria corporal mediante la cual el paisaje era cartografiado internamente (cf. Slavin, 2003) y creando, en el proceso, una suerte de “mapa corporizado” sobre las posibilidades y dificultades del lugar que transitaban. Esto era evidente en algunos peregrinos que habían participado de procesiones anteriores, ya que podían elegir casi sin dudar los mejores lugares para pasar con la Virgen y evitar otros que habían experimentado como particularmente peligrosos. Sin embargo, este “mapa” no era solo una construcción basada en una experiencia corporal puramente subjetiva. En este también confluían elementos que formaban parte de un conjunto de memorias colectivas, asociadas a la presencia de viejos corrales de piedra o de antiguos puestos de pastoreo que actuaban como hitos materiales en el trayecto. Cada uno de estos lugares era, tal como planteara Casey, un verdadero “contenedor de experiencias” (2000, p. 186) al que los peregrinos remitían sus propios recuerdos sobre quién pastoreaba allí sus animales, los años en que lo hizo y también sus memorias afectivas de los lazos que tenían con esa persona. En ese sentido, la ruta de la procesión despertaba en sus participantes un cúmulo de recuerdos originados en el entrelazamiento de sus propias historias de vida con las de aquellos con quienes compartían (o habían compartido) la experiencia de habitar un mismo paisaje y un modo de vida similar (cf. Martínez, 2014a).

El movimiento inherente al peregrinaje no está compuesto solo por la acción específica de caminar durante largas horas, sino también por la quietud de las pausas en la marcha. En esos momentos, los peregrinos llevaban a cabo una serie de prácticas rituales vinculadas con la devoción a la Virgen, las que hacían siguiendo un estricto protocolo. Todos

⁶⁴ Esta actitud en el contexto de la procesión difiere de lo observado por Ceruti (2015) en la procesión del cerro Sixilera.

los descansos comenzaban con el depósito de la imagen sobre una superficie relativamente plana del terreno, la cual era cubierta previamente por un poncho llevado ex profeso⁶⁵. Una vez repuestos del cansancio de la marcha, uno de los participantes conducía un pequeño servicio religioso en el que se pedía a la Virgen por la seguridad de los peregrinos en su camino al santuario y por la unión y bienestar de la comunidad. En este sentido, los rezos y el lenguaje litúrgico empleado, las posturas corporales adoptadas durante los mismos y los modos de manipular el palanquín con la Virgen constituían elementos que hacían a la formalidad y la repetición propias de la acción ritual. A su vez, debido a su elementalidad performativa, estas acciones resultaban particularmente efectivas como dispositivos mnemónicos, ya que les permitían a los peregrinos establecer con facilidad una continuidad entre la procesión actual y las procesiones pasadas (cf. Connerton, 1989).

Pero, enlazados de manera natural con estas prácticas religiosas, tenían lugar otros pequeños gestos rituales que forman parte de las actividades cotidianas de los peregrinos y que también eran realizados en el transcurso de la procesión. A diferencia de la circunspección que rodeaba las acciones hechas en honor a la Virgen, estas prácticas se realizaban de una manera espontánea y relajada, lo cual se reflejaba incluso en la corporalidad de los ejecutantes. Estas incluían la distribución de hojas de coca y de bebidas entre los caminantes por parte de uno de los miembros de la comisión de festejos. Luego de recibir las hojas de coca con las dos manos, la ronda de bebidas —no necesariamente alcohólicas— se hacía siempre de la misma manera: se le ofrecía un vaso al peregrino y la persona que lo entregaba (una de las mujeres de la comisión encargada del aprovisionamiento de la procesión) permanecía de pie, a un costado, hasta que el peregrino lo vaciaba y se lo devolvía. El vaso no podía ser entregado o pasado a otra persona⁶⁶. Por su parte, el peregrino realizaba una rápida libación, volcando a la tierra un poco del líquido como ofrenda a la Pachamama antes de beberlo. Este gesto podía ser acompañado de una invocación como “gracias, Pachamamita, santa madre tierra”. Si el peregrino no quería beber

⁶⁵ En procesiones que convocan a una mayor cantidad de peregrinos como la de Punta Corral o la del cerro Sixilera, estos descansos se hacen de la misma manera, pero sobre unas pequeñas plataformas de piedra denominadas “calvarios” que coinciden con las estaciones del Via Crucis católico (Ceruti, 2015).

⁶⁶ En Bolivia, Abercrombie (1998) señala una práctica similar en la distribución de las bebidas durante la ceremonia denominada *amt añ taki* o “camino de la memoria”.

todo el contenido, arrojaba el resto del líquido al suelo, pero el vaso siempre se debía devolver vacío.

Las pausas de descanso daban, además, la oportunidad para charlar informalmente sobre diferentes aspectos de la procesión actual y evaluar el tiempo y ritmo de marcha en comparación con los de procesiones anteriores. De este modo, los peregrinos compartían sus recuerdos con aquellos que los escuchaban, quienes, a su vez, integraban estas historias a sus propias experiencias del viaje, de tal modo de establecer nuevas asociaciones entre el pasado y la procesión que estaban realizando. El proceso daba origen a una nueva narrativa que, al regresar, sería compartida con el resto de los miembros de la comunidad. En ese sentido, y de manera similar a lo que describí en relación a los viajes y a las *mingas* de siembra, la memoria oral de la procesión no estaba basada en una única historia legitimada por la tradición, sino que era permanentemente construida en un campo de intersubjetividad y a partir de diferentes versiones producidas dialógicamente al compartir los recuerdos y vivencias de unos con los de otros.

Este modo experiencial de construir y de transmitir la memoria de la procesión se evidenciaba también en las diferentes narrativas en torno a sus orígenes. Aunque varios de los peregrinos de Ocumazo ya habían participado de esta procesión anteriormente, la mayoría de ellos no podían decir por qué se dirigían a ese lugar. Solo afirmaban que “siempre se ha venido aquí, desde la época de los abuelos... ¡y más!”, lo que contradecía los orígenes relativamente recientes de la peregrinación actual asociados al emplazamiento del santuario. No obstante, a partir de los relatos de las personas mayores de la comunidad, pude entender que los peregrinos podrían estar asociando su propia experiencia de peregrinar en los cerros con otras procesiones que se hacían en la zona y de las que también participaban diferentes comunidades trasladando sus imágenes locales. Algunas de las más antiguas eran las rogativas a Santa Bárbara, figura del panteón católico que, como expliqué anteriormente, está asociada con las tormentas y con el rayo en su doble sentido: como protectora del mismo y de la productividad de las chacras y la fertilidad en general (Gisbert, 1980; Bugallo, 2009b). La imagen de Santa Bárbara era retirada de la iglesia de Humahuaca y, a pedido de los pobladores, era trasladada a través de los cerros hasta las diferentes comunidades con el

objeto de pedir agua para los cultivos y los animales en épocas de sequía. Doña Mercedina, una ocumazeña de 75 años, recuerda estas rogativas de la siguiente manera:

Cuando no llovía, cuando había mucha sequía, la sacaba el padre... Y la llevaban al portillo, para ahí arribita nomás, al altito. Y después de ahí bajaba gente a la misa. La hemos llevado a Ocumazo y desde ahí la han pedido los de Capla. Y después han pedido también para Pucara y han llevado allí. Así es... adonde pedía la gente, la llevaban.

Otras procesiones, que antiguamente se realizaban cuando las comunidades todavía no contaban con capillas locales, eran los Misachicos, los cuales tenían como destino la iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria en Humahuaca. A semejanza de lo que ocurre con la actual procesión, grupos de peregrinos procedentes de las distintas localidades de la zona caminaban llevando en andas la imagen de un santo (perteneciente a una de las familias de cada comunidad)⁶⁷ en la fecha de su celebración. Según Doña Paula, ocumazeña, 73 años:

Antes, como no había iglesias y no había muchos padres que salían al campo, y entonces traían a Humahuaca. [...]. Ahí hacían pasar la misa, toda la gente... ¡antes era devota la gente! Caminando... de todas partes bajaban a Humahuaca: de San Andrés, de Cianzo, de Ocumazo... Y venían de todos lados y tenían sus imágenes, sus santitos...

Ninguno de los peregrinos que participaba de la procesión actual conocía con exactitud estos antecedentes históricos. Sin embargo, mediante la experiencia corporal y espacial de peregrinar en los cerros, eran capaces de relacionarse con el pasado de la comunidad y establecer asociaciones entre su propia experiencia y la de aquellos que los antecedieron, aun cuando no se tratara de la misma procesión. En ese sentido, siguiendo a Connerton (1989), esta memoria basada en la praxis proporcionaba un modo concreto y seguro de transmitir la memoria colectiva y religiosa de la comunidad ante las diferencias y contradicciones que planteaban las prácticas discursivas.

⁶⁷ Al igual que entonces, actualmente las casas de Ocumazo cuentan con un sector especial —oratorio— donde dichas imágenes son conservadas durante el año y donde reciben las honras de la familia.

La procesión como escenario de expresiones identitarias

De acuerdo con el modelo propuesto por Victor y Edith Turner (1978), el peregrinaje cristiano puede ser considerado como un fenómeno liminal en virtud del cual los peregrinos pasarían de un estado de pecado a un estado de gracia. Del mismo modo que ocurre con los ritos de pasaje, salir en procesión implica una ruptura del orden cotidiano y una anulación de la estructura social. En este sentido, puede ser definido como un fenómeno antiestructural en el que se tiende a alcanzar la *communitas*: un estado de comunión caracterizado por las relaciones de igualdad, solidaridad y compañerismo entre aquellos que comparten esa experiencia de liminalidad, dejando de lado los roles y status sociales que ocupan en la vida cotidiana.

Sin embargo, de manera similar a lo observado por Sallnow (1981, 1987, 1991) en Perú, la procesión de Ocumazo no parecía encajar dentro del modelo turneriano. Muy por el contrario, en las sucesivas etapas del recorrido, los participantes fueron poniendo de relieve diferentes categorías identitarias que manipulaban a su beneficio, ya sea para diferenciarse de los miembros de las otras comunidades o de otros grupos religiosos. Debido a la centralidad que tiene el caminar en el acto de peregrinar, dichas categorías giraban fundamentalmente en torno a la presentación performática de su *self* geográfico y de los valores asociados con ese *self*. No obstante, no se trataba de una presentación individual sino la de todo un grupo —o de un “equipo” de actuantes en términos de Goffman (1997)— que cooperaba para mantener una impresión dada.

En principio, e independientemente del lugar de pertenencia, el simple acto de caminar en la procesión reunía a los participantes de las tres comunidades bajo una identidad común de peregrinos, en la que los movimientos y prácticas corporales empleados durante el trayecto se entrelazaban con el significado espiritual y emocional que el viaje tenía para ellos. Como ya mencioné, para los peregrinos de Ocumazo la familiaridad con el paisaje, el conocimiento práctico y la capacidad física para caminar en una topografía difícil eran recursos indispensables con los que debían contar para llegar hasta el santuario. A esto se sumaban la voluntad y la decisión personal de cumplir con una penitencia, ya fuera para pedir un favor a la Virgen, para agradecer una petición otorgada o para ser perdonados por los pecados cometidos. La conjunción de estos dos elementos, el esfuerzo físico que

demandan las largas horas de marcha y la noción de penitencia asociada al mismo, reflejaba el sacrificio personal y la participación en el esfuerzo colectivo de la procesión que todo peregrino debía estar dispuesto a hacer. En ese sentido, la distancia y las dificultades del terreno o de la ruta a recorrer no eran vistas como obstáculos sino como elementos deseables que validaban su condición de peregrinos y aumentaban el mérito de su participación (cf. Arellano, 2007). Pero, además, esto les permitía distinguirse de los de Uquía y de Pucara, quienes caminaban hacia el santuario utilizando una senda vehicular. Durante la marcha, varios de los peregrinos de Ocumazo se encargaron de marcar esta diferencia con comentarios como el que me hizo Carlos (ocumazeño, 52 años): “Ellos vienen por el camino de camionetas... ¡es más fácil! Nosotros tenemos que cruzar los cerros”.

Esta asociación del sacrificio personal con el esfuerzo físico también fue mencionada durante el pequeño servicio religioso del que participaron ambas procesiones en el santuario, pero, en esa oportunidad, el oficiante —que pertenecía al grupo de peregrinos de Uquía— utilizó el mismo argumento para distinguirse de los miembros y predicadores de las iglesias evangélicas de la zona, a quienes denominó “biblistas”: “conocen mucho la Biblia, la leen mucho y nosotros no tanto, ¿no? Pero ellos no practican como nosotros, que venimos hasta el cerro a adorar a nuestra Santa Patrona”. Estas diferencias que señalaba el animador en su discurso aludían a la resimbolización que produjo el ingreso del protestantismo en la zona respecto a las peregrinaciones en tanto redes de articulación regional. Tal como observara Segato (2005), estas fueron reemplazadas por los encuentros regionales de las congregaciones locales de culto, en los que se leen fragmentos de la Biblia, ahora resemantizada como libro de historia y “léxico” para la comunicación humana. No obstante, es interesante destacar que con este último argumento el animador no excluía al resto de los miembros de la comunidad que no caminaron hasta el santuario, ya que durante el servicio se pidió a la Virgen “por los que hemos venido hasta aquí y por los que no han podido venir”. En este sentido, se consideraba que estos últimos, aunque “inmóviles” por haber permanecido en la comunidad de origen, igualmente eran partícipes de la procesión, ya que también estaban presentando sus ofrendas a la Virgen en forma de trabajo, dinero o alimentos.

En síntesis, se puede observar cómo un mismo argumento identitario era manipulado por diferentes actores, de acuerdo con un contexto específico y según las percepciones que cada uno de ellos tenía sobre la misma situación (cf. Choque y Pizarro, 2013). Para los ocumazeños, el caminar hasta el cerro Negro por un terreno difícil era una presentación performática clara de la fuerza y de la resistencia corporales inherentes a la construcción de su *self* geográfico y, por lo tanto, de su identificación con un entorno rural, con un modo de vida y con un conjunto de valores asociados con el mismo, encarnados en el sufrimiento y el esfuerzo del propio cuerpo. En otras palabras, era una manera de expresar performáticamente un ethos local y regional construido en relación al paisaje cotidiano. De este modo, buscaban distinguirse de los miembros de las otras comunidades, ya que, desde su perspectiva, el caminar varias horas hasta el santuario no era solamente una práctica más que hacía a la sacralidad del ritual, sino que era exhibido, además, como el modo apropiado de hacerlo. No obstante, para estos devotos, el sacrificio personal y el esfuerzo colectivo también eran una ofrenda a la Virgen con el fin de obtener o agradecer algún milagro. Pero no se trata de un milagro tal como es leído por la iglesia, sino que, siguiendo a Costilla (2010), este era entendido como un hecho que excedería sus posibilidades reales y que resultaría poco factible en función del contexto y las condiciones sociales, tal como puede ser la recuperación de algún enfermo, una oportunidad laboral inesperada o la obtención de algún beneficio económico.

Este sacrificio y esfuerzo corporal como valores religiosos también formó parte del discurso sacrificial con el que el animador incluyó a todos los peregrinos. Mediante la adopción de un “igualitarismo pragmático” (Cohen, 1985, p. 35) fundamentado también en la práctica de caminar, era capaz de establecer un límite entre un “nosotros” identificado con la fe católica y un “otro” referido a “los evangélicos”. En este sentido, este discurso le permitía alimentar el sentido de integridad del grupo basado en un conjunto de símbolos y valores compartidos que se hallaban condensados en la misma acción de peregrinar. Al mismo tiempo, marcaba un fuerte contraste con los grupos protestantes locales. Tal como observara Segato (2005), estos rechazan las prácticas de un catolicismo popular que convive con creencias de neto perfil andino, las cuales están basadas en el trueque y la reciprocidad

entre los hombres y la divinidad, sea esta la Pachamama o las Vírgenes y los santos del panteón católico⁶⁸.

Esta identidad temporal como peregrino era atravesada, a su vez, por otras identificaciones más permanentes con la comunidad de pertenencia. Tal como analicé en profundidad en el primer capítulo, la referencia geográfica —quebradeño, puneño, vallisto— es una forma muy extendida en Jujuy para indicar la pertenencia a un ámbito socioambiental particular asociada a especificidades medioambientales y a las prácticas y modos de vida relacionados con ellas y a lazos relacionales y familiares que dan origen a una identidad vinculada con un lugar y un paisaje en particular. En el caso de los ocumazeños, sus pobladores se autodefinen mayormente como “quebradeños”, lo cual implica un modo de vida basado fundamentalmente en el trabajo de la tierra, la cría de pequeños rebaños de cabras y ovejas, y en una movilidad en el paisaje relacionada con ambos tipos de actividades que forma parte de la memoria social de la comunidad, tal como describí en capítulos anteriores. Sin embargo, en determinados contextos en los que deben interactuar de manera formal y protocolar con otros, esta identidad pasa a un segundo plano y la referencia geográfica que utilizan para identificarse es la localidad. En esos ámbitos se identifican a sí mismos como “ocumazeños”, adscripción que emplean como un modo de cohesionar al grupo detrás de una identidad política común.

En el marco de interacción con otras comunidades que proponía la organización de la procesión, esta pertenencia comunitaria era subrayada con la portación del estandarte con el nombre de la localidad. No obstante, esta identificación colectiva no implicaba necesariamente que se eliminara cualquier distinción al interior del grupo, ya que cada uno de los peregrinos mantenía su propia identificación de acuerdo con su posición en la red de relaciones de la comunidad. Estas diferencias se evidenciaron cuando entre los peregrinos de Ocumazo hubo que elegir quiénes “presentarían” la Virgen a los peregrinos de Uquía en la base del cerro, punto de encuentro de ambas procesiones. Rápidamente se escogió a uno de los miembros de la comisión directiva y a Nancy, la agente sanitaria —que, aunque no es

⁶⁸ Segato (2005) interpreta este rechazo como una estrategia de “desetnificación” que consiste en el abandono de los rasgos de identidad del grupo (ya sea la música, la danza, la mitología, las formas de culto, la cosmovisión y cualquier otro conjunto de comportamiento tradicional). De acuerdo con esta autora, el objetivo es lograr un plano de legitimación superior para poder responder a los procedimientos impositivos del Estado.

ocumazeña, es también catequista— para ser los portadores delanteros. La elección de ambos denotaba no solo la importancia de su locación social en la comunidad, sino también dentro del mismo grupo de peregrinos, ya que desde esos puestos fueron los encargados de encabezar los gestos rituales y las acciones protocolares que tuvieron lugar a continuación. En este sentido, siguiendo a Goffman (1997), para los peregrinos lo importante era mantener la interacción dramática con el otro contingente en el contexto ritual, como una suerte de diálogo y de acción recíproca entre ambos y dándole protagonismo a aquellos que el grupo consideraba más representativos o que estaban más capacitados para hacerlo.

En la “presentación” de sus respectivas Vírgenes, los portadores de cada procesión enfrentaron las imágenes e hicieron tres reverencias flexionando las rodillas a modo de saludo y señal de respeto por la Virgen de la otra comunidad. Luego, el resto de los peregrinos, por turnos, tocó la vitrina de la Virgen ajena, murmuró una breve oración y se persignó⁶⁹. Finalmente, se realizó un intercambio de portadores para llevar las imágenes durante el tramo de ascenso final hasta el santuario: los de Ocumazo llevaron a la Virgen de Uquía y viceversa, seguidos por los peregrinos de ambas comunidades. En el contexto del ritual religioso, este acto puede ser entendido como la expresión de una supuesta fraternidad de devotos unidos no solo por la veneración a la Virgen sino también por relaciones de reciprocidad. Sin embargo, al mismo tiempo, no se puede dejar de lado su significado simbólico como un modo de reactualizar los lazos de cooperación y solidaridad intergrupales dentro de un marco político-religioso formal y altamente protocolizado (cf. Sallnow, 1981).

Posteriormente, no se produjo otro tipo de intercambios entre ambos contingentes por fuera de un contexto ritual prefijado y tampoco parecían interesados en que lo hubiera. Este contraste entre una reciprocidad ritualizada y una reciprocidad práctica (o, mejor dicho, la ausencia de la misma) se manifestó durante todo el tiempo que duró el encuentro. Aunque luego de la presentación de las Vírgenes los peregrinos caminábamos sin un orden de marcha establecido —a excepción de los portadores y los portaestandartes, quienes encabezaban la procesión— noté que había una tendencia a agruparse espacialmente con los integrantes de

⁶⁹ Tocar la imagen, el manto o las cintas forma parte de una práctica tradicional de adoración conocida como “tomar la gracia” (Costilla, 2010). Es probable que tocar la vitrina de la Virgen de la otra comunidad corresponda a este mismo tipo de gesto ritual.

la comunidad de pertenencia y que se mantenían las conversaciones entre los miembros del mismo grupo.

Una vez que completamos la ascensión hasta el santuario (Fotografía 17) y que las Vírgenes fueran depositadas sobre el altar, esta separación se manifestó de manera más concreta en la territorialización del espacio: los de Ocumazo permanecieron de pie o sentados al lado de su Virgen y los de Uquía hicieron lo mismo con la propia. No obstante, pude observar que algunos peregrinos dedicaban sus rezos a ambas Vírgenes, tocando nuevamente la vitrina mientras lo hacían (Fotografía 18). En este sentido, se puede decir que, en el espacio ritual del santuario, las Vírgenes eran empleadas como emblemas locales que indicaban la inclusión dentro de una comunidad y de exclusión de la otra, mientras que, al mismo tiempo, unían simbólicamente a todos los peregrinos en un mismo acto de devoción mariana (cf. Sallnow, 1991).



Fotografía 17. Tramo final hacia el santuario en el cerro Negro. En el centro de la foto se divisa el techo de cañas.



Fotografía 18. Peregrina de Ocumazo rezando en el santuario. A la izquierda se encuentra la Virgen del Rosario de Ocumazo y el estandarte; a la derecha se puede ver la Virgen de la comunidad de Uquia.

Pese a que así estaba pautado en el programa de la procesión, los contingentes tampoco compartieron el almuerzo: cada uno llevó y preparó su propia comida en diferentes sectores del cerro. Las interacciones entre ambos se produjeron siempre dentro de un marco ritual, ya sea cuando el oficiante instó a los presentes a saludarse para desearse la paz mutuamente en una de las partes del servicio religioso o cuando los peregrinos se turnaron para hacer ofrendas a la Pachamama en la challa final con la que se cerraron las celebraciones en el santuario. Esta misma interacción protocolar también se produjo en la despedida de ambas procesiones, donde se repitió el saludo entre las Vírgenes de modo similar al que había ocurrido en el encuentro. Es decir, todo el tiempo ambos contingentes de peregrinos sostuvieron performáticamente sus identidades políticas dentro del conglomerado de devotos. En este sentido, tal como fue observado por Sallnow en Perú (1981), la noción de “comunidad” resulta más apropiada que el concepto de *communitas* turneriana para definir

los modos en que se desarrollaron las interacciones entre ambos grupos. Desde esta perspectiva, se puede considerar al santuario del cerro Negro como una arena política extra-local en la que cada comunidad participaba de una devoción regional vinculada al culto mariano en un santuario común, pero sin perder nunca su identidad política individual.

La marcha de regreso tuvo características diferentes a la de ida. La atmósfera de solemnidad que caracterizó el viaje hacia el santuario se disipó luego de despedir a la Virgen de Uquía. El orden en que caminaban los peregrinos se relajó totalmente: tanto el estandarte comunitario como la imagen de la Virgen dejaron de estar todo el tiempo al frente del grupo, y fueron cambiando de lugar entre los diferentes participantes. En las paradas se descansó y se tomaron bebidas para reponer fuerzas, pero nadie rezó. Todo el ambiente era más distendido: aumentó la familiaridad de la interacción y se hacían bromas casi todo el tiempo. No obstante, existía una preocupación por llegar antes que los peregrinos de Pucara al punto de encuentro de ambas procesiones. Esta se evidenció en los intentos por mantener un ritmo de marcha sostenido durante todo el camino, desarrollando estrategias para transportar a la Virgen que les permitieran a los rezagados acelerar el paso. El palanquín fue llevado casi exclusivamente por los hombres, ya que las mujeres estábamos más cansadas y con menos fuerzas, motivos por los cuales éramos acusadas de “hacer lenta la procesión”. Al mismo tiempo, uno de los hombres —a quien todo el grupo reconocía como avezado caminante— recorría continuamente la fila de peregrinos estimulándonos a apurar la marcha.

Antes de bajar el último cerro para llegar a Ocumazo, la procesión se detuvo y Dalia, una de las mujeres de la comisión organizadora, invitó a rezar un rosario ante la imagen de la Virgen. No obstante, algunos de los hombres no participaron de los rezos y mantuvieron su atención puesta en la senda vehicular que, sobre el borde de la quebrada de Chisca, une la comunidad con Pucara, tratando de avistar a los peregrinos de la otra procesión. Timoteo (ocumazeño, 58 años) fue el primero en alertar al grupo:

¡Ahí están! ¡Ya llegaron al mojón!⁷⁰ ¡Nos tenemos que apurar! Una vez que podemos llegar antes que ellos a la quebrada, estamos perdiendo el tiempo.
¡Siempre nos ganan!

⁷⁰ El mojón al que aludía este peregrino es el mojón de Carnaval de la comunidad de Ocumazo y se encuentra ubicado al lado de la apacheta que señala el camino vehicular de descenso hacia el valle.

Mientras las mujeres continuábamos rezando, los hombres se apresuraron a tirar la última bomba de estruendo destinada a anunciar la llegada de la procesión de Ocumazo a la comunidad, aunque, en realidad, nosotros ni siquiera habíamos comenzado a bajar al valle. A continuación, rápidamente se terminaron las oraciones a la Virgen y se inició el descenso en una carrera por llegar antes que la otra procesión al punto de encuentro (Fotografía 19). Esta corrida final, aunque sorpresiva mí, no fue un hecho extraordinario y aislado para el resto del grupo: durante el descenso, algunos comentaban cómo, el año anterior, uno de los peregrinos había bajado corriendo ese mismo cerro, cargando él solo con el palanquín en un intento desesperado por llegar primero al valle.

En breve, se puede decir que la igualdad entre hermanos que era empleada como trasfondo para coordinar las tres procesiones en honor a la Virgen era interpretada, en esta etapa final de la procesión, en un sentido literal. Los peregrinos de Ocumazo se consideran a sí mismos muy parecidos o iguales en capacidad y destreza física con sus vecinos de Pucara por el hecho de compartir un mismo modo de vida y en un mismo entorno geográfico el cual los lleva, a su vez, a experimentar movilidades similares. En este sentido, esta competencia por llegar antes (lo cual implicaba caminar más rápido e incluso, para algunos, correr pendiente abajo) tenía como fin establecer nuevamente diferencias no entre oponentes individuales sino entre las comunidades participantes entendidas como equipo (cf. Sallnow, 1991).



Fotografía 19. Descenso final hacia Ocumazo. Al fondo de la imagen se observa la quebrada de Chisca, punto de encuentro con los peregrinos de Pucara.

Cuando finalmente llegamos al fondo del valle, el encuentro con la procesión de Pucara se desarrolló con características similares a las que había tenido el encuentro con la de Uquía: el reordenamiento formal del grupo de peregrinos previo a la reunión con la elección de dos portadores delanteros para la “presentación” de la Virgen y el cumplimiento de los mismos saludos entre ambas imágenes. Sin embargo, en esta oportunidad, por ser Ocumazo la comunidad anfitriona de los festejos, se tuvo cuidado de que los portadores elegidos fueran nacidos y criados en el lugar, con el fin de reforzar el impacto político del evento. En este sentido, tal como señalara Goffman, el “control del medio” (1997, p. 104) de la interacción dramática representaba una ventaja para los peregrinos de Ocumazo, ya que les permitía, hasta cierto punto, controlar la información acerca de sí mismos y dirigir y controlar el progreso de la acción.

A continuación, los dos grupos completaron el tramo final de la procesión participando de una *cuarteada*, en la que dos parejas (integradas cada una de ellas por peregrinos de una misma comunidad) avanzaron por el camino que conducía hasta el salón comunitario de Ocumazo, ubicado al lado de la capilla. Este trayecto —encabezado por los portaestandartes de las dos comunidades— lo hicieron bailando rítmicamente con la música de una banda de *sikuris* hasta ingresar al salón donde se compartiría la comida con la que se cerraban los festejos del día. La circularidad del recorrido de la procesión se completaría al día siguiente con la celebración de la misa en la capilla de la comunidad.

Síntesis

En este capítulo analicé la procesión de la virgen tutelar de Ocumazo, entendiéndola como un ritual kinético que es producido y experimentado mediante el cuerpo. Luego de describir cómo se organiza y desarrolla la fiesta de la que la procesión constituye el evento principal, analicé las prácticas corporales y espaciales de los peregrinos durante el trayecto y cómo estas funcionan como un estímulo para la construcción y la transmisión de la memoria social de la comunidad.

Por último, examiné cómo, en diferentes momentos de la procesión, se ponen en juego diversas identidades locales vinculadas a una referencia geográfica. Algunas de ellas son identidades vinculadas estrechamente con la experiencia de caminar y constituyen una expresión performática del *self* geográfico de los peregrinos. Otras son políticas y eran puestas de relieve en la interacción protocolar entre las comunidades que participaban de la procesión.

En el capítulo siguiente analizaré las relaciones de intersubjetividad que los pobladores establecen con otros habitantes no humanos del paisaje mediante la experiencia de caminar y cómo estas pueden ser vistas como un modo práctico de expresar los principios y valores que regulan la organización social.

CAPÍTULO 9

Encuentros con dueños, duendes y diablos

En este capítulo describo las experiencias de los habitantes de zonas rurales de la Quebrada de Humahuaca al transitar por determinados lugares del paisaje que son percibidos como moradas y campos de acción de dueños, duendes y diablos. Mi objetivo es demostrar cómo el movimiento y las prácticas que el caminante realiza al encontrarse con estos seres constituyen un modo corporizado de expresar los valores y los principios que regulan la organización social de los pueblos andinos. En este sentido, siguiendo a Jackson (1989, 1998), examino la conexión entre el uso de patrones corporales habituales y los principios centrales de lo que Estermann (2006) denomina “filosofía andina”. Para ello, considero la experiencia del movimiento y del caminar como una práctica esencial de la acción y de la interacción social (Ingold y Lee Vergunst, 2008) mediante la cual las personas crean y recrean su ser-en-el-mundo, y se relacionan con el ambiente en que viven, obteniendo, mediante la corporización de dicha experiencia, una comprensión integrada del mundo que habitan, de las fuerzas que lo atraviesan y de los diversos factores físicos y sociales que inciden en el bienestar individual y grupal.

Los principios, valores y filosofía comunes a los diferentes pueblos que habitan en la región andina y que regulan su vida han sido extensamente analizados por autores como Kusch (1973, 1976, 1978), Mayer (1974), Albó (1991), van Kessel (2003) y Estermann (2006), entre otros. De acuerdo con estos trabajos y tal como ya he analizado en capítulos anteriores, la cosmovisión andina se cristaliza en una organización social particular que se basa en el principio fundamental de la relacionalidad entre todos los seres y entre todos los

acontecimientos. El hombre nunca es un individuo autónomo, sino que está insertado dentro de un sistema de relaciones múltiples que le da sentido y razón de ser, regulado por un conjunto de valores que son aprendidos y transmitidos generacionalmente en las prácticas de la vida cotidiana. La reciprocidad, la complementariedad y una “ética cósmica” (van Kessel 2003, p. 5) constituyen la base de las relaciones humanas y sociales de las sociedades andinas. Rigen las relaciones de los miembros de la comunidad entre sí, de parentesco y de las personas con las deidades y con el resto de los elementos del paisaje. Todas estas se refuerzan y se perpetúan mediante actos de solidaridad e intercambio expresados en diferentes ámbitos de la experiencia cotidiana (Estermann, 2006). Aunque los procesos de cambio sociorreligioso no han logrado suprimir estos principios locales, han introducido resimbolizaciones a sus significados y a las prácticas a las cuales están ligados (Bouysse-Cassagne, 2005; Segato, 2005; Costilla, 2008/2010).

Los pobladores de Ocumazo y de Chaupi clasifican el paisaje físico por el que caminan en base a parámetros tanto espaciales como temporales. Por un lado, diferencian el espacio socializado de la comunidad del espacio de los cerros y de todos aquellos sectores deshabitados del paisaje (Fotografías 20 y 21). Estos son considerados como lugares “salvajes” donde la Pachamama puede “pillar” al caminante si no cumple con el “pago” de rigor, donde Coquena (el dueño de las vicuñas) lo puede castigar si caza en demasía y donde un conjunto de seres no humanos asociados con lo demoníaco que moran en cuevas, minas y quebradas pueden aparecérselo sorpresivamente durante la marcha. Otros sectores del paisaje que consideran peligrosos son los antiguos y los cementerios. Los primeros, porque sus antiguos pobladores pueden dañar a aquel que ose invadir su territorio o hurgar entre sus pertenencias, tal como explicaré con mayor detenimiento en el próximo capítulo. Los segundos, porque el caminante podría encontrarse con alguna alma errante y ser arrastrado al otro mundo por ella. Pero el contenido simbólico de todos estos lugares se ve afectado, además, por el momento del día en que se los transite: el comienzo de la oscuridad es el hito temporal para que duendes, diablos y dueños hagan su aparición.



Fotografía 20. Camino interno de la comunidad de Ocumazo, a la vera del río.



Fotografía 21. Campo de altura entre Capla y Ocumazo.

Encuentros cercanos

Los encuentros ocasionales con seres no humanos que habitan el paisaje forman parte de los relatos de los caminantes de ambas zonas. Tal como señalara de Certeau (1988), cada una de estas historias es una historia de viaje y, al mismo tiempo, una práctica espacial que organiza el movimiento y crea el teatro de acción en el que se desplazará el caminante. En este sentido, constituyen un modo de expresar en palabras una relación particular con el paisaje que infunde a ciertos lugares un significado asociado a una presencia específica. Como ya mencioné, este significado está, además, vinculado con la hora del día en que se los transita. La noche y la “hora de la oración” —como hito cronológico que marca el comienzo de la oscuridad— aumentan la posibilidad de encontrarse con estos seres (cf. Martínez, 2014b) ya que son considerados como momentos de transición en que el orden cósmico y el orden humano pueden interferir entre sí de diferentes maneras⁷¹. No obstante, en algunos casos, su presencia también puede ser advertida durante el día, ya sea mediante su aparición física concreta (adoptando una forma humana o la de un animal) o infiriéndola a partir de sus acciones.

Aunque el modo en que se desarrollan estos encuentros difiere de acuerdo al otro no humano que el caminante encuentre en su camino, todos tienen algunos puntos en común. El primero de ellos es el miedo que le produce al viajero el lugar por el que transita, miedo que, a su vez, actúa convocando la presencia de sus habitantes no humanos (cf. Gil García, 2014). Una segunda característica es que cada una de estas experiencias gira en torno al monitoreo y autoevaluación del comportamiento del caminante dentro del sistema de relaciones del que forma parte (cf. Wright, 2018). Finalmente, en todas ellas el caminante debe demostrar el coraje y la fortaleza anímica necesarios para enfrentar la alteridad (cf. López, 2017c) y, al mismo tiempo, para afirmarse a sí mismo como una persona cabal (Rivera Andía, 2005).

A continuación, describiré y analizaré las experiencias de algunos de estos encuentros tales como fueron narradas por sus protagonistas. Asimismo, y sin intentar hacer

⁷¹ Alrededor de las 7 de la tarde, dependiendo de la estación del año. Según Estermann (2006), los crepúsculos matutinos y vespertino, así como la medianoche y el mediodía serían *chakanas* temporales: puentes entre las diferentes partes en que se divide el cosmos andino.

una taxonomía ontológica de estos “otros no humanos”, describiré sus particularidades tal como son percibidas y explicadas por los actores en el marco de las relaciones de intersubjetividad que establecen con ellos.

Coquena, el dueño de los rebaños salvajes

A semejanza de lo que ocurre en la Puna jujeña, en esta región de la Quebrada Coquena es un personaje que suele ser definido como “dueño de las vicuñas”, cuyo territorio de acción principal son las alturas de los cerros y las peñas. Es visto como cuidador y protector celoso de los rebaños de estos animales y, por extensión, de otros animales considerados “salvajes” o que no pertenecen al ámbito de lo doméstico. Su figura está asociada a un sentido ecológico propio de la cosmovisión andina (Merlino y Rabey, 1983) que busca hacer un uso racional de los recursos de la naturaleza, manteniendo la armonía y el equilibrio del sistema de relaciones entre todos los seres. Al igual que los pastores, Coquena arrea sus animales en el cerro durante el día y, al mismo tiempo, observa con atención el comportamiento de aquellos que caminan por el territorio que controla. Puede castigar a los que cazan con armas de fuego o a los que matan animales por avaricia y no por necesidad, pero también premia a los pastores que cuidan con esmero a sus rebaños. En ese sentido, siguiendo a Barabas (2008), se lo puede considerar como una entidad territorial “consustanciada con el lugar que controla” (Barabas 2008, p. 123) y que, mediante la aplicación de una ética dual de premios y castigos, ejerce diferentes formas de control social en relación a las normatividades sociales y culturales de la comunidad.

De acuerdo a las narrativas de los pobladores, Coquena transita con cierta frecuencia por los cerros cercanos a Ocumazo y de Chaupi. En Ocumazo, algunos lo atribuyen al hecho de que las tierras que rodean la comunidad pertenecen a antiguas fincas cuya explotación ha sido abandonada. Como consecuencia, los animales que eran criados allí (mayormente burros) quedaron desatendidos y “se han vuelto salvajes”, es decir, pasaron a integrar la categoría de animales que conforman los rebaños cuidados por Coquena. Durante el día este personaje los arrea llevándolos a mejores pasturas, aunque nunca se lo ve y solo se presume su presencia por el movimiento de los animales. Según me explicó Pablo, un maestro rural de 40 años que trabaja en Ocumazo, “si vos vas al campo, Coquena está ahí, pero es invisible.

Él está reuniendo todo el ganado, pero no lo ves”. No obstante, existen otras versiones sobre este punto: algunos entrevistados afirman que Coquena adopta la forma de los animales que cuida y que, por lo tanto, puede pasar desapercibido dentro del rebaño⁷². Debido a esta “invisibilización”, la relación que el caminante que transita los cerros establece con este ser nunca es directa, sino que es mediada por el trato que les da a los animales con los que se cruza en su camino. El andar despacio, el evitar movimientos bruscos y el hablarles en voz baja a medida que camina entre ellos son los modos en que el viajero comunica a Coquena su intencionalidad de no dañarlos y, por lo tanto, su acatamiento de las normas que este controla. En ese sentido, siguiendo a Jackson (1989), se trata de una intencionalidad que es expresada mediante determinados modos del uso del cuerpo condicionados por la relación con un otro no humano que lo observa.

Tal como mencioné anteriormente, Coquena permite la caza de animales por necesidad o mediante la utilización de métodos tradicionales, argumentos que limitan por sí mismos el número que puede ser matado. Sin embargo, es frecuente que en los cerros transiten cazadores con armas de fuego que matan animales sin motivo aparente o en un número mayor al que puedan consumir o, en palabras de Pablo, “por gusto, nomás”. Ante estas situaciones, la figura de Coquena actúa como corrector del desequilibrio producido mediante la aplicación de diferentes castigos los cuales están dirigidos a afectar la capacidad práctica del transgresor para caminar en los cerros. En ese sentido, Coquena puede afectar tanto su conocimiento de la geografía como su sentido de la orientación y el equilibrio, haciéndolo caer, perder el camino, perder la razón o dejándolo desmayado en algún paraje apartado. Según Aurelio (chaupiseño, 56 años), “hay gente que no volvieron... los pastores, los cazadores... hay gente que ha desaparecido así”.

Aun cuando dicho castigo no se concrete de manera inmediata, el temor por haber transgredido sus reglas es tan grande que modifica el modo y, sobre todo, la actitud con la que el caminante continúa la marcha. Andrés, un maestro rural de 42 años que trabajó en la

⁷² En base a las entrevistas que realicé, la posibilidad de visualizar a Coquena, así como su aspecto, cambian según la hora del día. Algunos entrevistados que cuentan haber tenido encuentros con él a la noche lo describen como un individuo retacón que usa un poncho y sombrero grande. Otros, como un hombre alto, delgado, vestido con poncho y con sombrero blancos. No obstante, lo importante a destacar es que, al igual que ocurre durante el día, Coquena se vuelve invisible cuando se siente observado.

zona de los valles, recuerda su estado de ánimo luego de que un compañero de trabajo con el que caminaba hacia la escuela matara unas vizcachas con un arma de fuego⁷³:

Nosotros seguimos el camino, pero a partir de ahí yo vi que en mí, no era el mismo caminar que siempre yo solía tener. Cuando yo iba solo, en el camino no tenía altercados así con nada, no sentía tanta necesidad de tener que estar “a full” rezando.

Este uso de la oración católica invocando la protección de Dios mientras se continúa la marcha es una práctica recurrente ante el encuentro con estos otros habitantes no humanos del paisaje, y guarda relación con los modos en que las prácticas propias del cristianismo han sido resignificadas para extender su eficacia simbólica sobre seres y potencias de la cosmovisión local (cf. Costilla, 2008/2010). En relación a Coquena, la oración puede ser interpretada como un intento por equilibrar las fuerzas dentro de un sistema cosmológico de relaciones del que forman parte diferentes entidades (cf. Martínez, 2014b), lo cual le permitiría al caminante disminuir su vulnerabilidad para transitar por los cerros, compensando el inminente castigo de una de ellas con la protección otorgada por otra. Al mismo tiempo, siguiendo a Jackson (1998), se trataría de un modo de recuperar a través del gesto ritual, su agencia y el control de su propia suerte dentro de dicho sistema de relaciones.

Los duendes

En la región andina, la muerte no es considerada el fin de la vida sino la conclusión de una etapa y el paso a otro modo de existencia. Desde ese estado, y respetando siempre las normas establecidas por su nueva condición, los difuntos mantienen una relación activa de complementariedad y reciprocidad con los vivos en la que continuarán ayudando a su familia y a su comunidad, procurando su bienestar y prosperidad en tanto sean honrados y recordados por sus miembros (van Kessel, 2001). Pero es preciso que la línea divisoria entre ambos mundos quede claramente marcada y que la comunicación se produzca de manera controlada mediante ciertas prácticas rituales y en determinados momentos del año como

⁷³ Algunos caminantes suelen llevar armas de fuego para protegerse de los pumas.

ocurre en el día de Todos los Santos y de Todos los Difuntos, en el mes de noviembre (Albó, 1991; van Kessel, 2001; Ricard Lanata, 2007).

No obstante, existen ciertos muertos que se hacen presentes fuera de este contexto ritual y que pueden sorprender al viajero cuando transita por los caminos de la Quebrada. Dentro de esta categoría se encuentran los duendes o *dovendes*⁷⁴, las “almitas” o espíritus de niños que han muerto sin ser bautizados o que son el resultado de un aborto. En los pueblos andinos, el bautismo es la puerta de ingreso en la comunidad religioso-cultural (Marzal, 1991; Albó, 1991). El hecho de no recibirlo hace que estos niños no pertenezcan a la comunidad de los vivos pero que tampoco puedan “entrar al cielo” (Marzal, 1991, p. 168) y, en consecuencia, su alma se ve obligada a vagar entre ambos mundos. Habitualmente son enterrados de manera clandestina en campo abierto, debajo de algún arbusto o en la cercanía de los cementerios. Delatan su presencia con “llantos de bebé” que siguen al caminante⁷⁵ al pasar por esos lugares de noche y que se vuelven más fuertes a medida que se le acercan. Mediante este conjunto de indicadores espaciales, temporales y perceptuales el viajero confirma para sí que está ante la presencia de un duende: lo define ontológicamente como un ser que no pertenece al mundo de los vivos y actúa en consecuencia.

Las estrategias que emplea ante un encuentro con estas “almitas” consisten en “apurar el paso”, continuar la marcha y rezar. Al mismo tiempo, evita mirar hacia atrás mientras avanza. La recomendación de Pablo es contundente: “cuando vos sentís algo así, no te tenés que dar la vuelta, ese es el mito”. Este modo particular de caminar forma parte de las prácticas mortuorias andinas mediante las cuales se busca separar definitivamente el mundo de los vivos de los muertos. De acuerdo con lo observado por van Kessel (2001) entre los aymaras de Chile, la ceremonia conocida como Paigasa o “Despacho” constituye la separación simbólica del alma, su traslado e instalación en la vida del más allá y la iniciación de otra modalidad de convivencia con el mundo de los vivos. En dicha ceremonia, los seres queridos acompañan las pertenencias del difunto, trasladándolas en dirección a occidente, hasta un cierto punto del paisaje en el que serán quemadas en una hoguera. Una

⁷⁴ Ver Harris (1983), Albó (1991) y Platt (2002) para la interpretación que se hace de estos niños en los Andes bolivianos.

⁷⁵Según algunos entrevistados, estos duendes persiguen preferentemente a las mujeres ya que estarían buscando a una madre que reemplace a la que los abandonó.

vez que llegan a ese lugar, uno de los oficiantes del ritual ordena al grupo de dolientes darse vuelta, mirar al oriente y caminar de regreso hacia la casa del difunto sin mirar atrás. Este gesto ritual los defendería del abrazo fatal del alma que sufre por su partida solitaria y que puede intentar llevarse a alguno de sus seres más queridos en su viaje al otro mundo. En ese mismo sentido, los duendes, en su calidad de “almas”, también pueden intentar “llevarse” al viajero atrayéndolo con sus llantos. En consecuencia, es preciso que este reestablezca rápidamente, con su movimiento, la línea divisoria que separa la comunidad de los vivos y la de los muertos aplicando la técnica corporal adecuada para relacionarse con estos seres. Tal como señala Jackson (1989), este movimiento no sería el resultado de una operación intelectual, sino que surge espontáneamente de la interacción entre el uso de patrones corporales habituales y de las ideas acerca del mundo tal como este es percibido por el actor.

No obstante, las “almitas” pueden permitirle al caminante pasar por el lugar que habitan sin asustarlo⁷⁶. Para ello, toman en cuenta la intencionalidad del viajero entendida como el cumplimiento de los deberes de reciprocidad respecto al resto de los miembros de la comunidad y también hacia la Pachamama. Dentro del sistema de normas y valores que rigen la organización social de los pueblos andinos, cada acción cumple su sentido y su fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual reestablece el equilibrio entre los actores. La “unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra” (van Kessel, 2003, p. 6). En ese sentido, realizar o incluso pensar en llevar a cabo una acción cuya intención sea “dañar” a otro puede ser visto como una violación de este principio: robar es considerado como una falta de reciprocidad en el intercambio de bienes; mentir, una falta de reciprocidad en el intercambio de información; holgazanear, una falta de reciprocidad en el intercambio de trabajo (Ansión, 1987 citado en Marzal, 1991). Si el caminante incurrió en alguna de estas faltas o no hizo las ofrendas correspondientes a la Pachamama para invocar su protección durante el viaje, siente que la posibilidad de ser molestado por los duendes aumenta considerablemente. En consecuencia, también aumenta su temor al pasar por estos lugares, tal como lo expresa Sandra (chaupiseña, 48 años): “dicen que cuando vos estás con miedo, entonces eso te sigue, te sigue...”. En

⁷⁶ Tal como señalé en capítulos anteriores, es importante destacar que, dentro del contexto andino, el “susto” que le produce el accionar de estos duendes no es un hecho menor, ya que el ánimo del viajero (la esencia o fuerza vital que lo anima) puede abandonar su cuerpo y afectar su salud.

otras palabras, se puede decir que la conciencia moral del caminante es puesta en la relación de intersubjetividad (cf. Jackson, 1998) que establece con estos niños muertos prematuramente, cuya compañía obligada durante la marcha es interpretada como un recordatorio de la falta cometida.

Pero los duendes no permanecen siempre en las cercanías del lugar donde fueron enterrados, acechando al viajero para asustarlo. Tal como señala Fernández Juárez, “las almas son consumadas caminantes” (2001, p. 219) y, al igual que estos, pueden trasladarse de acuerdo a sus propias actividades e intereses. Suelen visitar los poblados durante la noche para hacer bromas a los adultos (moviendo y escondiendo objetos) o durante el día —en especial a primeras horas de la tarde (cf. Rubinelli, 2000) — buscando niños con quienes jugar. Las escuelas y los sitios de pastoreo (tal como describí en el capítulo 2) son los sitios predilectos para sus visitas, hecho que estaría vinculado con la presencia física de niños y con la intencionalidad que se les atribuye: los niños tienen un espíritu puro e inocente (cf. Arnold et al., 2017). En estos casos, los duendes suelen ser vistos bajo la forma de un “chango con cara de viejito” (a veces incluso con barbas) que se les acercan y los invitan a jugar con ellos. La distracción provocada por la concentración y el entusiasmo que los niños ponen en el juego es utilizada por los duendes para ir alejándolos progresivamente del poblado y llevárselos al campo. Según los relatos que recogí, solo aquellos que se dan cuenta a tiempo de la identidad del nuevo compañero de juegos pueden huir a tiempo y regresar. En ese sentido, el “campo” —como lugar no socializado del paisaje—constituiría un espacio de tránsito hacia el “más allá”, desde donde los niños pueden volver al pueblo, o al mundo socializado de los vivos, reestableciendo, al desandar el camino, la separación con la comunidad de los muertos.

Pero también existen ciertas prácticas que los niños aprenden de sus mayores y que les permiten defenderse ante un encuentro con un duende, aunque solo pueden realizarlas los varones: consisten en trazar un círculo con orina alrededor del propio cuerpo u orinar directamente sobre el mismo duende. Estas maniobras guardan relación con las observaciones de Platt (2002) en los Andes bolivianos, donde los fetos son considerados pequeñas formas diabólicas que se desarrollan en el útero de la mujer hasta alcanzar el momento de su expulsión. Para neutralizar su influjo inmediatamente después del parto,

bañan al recién nacido con orina como una suerte de bautismo ctónico. De manera similar, para los caminantes de la zona de estudio, la orina actuaría como un elemento poderoso que les permite repeler al duende y contrarrestar su accionar despojándolo de sus cualidades demoníacas⁷⁷. Por lo tanto, lo que los niños aprenden y expresan en la praxis mediante una técnica corporal concreta no es otra cosa que las reglas y principios que regulan las relaciones entre el mundo de los vivos y de los muertos, incluyendo una clasificación ontológica de estos últimos (cf. Jackson 1983a, 1989).

Finalmente, dentro del grupo de seres que son categorizados como duendes, existe un personaje particular al que los lugareños se refieren en modo singular como “El Duende”. Suele aparecer de noche, sentado al costado del sendero o bajo un arbusto. Con su rostro cubierto por un sombrero grande, atrae al caminante con un llanto lastimero o con un movimiento de la mano. Aunque la recomendación general es continuar caminando y, sobre todo, no mirar su cara, una vez que esto último ha ocurrido, el duende inmediatamente interpela a la persona sobre su comportamiento. De acuerdo con la respuesta que le brinde, el caminante puede “ser absuelto” (en cuyo caso se le permite continuar su marcha) o puede recibir un castigo en forma de un golpe que lo deja desmayado. Para realizar esta distribución de premios y castigos, los entrevistados dicen que El Duende posee una característica física singular: una mano de lana y una mano de hierro. Es decir, la absolución o la pena ante una eventual transgresión a los valores de la sociedad se encuentran corporizados en la figura del Duende, encarnados, a su vez, en dos sustancias diferentes. Juan (ocumazeño, 39 años) me explicó cómo suele desarrollarse el encuentro con El Duende:

Una vez que [lo] encuentre, te pregunta “¿con cuál querés que te pegue?” Entonces, si vos no estás haciendo bien las cosas, ¿vos qué vas a decir? ¿Con cuál no te va a doler? ¡Con la de lana! Y si vos le estás mintiendo —porque el tipo ya sabe que le estás mintiendo—, ahí nomás te mete con la otra y te liquida... Te deja *knock-out* para que te arrepientas, ¿no?

⁷⁷ Cuando los niños se pelean entre sí, las mujeres mayores recomiendan a las madres jóvenes darles a beber orina mezclada con sal. Posiblemente, también esté relacionado con eliminar estas influencias consideradas “demoníacas” en el comportamiento de los niños.

Mediante esta pregunta, El Duende no espera que el caminante explique en palabras sus acciones, sino que lo conmina a hacer una autoevaluación instantánea de su conducta. En este respecto, es importante destacar que, de acuerdo con Taussig (1980), la ética andina no reside en conceptos morales abstractos (como puede ser la noción de “pecado”) sino, como ya mencioné, en el equilibrio de las relaciones entre todos los seres, por lo que la transgresión es más bien normativa. Pero, según Estermann (2006), no se trata de una normatividad del comportamiento humano, sino “sobre su ‘estar’ dentro del todo holístico del cosmos” (Estermann 2006, p. 246). En este sentido, esta suerte de “confesión” del caminante al duende apunta a restaurar el equilibrio de las relaciones de la persona con su comunidad, tanto humana como cósmica, ante un posible alejamiento de los principios que la rigen. Este “reconocer la falta de sí es un acto de autoconciencia” (Motta Zamalloa, 2014, p. 62) que exige ser mediado por la palabra dentro de un juego de reciprocidad del que también forma parte un conjunto de actividades performativas como las que se desarrollan en el encuentro con El Duende y con las que el caminante busca reajustar su campo de relaciones interpersonales y grupales.

Encuentros con el diablo

El diablo es uno de los personajes que los lugareños temen encontrar al caminar por los cerros. Bajo diversos nombres (*el Tío, el maligno, el gaucho, el pata de cabra, el pata de gallina*⁷⁸), lo relacionan con la oscuridad y lo asocian geográficamente con determinados rasgos del paisaje como la profundidad de las cuevas y las minas⁷⁹. Si bien la iglesia católica lo ha intentado asociar con el diablo cristiano como encarnación absoluta del mal, en la región andina es una figura ambivalente que puede o no favorecer a los hombres (cf. Nash, 1972; Taussig, 1980; Albó, 1991; Isla, 2000; Absi, 2004, 2005). En estrecha relación con el diablo, en los cerros también moran espíritus o “ánimas” a los que se les atribuye cualidades demoníacas. Se trata de los “condenados”, muertos que han cometido faltas graves contra el orden social (Harris, 1983; van Kessel, 2001; Ricard Lanata 2007; Martínez, 2013) y que

⁷⁸ Algunos de estos nombres aluden al aspecto físico que describen los relatos de quienes se lo han encontrado en el camino. Otros, a la relación que los hombres establecen con él, como es el caso de “Tío” entre los mineros (Albó, 1991; Absi, 2004, 2005).

⁷⁹ Lugares de alta peligrosidad asociados con el inframundo (Cruz, 2012).

han recibido como castigo la condición de alma errante, sin alcanzar jamás el descanso. Debido a esto, son también llamadas almas “del demonio” (Martínez, 2013, p. 35) porque se considera que estuvieron bajo su influencia mientras vivían, cometiendo actos juzgados como socialmente impropios. Actúan de noche y habitan en ciertos lugares del paisaje como las cumbres y las quebradas estrechas o cañones que quedan delimitados entre dos cerros, donde sus espíritus suelen aparecerse sorpresivamente a las personas para asustarlas llevándose su ánimo (van Kessel, 2001; Martínez, 2013). Dichos lugares son denominados genéricamente como “malpaso”⁸⁰ y los pobladores de la zona evitan transitar por allí después de la hora de la oración, en especial a la medianoche, ya que, como ya mencioné, estos son considerados momentos de “pasaje” o de transición en los que es posible la circulación entre dos órdenes cosmológicos diferentes: el mundo de arriba y el mundo de abajo, donde moran esos espíritus.

Pero si el paso por estos lugares es inevitable, el caminante debe tomar una serie de precauciones y poner todos sus sentidos en alerta para poder actuar de manera adecuada ante el eventual encuentro con uno de estos seres. A semejanza de lo observado en relación a los duendes, la intencionalidad del viajero es determinante para que se produzca esta aparición. En palabras de Andrés, “si uno está pensando en hacer maldad... no actuar como corresponde dentro de lo que tendrías que actuar...”. Incluso el solo hecho de pensar en la posibilidad de encontrar al diablo, como indicador indirecto de dicha intencionalidad, se convierte en una invitación para que este se haga presente. En ese sentido, siguiendo a Jackson (1989), la aparición de estos otros no humanos —entre los que figura el diablo— puede ser entendida como la transposición de un estado de ánimo interno a la ocurrencia de un evento externo. Juan me lo explicó de la siguiente manera:

El caminante de los cerros sabe qué es lo que puede haber. No hay que tenerle miedo a nada en realidad, por lo menos para mí. Pienso que debe ser cuando uno tiene en la cabeza cosas ¿no? Pensar que te va a aparecer algo, que te va a aparecer el diablo, que te va a aparecer el gaucho... y dicen que ahí aparece el pata de gallina.

⁸⁰ Esta denominación guarda relación con la “mala hora”, término que también es usado en la zona como sinónimo de la hora de la oración (cf. Costa y Karasik, 2014).

Ubicado hacia el sur de Ocumazo se encuentra el Angosto de Capla, al cual ya hice referencia en el capítulo anterior. Se trata de un paso entre montañas que es descrito por los pobladores de la zona como “un lugar oscuro, cerrado”, de paredes rocosas casi verticales y que forma parte de la ruta obligada de aquellos que desean llegar a la zona de los valles, ya sea desde Ocumazo o desde la vecina ciudad de Uquía. Como ya describí, se trata de un lugar de alta densidad simbólica, ya que, a sus características topográficas que lo convierten por sí mismo en morada de espíritus demoníacos, se suma su cercanía a otros dos sitios que la gente asocia con el diablo. Por un lado, en uno de los cerros próximos al Angosto (Cerro Negro), existe una mina cuya explotación ha sido abandonada recientemente. Por otro lado, cercano a la base del Cerro Capla, que le da su nombre al paso, se encuentra un mojón de carnaval donde cada febrero los pobladores de la localidad del mismo nombre desentierran y entierran al “diablito” como parte de los festejos rituales.

Tomando en cuenta los atributos simbólicos mencionados, el Angosto de Capla se trata de un lugar extremadamente peligroso que demanda que el caminante preste la máxima atención a todos los elementos del paisaje durante la marcha. En la primera de las muchas charlas que tuve con él durante una de mis estadías en Ocumazo, Pablo me contó cómo fue su encuentro con uno de estos seres demoníacos, y las prácticas que realizó durante la marcha para salir airoso del mismo:

La idea, como siempre, [es] ir sanamente, porque no tenés otra cosa en la cabeza. Cuando vos sentís algún ruidito, estás pendiente de algo, se te quiere erizar un cacho... [entonces] ¡rezás y estamos bien! Pero de pronto sentí que alguien venía detrás mío, pero yo creí [que era] la sombra de un cardón. Me quise, así nomás, dar vuelta un poquito, pero también está que, cuando vos sentís algo así, si vos te das la vuelta, ¡es el encuentro fatal! Y entonces ¡no!... seguí mi camino. Y me voy preparando ya, porque yo traía siempre mi puñalcito. Y si no tenés, sal. Dicen que el pan, esas cositas... un látigo lo mismo, ¿ve? Y ya vas preparando... [Lo tenés que tener] ahí, fácilmente para sacar, ¿entendés? Entonces yo venía así y [sentía] como unos pasos. A lo que yo daba los pasos: venía conmigo. Primero era como que estaba medio lejos, después ya sentí más cerca, más cerca... Entonces yo atiné a mirar de reojo y vi que una sombra se acercaba así. Y bueno,

recorrí un poco más, pero ¡ya sentí que ya me estaba atorando⁸¹ eso! Y bueno, ya de última me preparé y saqué mi puñal, ¿no?, y entonces, cuando vi que ya lo sentía como encima, me di la vuelta y pegué un grito fuerte, porque tenés que hacer eso para ahuyentar... Y bueno, lo encaré con el puñal y entonces desapareció: ya no había nada, no sentía nada, y los ruidos tampoco. Y con eso desapareció todo. Y seguí mi camino, recé, y bueno... [tomás] el pancito que vos tenés siempre, te santiguás y listo.

En el relato de Pablo se puede observar que el contenido simbólico que encierra esa parte del paisaje hace del “malpaso” un contexto espacio temporal particular que puede alterar fácilmente el estado de ánimo del viajero y aumentar, por lo tanto, las posibilidades del encuentro tan temido. En este respecto, se trata de un entorno que despierta en el caminante un estado de consciencia diferente al que experimenta en el espacio socializado de la comunidad (cf. Jackson, 1989). Su nivel de percepción se agudiza, y paulatinamente va resignificando el origen de todo lo que ve o escucha: lo que al comenzar a atravesar el Angosto era descrito como “la sombra de un cardón” pasa a ser “una sombra” que lo sigue en la marcha; del mismo modo, los “ruiditos” se transforman en “pasos” que se acercan cada vez más. A su vez, estas mismas sensaciones corporales aumentan cada vez más su atención al entorno intersubjetivo que da pie a las mismas. En términos de Csordas (2011), se las podría considerar como modos somáticos de atención culturalmente elaborados, que incluían la atención a la presencia corporizada de un otro no humano que lo seguía en el camino.

Una vez que Pablo considera que el encuentro con ese ser es inevitable, se prepara para neutralizar sus efectos. De manera similar a lo descrito respecto a los duendes, resulta interesante notar cómo a partir de las características del paisaje que transita, la hora en que lo hace y el conjunto de prácticas y objetos poderosos elegidos para repeler el “ataque”, Pablo define rápidamente a ese otro no humano como un ser perteneciente al mundo de los muertos, lo vincula con el diablo y actúa de acuerdo a ello.

Como primera medida, fue importante para él continuar la marcha, sin mirar hacia atrás con el fin de evitar el “encuentro fatal”. Si no lo hiciera, el caminante puede ser arrastrado al mundo de los muertos o, en este caso, al inframundo. Luego, mientras continúa

⁸¹ Lo sentía muy cerca.

caminando, Pablo reza para invocar la protección divina y empieza a preparar una serie de objetos poderosos (un puñal, un látigo, la sal⁸²) que siempre lleva consigo cuando viaja por los cerros, mientras espera el momento oportuno para enfrentar al espíritu demoníaco. Si bien utiliza todos estos elementos en sus actividades cotidianas, en el contexto de la relación de intersubjetividad con este ser diabólico adquieren nuevas propiedades simbólicas que le permiten a Pablo pasar de un estado “de indefensión a uno de empoderamiento, de la pasividad a la actividad” (Jackson, 1998, p. 81), y volcar a su favor el resultado del encuentro convirtiéndolos en una extensión de su intencionalidad. Finalmente, una vez superado el episodio, Pablo sigue caminando mientras reza una oración y se persigna haciendo la señal de la cruz con un pan que lleva ex profeso en la mochila. En este gesto ritual, la cruz actuaría como “garantía de la bendición divina, porque exorciza, consagra y hace habitable el [...] espacio” (Marzal, 1991, p. 181) y el pan, en tanto representación simbólica del cuerpo de Cristo, funcionaría como un elemento que refuerza esa acción. Nuevamente se puede observar aquí el empleo de prácticas y elementos tanto del registro religioso andino como del cristiano, los cuales son cargados con significados ligados al contexto espacial y a la presencia de un otro no humano que, por pertenecer al inframundo, es resignificado como una fuerza demoníaca (cf. Absi, 2005).

El día que Pablo me contó su experiencia con el diablo fue también el primer día que me iba a quedar sola durante tres noches en el puesto de salud, ya que Nancy (la agente sanitaria con la que yo me alojaba) solía irse a Humahuaca durante los fines de semana para estar con su familia. Su esposo, Sergio, la pasó a buscar temprano por la tarde. Haciendo gala del tono bromista con el que solía condimentar sus conversaciones, antes de partir Sergio me “informó” que la cama en la que yo dormía era la misma que había usado un agente sanitario que se había suicidado en ese puesto hacía unos años. Si bien, en ese momento, pude seguirle la broma con algún comentario acorde con el tono de la conversación, cuando quedé sola la cercanía de la noche y mi falta de conocimiento del lugar

⁸² El uso de un puñal o de un cuchillo de metal como estrategia para ahuyentar al diablo se encuentra ampliamente difundida en el noroeste argentino (cf. Forgiione, 1998). El látigo se incluye también dentro de esta categoría de objetos con poder y es utilizado para “pegarle” al diablo con el fin de alejarlo (Vilca, 2012). La sal es utilizada como amuleto contra las fuerzas peligrosas que habitan el paisaje y como marcador de distancia con lo no humano (cf. Cladera, 2013). En los Andes bolivianos, toma parte en los rituales que rodean al nacimiento de un niño, separándolo de los elementos diabólicos que tomaron parte de su proceso de gestación (Platt, 2002).

empezaron a intranquilizarme. Si necesitaba algo, el próximo vecino (Doña Paula, una señora de 73 años) se encontraba a unos 700 metros del puesto... si es que ella no había viajado también a Humahuaca esa semana. Pero, además, de un modo similar a lo narrado por Wright (1996, 1998a, 2008) respecto a su propia experiencia etnográfica, después de la conversación que había tenido con Pablo, mis supuestos cosmológicos y las normas occidentales sobre el orden del mundo en las que había sido socializada comenzaron a tambalearse. De acuerdo con los objetivos y la metodología que había inicialmente elegido para realizar esta investigación, esto lo evaluaba como algo positivo, ya que, como antropóloga, parecía haberme abierto lo suficiente como para que el mundo de mis interlocutores se filtrara en mi propio ser-en-el-mundo, ocasionando un shock en mi estructura ontológica (Stoller, 1989; Jackson, 1989). No obstante, esta racionalización “académica” de mi situación me era absolutamente insuficiente para enfrentar la noche sola en el puesto y decidí armarme con mis propios bienes simbólicos de salvación, tal como diría Weber (2002 [1922]). Llevé al lado de mi cama un poco de sal y un pan duro que había quedado en la cocina, puse un cuchillo sobre la mesa de luz, reforcé el efecto protector del rosario que colgaba entre los barrotes de mi cama con algunas estampitas que decoraban la sala de espera y mantuve la luz encendida durante toda la noche. O, mejor dicho, durante las tres noches.

Síntesis

En este capítulo analicé las experiencias de los pobladores cuando transitan por determinados lugares del paisaje, habitados por seres no humanos. Puse el foco en los movimientos y las prácticas que realizan los caminantes, entendiéndolas como un modo corporizado de expresar los valores y los principios que regulan la organización social de los pueblos andinos. De acuerdo con esta línea de pensamiento, analicé las relaciones de intersubjetividad que desarrollan con Coquena (dueño de las vicuñas y, por extensión de los rebaños salvajes), los duendes y el diablo y sus acólitos. En base a esto, describí cómo todos estos encuentros se caracterizan por el miedo y el estado de alerta que despiertan en el viajero el entorno físico por el que transita. Estas sensaciones, a su vez, guardan relación con su

estado de ánimo y con la autoevaluación inmediata que este hace de su propio comportamiento dentro del sistema de relaciones en el que está inmerso.

En el capítulo siguiente, analizaré las diferentes prácticas espaciales que emplean los pobladores de Ocumazo para caminar en el antigal de la comunidad y como las mismas guardan relación con los múltiples sentidos que hoy concentra ese lugar para ellos.

CAPÍTULO 10

Cómo caminar en un antigal

En todo el noroeste argentino se encuentran diseminados sitios arqueológicos prehispánicos denominados localmente “antigales”. Son espacios sacralizados del paisaje que remiten a un pasado en el que el territorio estaba habitado por “los antiguos” o, simplemente, “los indios”, tal como son denominados por algunos de sus pobladores actuales. Para estos, los espíritus de los antiguos continúan habitando esas mismas tierras, son celosos de su lugar, de sus construcciones y de sus pertenencias, y castigan a todos aquellos que se acercan a hurgar en sus antiguas moradas. Es por esto que la mayoría de los lugareños evitan caminar por estos lugares y, en caso de que se vieran forzados a hacerlo, implementan un conjunto de prácticas espaciales ritualizadas que les permiten transitar por ellos sin correr riesgos.

Sin embargo, en la Quebrada de Humahuaca, los cambios de las realidades políticas y sociales que han experimentado las comunidades indígenas han promovido la convergencia de nuevos sentidos, intereses y modos de percibir los antigales que, la mayoría de las veces, entran en conflicto con la sacralidad que esos espacios tienen para la comunidad. Estos cambios fueron particularmente notorios luego de la declaración de la Quebrada como Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad en el año 2003 por la UNESCO. A partir de ese momento, el acceso a los sitios arqueológicos con fines turísticos tiene a los antigales como protagonistas de múltiples discusiones que giran en torno a los derechos de las comunidades indígenas sobre el uso del territorio ancestral. Estas abarcan principalmente cuestiones vinculadas con la construcción de una identidad colectiva, la

propiedad de la tierra y el respeto por una cosmología y una perspectiva existencial que forma parte de la vida cotidiana de sus habitantes.

Mi objetivo en este capítulo es analizar los múltiples sentidos en disputa que se reúnen en torno al antigal de Ocumazo y cómo dichos sentidos se asocian con determinadas prácticas espaciales y modos de caminar en el espacio sacro⁸³. El núcleo de mi análisis se focalizará en las vivencias de los pobladores en relación al antigal y, en particular, en sus movimientos, técnicas corporales y gestos rituales considerando a todos ellos como representaciones performáticas de dicha sacralidad. Siguiendo a Jackson (1998), examinaré cómo, a partir de estas prácticas ritualizadas, los pobladores manejan diferentes categorías identitarias, vinculándose y alejándose alternativamente de eventos de un pasado remoto y de los discursos oficiales sobre el mismo.

La producción del espacio sacro

A semejanza de otras localidades ubicadas en las quebradas formadas por los ríos tributarios del Río Grande, Ocumazo guarda registros arqueológicos de un paisaje habitado en un pasado prehispánico. Ubicado en un cerro entre la Quebrada de Chisca y la Quebrada de las Horconas, en una posición de alta visibilidad y de difícil acceso, se encuentran los restos de un pucará que corresponden al Período Tardío (Fase Pukara ca. 1350-1430 d.C.) y al Período Inca (Fase Inka ca. 1430-1535 d. C.) (Nielsen, 1996). Su emplazamiento está próximo a la escuela local y desde su base se extienden una serie de parcelas de siembra, cuyo límite inferior está dado por el río (Fotografía 22). Presumiblemente se trata de una construcción defensiva hecha por los pobladores de la zona que los primeros europeos conocieron como “omaguacas”. Actualmente apenas se distinguen las líneas de piedra de los cimientos de las antiguas construcciones y algunas concentraciones de material cerámico en la superficie debido a los derrumbes de las laderas de material poco consolidado (UNESCO, 2002).

⁸³ Desde una perspectiva sociológica fenomenológica, entiendo el espacio sagrado del antigal como un espacio calificado, más o menos estable y permanente a diferencia de otros espacios sacralizados del paisaje que son temporarios y se constituyen con fines más efímeros como el recorrido de la procesión (cf. Costilla, 2010) o que poseen umbrales temporales como ocurre con las hondonadas y quebradas profundas en los cerros tal como describí en el capítulo anterior.



Fotografía 22. A la derecha, el cerro donde está emplazado el antigal, visto desde el río.

Los habitantes de Ocumazo se refieren a las ruinas del antiguo pucará como “el antigal”, el lugar donde antes vivían “los antiguos” o “los indios”. No obstante, y pese a esta evidencia material, no establecen una relación directa entre este sitio y los orígenes fundacionales de la comunidad. Si bien saben que en él se encuentran restos óseos y materiales de personas del pasado —y, más específicamente, de un pasado indígena— no los reconocen como parte de la historia local⁸⁴. El consejo que los mayores dan a sus hijos y nietos es que el antigal es un lugar al que “mejor no ir”, independientemente de la hora del día en que se lo quiera recorrer. Sin embargo, muchos de los entrevistados refirieron haberlo visitado: algunos subieron llevados por curiosidad “para ver qué había”. Otros, alguna vez lo transitaron en busca de una oveja que se les perdió mientras pastoreaban en los campos

⁸⁴ Cf. Martínez (2014a), Cortés y Martínez (2014), Lema y Pazzarelli (2015). Esta percepción difiere de lo observado en otras zonas de Jujuy en donde esta conexión con una identidad y un pasado indígena se ha ido paulatinamente reforzando en el discurso de sus habitantes para legitimar reclamos territoriales basados en la preservación del patrimonio cultural (cf. Montenegro 2009, 2010; Basso, 2011; Mancini et al. 2017).

aledaños o porque inevitablemente tuvieron que atravesarlo mientras caminaban hacia alguna localidad vecina. Un pequeño grupo de pobladores lo recorrió, incluso, como parte de una excursión escolar cuando cursaban sus estudios primarios en la escuela local. No obstante, todos coinciden en definirlo como un lugar sagrado al que hay que respetar. Pero, ¿en qué radica y cómo es producida esa sacralidad?

En base a la evidencia etnográfica que recogí, es indudable que dicha cualidad se relaciona de manera directa con la presencia de los antiguos en ese lugar, la cual lo convierte en un espacio vinculado con otro orden —tanto cosmológico como temporal— diferente al orden de lo cotidiano. Al igual que ocurre en otras zonas de los Andes, para los ocumazeños el antigal es un lugar del cual emanan fuerzas amenazadoras capaces de infringirles algún tipo de daño. Dicho poder es atribuido a los espíritus o a las “almas” de sus pobladores prehispánicos, quienes continúan viviendo allí y que pueden actuar de manera peligrosa con sus vecinos. Este argumento es validado con los relatos de algunas de las personas mayores de la comunidad en los que afirman haber encontrado cántaros y vasijas con restos óseos humanos⁸⁵ en el lugar. Doña Mercedina (ocumazeña, 75 años,) me contó uno de estos hallazgos: “Yo he hallado un chico adentro de una olla. Yo destapo la olla... ¡y ahí estaba, una cabecita!”. Por su parte, Doña Paula (ocumazeña, 73 años) también me narró su experiencia: “Yo veía los tiestitos, tan bien bordaditos, pintaditos, con dibujos todo así. Y ahí en las ollitas estaban las almitas de la quebrada. Están así como estaban”. Asimismo, el hallazgo de plantas comestibles como zapallos y papas en un lugar considerado naturalmente inhóspito para su cultivo, para muchos ocumazeños constituye una prueba más de que los antiguos aun habitan las ruinas y continúan realizando sus tareas agrícolas, aunque no puedan ser vistos. Según Inés (ocumazeña, 45 años) “¿Quién va a salir sino a sembrar ahí angolas⁸⁶ a esos cerros si no hay agua, nada?”. Es decir, a partir de la vinculación directa que establecen entre la evidencia material que hallan en el antigal y los antiguos pobladores, los habitantes de Ocumazo consideran a los cántaros y a los zapallos como la representación de su presencia actual en el lugar. En consecuencia, la mera localización espacial de estos objetos

⁸⁵Estos hallazgos conciben con las prácticas mortuorias andinas que permiten entender la permanencia del difunto y de su identidad en la vida cotidiana de los vivos durante el período prehispánico. De acuerdo a lo observado en diferentes estudios arqueológicos realizados en la zona, los muertos eran enterrados en urnas o en cistas en sectores del ámbito doméstico (Seldes, 2014).

⁸⁶ *Cucurbita pepo*, tipo de zapallo que se cultiva en la región.

es suficiente para que lo definan como un espacio identificado con lo misterioso y con lo poderoso (cf. Chidester y Linenthal, 1995; Giesen, 2006).

Esta existencia de los antiguos en una temporalidad siempre presente también obliga al caminante que transita por el sitio a realizar prácticas espaciales específicas cuya ritualización⁸⁷ contribuye, a su vez, a cimentar la categorización del antigal como espacio sagrado. En ellas, el cuerpo juega un rol preponderante ya que, mediante una serie de técnicas que involucran diferentes movimientos, gestos y ritmos, contribuye a reforzar tanto la jerarquización del espacio del antigal dentro del territorio de la comunidad como las taxonomías ontológicas vinculadas al mismo. En principio, como ya mencioné, la mayoría de los pobladores decide no visitar las ruinas o desvían su camino para no pasar por sus cercanías. Estas prácticas de evitación generan, dentro de la misma comunidad, un “espacio negativo” (Munn, 1996, p. 452), un lugar al que nadie va, cuyos límites no son solo geográficos, sino que son establecidos por el mismo cuerpo en movimiento (cf. Pandya, 1990). Para algunos, esta evitación de paso se extiende también a la vecina Quebrada de las Horconas, ya que allí se pueden encontrar restos cerámicos que caen desde el antigal debido a los desmoronamientos del terreno ocasionados por las lluvias. No obstante, es interesante destacar que, pese a la presencia en el lugar de estos objetos, los entrevistados no definen a esta quebrada como un espacio “sagrado”. En este caso, la evitación de paso se debe a que lo consideran un lugar relacionado con la muerte, habitado por condenados o almas errantes a los que se les atribuye cualidades demoníacas y que suelen aparecer de noche⁸⁸ o a la “hora de la oración” adoptando diversas formas incluyendo la de un “indio”. Doña Mercedina me explicó que “a veces salen en forma de indio, a veces salen en forma de burro, de un caballo, de un chivo, de un perro”. Esta asociación con los muertos se ve reforzada por el hecho de que los pobladores actuales utilizan esa quebrada para realizar los “despachos”, ceremonias mortuorias en las que se produce la separación del alma, su traslado e instalación en la vida del más allá y la iniciación de otra modalidad de convivencia con el mundo de los vivos (cf. van Kessel, 2001).

Aquellos que deciden —o que inevitablemente deben— caminar por el antigal han aprendido de sus mayores cómo hacerlo. Para conjurar la peligrosidad que implica el tránsito

⁸⁷ Entiendo como ritualización la ejecución de acciones corporizadas, controladas y realizadas dentro de un espacio específico con el fin de crear una diferencia cualitativa entre lo sagrado y lo profano (Bell, 1992).

⁸⁸ cf. Cruz (2012), Martínez (2014b).

por ese lugar emplean un conjunto de prácticas rituales y de técnicas corporales para interactuar con sus antiguos moradores y obtener así su aprobación para pasar. En ese sentido, el visitante sabe que nunca está solo y que continuamente está siendo observado y juzgado por sus espíritus (“¡Ellos te escuchan! ¡Te escuchan los aborígenes!” Miguel, un alumno de 11 años de la escuela de Ocumazo). Por lo tanto, como primera medida, el caminante debe comunicarles a los antiguos su intencionalidad, la cual es, una vez más, medida según el cumplimiento de los principios de reciprocidad y complementariedad que regulan la relación entre dos órdenes cosmológicos diferentes situados, a su vez, en dos espacios distintos: el mundo de los vivos, en el paisaje cotidiano de la comunidad y el de los muertos ubicado en el espacio sagrado del antigal. Es por esto que es preciso que el caminante pida formalmente permiso a los antiguos para poder ingresar al sitio, “pagándoles” con una *challa* con hojas de coca y alcohol. El no hacerlo se considera una falta de respeto, y el visitante puede ser castigado de diferentes maneras⁸⁹. Los restos óseos de los antiguos pobladores pueden “soplar” su “ánimo”, despojándolo de este espíritu o fuerza vital que anima a los diferentes seres⁹⁰. En palabras de Dalia (ocumazeña, 62 años), “los esqueletos soplan y te secan”. Algunos refieren que el intruso corre el riesgo de volverse loco y que los antiguos pueden incluso ocasionar su muerte o de algún miembro de su familia. Asimismo, la misma sacralidad del suelo del antigal lo incluye dentro de las categorías de lugares peligrosos del paisaje, donde la Pacha puede “agarrar” a las personas, castigándolas con la aparición de granos y ronchas en todo el cuerpo. Por último, el *sucho* o “quedarse *sucho*” es una dolencia que, entre otras causas, los pobladores relacionan con el paso irrespetuoso por los antiguales y que consiste en el encogimiento y parálisis de una o ambas piernas. Es decir, la persona es castigada en la funcionalidad de aquella parte del cuerpo con la que invadió irrespetuosamente el espacio sagrado.

Para evitar estos males, además de la *challa* de rigor, el caminante debe ser cuidadoso con el trato que les da a los objetos que pueda encontrar a su paso. Debido a que son propiedad de los antiguos, no se los puede tocar. Lucía (ocumazeña, 46 años) me explicó “se puede ir [al antigal], pero... ¡no hay que tocar nada!”. Hurgar las tumbas, llevarse una pieza de mineral, romper deliberadamente un cántaro o “los cultivos” de los antiguos son acciones

⁸⁹ Cf. Vilca (2009).

⁹⁰ Ver Marzal (1991) y Bugallo y Vilca (2011) entre otros.

que son vistas como una falta de respeto grave que debe ser castigada y que tiene serias consecuencias para el transgresor. Entre los castigos que este puede recibir, los entrevistados refirieron nuevamente la aparición de granos y la parálisis de algún miembro, pero, en este caso, circunscripta a la zona del cuerpo que tuvo contacto con el objeto sagrado y su poder. Doña Mercedina me contó la experiencia de sus hermanos: “Mis hermanos salían a jugar ahí y después encontraban así angolas. Y agarraron, las patearon y después se agarró y se jodieron todas las piernas... como pudrirse así, todo, ¿ve? Como que se infeccionaba la piel”. Lucía, por su parte, me advirtió:

Vos vas, tocás, te sucede algo. Vos tocás una olla y se te encoge la mano. O vos vas, pegás una patada a una vasija ponele, que es sagrada, y te salen granos o se te empieza a infeccionarse todo. Deber ser que es sagrado, por eso pasa eso.

Sin embargo, la intencionalidad del caminante juega nuevamente un rol preponderante para que, de acuerdo con el juicio de los antiguos, estas acciones sean consideradas un accidente involuntario o una ofensa que exige ser castigada. En ese sentido, al igual que ocurre con Coquena, se trata de una intencionalidad que es expresada mediante determinados modos del uso del cuerpo, condicionados por la relación de intersubjetividad que el caminante establece con un otro no humano que lo observa (cf. Jackson, 1989). Si el daño no fue hecho adrede —como pisar inadvertidamente un cántaro semienterrado durante la marcha— el visitante puede ser eximido del castigo. Según Lucía, “si pisaste algo por no saber, no te pasa nada porque fuiste sin intención de dañar. Si no lo ves y estás inocente no pasa nada”.

Pero no todas las vasijas que están dispersas en el antigal fueron usadas para enterrar a los muertos. Según los entrevistados, algunas de ellas pueden contener tesoros, “plata blanca que usaba antes la gente”⁹¹. Los riesgos de desenterrarlos son altos, porque, al destapar la vasija, los lugareños refieren que se desprende un “vapor” o un “gas” que puede cegar o incluso ocasionarle la muerte a la misma persona que la destapó o a un miembro de su familia. Un incidente de este tipo forma parte de la memoria social de Ocumazo, ya que afectó a una de las esposas del principal terrateniente de la comunidad. Según los relatos de

⁹¹ En el noroeste argentino, estos tesoros ocultos bajo la tierra son denominados “tapados” y están relacionados con el demonio (Martínez, 2012).

sus descendientes, en los comienzos del siglo XX, este poblador encontró una olla con “plata blanca” que había quedado al descubierto luego de que el agua de lluvia arrastrara el árido del cerro donde está emplazado el antigal. Al destaparla, escapó el gas o vapor que contenía y enfermó a su primera esposa quien finalmente murió. Si bien los sucesos relatados pueden ser entendidos como el castigo infringido por los antiguos hacia aquel que se atrevió a violar su propiedad, la relevancia que este episodio tiene para los ocumazeños es otra, ya que, gracias al hallazgo de esa plata, esta persona pudo adquirir la mayor parte de las tierras de la comunidad, incluyendo las del antigal. Como se verá más adelante, este hecho tendrá implicancias futuras no solo sobre las disputas en torno a la propiedad de las tierras comunitarias sino también sobre el uso y el acceso al espacio sacro.

A modo de síntesis de este apartado y adoptando la perspectiva fenomenológica materialista planteada por Lefebvre (1991[1977]) sobre la producción del espacio social, se puede decir que el antigal es producido experiencialmente como espacio sagrado a partir de tres procesos dialécticamente interconectados. En primer término, se trata de un “espacio percibido” mediante la materialidad del cuerpo y de los sentidos: la visión de los objetos pertenecientes a los antiguos, el contacto de los pies sobre el suelo evitando pisar algún resto cerámico, la inhalación de los gases que despiden las vasijas al destaparse, los pedidos de permiso hechos en voz alta para que puedan ser “escuchados” por los “aborígenes”, la aparición de lesiones corporales ante el incumplimiento de los gestos rituales adecuados o por el contacto directo con los objetos considerados propiedad de los antiguos. En segundo término, el antigal es concebido por los ocumazeños como un lugar peligroso que es preferible evitar, un espacio dentro de la comunidad cuyos límites son definidos no solo por su posición geográfica sino también mediante el mismo movimiento de los pobladores respecto al sitio. Esta suerte de “mapa práctico” o “cartografía del movimiento” —en términos de Pandya (1990)— es, a su vez, transmitido a las nuevas generaciones mediante los relatos de los mayores en los que hacen referencia a sus propias experiencias respecto al lugar. En este sentido —y, en tercer lugar— el antigal se trata de un “espacio vivido” cuyas dimensiones existenciales vinculadas a lo poderoso y numinoso surgen de los procesos de significación que forman parte de la experiencia cotidiana de los ocumazeños. Siguiendo con el planteo de Lefebvre, estas tres dimensiones coexisten y pueden interactuar sinérgicamente entre ellas o entrar en conflicto unas con otras en un movimiento dialéctico

perpetuo y sin que lleguen a conformar una síntesis única, tal como surge de la variedad de las experiencias espaciales referidas por los entrevistados en relación al sitio. Pero esta “dialéctica de la espacialidad” (Soja, 1996, p. 64) es susceptible de incorporar también nuevos elementos y significados asociados con el acceso al antigal por parte de personas ajenas a la comunidad como se verá a continuación.

El espacio sacro en disputa

Si bien en Ocumazo el antigal es considerado un espacio sagrado dentro de la comunidad, esta cualidad no lo convierte en un lugar separado de las múltiples fuerzas, tensiones y conflictos que atraviesan su vida cotidiana. Por el contrario, su misma sacralidad lo transforma en una arena que concentra y en la que se confrontan múltiples significados con los cuales los pobladores operan en pos de intereses económicos, sociales y políticos específicos. En estas disputas los ocumazeños despliegan una serie de estrategias que no son solo interpretativas sino también poderosas maniobras prácticas con las cuales buscan controlar el uso y el acceso al sitio. Dichas maniobras pueden ser clasificadas básicamente en estrategias de apropiación y exclusión (cf. Chidester y Linenthal, 1995), las cuales son ejecutadas en tándem. Mediante la apropiación, la comunidad busca asegurar la autenticidad de la propiedad del lugar sagrado y, de ese modo, legitimar su poder para adueñarse del sitio. En una segunda instancia, esto le permite excluir a personas ajenas a ella, estrategia con la que, a su vez, refuerza el control y la propiedad del mismo. Aunque en Ocumazo la sacralidad del lugar siempre constituyó el núcleo argumental central sobre el que se han fundamentado todas estas maniobras, dicho argumento se ha ido enriqueciendo con nuevas explicaciones originadas en los cambios ocurridos en la zona de la Quebrada en los últimos años, en especial desde su declaración como Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad por la UNESCO en el año 2003.

Las estrategias de apropiación empleadas por los ocumazeños han girado siempre en torno a dos premisas fundamentales, ambas ligadas con la noción de territorio en tanto espacio físico, pero también espacio simbólico. Por un lado, el terreno donde está emplazado el antigal se encuentra dentro de lo que los ocumazeños consideran los límites físicos de la comunidad. Dichos límites están basados en su propia experiencia espacial al realizar actividades que, hasta hace unos años, formaban parte de su cotidianeidad, como el pastoreo

de animales en sectores definidos del paisaje, usualmente demarcados por rasgos del terreno y asociados con la ocupación por una pastora en particular. Por otro lado, el antigal, en tanto espacio sagrado de la comunidad, forma parte del orden cosmológico, espacial y temporal sobre el que se organiza esa misma cotidianeidad (cf. Surrallés y García Herrero, 2004). En este respecto, como ya describí, la relación de intersubjetividad que los pobladores mantienen con los antiguos no es metafórica, sino que forma parte de su realidad existencial. A partir de esta doble apropiación física y simbólica del antigal, la comunidad puede excluir de ese espacio a todos aquellos que amenazan con profanarlo, amenaza que, a su vez, actúa reforzando la percepción y experiencia de los pobladores respecto a su sacralidad (cf. Chidester y Linenthal, 1995).

Entre los excluidos, los arqueólogos constituyen uno de los grupos a los que les ha sido sistemáticamente prohibido el acceso al espacio sagrado del antigal⁹². El mayor conflicto que se presenta entre estos y los pobladores radica en la extracción de materiales del sitio, lo cual es visto no solo como una profanación sino también como un robo o un saqueo, ya que no son devueltos a la comunidad. Y aunque los pobladores están dispuestos a escuchar los objetivos y las propuestas de trabajo en las asambleas comunitarias para que entre todos decidan otorgar o no permisos⁹³, estos siempre han sido denegados. En la memoria de los ocumazeños, el rechazo hacia los arqueólogos tiene como antecedente relevante una serie de excavaciones que un grupo de investigadores intentó llevar adelante a fines de la década de 1980. En ese momento, el permiso para hacerlo fue pactado de manera privada y directa con el dueño de los terrenos donde está emplazado el antigal, sin tener el consentimiento del resto de la comunidad. Según Doña Mercedina, una de sus descendientes, “ellos decían que querían llevar los huesos para hacer algún estudio”. Pero para los pobladores, los investigadores no estaban interesados solamente en los restos óseos, sino también en llevarse los tesoros enterrados en las antiguas ruinas o en sus cercanías. Además de las vasijas con plata, estos incluían una campana de oro que estaba ubicada dentro de un hueco en una de las caras del cerro sobre la que está emplazado el antigal. Los lugareños

⁹² Para más datos sobre la relación de las comunidades indígenas con los arqueólogos en Jujuy ver Cruz y Seldes (2005) y Karasik (2008/2009).

⁹³ De acuerdo con la Ley Nacional 25.517 a partir del año 2001 todo emprendimiento científico que tenga por objeto a las comunidades aborígenes, incluyendo su patrimonio histórico y cultural, deberá contar con el consentimiento expreso de las comunidades interesadas.

afirman que cuando salía el mal tiempo sonaba la campana, presagiando las tormentas, pero que, desde que se fueron los arqueólogos, la campana ya no suena. Según Eleuterio (ocumazeño, 80 años), “andaban para sacar los huesos y ahí dicen que sacaron la campana”. No obstante, según los mayores de la comunidad, los gringos no pudieron llevarse la “plata blanca” de las vasijas. Esta afirmación es avalada mediante un argumento que combina la interpretación local de un conjunto de prácticas espaciales integrado por aquellas utilizadas por los investigadores en su trabajo y las empleadas por los mismos antiguos para proteger y salvaguardar su propiedad. De acuerdo con los relatos de los entrevistados, luego de dejar señalada en el terreno la ubicación de los restos cerámicos encontrados, los arqueólogos recurrían a la contratación de ayuda local para su posterior remoción como una maniobra para evitar que las represalias de los antiguos cayeran sobre ellos⁹⁴. Sin embargo, el lapso que mediaba entre una y otra acción era el momento propicio para que sus espíritus pudieran recuperar su propiedad, volviendo invisible el material contenido en los cántaros. Doña Mercedina lo recuerda de la siguiente manera:

Y después [de encontrar el cántaro], claro, ya tenían miedo de hurgarle y entonces iban a buscar a otro para que los acompañe. Y ya cuando iban no lo encontraban, ya no había nada... ¡ya está el cántaro vacío! Se hacía invisible. ¡Tiene que ser los antiguos! Los espíritus de los antiguos deben ser.

Finalmente, como consecuencia de las innumerables quejas de la comunidad, los arqueólogos fueron expulsados por decisión de la asamblea. No obstante, para algunos ocumazeños su exclusión fue, en realidad, el resultado de una acción conjunta en la que los antiguos también intervinieron como actores políticos interactuando hábilmente con actores no indígenas con el fin de evitar que se haga un uso profano de sus objetos y del espacio que habitan.

Un segundo grupo de excluidos del espacio del antigal está conformado por los turistas. A partir de su designación como Patrimonio de la Humanidad, la Quebrada de Humahuaca atravesó por un proceso de revalorización turística en el cual se crearon nuevas formas de organización del lugar orientadas al consumo de visitantes que deseaban experimentar la autenticidad cultural del área. En este contexto, tal como observara Troncoso

⁹⁴ Sobre este tema en otros lugares de la Quebrada, ver Karasik (2008/2009).

(2012), las comunidades aborígenes constituyen un atractivo importante, ya que son percibidas como herederos y guardianes de un pasado prehispánico que se manifiesta no solo en los restos arqueológicos sino también en costumbres, tradiciones y valores profundamente vinculados a la tierra. La actividad turística en la Quebrada es mayormente desarrollada por operadores provenientes de diversos centros urbanos, incluyendo Buenos Aires. Estos cuentan con capital suficiente —no solo económico sino también social y cultural— para adquirir o arrendar tierras en sitios que revisten un atractivo turístico especial, y para construir la infraestructura necesaria que les permite recibir un turismo extranjero de alto poder adquisitivo. No obstante, desde el poder político provincial se alentaron formas de involucrar e incluir a las comunidades aborígenes bajo una modalidad turística especial denominada Turismo Rural Comunitario⁹⁵. Adoptando una mirada ingenua característica de las propuestas de desarrollo, esta política (aún vigente) tiende a homogeneizarlas al asumir la existencia de lazos solidarios y armónicos entre sus miembros, ignorando todas sus divisiones internas y las relaciones que establecen entre ellos en base a la cuota de poder que tiene cada uno (Comaroff y Comaroff, 2011).

Del mismo modo que ha ocurrido en otros lugares de la Quebrada, la propuesta de participar en este tipo de actividades turísticas no fue inicialmente bien recibida en Ocumazo. Los motivos para su rechazo giraban fundamentalmente en torno a la asociación que los pobladores hacen entre los turistas con los mochileros y los “hippies”⁹⁶. Estos últimos son calificados como gente que no es confiable, que se emborracha, fuma, consume droga y que pueden transmitir enfermedades (especialmente VIH/sida). Pero, para los ocumazeños, el turista es también sinónimo de gringo, gente “atrevida” que, según los pobladores mayores como Doña Paula, “no piden permiso, se instalan así nomás, ponen sus carpas y aparecen durmiendo ahí en la propiedad de uno, y después se toman la confianza de sacarles las cosas sin permiso”. Muchos señalan, además, la mala influencia que este tipo de conducta puede ejercer sobre los más jóvenes. No obstante, tras largos debates, en el año 2009 la asamblea

⁹⁵ “Se entiende por turismo comunitario toda forma de organización empresarial sustentada en la propiedad y la autogestión de los recursos patrimoniales comunitarios, con arreglo a prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios generados por la prestación de servicios turísticos, con miras a fomentar encuentros interculturales de calidad con los visitantes” (Maldonado 2005, p. 5).

⁹⁶ Los hippies son los que alguna vez fueron mochileros y se quedaron a vivir en la Quebrada. Hay fuertes prejuicios contra ellos en toda el área, no solo de parte de los pobladores locales sino también desde las instituciones de salud. Para estas últimas, dichos prejuicios giran en torno a las condiciones de higiene en que viven y a su postura ideológica contraria a la vacunación.

dio su aval para que un grupo de seis familias pudiera llevar turistas y hacer circuitos dentro de la comunidad, incluyendo el antigal, con la condición de que los guías locales sean, tal como señaló uno de ellos, “garantes de que ese lugar es sagrado y no se toca. Se puede ver, pero no se puede tocar” (Ricardo, residente de Ocumazo, 55 años). Asimismo, a cambio de los ingresos obtenidos de los servicios turísticos, estos emprendedores locales debían otorgar una prima a la comunidad. Sin embargo, es importante destacar que ese aval no fue unánime y muchos pobladores aún no están de acuerdo con el acceso de los turistas a las ruinas. Esta exclusión es justificada con el argumento de que, del mismo modo en que roban sus pertenencias (desde fruta y cacerolas hasta faroles y herramientas) también pueden robar “las cosas de los antiguos”. Pero, al mismo tiempo, les permite marcar un límite concreto entre un “nosotros” asociado al espacio sagrado y un “otro” amenazador asociado a las acciones y valores de los turistas frente al cual la comunidad debe defenderse (cf. Giesen, 2006).

Luego de la aprobación del proyecto en la asamblea, los emprendedores turísticos de la comunidad intentaron incluir al antigal dentro de los procesos de activación patrimonial⁹⁷ que estaban ocurriendo en la zona. Mediante la adopción de un discurso que siguió los lineamientos generales del discurso oficial utilizado para la promoción turística de la Quebrada de Humahuaca —“un lugar donde el pasado puede *verse*⁹⁸” (Troncoso 2012, p. 84) —, buscaron convertir las ruinas en un objeto de atracción y consumo capaces de atraer un cierto flujo de visitantes y generar una eventual fuente de ingresos suplementaria. Con la intención de acreditar los lazos con un pasado prehispánico, los emprendedores locales intentaron incluso reiniciar las investigaciones arqueológicas en el sitio bajo el argumento de que “eso [el antigal] es un libro abierto y que, para entender, para cuidarlo mejor y para valorarlo mejor, nada más ideal que abrirle las puertas a la universidad y que estudie” (Ricardo). Estas investigaciones conducirían también a determinar “si hay algún aporte para la historia, para la comunidad”. Para ello contaban con contactos académicos proporcionados por representantes de organizaciones de turismo y empresarios turísticos locales, las cuales

⁹⁷ Siguiendo a Prats (1997, 2005), la activación patrimonial es la acción de seleccionar y transformar un sitio como el antigal en producto patrimonial. Mediante ese proceso se procede a la elección y materialización física de servicios y elementos que facilitan la visita al lugar, favoreciendo la decodificación, presentación y difusión de los valores y la información que éste encierra.

⁹⁸ Énfasis en el original.

actuaron como asesores para comercializar mejor el antigal como producto (cf. Comaroff y Comaroff, 2011). No obstante, el relevamiento arqueológico del sitio no fue posible ya que, esta vez, fueron los mismos investigadores quienes, conocedores del fracaso de los intentos previos, solicitaron tener el consentimiento de la asamblea antes de comenzar los estudios, consentimiento que les fue nuevamente denegado invocando la sacralidad del lugar.

Hoy en día los emprendedores turísticos de la comunidad ofrecen a los visitantes servicios de alojamiento, gastronomía, cabalgatas y guiado. Las actividades propuestas incluyen un recorrido a pie por el antigal, el cual es descrito como “cementerio y asentamiento antiguos, muestra de sorprendentes vestigios del pasado”⁹⁹. Sin embargo, en la práctica, los turistas no suben el cerro donde está emplazado, sino que caminan alrededor de su base y por la vecina quebrada de Las Horconas, acompañados por uno de los guías. Estos justifican el reemplazo de un lugar por otro aduciendo el riesgo que representaría para la integridad física de los visitantes el ascenso al cerro, tomando en cuenta las dificultades del terreno y su falta de experticia para caminar en el paisaje andino (“al turista no se lo deja caminar mucho, aunque quiera”. Ricardo). Pero, al mismo tiempo, no se puede dejar de observar que los guías no ignoran que en muchos ocumazeños persiste una cierta reticencia a que los turistas accedan al antigal (“creo que a la larga la gente sigue todavía a regañadientes o todavía con desconfianza”. Rafael, ocumazeño, 50 años). En ese sentido, la quebrada de Las Horconas constituye un espacio ambiguo que les proporciona una solución ideal: por un lado, evita el surgimiento de nuevos conflictos dentro de la comunidad en torno al uso y el acceso del espacio sagrado, ya que, aunque simbólicamente también está vinculado al mundo de los muertos, las “almas” que habitan la quebrada pertenecen a una categoría ontológica diferente a la de los antiguos. Por otro lado, la presencia de material cerámico ubicado al pie del cerro —el cual es descrito por los guías como restos de vasijas mortuorias— sumado al eventual hallazgo de los restos de un “despacho” reciente, los ayuda a reforzar la definición del antigal como un cementerio indígena, términos en los cuales es promocionado.

Durante el recorrido, a los turistas se les muestran pedazos de cántaros y vasijas y de restos óseos, sin aclarar demasiado si son humanos o si son huesos de animales. Para que los

⁹⁹http://www.argentinaparamirar.com.ar/notas/ver/707/comunidad_de_ocumazo_a_18_km._de_humahuaca_en_la_provincia_de_jujuy. Consultada el 20/2/2018.

puedan apreciar mejor, se los invita a tocarlos, revisarlos y a colaborar en su preservación colocándolos nuevamente a un costado del camino. Del mismo modo, se les solicita prestar atención durante la marcha para evitar romper inadvertidamente una pieza o para contribuir con nuevos hallazgos. Es decir, apelando a la interactividad, se les muestra a los visitantes un tratamiento de lo prehispánico como herencia preservada y actualizada cumpliendo, al mismo tiempo, con los objetivos de fomentar el intercambio cultural y el intercambio de experiencias que forman parte del discurso turístico oficial. Sin embargo, la información que se les brinda (“Nadie vivía ahí. Ahí se enterraban los indios. Es un cementerio precolombino, un cementerio donde no hay ninguna cruz. ¡Es admirable!” Ricardo) se encuentra en contraposición con las percepciones que tienen los pobladores sobre el antigal y sobre la misma quebrada de Las Horconas. Tal como se puede observar, estas diferencias incluyen también las prácticas para transitar por ese lugar, en especial en relación a la sacralidad de los objetos de los antiguos: el precepto de “se puede ver, pero no se puede tocar” pareciera que finalmente no se aplica con los turistas.

En una de mis estadías en Ocumazo, hice una parte de este mismo recorrido con Ricardo y su esposa. Aunque en ese momento no había turistas, un sábado Ricardo se ofreció a mostrarme los restos arqueológicos que se encontraban dispersos en la base del cerro. Me citó en su casa a las cuatro de la tarde, pero, aunque llegué puntualmente, nuestra partida hacia la Quebrada de las Horconas no fue inmediata. Ricardo estaba terminando algunos trabajos en el patio y me sugirió que, mientras tanto, entrevistara a Candelaria (ocumazeña, 52 años), su esposa, en la cocina. Eran casi las cinco y media de la tarde cuando Ricardo apareció nuevamente y los tres emprendimos la marcha hacia la quebrada poco antes de la “hora de la oración”. Es interesante destacar que, durante su niñez, Candelaria había subido al antigal “por accidente” en busca de unas ovejas y recordaba su experiencia allí de la siguiente manera:

Era un terreno limpio donde estaba todo con las divisorias de piedra. ¡Tan bonito! Todo como para jugar, porque eran todo como las piecitas. Pero no toqué, no pasé por ahí, no pisé... ¡nada! Porque ya estaba inculcada del respeto que se tenía. Es algo sagrado.

Asimismo, nunca se había animado a participar de los recorridos por la Quebrada de Las Horconas, haciéndose eco de las posibilidades de encontrarse con las diferentes versiones del diablo en ese lugar, sobre las que le habían contado sus padres y abuelos: “me decían que ahí se perdían el caballo blanco, el perro blanco, la liebre blanca, todos ‘bien floridos’”. Pero, quizás mi presencia y la charla previa que habíamos tenido sobre su experiencia en el antigal despertó su curiosidad y decidió acompañarnos. Ricardo se burlaba de los temores de su esposa definiéndolos como característicos de gente “atrasada” en el tiempo, “sometida” por las “supersticiones” o por el catolicismo. Por mi parte, yo no podía dejar de pensar que mis supuestos cosmológicos sobre el orden del mundo iban a ser puestos a prueba nuevamente. A esto se sumaban algunas preocupaciones más terrenales: nuevamente estaba sola en el puesto, y a mi regreso tendría que ir a buscar agua al río casi de noche y con la amenaza potencial de ser detectada por uno de los cinco pumas que habían estado atacando los rebaños de los vecinos en los días anteriores.



Fotografía 23. Entrada a la Quebrada de las Horconas. A la derecha, el cerro donde está emplazado el antigal.

Cuando llegamos a la quebrada, el sol estaba bajando rápidamente y las sombras que arrojaban las paredes de los cerros sobre el camino que recorríamos eran cada vez mayores. No obstante, se podían ver restos de cántaros y fragmentos de huesos dispersos a lo largo de todo el trayecto (Fotografías 23 y 24). Durante el recorrido, me di cuenta de que no eran solo las percepciones sobre el antigal las que eran diferentes en Ricardo y Candelaria, sino también los modos de aproximarse a estos objetos. Ricardo intentaba todo el tiempo despertar mi interés como investigadora respecto a estos hallazgos: me mostraba restos cerámicos que tomaba del piso, destacaba los diseños pintados en ellos y elaboraba hipótesis de sus significados, mezclando sus interpretaciones personales de la cosmología andina (basada principalmente en su lectura de autores peruanos) con teorías científicas. Quedé totalmente sorprendida cuando uno de los diseños en el que se veía una forma de espiral fue interpretado por Ricardo como una representación gráfica “del Big Bang” o del “universo en plena expansión”, al mismo tiempo que lo asociaba con los tres planos de la cosmología andina: el *alax pacha*, el *aka pacha* y el *ukhu pacha*¹⁰⁰. Asimismo, de acuerdo a la convexidad o concavidad de los fragmentos que encontrábamos, Ricardo los clasificaba como diferentes tipos de cacharos y ollas que eran utilizados en los “despachos” que hacían los antiguos para colocar la comida y la bebida que el muerto va a necesitar para su viaje al otro mundo, tal como algunos pobladores continúan haciendo hoy en día. Para reforzar su interpretación, dejaba entrever en su discurso que algunos de los huesos que encontrábamos podían ser humanos, aunque nunca lo afirmó contundentemente.

¹⁰⁰ El *alax pacha* correspondería a la esfera celeste, el *aka pacha* al espacio terrenal y el *ukhu pacha* a los espacios infraterrenales (Estermann, 2006).



Fotografía 24. Fragmentos cerámicos y de huesos en la Quebrada de las Horconas.

Durante el recorrido, yo estaba atenta a las reacciones de Candelaria, ya que era la primera vez que ella caminaba por esa quebrada en un horario considerado especialmente peligroso. También era la primera vez que estaba en contacto directo con los objetos de los antiguos. Sin embargo, los sentimientos que le produjeron estos últimos parecieron hacerle olvidar los significados atribuidos a la quebrada. Ante mi sorpresa, tomó con delicadeza algunos restos cerámicos y restos de huesos que había en el suelo. La expresión de su cara era totalmente calma, y luego de un breve silencio me dijo “es la primera vez que los veo y me dio una cosa de tristeza, como si fueran mi mamá o mi papá”. A partir de su reacción me di cuenta de que, en el espacio de la quebrada, las relaciones de intersubjetividad que Candelaria establecía con los restos de los antiguos no estaban inmersas en el temor que le había inspirado el espacio sacralizado del antigal en su niñez. Muy por el contrario, y quizás precisamente por estar fuera de ese espacio, era capaz de verlos como algo fuera de lo numinoso y conectarlos íntimamente con su propia experiencia personal. En otras palabras, a partir del contacto directo con los restos en un contexto espacial diferente, Candelaria podía percibir a los antiguos como a sus propios ancestros, sin necesidad de que mediara un discurso patrimonializador al respecto.

Otro de los efectos que produjo la valorización turístico-patrimonial de la Quebrada fue la dinamización del mercado inmobiliario y un aumento exorbitante en el precio de los terrenos (cf. Belli & Slavutsky, 2005). Este proceso incrementó los conflictos en torno a la propiedad de la tierra, ya que puso en evidencia las formas precarias de tenencia existentes basadas en el sistema de posesión, las cuales habían sido el eje de permanentes discusiones, especialmente en el seno de las comunidades rurales. Asimismo, se intensificaron los reclamos por las tierras comunales que algunas comunidades aborígenes habían iniciado incluso antes de la declaración de la Quebrada como Patrimonio de la Humanidad (Troncoso, 2012). El espacio del antigal no fue ajeno a estas disputas. Como mencioné anteriormente, los terrenos donde está emplazado pertenecían a uno de los mayores terratenientes de la comunidad. Después de su muerte, sus herederos quedaron como dueños de esas tierras y cuentan con un título de propiedad sobre las mismas, así como sobre las parcelas que rodean la base del cerro. Haciendo caso omiso de las implicancias existenciales que el antigal tiene para los ocumazeños, dicha documentación le permitió a uno de ellos (quien actualmente no reside en la comunidad) arrendar esos terrenos a empresarios turísticos privados procedentes de centros urbanos de la provincia. La intención de estos empresarios era desarrollar un proyecto con una nueva modalidad turística: el *glamping*, literalmente una mezcla de *glamour* y *camping* (o, en otras palabras, una forma glamorosa de acampar). Esta es una variante de turismo que está dirigida a un segmento de mercado con alto nivel económico, que paga mucho dinero para hacer una suerte de turismo aventura en lugares aislados, de mucho atractivo natural sin renunciar a las comodidades y al confort. En este contexto, mediante “la lógica del mercado del ocio, y por tanto de la trivialización”, la dimensión simbólica del antigal sería utilizada por los empresarios para convertirlo en una suerte de “parque temático, [...] casi con una total pérdida de significado” (Prats, 2005, p. 22).

Esta intrusión de personas ajenas a la comunidad que pretendían hacer un uso privado y comercial del antigal produjo una fuerte reacción de rechazo entre todos los pobladores. Por un lado, los emprendedores turísticos locales veían en estos empresarios una competencia para las actividades que venían desarrollando hasta ese momento y una eventual restricción de acceso a algunos lugares que formaban parte de los circuitos turísticos que ofrecían. Por otro lado, para el resto de los ocumazeños, mediante esta intromisión en su espacio social, los intrusos se apropiaban del control y del uso del antigal y se

transformaban en una amenaza a los límites simbólicos de la comunidad (Cohen, 1985). Ante el peligro que representaban estos empresarios, las diferencias internas entre los pobladores se diluyeron. A cambio, unieron sus esfuerzos para reforzar dichos límites y establecieron nuevamente una oposición entre un “nosotros” coherente y distintivo y un “otro” amenazador que ya no estaba encarnado solamente en los turistas sino en aquellos quienes potencialmente podían traerlos. Para ello recurrieron a lo que Comaroff y Comaroff denominan “guerra jurídica”, es decir, “la utilización de elementos jurídicos con fines políticos y económicos” (Comaroff y Comaroff 2011, p 92). En ella los ocumazeños pusieron en juego un conjunto de estrategias que abarcaron diferentes frentes y que involucraron no solo a los actores locales, sino también a organismos y autoridades provinciales y al mismo estado nacional.

Uno de los frentes de dicha “guerra” estuvo conformado por una serie de denuncias realizadas tanto en los medios de comunicación locales como ante diversos organismos del gobierno provincial. Por un lado, en diferentes medios periodísticos, miembros de la comunidad y del grupo de Turismo Rural Comunitario acusaron a los empresarios de querer “llenarse de dinero” a su costa y de “construir un emprendimiento de estilo capitalista que no involucra para nada a la comunidad [...] sin conservar el estilo del lugar y nuestras costumbres” y que podría dejarlos “sin [su] trabajo diario”¹⁰¹. Paralelamente a estas denuncias periodísticas hicieron, además, una serie de denuncias policiales y penales en las que acusaban a los empresarios de haber tomado fotografías y de haber hecho un relevamiento de los terrenos del antigal sin tener un consentimiento previo de la comunidad. Por otro lado, por decisión de la asamblea, los pobladores invitaron personalmente al Ministro de Cultura y Turismo de Jujuy a discutir el problema en Ocumazo, con el fin de obtener con su presencia una ratificación del aval político inicial que todas las comunidades aborígenes habían recibido de parte del estado provincial para desarrollar sus propios emprendimientos turísticos. Rafael me explicó: “nosotros lo invitamos al ministro con una nota para que venga a conocer nuestro emprendimiento y que él tome conocimiento de qué estamos defendiendo nosotros. Porque el estado mismo nos dio la mano para emprender esto”. Simultáneamente a estos reclamos también se hicieron peticiones a la Secretaría de Asuntos Indígenas de Jujuy para que tomara cartas en el asunto y le asegurara a la comunidad

¹⁰¹ <https://www.eltribuno.com/jujuy/nota/2016-9-16-1-30-0-malestar-en-ocumazo>. Consultada el 10/2/2021.

que se iban a respetar sus derechos tal como están establecidos en las legislaciones y normativas nacionales e internacionales respecto a los pueblos indígenas.

Un segundo frente estuvo dirigido a obtener la regularización de la posesión y propiedad de las tierras comunales —incluyendo las del antigal— mediante la intervención del estado nacional. La llegada de los empresarios privados coincidió con un momento histórico particular en el que desde el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) se estaba dando un nuevo impulso al Relevamiento de Tierras Comunitarias Indígenas (ReTeCI) a nivel nacional¹⁰². Como parte de esa decisión, sus principales autoridades nacionales y provinciales participaban de reuniones locales con representantes de las diferentes comunidades indígenas de la zona. Ocumazo fue sede de una de estas reuniones. Si bien hacía muchos años que los ocumazeños habían iniciado los trámites para obtener la personería jurídica y presentado numerosos reclamos para obtener la propiedad comunitaria de las tierras, ninguna de estas cuestiones se había resuelto aún. La visita de las autoridades del INAI, sumada a la reciente intrusión, incentivó a la comunidad para cumplir lo antes posible con los requisitos del relevamiento ya que no solo era un modo de resolver de una vez por todas los problemas respecto a la propiedad y posesión de las parcelas, sino que, al mismo tiempo, representaba la posibilidad de contar con un documento legal que les diera el control del uso del antigal y del acceso a este.

Todos los reclamos mencionados siempre fueron hechos bajo la forma política de “comunidad aborígen”, término que más allá de los sentidos que cada ocumazeño le diera al mismo, les proporcionaba una identidad cultural y étnica totalizadora desde la cual actuar políticamente (cf. Isla, 2003). En este sentido, tal como planteara Abner Cohen (citado en Briones, 1998) los ocumazeños hacían uso de una “etnicidad política” que, ante las limitaciones que presentaban las estrategias organizacionales del grupo, emergía como resultado del uso de mecanismos culturales que giraban en torno a la sacralidad del espacio del antigal. En consecuencia, para poder adherir a los beneficios de la legislación vigente, y legitimar su autoridad sobre el territorio, fue imprescindible que se identificaran colectivamente como indígenas, aborígenes o pueblos originarios. Estos términos ya habían sido rápidamente aprendidos en la práctica mediante la participación en agrupaciones como el Consejo de Participación Indígena (CPI), el cual actuó orientando a la comunidad en los

¹⁰² Ley nacional 26.160.

trámites para obtener su personería jurídica. Según Pedro (ocumazeño, 60 años), quien en ese entonces era presidente de la comunidad:

Se hablaba de pueblo originario, pero yo no tenía ni idea de qué se trataba o cómo era el asunto. Y después me di cuenta de que es el nucleamiento completo de todas las comunidades, pero de los pueblos originarios. ¡Ya todo el mundo era pueblo originario! ¡Todo el mundo se llamaba comunidad aborígen!

Como parte de estos “procesos de conformación de subjetividades colectivas con componentes étnicos (y no necesariamente identidades étnicas)” tal como los define Karasik (2006, p. 483), a los fines administrativos y legales debieron además identificarse con una etnia específica: los omaguacas (“Nos plegamos al CPI que nuclea a todas las comunidades de la zona y en ese por ley nosotros tenemos que ser del pueblo omaguaca. Porque yo participé en la reunión del CPI de acá, de Humahuaca”. Pedro). No obstante, ninguno de los entrevistados siquiera tenía la idea de que habían existido los omaguacas. Su vivencia como indígenas solo guardaba relación con las formas en que esa identidad les había sido impuesta por otros mediante formas específicas de subalternidad históricamente construidas y mediante un ordenamiento espacial según líneas raciales y/o étnicas (Briones, 1998). Tal como señala Karasik (2006, 2010), aunque actualmente el término “kolla”¹⁰³ ha asumido en Jujuy un carácter de etnónimo, durante una buena parte del siglo XX fue usado de modo despectivo como una categoría étnica asociada con lo indígena y que remitía a ciertas características físicas, a un origen socio-territorial definido y a ciertos tipos de trabajo rural vinculados a un sector determinado del paisaje (“[Nos decían que] éramos ‘coyitas de allá de Ocumazo’, que éramos unos coyas bajados del cerro. Yo vine aquí [Humahuaca] a la escuela y así me trataban a mí”. Juan, ocumazeño, 52 años).

Pero esta identidad cultural y étnica también entraba en tensión con otros significados vinculados más específicamente al espacio del antigal. Como ya fue mencionado, para los ocumazeños, este era un lugar habitado por “los indios”, con quienes los actuales pobladores no establecen ninguna identificación identitaria. Y tampoco quieren hacerlo ya que, además, era un término habitualmente usado de manera estigmatizante y ofensiva en el trato con la

¹⁰³ Esta escritura es la forma aceptada actualmente por los indígenas kollas (cf. Karasik, 2006). En el verbatim se respeta el modo en que este término fue escrito por los entrevistados.

población subalterna andina¹⁰⁴ (“la peor agresión era que lo llamasen indio”. Juan) o un término insultante que se aplicaba a los guaraníes y otros pueblos de origen selvático (“porque eran como una tribu o algo así. Pero aquí no había una tribu así que digamos... bueno, “la tribu Ocumazo”. Pedro). Asimismo, las referencias que se hacen desde diferentes ámbitos institucionales respecto a que el antigal estaba habitado por los “pobladores originarios” de la zona, tampoco concuerdan con lo que los ocumazeños entienden como tales. Para ellos, los “pobladores originarios” de Ocumazo son las familias que han vivido en la comunidad durante años y que pertenecen a la memoria social del lugar asociadas a la ocupación de determinadas parcelas de tierra. Para Tomás (ocumazeño, 56 años), “este lugar ya tiene sus habitantes originarios. O hay gente que por lo menos vivió durante varias generaciones en este lugar y todos saben quiénes son. Tienen sus delimitaciones y todas esas cuestiones. No tendrán título de propiedad, pero...”. En breve, se puede decir que las categorizaciones externas construidas históricamente como formas de marcación social y vinculadas a la construcción del estado-nación (“indios”, indígenas o pueblos originarios) (Briones, 1998) no concordaban necesariamente con la construcción subjetiva y colectiva de su identidad como ocumazeños.

Esta “nueva” identidad indígena discursivamente constituida para llevar a cabo los reclamos territoriales debía, no obstante, ser reforzada por ciertas prácticas que le dieran entidad como tal. En ese sentido, con el fin de completar el relevamiento de las tierras comunitarias, los profesionales del INAI fueron llevados hasta el antigal por uno de los guías turísticos locales para que pudieran apreciar “lo precolombino”, repitiendo en parte el mismo discurso que se le brinda a los turistas. No obstante, y aunque este mismo guía —quien, aunque no es oriundo de Ocumazo, se autoadscribe como indígena y andino— me dijo que no acostumbra hacer la *challa* ritual antes de ingresar a un antigal, sí lo hizo durante la visita con el personal del ReTeCI como un modo de expresar de un modo práctico ante ojos extraños (y con poder político) la sacralidad que ese espacio reviste para los miembros de la comunidad. En este contexto, la *challa* no fue solo un ritual con la que los pobladores se conectan con otro orden cosmológico, sino también una performance de lo sagrado y una forma estratégica de actuar (cf. Bell, 1992) ante una audiencia que, aunque excluida de la acción, era convocada a presenciarla. Al mismo tiempo, era la representación visible y

¹⁰⁴ Cf. Karasik (2006).

práctica de la identidad colectiva y de la unidad política de la comunidad, construidas a partir de la ritualidad y las dimensiones simbólicas del antigal en tanto espacio sagrado (Giesen, 2006).

Como resultado final de la articulación de todas estas estrategias sustentadas en un repertorio diverso de discursos y prácticas asociadas a los múltiples sentidos y significados que el antigal encerraba para los ocumazeños, estos lograron asegurarse el control de ese espacio mediante un documento que lo definía como propiedad de la comunidad en términos legales. Para ello, se apoyaron en una etnicidad que, tal como señalan los Comaroff, era fruto de la combinación de una serie de elementos antitéticos: “adscriptiva e instrumental a la vez. A la vez innata y construida” (2011, p. 68). Al mismo tiempo, la carga simbólica atribuida a los terrenos en los que el antigal está emplazado les permitió resolver, de manera indirecta, los conflictos de larga data en torno a la propiedad de la tierra al incluir dentro del reconocimiento territorial —mediante la aplicación de una ley nacional— no solo al antigal sino también al resto de las parcelas.

Síntesis

En este capítulo analicé los múltiples sentidos en disputa que se reúnen en torno al antigal de Ocumazo y su asociación con prácticas espaciales específicas en relación al espacio sacro. En la primera parte, describí los modos en que el antigal es construido como espacio sagrado, poniendo el foco tanto en las prácticas espaciales y los gestos rituales como en la manipulación de los objetos que allí se encuentran. En la segunda parte del capítulo, analicé las estrategias de apropiación y de exclusión que realizan los pobladores para mantener el control sobre el uso y el acceso del antigal, particularmente en relación a las intervenciones de los arqueólogos y de los empresarios turísticos. Asimismo, señalé la diversidad de significados económicos, religiosos, políticos y de reivindicación identitaria asociados a las mismas.

A continuación, expondré las conclusiones a las que arribé como resultado de mi investigación.

Conclusiones

A lo largo de la tesis realicé una exploración etnográfica de la práctica de caminar en dos zonas rurales de la Quebrada de Humahuaca, tomando en cuenta su significado e importancia como base de otras prácticas sociales. Desde una perspectiva fenomenológica existencial busqué mostrar cómo, mediante la experiencia de caminar, sus pobladores adquieren a lo largo de la vida un conocimiento corporizado del paisaje que puede ser considerado como una forma práctica de entender el mundo. A partir de este conocimiento experiencial, traté sobre cómo se producen los procesos de construcción y transmisión de memorias individuales y colectivas en estrecha relación con los lugares que han pasado a formar parte de su subjetividad y con los que estos pobladores se identifican. El foco etnográfico estuvo puesto en diversas actividades que forman parte de la vida cotidiana de las familias y en las formas ritualizadas que adopta el caminar en el contexto religioso andino, tanto para transitar por lugares sacralizados del paisaje como en las procesiones marianas de los cerros.

Con el fin de aprehender en su totalidad la experiencia de la movilidad pedestre, el eje conceptual que elegí para realizar el análisis etnográfico quedó conformado por una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia, enunciada por Victor Turner en la última etapa de su obra (Turner 1982, 1985, 1986). Este enfoque me permitió formar parte del flujo de eventos intersubjetivos —los cuales incluían mi presencia como investigadora y mi propia experiencia corporal en el campo— y, al mismo tiempo, mantener cierta distancia de los mismos. En sintonía con este enfoque teórico, resultaron fundamentales para orientar mi análisis los trabajos del antropólogo Michael Jackson (1983a, 1983b, 1989, 1996, 1998, 2005) acerca de la deconstrucción fenomenológica-existencial de las relaciones de intersubjetividad que se despliegan en la vida cotidiana, relaciones de las que participan

personas, ancestros, espíritus, representaciones colectivas y los objetos materiales que forman parte del entorno físico. Sin perder de vista los procesos socioeconómicos e históricos que han tenido lugar en la Quebrada y que han moldeado en parte dichas relaciones, mi foco de análisis estuvo puesto en cómo esa intersubjetividad es mediada por disposiciones corporales habituales asociadas a la experiencia de caminar, así como por una intencionalidad consciente vinculada a un modo de ser/estar-en-el-mundo en movimiento. Siguiendo esta línea de pensamiento y en concordancia con las ideas filosóficas de Merleau-Ponty (1985 [1945]), entendí dicha intersubjetividad como una intercorporalidad experimentada mediante los sentidos, en virtud de un conocimiento corporal práctico o *praktognosia* adquirido dentro de un determinado contexto cultural e histórico. En este sentido, consideré la experiencia de caminar como un modo directo de aprehender, comprender y de expresar ideas y significados ligados a una cosmovisión particular del mundo sin que sea necesario que medie una representación mental previa de los mismos.

Mi análisis etnográfico abrevó también en el lenguaje filosófico del existencialismo. La noción de habitar como dimensión espacial de la existencia —en particular, la forma que dicha noción adopta en la obra tardía de Heidegger— fue el núcleo en torno al cual articulé las tres categorías que elegí como objeto de estudio en esta investigación. De acuerdo con el análisis que hace Mascaró del pensamiento de Heidegger en *El ser y el tiempo*, “el habitar nombra el modo cómo el Dasein se instala en su mundo”. En este sentido, “vive en una comprensión previa, aunque no manifiesta, de su universo significativo” (2011, p. 61). La existencia se mueve en base a un saber habitual no explícito fundado en una habitualidad y a una sedimentación de la experiencia (conceptos que Heidegger heredara de Husserl) en virtud de las cuales el mundo se presenta como algo familiar. Sin embargo, este habitar no debe ser pensado solo como una cosa corpórea —es decir, el cuerpo humano en medio de un conjunto de entes objetivamente determinables— sino como un vivenciar en relación (Mascaró, 2011).

En el segundo Heidegger (*Construir, habitar, pensar*, 1971), el habitar, si bien continúa referido a estos principios, adquiere un mayor peso ontológico y pasa a ser el modo fundamental de la existencia humana. En este sentido, tal como comenta Mascaró (2011, p. 62), se produce una resignificación del Dasein en virtud de la cual “el hombre es ahora el

ahí del ser. Habitando, el hombre guarda el ser en las cosas, y permite [...] que el ser ocurra en tanto acontecimiento (*Ereignis*). Este habitar abre, a su vez, un ámbito de referencialidad, “coloca a las cosas en su lugar propio, que es el que conquistan al aparecer en función del proyecto de la existencia”. Sin embargo, no debe entenderse solamente como un mero ocupar, sino como una instalación en el mundo que es experimentada de un modo activo, práctico y perceptual estableciendo, en el proceso, un conjunto de relaciones con los entes y las cosas. En este sentido, siguiendo a Kusch (1976, 1978, 2007), entendí el habitar como un modo de insertarse en la realidad, de un *estar* instalado en la vida, pero también en una cultura. Desde la cosmovisión andina, de acuerdo con von Matuschka (1985), se lo puede definir como un “estar aquí” con una fuerte identificación con el paisaje: aferrado a la parcela de siembra y a la comunidad de origen, en diálogo con las fuerzas hostiles de la naturaleza, y con las potencias y otros seres no humanos que lo habitan. En ese habitar, el hombre, como parte de la totalidad, es el encargado de mantener y restituir, mediante el conjuro de lo nefasto, el equilibrio de las relaciones en las que está inmerso.

Tal como ocurre en la cotidianeidad de las dos comunidades en las que trabajé, a lo largo de toda la tesis las tres categorías de análisis sobre las que gira la hipótesis inicial de estudio (identidad, conocimiento y memoria) se interrelacionan constantemente. No obstante, aquí voy a analizarlas por separado con el fin de presentar con mayor claridad los resultados de mi investigación.

Inicialmente, se puede decir que la experiencia de caminar constituye una práctica central en la construcción de la subjetividad de los pobladores rurales respecto al paisaje y a los lugares que habitan o han habitado a lo largo de sus vidas. Dicha subjetividad, a su vez, da lugar a la emergencia de diversas categorías identitarias vinculadas a una referencia geográfica, las cuales suelen ser manipuladas en determinados contextos sociales y rituales con el fin de resaltar ciertos valores que son considerados importantes para la comunidad. En este sentido, son usadas para diferenciarse de otros tanto a nivel individual como colectivo y, al mismo tiempo, para crear un lazo de solidaridad dentro del grupo basado en la consonancia de las experiencias individuales con las experiencias de otros.

Desde un punto de vista fenomenológico existencial, estas categorías identitarias surgen, en principio, a partir de la fusión del *self* con el entorno físico, la cual está mediada

por la conformación de un habitus específico que gira en torno a la fortaleza y a la resistencia física, y a un “pisar fuerte”, vinculados con el trabajo en el campo y con la experiencia de caminar. La construcción de este *self* geográfico comienza desde el mismo momento en que se aprenden a dar los primeros pasos y se va desarrollando y afianzando a lo largo de toda la vida. Tal como se desprende del análisis etnográfico que realicé en los diferentes capítulos, en su construcción intervienen lo que Hallowell denominó como una serie de “orientaciones básicas” (1955, p. 89), las cuales le son proporcionadas al sujeto por su entorno social y cultural y que le permiten actuar de manera inteligible para sí mismo y para otros, dentro del campo de intersubjetividad que se despliega en el dominio de la existencia y de la praxis cotidiana.

Dado que este *self* geográfico está preparado para la acción, una de las primeras orientaciones que interviene en su formación es el marco espacial de referencia con el cual puede conceptualizar su localización espacial inicial, la de su punto de destino y, una vez llegado al mismo, conocer el camino de regreso. Dicho marco, basado inicialmente en la experiencia perceptual inmediata, es enriquecido con los significados que cada comunidad otorga a ciertos lugares y rasgos topográficos, incluyendo los nombres de los pobladores que los transitaron o que vivieron en ellos. De este modo, a la orientación meramente espacial se superpone una orientación temporal basada en la memoria individual y biográfica de cada poblador, pero también en la memoria social de la comunidad tal como ocurre con la posesión de las parcelas de siembra, los límites de los puestos de pastoreo o ciertos hitos geográficos que forman parte de los caminos recorridos en los viajes de intercambio de antaño.

Esta orientación temporal interviene, a su vez, en la formación de una conciencia de sí mismo —ya sea como norteño, quebradeño, ocumazeño o chaupiseño— que surge de las conexiones entre procesos de memoria cognitivos, performáticos y experienciales. Dichos procesos llevan la impronta de los eventos sociohistóricos que se desarrollaron en la zona y promueven el desarrollo de un sentimiento de pertenencia al lugar de origen o, incluso, a toda una región geográfica. A nivel individual, estas memorias le proporcionan al *self* de estos pobladores un sentido de continuidad basado en el recuerdo de un conjunto de experiencias. Estas no son vividas exclusivamente en soledad, sino también en compañía de

otras personas en aquellos momentos que forman parte de la dinámica social habitual y en los que los lugares son experimentados junto a otros. En breve, siguiendo a Kusch (1978), esta orientación espacio-temporal del *self* no refiere solamente a un estar meramente espacial, sino a una ontología original que puede ser definida como un estar-en-movimiento (o un “estar siendo”) que, tal como comenta Wright (2008), indicaría el carácter procesual de ese estar. Este emergería a partir de la construcción de una subjetividad situada geográficamente basada en el recuerdo de los roles que cada poblador ha ido ocupando a lo largo su vida, así como en las experiencias de viaje vividas, y la red de relaciones sociales que ha ido tejiendo en ese proceso.

Este *self* geográfico también se encuentra orientado normativamente, de acuerdo a un conjunto de valores tales como la reciprocidad y la complementariedad que, al igual que ocurre en otras regiones de los Andes, en ambas comunidades regulan las relaciones de los miembros de la comunidad entre sí, las relaciones de parentesco, así como también las de personas con las deidades y con el resto de los elementos del paisaje. Estos valores son aprendidos en la praxis y se refuerzan y perpetúan mediante actos de solidaridad e intercambio expresados en diferentes ámbitos de la experiencia cotidiana, incluyendo la experiencia de caminar. Tal como analicé en diferentes capítulos, esta escala axiológica se manifiesta de manera concreta en los modos en que se produce la interacción entre los caminantes durante la marcha y en las pausas de descanso, cuando se organizan partidas de búsqueda si los viajeros demoran su regreso, en el ofrecimiento de comida y refugio durante el trayecto o cuando los caminantes son ayudados y contenidos emocionalmente luego de haber sufrido un accidente como le ocurrió a Silvia, la maestra humahuaqueña recién llegada a Ocumazo.

Pero las maneras prácticas de expresar estos valores no se limitan solamente a las relaciones de intersubjetividad entre seres humanos, sino que también forman parte de las relaciones que los pobladores establecen con otros seres no humanos que habitan el paisaje y que le proporcionarían a ese *self* una orientación cósmica. Uno de estos seres es la Pachamama, centro del sistema relacional cosmológico andino, protectora de los viajeros y, a la vez, la misma tierra sobre la que estos caminan. Desde muy temprana edad, el caminante aprende dónde y cómo hacer la *challa* para cumplimentar los deberes de reciprocidad con

este ser ambiguo, el cual podría castigarlo si no la hace. Otras entidades son Coquena (o el dueño de los rebaños salvajes), diversos seres pertenecientes al ámbito de lo demoníaco como los duendes, diablos y condenados, y, por último, los antiguos, habitantes de ruinas prehispánicas que, de acuerdo con los pobladores, siguen habitando en ellas. Por estar asociados a determinados sectores del paisaje (sitios deshabitados y ojos de agua en el caso de la Pachamama, la altura de los cerros para Coquena, las hondonadas profundas, las cuevas y las minas para el diablo y sus acólitos, los antigales para los pobladores prehispánicos), estos lugares le proporcionan al caminante un contexto para la acción.

Este *self* geográfico construido en relación a los modos de habitar el paisaje rural y, en particular, a la experiencia de caminar como práctica base de ese habitar, es utilizado por los pobladores rurales como un diacrítico para diferenciarse de otros. En este sentido, es capaz de adoptar una pluralidad de identidades de acuerdo a la situación o al contexto experiencial, especialmente cuando los pobladores se ven expuestos a negociar su posición entre diferentes intereses y perspectivas en conflicto. Siguiendo la línea de pensamiento propuesta por autores como Hallowell (1955), Jackson (1989, 1998), Cohen (1994), Rapport (1997) y Sökefeld (1999), esto es posible debido a la capacidad de agencia y al sentido reflexivo del que está investido ese *self*, los cuales le permiten reconciliar diversas posiciones. Estas, en ocasiones, pueden incluso parecer contradictorias tal como ocurre con algunos agentes sanitarios como Nancy quienes, aunque son nacidos y criados en las ciudades cercanas, se autoadscriben como “norteños” (categoría asociada habitualmente a un origen socioterritorial campesino) cuando hablan con un “gringo”, basándose en su capacidad y resistencia para caminar y trabajar en un ámbito rural. Es por eso que estas identidades no pueden ser entendidas como categorías absolutas, ya que sus significados siempre se manejan en la ambigüedad que caracteriza las relaciones de intersubjetividad que se despliegan en la vida cotidiana.

Dichos significados pueden ser transmitidos culturalmente o pueden ser generados a partir de las experiencias individuales, pero siempre son manipulados del modo que les resulta más beneficioso. Esto incluye hacer un uso político colectivo de esas identidades geográficas, ya sea para relacionarse con otras comunidades o con otros grupos religiosos, como hicieron los ocumazeños en el marco de la procesión, o para relacionarse con el estado

provincial y nacional, tal como describí en relación a los conflictos y tensiones que se produjeron en torno al acceso al antigal de la comunidad. En ambos casos, estos principios de identificación geográficos y las prácticas espaciales asociadas a los mismos fueron manipulados de acuerdo a los valores que resultaban más apropiados para dar cohesión al grupo. En relación al antigal, los ocumazeños recurrieron, además, al empleo de categorías identitarias construidas por instituciones poderosas como el estado —categorías vinculadas, a su vez, a un ámbito espacial campesino— tales como “aborígenes” o “pueblos originarios”, las cuales les resultaban útiles para sus objetivos, aunque no se identificaran con ellas.

Finalmente, es interesante destacar que todas estas identidades pueden ser experimentadas como una pluralidad gracias a lo que se podría llamar un “*self* geográfico regional” que es capaz de garantizar a los pobladores un marco espacial más amplio sobre el cual esas identidades se inscriben. En este sentido, su *self* geográfico no se construiría en relación a un único punto fijo del paisaje sino en un movimiento continuo entre diferentes lugares y estableciendo relaciones con diferentes personas en el camino. A la consistencia de este *self* contribuye la habilidad de los actores para describir narrativamente una imagen de sí mismos que gira en torno al esfuerzo que implica caminar en la montaña, y que forma parte de las historias de viaje que comparten con otros, las cuales pueden ser entendidas, a su vez, como sus propias historias de vida.

Tal como planteara Bateson (1972) hace ya unos cincuenta años, el movimiento constituye el modo esencial en que somos capaces de percibir y concebir las relaciones entre diferentes objetos dentro de nuestro campo perceptual, incluyendo las relaciones que establece nuestro propio cuerpo con otros, ya sean objetos, personas u otros seres no humanos. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, se puede concluir que, para los pobladores rurales de la Quebrada, la experiencia de caminar resulta central en la adquisición de diferentes tipos de conocimiento que se encuentran arraigados en el cuerpo y en los movimientos de ese cuerpo en relación con el paisaje que habitan. En principio, y en correspondencia con lo expuesto hasta aquí, si el cuerpo, sus movimientos y sus capacidades son centrales para experimentar y construir el *self* geográfico, se puede afirmar que un primer conocimiento que estos pobladores adquieren a partir de la experiencia de caminar es el conocimiento de sí mismos como un ente diferente de otros. Dicho de otro modo, a partir de

su propio cuerpo en movimiento, cada caminante se reconoce a sí mismo como un sujeto que puede actuar siguiendo su propia intencionalidad e intereses y, al mismo tiempo, como un objeto que es el foco de la atención y de las intenciones de otros.

Ambas concepciones de sí actúan dialécticamente de modo que —tal como planteara Merleau-Ponty (1970)— el sujeto que percibe es, al mismo tiempo, aquello que es percibido. En esta interacción, a través de los movimientos y los gestos de unos y otros, sus intenciones y estados de ánimo se vuelven legibles para ambos. Esto se observa claramente en las relaciones de intersubjetividad que los pobladores establecen con otros caminantes con quienes hacen un mismo viaje o con los animales domésticos y no domésticos. En ambos casos, dichas relaciones surgen de compartir una misma experiencia en un mismo contexto espacial y se desarrollan en el campo de la intercorporalidad, es decir, en el entrelazamiento corporal (o quiasmo) de la experiencia de unos con la de los otros (Merleau-Ponty, 1970). En este sentido, la destreza para caminar en una topografía difícil o, por el contrario, la torpeza de los movimientos observada en un compañero de viaje no solo regula la velocidad de marcha, sino que, para el caminante, también constituyen indicadores corporales que preanuncian la duración del viaje, la frecuencia con la que se detendrán a descansar o la posibilidad de tener un accidente durante el trayecto. Por su parte, los pastores pueden conocer las intenciones de los animales (e incluso anticiparse a las mismas) a partir de la lectura de sus movimientos —incluyendo la falta de los mismos— así como de otros “mensajes” corporales que actúan como indicadores indirectos de esos movimientos, tales como el olor del puma que me refirió Francisco o la secuencia de huellas que interpretó Raúl para mí. De manera análoga, los animales también son capaces de percibir las intenciones, el grado de experticia e incluso el estado de ánimo del pastor en base a los modos en que este se relaciona corporalmente con ellos y pueden decidir moverse con mayor o menor libertad de acuerdo a esa percepción.

Este conocimiento corporizado implica, también, saber cómo interactuar con el conjunto de fuerzas, potencias y con otros seres no humanos que habitan el paisaje. En este sentido, la adopción de ciertos modos de caminar, la realización de determinadas prácticas y gestos rituales o la evitación de tránsito —en particular en horarios considerados particularmente peligrosos como la noche o la hora de la oración— constituyen modos con

los que el caminante se relaciona con estos seres para evitar o conjurar un eventual encuentro con ellos en el camino. No obstante, tal como planteara Jackson (1989, 1998), el terreno de la intersubjetividad en el que se dan estas relaciones es también la arena en la que las normas y valores sociales son negociados, reinterpretados y matizados de acuerdo con la evaluación que cada caminante haga de su propia conducta en base a los principios que regulan la vida social de la comunidad. En este sentido, si su intencionalidad, sus actitudes y sus deseos son contrarios a estos valores, estos pueden ser “leídos” por estos otros no humanos y actuar por sí solos como factores que desencadenen el encuentro con estos seres quienes, inevitablemente, buscarán castigar al caminante por haberlos transgredido.

Dichos encuentros incluyen la percepción sensorial de la corporalidad de un otro no humano, la cual se expresa ya sea en una forma física concreta o, de manera indirecta, a través de los sonidos y movimientos que ese otro realiza. Una vez que el caminante considera que el encuentro con ese otro ser es ineludible, participa activamente en su desarrollo mediante una serie de performances interactivas que él mismo elige y que influyen en el modo en que continúa su marcha. Puede apurar el paso para huir de los espíritus demoníacos (duendes, condenados y diablos) e ignorar la interpelación a la que lo somete el Duende o, por el contrario, puede detener su marcha decidido a confrontarlos tal como hizo Pablo en el Angosto de Capla. En los relatos de estos encuentros hechos en primera persona, el caminante siempre sale airoso de esta confrontación, resultado con el que demuestra a quien lo escucha no solo su coraje para enfrentar la alteridad sino, al mismo tiempo, su fortaleza moral y su respeto y adhesión a las normas sociales.

A medida que construyen su *self* geográfico, los pobladores rurales también van adquiriendo un conocimiento corporizado de su entorno físico y del modo práctico de habitarlo. Este conocimiento del paisaje implica, en primer lugar, saber cómo caminar en base a la percepción simultánea de un conjunto de texturas, elementos visuales y sonidos que cambian constantemente durante la marcha. Todos ellos, ante determinadas condiciones climáticas o la falta de luz, pueden modificarse drásticamente o, incluso, desaparecer. Es por esto que, en la Quebrada, se hace más evidente que uno no camina solo con los pies, sino que se requiere de una inteligencia corporal total que excede el ámbito de lo estrictamente mental, y que se extiende al campo relacional que se despliega a cada paso.

En principio, el caminante debe tener un conocimiento de su propio cuerpo y de sus capacidades físicas para decidir cuál es el mejor camino a seguir, qué dificultades será capaz de sortear, cuál es la velocidad de marcha que podrá mantener y cuándo deberá detenerse a descansar. Pero, además, tendrá que tener en cuenta todos estos factores para elegir adecuadamente a su compañero de viaje, tomar la decisión de viajar solo e incluso para armar su itinerario. A este conocimiento corporal práctico asociado a la experiencia subjetiva en relación a los lugares por los que viaja se suma, además, el conocimiento de las familias que los habitan. Construida en base a una sociabilidad anclada en las prácticas vinculadas al trabajo de la tierra y en la participación en fiestas y eventos regionales, esta red de relaciones sociales le puede proporcionar un refugio seguro durante el viaje, tanto para él mismo como para sus animales. Este conjunto de saberes confluye en una categoría identitaria local: el caminador, la cual es explicada sintéticamente como “el que conoce”. Esta es empleada particularmente para referirse a aquellos pobladores mayores que —como don Ciriaco en Ocumazo y don Luis en Chaupi— han vivido la mayor parte de su vida caminando, pero también para identificarse a sí mismos y a otros como caminantes expertos.

Desde la perspectiva teórica que enmarca esta investigación, la memoria puede también ser entendida como un tipo de conocimiento corporizado que es adquirido en el movimiento. En principio, para caminar los pobladores recurren constantemente a una memoria performática habitual que es completamente pre-reflexiva y que les permite la realización de una serie de acciones y de movimientos que forman parte de su “cuerpo habitual” (Merleau-Ponty 1985, p. 101), sin que les sea necesario recurrir al recuerdo de cómo o cuándo fueron aprendidos. En estos, el pasado “pierde su identidad como un pasado independiente, perteneciente a otro tiempo y lugar, y se precipita como presente en la acción corporal actual” (Casey 2000, p. 194). Esta marginalidad respecto al modo de percibir el propio cuerpo le proporciona a su vida cotidiana una cierta estabilidad, basada en la regularidad de estas acciones y en la familiarización con el entorno físico que se produce a partir de las mismas.

Tomando en cuenta estas características, esta memoria habitual resulta indispensable en la construcción de la memoria en relación al conjunto de lugares en los que estos pobladores han vivido o por los que han viajado. En principio, es solo a partir del cuerpo que

pueden orientarse en el paisaje, ya sea estableciendo una cierta direccionalidad (izquierda/derecha, norte/sur) o percibiendo los diferentes niveles del terreno de acuerdo a las irregularidades que presenta su topografía o a los efectos que experimenta su mismo cuerpo como consecuencia de la altura en los pasos de montaña. Asimismo, utilizan la experiencia corporal de caminar para establecer diferentes distancias en las que la separación entre los lugares de partida y de destino es medida no tanto en términos espaciales sino temporales (en horas o días de marcha), en base a las capacidades corporales individuales tanto propias como ajenas, las cuales son las que, en definitiva, terminan definiendo la duración del viaje.

La construcción de esta memoria performática conlleva, además, la formación de una *hexis* corporal que establece los modos en que esas acciones habituales serán realizadas. De este modo, también participa en la recreación de un conjunto de valores que son socialmente importantes y que, para los pobladores de la Quebrada, están asociados a la fuerza y a la resistencia corporal que requieren trabajar y caminar en la montaña, tales como la autonomía, la responsabilidad, la noción de sacrificio y la dureza de carácter que se forja con el sufrimiento del propio cuerpo. En este sentido, tal como señalara Bourdieu (2007, p. 119), dicha *hexis* “le habla de manera directa a la motricidad como esquema postural [...] cargado con una multitud de significaciones y valores sociales” y es transmitida y aprendida de manera práctica, sin acceder al nivel del discurso. Pero, tal como insiste este autor, esta *hexis* remite, a su vez, a una cuestión ontológica ya que “lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno *es*¹⁰⁵” (2007, p. 118).

El cuerpo también es capaz de alojar la memoria de experiencias en las que los pobladores de la Quebrada vivieron situaciones adversas, como puede ser un accidente, una caída o ciertas condiciones climáticas particularmente hostiles que hayan tenido que soportar durante un viaje. Cuando se producen estos sucesos, el caminante deja de percibir su cuerpo como un todo coherente y debe hacer conscientes los movimientos que, hasta ese momento, ocupaban un lugar periférico y marginal de su experiencia para poder superar el incidente. Pero, en la Quebrada, esta fragmentación corporal implica también la posibilidad cierta de

¹⁰⁵ Itálica agregada.

perder una parte de ese cuerpo: el “ánimo” o esencia vital que lo anima. Este debe ser recuperado en el mismo lugar donde se lo perdió, lo cual, a su vez, permite establecer un escenario claramente discernible para el recuerdo del episodio. El impacto que esta memoria tiene sobre la subjetividad del caminante puede ser tan profundo que es capaz de provocar un sentimiento de aversión hacia los lugares específicos donde se vivieron esas experiencias traumáticas. Este sentimiento puede incluso extenderse a la misma comunidad de origen hasta un punto tal que algunos migrantes ni siquiera desean regresar a ellas tal como le ocurre a Rosa, quien se radicó definitivamente en la capital provincial.

Pero los lugares que han sido emocionalmente significativos también pueden remitir a recuerdos placenteros y promover un sentido de nostalgia hacia los mismos. Debido a esta capacidad que poseen los lugares para actuar como contenedores de experiencias (Casey, 2000), esta memoria no apunta a recuperar un pasado abstracto, sino que se trata siempre de un pasado localizado, asociado a un modo de vida y a un modo particular de estar en el mundo que remite tanto a aspectos biográficos como a acontecimientos que forman parte de la memoria social de la comunidad. En este sentido, en virtud de la sedimentación del pasado en las acciones presentes que caracteriza a la memoria performática, la experiencia de caminar conecta a estos pobladores con un paisaje familiar, el cual constituye un registro duradero de las actividades de las generaciones que lo han habitado y que han ido modificando sus formas en el devenir cotidiano. Esta memoria práctica puede, bajo ciertas circunstancias, abrir una puerta al pasado de modo que este pueda ser explicado en un relato. Aunque estas historias muchas veces se originan en experiencias autobiográficas, su contenido no permanece restringido al ámbito personal, sino que, tal como plantea Halbwachs (2004a, 2004b), es enriquecido y confirmado dialógicamente al compartir los recuerdos propios con los de otros, especialmente cuando se comparten eventos particularmente significativos para la comunidad como ocurre con las *mingas* de siembra o las procesiones a los cerros.

En ambas comunidades, la construcción y la transmisión de esta memoria se realiza de un modo fundamentalmente práctico y corporizado, vinculado al tránsito por el conjunto de lugares que forman parte de su cotidianeidad. En este sentido, más allá de sus aspectos utilitarios o de sus resultados pragmáticos, la memoria performática que es inherente a la

experiencia de caminar en la montaña proporcionaría un sustrato estable sobre el que estos pobladores rurales son capaces de construir su ser-en-el-mundo en relación al paisaje que habitan y en el que llevan adelante su propio proyecto de vida. Es por esto que los lugares no pueden ser vistos como un simple escenario ni definidos como un mero sitio geográfico en un mapa, sino que forman una parte esencial de ese ser-en-el-mundo. Pero no se trata de un ser o de un estar estático, sino, como mencioné anteriormente, de un ser/estar-en-movimiento que les brinda a los pobladores rurales un sentido de quiénes son y de quiénes han sido en relación a lo que han hecho y a los roles sociales que han ido ocupando en esos lugares a lo largo de su vida.

Esta exploración de la experiencia de caminar en las zonas rurales de la Quebrada abre nuevos interrogantes para futuros abordajes del tema. La construcción de nuevas rutas y la mayor disponibilidad del transporte vehicular, sumadas a las trayectorias casi exclusivamente urbanas de los hijos de los migrantes, han ocasionado la pérdida progresiva de la práctica de caminar en la montaña y promovido la aparición de otras rutinas corporales. En este respecto, resultaría interesante para futuras investigaciones analizar con mayor profundidad cómo se forman las subjetividades geográficas en las nuevas generaciones, cómo se reconfiguran las intersubjetividades en relación al paisaje rural quebradeño y cuáles son los modos prácticos cotidianos de transmisión de la memoria en estos jóvenes.

Tal como anticipé en el primer capítulo, a lo largo de la tesis traté la relación que existe entre la experiencia de caminar y las cuestiones de género en la medida que esta asociación emergía en el campo etnográfico, ya sea vinculada al mundo del trabajo o en el contexto de un evento ritual como la procesión. No obstante, no profundicé en esta temática, y considero que quedan múltiples aristas por explorar en futuras investigaciones, algunas de las cuales menciono a continuación: ¿Existe una construcción de la femineidad que involucre un modo específico de caminar, independiente de los espacios por los que circulan las mujeres habitualmente? Y si es así, ¿en qué consiste? ¿Cómo se articulan las nociones de fuerza y resistencia corporal en esa construcción? Otro tema que resta por indagar es cómo es la experiencia de caminar en las diferentes etapas del ciclo reproductivo femenino como el embarazo, el puerperio y el período menstrual. A partir de algunos datos que surgieron en el transcurso de la investigación acerca de los significados que se le atribuyen a la sangre

menstrual cabe preguntarse si existen lugares u horarios particularmente inseguros para que los transiten las mujeres mientras están menstruando y, de ser así, explorar cuáles son los recaudos que deben tomar para hacerlo.

Finalmente, de acuerdo con la misma línea de trabajo que esboqué en investigaciones previas, otro interrogante a estudiar es qué ocurre con esta dimensión existencial de la experiencia de caminar en aquellos pobladores que no pueden hacerlo debido a una discapacidad motora que no sea la que acompaña el proceso natural de envejecimiento. ¿Cómo se construyen sus subjetividades en relación a los lugares al tener en cuenta las restricciones que les impone su propia (in)movilidad? ¿Cuáles son los parámetros sobre los que construyen su identidad geográfica? ¿Cómo se forma su memoria experiencial de los lugares y cómo se conecta esa memoria subjetiva con la memoria social de los mismos?

Turner dijo que “la experiencia es un viaje, una prueba (de sí mismo, de las suposiciones sobre otros), un ritual de pasaje, una exposición al peligro y al miedo” (1985, p. 226). Estas son también algunas de las cualidades con las que se podrían describir las múltiples facetas que reviste la dimensión existencial del caminar en la Quebrada de Humahuaca. Con cada paso que se da en el viaje se sigue el rastro de las memorias propias y las ajenas, pero también es un paso a lo desconocido y a las experiencias por venir. A veces, los pasos se vuelven inciertos y la vida se hace más tenue. Pero esto es inevitable y forma parte de la experiencia de caminar en la montaña, en la que lo más importante no es saber cómo no perderse, sino cómo encontrar nuevamente el camino que nos lleve a casa.

Bibliografía

- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Madison and London: The University of Wisconsin Press.
- Absi, P. (2004). Le diable et les prolétaires. Le travail dans les mines de Potosi, Bolivie. *Sociologie du travail* 46 (3), 379-395. doi:10.4000/sdt.29349
- Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD, Embajada de Francia en Bolivia, IFEA, Fundación PIEB.
- Adams, P. (2001). Peripatetic Imagery and Peripatetic Sense of Place. En P. Adams, S. Hoelscher y K. Till (Eds.). *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies* (pp. 186-206). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Adey, P., L. Budd y P. Hubbard (2007). Flying Lessons: Exploring the social and cultural geographies of global air travel. *Progress in Human Geography* 31 (6), 773-791. doi: 10.1177/0309132507083508
- Adey, P. (2010). *Mobility*. London and New York: Routledge.
- Aguilar Díaz, M. (2016). El caminar urbano y la sociabilidad. Trazos desde la ciudad de México. *Alteridades* 26 (52), 23-33. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=747/74748826003>
- Ahmed, S., Castaneda C., Fortier, A-M. y Sheller, M. (2003). *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford and New York: Berg.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Albó, X. (1991). La Experiencia religiosa aymara. En: *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos* (pp. 201-265). Quito: Abya Yala.
- Allen, C. (1981). To Be Quechua: The Symbolism of Coca Chewing in Highland Peru. *American Ethnologist* 8 (1), 157-171. doi: 10.1525/ae.1981.8.1.02a00100
- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

Ambrosetti, J. (1903). Viaje a la Puna de Atacama. De Salta a Cauchari. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (21), 87-116.

Ames, P. (2013). Niños y niñas andinos en el Perú: crecer en un mundo de relaciones y responsabilidades. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 42 (3), 389-409. doi: 10.4000/bifea.4166

Anderson, J. (2013). Movimiento, movilidad y migración: una visión dinámica de la niñez andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 42 (3), 453-471. doi:10.4000/bifea.4206

Arellano, A. (2007). Religion, pilgrimage, mobility and immobility. En: R. Razaq y N. Morphet (Eds). *Religious tourism and pilgrimage festivals management: an international perspective* (pp.89-97). Wallingford, UK: CABI.

Arnold, D., Yapita, J., Alvarado C., L., López G., U., Pimentel H., N. (2017) *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA.

Arzeno, M. (2003). Cambio y permanencia en el campesinado. En: C. Reboratti (Comp.). *La Quebrada, Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca* (pp. 137-154). Buenos Aires: La Colmena.

Arzeno, M. (2008). *Pequeños productores campesinos y transformaciones socioespaciales: El cambio agrario en la Quebrada de Humahuaca*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Arzeno, M. (2011). El campesinado de la Quebrada de Humahuaca. Análisis de su transformación desde un enfoque geográfico. En. M. Kollman (Coord.) *Espacio, espacialidad y multidisciplinariedad* (pp. 177-208). Buenos Aires: EUDEBA.

Augoyard, J-F. (1979). *Pas a pas: Essai sur le cheminement quotidien en milieu urbain*. Paris: Éditions du Seuil.

Bachelard, G. (1994 [1943]). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bajc, V. (2007). Creating ritual through narrative, place and performance in Evangelical protestant pilgrimage in the Holy Land. *Mobilities* 2 (3), 395–412. doi: 10.1080/17450100701597319

Bajc, V., Coleman, S. y Eade, J. (2007). Introduction: mobility and centring in pilgrimage. *Mobilities* 2 (3), 321–329. doi: 10.1080/17450100701633742

Barabas, A. (2008) Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda* (7), 119-139. doi: 10.7440/antipoda7.2008.06

Barabas, A. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá* (17), 11-22. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169020996001>

Basso, D. (2011). Perspectiva y reclamos de representantes indígenas sobre la práctica arqueológica en la provincia de Jujuy. En: A. Calisaya, V. Erramouspe y V. Martín Silva (Comps). *Arqueogasta. Estudiando el pasado... repensando el futuro* (pp. 13-16). Tucumán: Edición A. D. Calisaya.

Basso, K. (1996). *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Bastien, J. (1978). *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West Publishing.

Bastien, J. (1985). Qollahuaya-Andean body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropologist. New Series* 87 (3), 595-611. doi: 10.1525/aa.1985.87.3.02a00050

Bates, C. & Rhys-Taylor, A. (2017). Finding our Feet. En: C. Bates y A. Rhys-Taylor (Eds.) *Walking Through Social Research* (pp.1-11). New York and London: Routledge.

Bateson, G. (1998 [1972]). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.

Bateson, G. y Mead, M. (1942). *Balinese Character. A Photographic Analysis*. Special Publications of the New York Academy of Sciences, Vol. II. Wilbur G. New York: Valentine, Editor.

- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Belli, E. y Slavutsky, R. (1994). Flores, reinas y carrozas. Reflexiones sobre la identidad en San Salvador de Jujuy. En: G. Karasik (Comp.) *Cultura e identidad en el Noroeste argentino* (pp. 120-145). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Belli, E. y Slavutsky, R. (2005). *Patrimonio en el noroeste argentino. Otras historias. II*, San Salvador de Jujuy: Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Belli, E. y Slavutsky, R. (2006). Consecuencias prácticas de la patrimonialización de la Quebrada. *ILHA* 8 (1-2), 397-415. doi.org/10.5007/%25x
- Belli, E. y Slavutsky, R. (2009). Tierra y producción simbólica: Las condiciones materiales del patrimonio. *Avá* (14). Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169013838013>
- Belli, E. y Slavutsky, R. (Eds.). (2012). *NOA ofrece: agroturismo cultural y desarrollo sustentable*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Belli, E., Slavutsky, R. y Trincherro, H. (2004). *La cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Buenos Aires: Editorial Reunir.
- Bender, B. (2002). Time and Landscape. *Current Anthropology* 43 (S4), 103-112. doi: 10.1086/339561
- Bender, Barbara. 2006. Place and Landscape. En: Tilley, C., Keane, W. Küchler, S., Rowlands, M. y Spyer, P. (Eds.), *Handbook of material culture* (pp. 303-314). London: Sage.
- Benedetti, A. (2015). Breve hodografía histórica. Dossier Quebrada de Humahuaca. *El Ojo del Cóndor* (6), 30-35. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/69767/CONICET_Digital_Nro.5d678b91-9647-40f6-bc36-f864ed8bd16a_X.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Benedetti, A. y Argañaraz, C. (2003). Transformaciones sociales y territoriales en la frontera atacameña a lo largo del siglo XX. Susques de “Despoblado” a “Pórtico de los Andes”.

Revue de Géographie Alpine. Traverser et utiliser la frontière (Andes /Alpes) 91 (3), 29-46.
Grenoble: France.

Benedetti, A. y Salizzi, E. (2011). Llegar, pasar, regresar a la frontera. Aproximación al sistema de movilidad argentino-boliviano. *Revista Transporte y Territorio* (4), 148-179.
doi.org/10.34096/rtt.i4.261

Benjamin, W. 2006. *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Blunt, A. (2005). *Domicile and Diaspora: Anglo-Indian Women and the Spatial Politics of Home*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell.

Blunt, A. y Dowling, R. (2006). *Home*. London and New York: Routledge

Boas, F. (1911). Introduction. *Handbook of American Indian Languages Vol. 1*, (pp. 1-83). Bureau of American Ethnology, Bulletin 40. Government Print Office. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology). Recuperado de http://biblio.etnolingustica.org/boas_1911_introduction

Boissevain, J. (1996). *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*. Providence: Berghahn Books.

Bolin, I. (2006). *Growing up in a culture of respect. Child rearing in the highlands of Peru*. Austin: University of Texas Press.

Boman, E. (1902). *Antiquités de la Region Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*. Paris: Imprimerie Nationale.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1997). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama S.A.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

- Bovisio, M. y Penhos, M. (2016). De waka a Virgen, de Virgen a waka: una reflexión sobre el estatuto de imágenes de culto coloniales desde la Antropología del Arte. *Caiana* (8), 146-159. Recuperado de http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/article_2.php&obj=231&vol=8
- Bouysse-Cassagne, T. (2004). El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* (8), 59-97. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindeferqueologia/article/view/1960>
- Bouysse-Cassagne, T. (2005). Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Bouletin de l'Institut Francais d' Études andines* 34 (3), 443-462. doi: 10.4000/bifea.4988
- Braunstein, J. (2011). *Tierras indígenas y antropología. Facetas múltiples de una alianza "natural"*. En: E. Maeder, M. Fantin & Salinas, M. (Coords.) *Estudios y contribuciones en homenaje a la doctora Norma Cristina Meichtry* (pp.9-43). Resistencia: ConTexto.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una desconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: C. Briones (Comp.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 10-38). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2006). Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership and Philosophy. En: D. Sommer (Ed). *Cultural Agency in the Americas* (pp. 248 – 278). Durham: Duke University Press.
- Briones, C. (2007). "Nuestra lucha recién comienza". Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo. *Avá* (10), 23 – 46. Recuperado de https://www.academia.edu/8972293/Nuestra_lucha_reci%C3%A9n_comienza_Vivencias_de_Pertenencia_y_Formaciones_Mapuche_de_S%C3%AD_Mismo_Claudia_Briones

Briones, C. (2012). Os Direitos Territoriais dos Povos Indígenas na Argentina. Um balanço dos reconhecimentos e das políticas. En A. Ramos (Org.) *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (pp. 158 – 204). Ed. UFMG.

Briones, C. (2016). Caminos de enraizamiento en la mapu: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina. En: C. Briones y A. Ramos (Eds.). *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 53-69). Universidad Nacional de Río Negro.

Briones, C. y Ramos, A. (2016). Andábamos por todos lados como maleta de loco: Impactos de un desalojo sobre las memorias y prácticas de la comunidad del Boquete Nahuelpán. En C. Briones y A. Ramos (Comps.). *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 167 – 214). Universidad Nacional de Río Negro.

Brown, E. y Shortell, T. (Eds.). (2016). *Walking in Cities: Quotidian Mobility as Urban Theory, Method, and Practice*. Philadelphia: Temple University Press

Bruner, E. (1986). Introduction. En: V. Turner y E. Bruner (Eds.) *The Anthropology of Experience* (pp. 3-30). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Büscher, M. y Urry, J. (2009). Mobile methods and the empirical. *European Journal of Social Theory* 12 (1), 99-116. doi:10.1177/1368431008099642

Bugallo, L. (2008). “Años se manejaba el cambio y ahora el billete”. Participación de población de la Puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX y XX. *Estudios trasandinos* 14 (2), 5-30. Recuperado de https://www.academia.edu/22614856/A%C3%B1os_se_manejaba_el_cambio_y_ahora_el_billete._Participaci%C3%B3n_de_poblaciones_de_la_Puna_de_Jujuy_en_ferias_e_intercambios_entre_los_siglos_XIX_y_XX

Bugallo, L. (2009a). Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. En: E. Martínez Mauri (Coord.). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América latina* (pp. 69-86). Quito: Abya Yala.

Bugallo, L. (2009b). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos FH y CS. UNJu* (36), 177-202. Recuperado de <http://revista.fhycs.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/476/pdf>

Bugallo, L. (2011). Lo sagrado en flor: lanas y piedras wak'a en la puna de Jujuy. En: G. Garetta, I. Zacca, (Comps.), *Derroteros en la construcción de religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*, (pp. 465-481). Salta: Edición CONICET/UNSTA/CEPIHA.

Bugallo, L. (2014a). Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (puna de Jujuy, Argentina). En J. Rivera Andía (Ed.) *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*. (pp. 311-364). Bonn: Verlag Anton Saurwein.

Bugallo, L. (2014b). Los propietarios de los molinos en la Quebrada de Humahuaca, 1860-1980. la molinería: de actividad rentable a la fabricación de harinas para autoconsumo. En: A. Teruel y C. Fandos (Comps.) *Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad* (pp. 139-183). San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.

Bugallo, L. (2016). Wak'as en la puna jujeña. Lo fluido y lo fino en el diálogo con pachamama. En: L. Bugallo y M. Vilca (Comps.) *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 111-161). San Salvador de Jujuy: EdiUNJu. Lima: IFEA.

Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos* doi: 10.4000/nuevomundo.61781

Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana* 42 (1), 205-224. doi:10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644

Bugallo, L. y Mamaní, L. (2014). Molinos en la Quebrada de Humahuaca: lugares de encuentro de gentes y caminos. La región molinera del norte jujeño, 1940-1980. En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la*

- Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico. Tomo I* (pp. 63-118). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Buitrago, L. y Larran, M. (1994). *El Clima de la Provincia de Jujuy*. San Salvador de Jujuy: Facultad de Ciencias Agrarias-UNJu, Jujuy.
- Bussi, M. (2015). *Estar aireado*. Flujos aéreos, cuerpos y vuelcos en Los Castillos, Catamarca. *Estudios Sociales del noa* (16), 87-105. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/2792>
- Cabrera, P. (2001). “Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica”. *Ilha. Revista de Antropología* 3 (1), 121-137. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14976>
- Cabrera, P. (2006). *Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires*. Tesis doctoral en Antropología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Cabrera, P. (2009). Antropología de la subjetividad: un estudio desde las alquimias corporales, los rituales y el habitus. PRI 2009-2011 Resolución (CD) Nro. 4807. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Cabrera, P. (2014). “Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica”. *Revista Virajes* 16 (1), 185-208. Recuperado de [http://virajes.ucaldas.edu.co/downloads/Virajes16\(1\)_10.pdf](http://virajes.ucaldas.edu.co/downloads/Virajes16(1)_10.pdf)
- Cabrera, P. (2017) (Ed.). *Antropología de la subjetividad*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Canessa, A. (1998). Procreation, Personhood and Ethnic Difference in Highland Bolivia. *Ethnos* 63 (2), 227-247. doi: 10.1080/00141844.1998.9981573
- Carini, C. (2009a). Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino. *Avá* (16), 211-230. Recuperado de http://www.ava.unam.edu.ar/images/16/pdf/ava16_carini.pdf

- Carini, C. (2009b). La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 11 (11), 157-180. doi:10.22456/1982-2650.8364
- Carini, C. (2009c). La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade* 29 (1), 62-94. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872009000100004>
- Carini, C. (2011). *Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. Tesis de doctorado en Antropología. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- Carini, C. (2016). Budas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina. *Religare* 13, 321 – 347. Recuperado de https://www.academia.edu/30480585/Budas_en_movimiento_La_pr%C3%A1ctica_de_la_danza_y_el_yoga_tibetano_en_una_comunidad_vajrayana_argentina
- Carrasco, M. (2009). *Tierras duras: historias, organización y luchas por el territorio en el Chaco*. IWGIA. Recuperado de <https://www.iwgia.org/es/documents-and-publications/documents/publications-pdfs/spanish-publications/84-iwgia-libro-tierras-duras-historias,-organizacio%CC%81n-y-lucha-por-el-territorio-en-el-chaco-argentino-2009-es/file.html>
- Carter, B. y Charles, N. (2011). Human-Animals Connections: An Introduction. En: B. Carter y N. Charles (Eds.) *Humans and other animals. Critical Perspectives* (pp. 1-27). Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.
- Carter W. (1977). Ritual, the Aymara, and the Role of Alcohol in Human Society. En B. du Toit (Ed.) *Drugs, Rituals, and Altered States of Consciousness* (pp.101-110). Rotterdam : A.A. Halkema.
- Casey, E. (1984). Habitual body and memory in Merleau-Ponty. *Man and World* 17 (3-4), 279-297. doi: 10.1007/BF01250454
- Casey, E. (1987). The world of nostalgia. *Man and World* 20 (4), 361-384. doi:10.1007/BF01252103.

Casey, E. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Strech of Time. En S. Feld y K. Basso (Eds). *Senses of Place* (pp.13-52). Santa Fe: School of American Research Press.

Casey, E. (1997). *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Casey, E. (2000 [1987]). *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Casey, E. (2001). Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World. En: P. Adams, S. Hoelscher y K. Till (Eds.) *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies* (pp. 403-425). Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Cavanaugh, W. (2008). Migrant, tourist, pilgrim, monk: mobility and identity in a global age. *Theological Studies* 69 (2), 340–356. doi:10.1177/004056390806900206

Ceriani Cernadas, C. (2013). Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). *Boletín Americanista* (67), 143-162. Recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13738>

Ceriani Cernadas, C. (2018). Espiritualidad, ancestralidad y territorio: tramas de las religiosidades indígenas. *Voces en el Fénix. Facultad de Ciencias Económicas*, 93-97. Recuperado de <https://www.vocesenelfenix.com/content/espiritualidad-ancestralidad-y-territorio-tramas-de-las-religiosidades-ind%C3%ADgenas>

Ceruti, M. (1999). *Cumbres Sagradas del Noroeste Argentino: avances en arqueología de alta montaña y etnoarqueología de santuarios andinos*. Buenos Aires: EUDEBA.

Ceruti, M. (2001). Aracar, Guanaquero, Rincón, Arizaro y Blanco: Prospección y relevamiento de santuarios de altura en volcanes de la Puna occidental salteña (República Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 16, 145-166. Recuperado http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/20412/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Ceruti, M. (2003). Santuarios de altura en la región de la Laguna Brava (provincia de La Rioja, Noroeste argentino). Informe de prospección preliminar. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 35 (2), 233-252. doi: 10.4067/S0717-73562003000200004

Ceruti, M. (2011). “Peregrinación andina al santuario en altura de Punta Corral: una mirada desde la etnoarqueología”. *Scripta Ethnologica* 33, 41-50. Recuperado de <http://https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14820902002>

Ceruti, M. (2015). Peregrinación andina al santuario en alta montaña en la cima del cerro Sixilera, norte de Argentina. *Haucaypata* (1), 44 – 61. Recuperado de https://issuu.com/revistahaucaypata.iat/docs/revista_haucaypata._nro._9._2015

Chagnollaud, F. (2013). Socialización y aprendizajes infantiles en la cultura andina urbana de Ayacucho (Perú). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 42 (3), 435-452. doi:10.4000/bifea.4194

Cherno, M. (1963). Feuerbach's “Man is what He Eats”: A Rectification. *Journal of the History of Ideas* 24 (3), 397-406. doi:10.2307/2708215

Chidester, D. y Linenthal, E. (1995). Introduction. En D. Chidester y E. Linenthal (Eds.). *American Sacred Space* (pp. 1-42). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Choque, C. y Pizarro, E. (2013). Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios atacameños* (45), 55-74. doi: 10.4067/S0718-10432013000100005

Chumley, L. y Harkness, N. (2013). Introduction: QUALIA. *Anthropological Theory* 13(1-2), 3–11. doi: 10.1177/1463499613483389

Citro, S. (1997). *Cuerpos Festivo-Rituales: un abordaje desde el rock*. Tesis de licenciatura en antropología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Citro, S. (2000a). El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo. *Cuadernos de Antropología Social* (11), 225-242. doi: 10.34096/cas.i11.4715

Citro, S. (2000b). Representaciones de lo corporal entre los tobas. *Avá. Revista de Antropología* 1, 75-90. Recuperado de

https://www.academia.edu/42750667/REPRESENTACIONES_DE_LO_CORPORAL_EN_TRE_LOS_TOBAS_2000_

Citro, S. (2002). Zróznicowanie i zmiany znaczen w szamanizmie qom / Multiplicidad y resignificaciones en el shamanismo qom Sztuka Leczenia / El Arte del tratamiento; *Revista del Colegio Médico de la Uniwersytet Jagiellónski. Cracovia* 8 (4), 101-112. Recuperado de https://www.academia.edu/30233228/Multiplicidad_y_resignificaciones_en_el_shamanismo_Qom_2002_

Citro, S. (2003). Entre ser evangelio y ser aborigen: hegemonía y resistencia entre los tobas. *Mundo de Antes* 3, 163 – 181. Recuperado de <http://www.mundodeantes.org.ar/pdf/revista3/9%20Articulo%20Citro.pdf>

Citro, S. (2005). Ritual y espectáculo en la música indígena: El caso de los jóvenes toba del Chaco argentino. *Latin American Music Review* 26 (2), 312-340. doi: 10.1353/lat.2006.0004

Citro, S. (2006a). El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los tobas orientales. En: P. Schamber & G. Wilde (Comps.) *Simbolismo, ritual y performance* (pp. 83-119). Buenos Aires: Editorial S/B

Citro, S. (2006b). Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial. *Indiana* 23, 139-170. Recuperado de https://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_23/10Citro_neu.pdf

Citro, S. (2008). Creando una mujer. Ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los toba takshik. En: S. Hirsch (Coord.) *Mujeres Indígenas en Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 12-36). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Citro, S. (2009a). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Citro, S. (2009b). Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos: idealización y disciplinamiento de los cuerpos. *Anthropos* 104 (2), 399-421. doi: 10.5771/0257-9774-2009-2-399

Citro, S. (2010). Memories of the "old" aboriginal dances. An approach to the performances of the Chaco Toba and Mocoví. *Journal of Latin American & Caribbean Anthropology* 15, 363 – 386. doi:10.1111/j.1935-4940.2010.01090.x

Citro, S. (2013). Corporalidades indígenas en movimiento. Empoderamientos y disputa en las danzas de los jóvenes tobas. *Quaderns* 29, 131-152. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/9046/CONICET_Digital_Nro.11855.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Citro, S. (2014). Cuerpos Significantes. Nuevas travesías dialécticas. *Corpo-grafías. Estudios críticos de y desde los cuerpos* 1 (1), 106 – 126. doi: 10.14483/cp.v1i1.8414

Citro, S. (2018). Taller de performance-investigación. Indagaciones colectivas de y desde los cuerpos. En A. Reyes Suárez, J. Piovani y E. Potaschner (Coord), *La investigación social y su práctica. Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de las ciencias sociales* (pp. 271- 306). Buenos Aires: Editorial Teseo.

Citro, S.; Greco, L. y S. Torres Agüero (2019). Las corporalidades de la etnografía: de la participación observante a la performance-investigación colaborativa. En L. Katzer y H. Chiavazza (eds.) *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 103-171). Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Cipolletti, M. (1984). Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño. *Revista Andina* (2), 513-538. Recuperado de <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra04/ra-04-1984-05.pdf>

Cladera, J. (2010). Continuidad y cambio en las prácticas trashumantes. El caso de los ganaderos del circuito Iscuya-Astilleros, Comunidad Kolla Finca Santiago (provincia de Salta). *KULA, Antropólogos del Atlántico Sur* (3), 55-65. Recuperado de <http://www.revistakula.com.ar/numeros-antteriores/numero-3/kula-3-5-cladera/>

Cladera, J. (2013). Pessoas que Cruzam Territórios e Territórios que são Pessoas –As Experiências do Direito Espacial nos Andes: um estudo de caso no noroeste argentino. *Ilha* 15 (1-2), 149-178. doi:10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p149

Cladera, J. (2014). La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya y Orán/Salta). En: A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I* (pp. 197-226). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Cladera, J. (2015). *Trashumancia ganadera y negociación de identidades ante el Estado en las sierras del Zenta (provincias de Jujuy y Salta)*. Tesis de Maestría en Antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Clark, A. (2017). Walking Together: Understanding Young People's Experiences of Living in Neighbourhoods in Transition. En: C. Bates y A. Rhys-Taylor (Eds.) *Walking Through Social Research* (pp.87-103). New York and London: Routledge.

Classen, C., Howes, D. y Synnott, A. (1994). *Aroma. The Cultural History of Smell*. London and New York: Routledge.

Cohen, A. (1985). *The Symbolic construction of community*. London and New York: Routledge.

Cohen, A. (1994). *Self-Consciousness. An alternative anthropology of identity*. London and New York: Routledge.

Coleman, S. y Eade, J. (2004). Introduction. Reframing pilgrimage. En: S. Coleman y J. Eade (Eds.). *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion* (pp. 1-25). London and New York: Routledge.

Colman, R., Azevedo, M. y Estanislau, B. (2017). Os Guarani e o seu modo de ser caminhante. *Ideias* 8 (2), 197-218. doi: 10.20396/ideias.v8i2.8650128

Comaroff, J. y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores.

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies* 1 (1), 59-71. doi: 10.1177/1750698007083889

Connerton, P. (2009). *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, P. (2011). *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.

Conradson, D. y McKay, D. (2007). Translocal subjectivities: mobility, connection, emotion. *Mobilities* 2 (2), 167–174. doi:10.1080/17450100701381524

Cortés, L. y Martínez, B. (2014). El *tiempo de los indios*: ancestros, reinención simbólica y materialidad. Ponencia del XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario, 23 al 26 de julio de 2014. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-081/1658>

Cortázar, A. (1965). La Virgen de Punta Corral. *Selecciones Folklóricas* (2), 29-44.

Costa, M. y Karasik, G. (2014). ¿Supay o diablo? El carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina). En: E. Cruz (Ed.). *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina* (pp. 39-66). San Salvador de Jujuy: Purmamarka Ediciones.

Costilla, J. (2008-2010). Cristianismo indígena en el NOA: resignificaciones y resimbolizaciones en relatos orales del siglo XX (1940-1998). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 22 (1), 59-70. Recuperado de <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/issue/viewIssue/Cuadernos%20v.%2022,%20n.%201/CUADERNOS%20INAPL%2022.PDF>

Costilla, J. (2010). La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009). En: E. Cruz (Ed.). *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina* (pp. 247-276). San Salvador de Jujuy: Purmamarka.

Costilla, J. (2014). Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy. En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 119-162). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Coy, J. (1988). Animal's Attitudes to People. En: T. Ingold (Ed.) *What is an animal?* (pp. 77-83). London and New York: Routledge.

Cresswell, T. (2004). *Place. A short introduction*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.

Cresswell, T. (2006). *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. New York and London: Routledge.

Cresswell, T. (2011). The Vagrant/Vagabond: the curious career of a Mobile subject. En: T. Cresswell y P. Merriman. *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces, Subjects* (239-253). Farnham and Burlington: Ashgate.

Cresswell, T. y Merriman, P. (2011). *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces, Subjects*. Farnham and Burlington: Ashgate.

Crivos, M. (1978). Algunos aspectos de la medicina popular en Molinos (provincia de Salta). *Sapiens* 2, 15-27. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/30291>

Crivos, M. (2004). Contribución al estudio antropológico de la medicina tradicional de los Valles calchaquíes (Salta, Argentina). Tesis de doctorado, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Argentina.

Crivos, M. y Eguía, A. (1981). Dos estudios antropológicos sobre medicina tradicional de los Valles Calchaquíes (Salta, Argentina). *Folklore Americano* (31), 71-76. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9658/pr.9658.pdf

Crivos, M. y Martínez, M. (1996). La narrativa oral de los "médicos campesinos" como fuente para el estudio del cambio y continuidad en las concepciones y vivencias acerca de la enfermedad en Molinos (Salta, Argentina). Suecia. Recuperado de <http://www.hola.pro.br/arquivo/webdoc03/2005/webdoc3h.htmlAt>

Crivos, M. y Martínez, M. (1997). Aspectos de la percepción de algunos fenómenos meteorológicos y naturales entre los pobladores de Molinos (Salta, Argentina). En M. Goloubinoff y E. Katz (Eds.) *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano. Tomo II* (pp.135-151). Quito: Abya Yala.

Crivos, M. y Pochettino, M. (2002). El Aporte Etnográfico en Estudios Interdisciplinarios acerca de la Relación Hombre-Entorno Natural (Comunidades Mbyá-Guaraní, Provincia De Misiones, Argentina). *Etnobiología* 2 (1), 76-89. Recuperado de

<http://www.asociacionetnobiologica.org.mx/mx2/administrator/Rev.%20socios/Rev%20%20Art%205.pdf>

Crivos, M., Martínez, M., Pochettino, M., Remorini, C., Saenz, C. y Sy, A. (2004). Nature and domestic life in the Valle del Cuña Pirú (Misiones, Argentina): Reflections on Mbya-Guarani ethnoecology. *Agriculture and Human Values* 21, 7–21. Recuperado de <https://www.academica.org/carolina.remorini/78.pdf?view>

Crivos, M., Martínez, M., Pochettino, M., Remorini, C., Sy, A. y Teves, L. (2007). Pathways as "signatures in landscape": towards an ethnography of mobility among the Mbya-Guaraní (Northeastern Argentina). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 3 (2), doi: 10.1186/1746-4269-3-2

Crossley, N. (1995). Body Techniques, agency and intercorporeality: on Goffman's Relations in Public. *Sociology* 29 (1), 133-149. doi: 10.1177/0038038595029001009

Crossley, N. (2001a). *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. London Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Crossley, N. (2001b). The Phenomenological Habitus and Its Construction. *Theory and Society* (30), 81-120. doi: 10.1023/A:1011070710987

Crossley, N. (2004). Ritual, body technique, and (inter)subjectivity. En K. Schilbrack (Ed.) *Thinking Through Rituals* (pp. 31-51). New York and London: Routledge.

Crossley, N. (2006). *Reflexive Embodiment in Contemporary Society*. Berkshire and New York: Open University Press.

Cruz, P. (2005). El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca Argentina, y Potosí-Bolivia). *Boletín de la Sociedad de Arte Rupestre de Bolivia (SIARB)* (19), 38-49. Recuperado de <http://siarb-bolivia.org/wp-content/uploads/2019/08/bol19c.pdf>

Cruz, P. (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkus y qaqaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2), 35-50. Recuperado de

<https://boletinmuseoprecolombino.cl/wp/wp-content/uploads/2015/12/boletin-vol11-2-03.pdf>

Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía Sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios atacameños* (38), 55-74. doi: 10.4067/S0718-10432009000200005

Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana* (29), 221-251. doi: 10.18441/ind.v29i0.221-251

Cruz, P. y Seldes, V. (2005). Patrimonio, identidad y práctica arqueológica en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). En: E. Belli y R. Slavutzky (Eds.) *Patrimonio en el Noroeste Argentino* (pp. 167-195). Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Cruz, P. y Jara, R. (2011). Por encima de las nubes. Caminos, santuarios y arte rupestre en la serranía de Calilegua (Jujuy, Argentina). *Comechingonia* 14 (1), 75-96. doi: 10.37603/2250.7728.v14.n1.17901

Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18 (1) 5-47. doi:10.1525/eth.1990.18.1.02a00010

Csordas, T. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8 (2) 135-156. doi:10.1525/can.1993.8.2.02a00010

Csordas, T. (1994a). *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Csordas, T. (1994b). Introduction. En: T. Csordas (Ed.) *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self* (pp.1-24). Cambridge: Cambridge University Press.

Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención. En: S. Citro (Coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 83-104). Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Cuelenaere, L. (2011). Aymara forms of walking: a linguistic anthropological reflection on the relation between language and motion. *Language Sciences* 33 (1), 126-137. doi:10.1016/j.langsci.2010.07.007
- De Certeau, M. (1984). Practices of Space. En: M. Blonsky (Ed.) *On Signs* (pp. 122-146). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- De Certeau, M. (1988). *The Practice of Everyday*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Delgado, M. (1995). Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de la identidad urbana: el caso de Barcelona. En: D. Herrera (Ed.) *Memoria y ciudad* (pp.95-106). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Delgado, M. (1998). Dinámicas identitarias y espacios públicos. *Afers Internacionals* (43-44), 17-33. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/75650538/Delgado-M-Dinamicas-identitarias-y-espacios-publicos-1998>
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2006). Tránsitos: espacios públicos, masas corpóreas. En P. Lanceros Méndez y A. Ortiz Osés (Coords.) *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio* (pp.113-132). México-Barcelona: Anthropos.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Delgado, M. (2011a). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Delgado, M. (2011b). Memoria, ideología y lugar en Barcelona. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales* (2), 7-10. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3819537>
- Devisch, R. (1985). Approaches to symbol and symptom in bodily space-time. *International Journal of Psychology* 20 (3-4), 389-415. doi:10.1080/00207598508247550

Devisch, R. (1998). Treating the affect by remodeling the body in a Yaka healing cult. En M. Lambeck y A. Strathern (Eds.). *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia* (pp. 127-157). Cambridge: Cambridge University Press.

Digance, J. (2003). Pilgrimage at contested sites. *Annals of Tourism Research* 30 (1), 143–159. doi: 10.1016/S0160-7383(02)00028-2

Douglas, M. (2007 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos aires: Ediciones Nueva Visión.

Douglas, M. (1988 [1970]). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.

Dransart, P. (1996). Las flores de los rebaños en Isluga: la vida cultural de los ganaderos y camélidos en el norte de Chile. *Nuevo texto crítico* 9 (18), 29-39. doi:10.1353/ntc.1996.0005

Dransart, P. (2002). *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. London and New York: Routledge.

Edensor, T. (2001). Walking in the English Countryside: Reflexivity, Embodied Practices and Ways to Escape. En P. Macnaghten y J. Urry (Eds.) *Bodies of nature* (pp.81-106). London, Thousand Oaks, new Delhi: Sage Publications.

Edensor, T. (2008). Walking Through Ruins. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp. 123-141). Farnham and Burlington: Ashgate.

Edensor, T. (2010). Walking in rhythms: place, regulation, style and the flow of experience. *Visual Studies* 25 (1), 69-79. doi: 10.1080/14725861003606902

Elizaga, J. (2010). *Uywa ñan, runa ñan: caminos de rebaños, caminos de personas. Una aproximación a los modos de conocer en un contexto de pastores de altura en los Andes meridionales*. Tesis doctoral, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

Ellison, N. y Martínez Mauri, M. (2008). Introducción. En N. Ellison y M. Martínez Mauri (Coords.) *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina* (pp. 7-30). Quito: Abya Yala, Erea-CNRS.

Enriz, N. (2009). Perspectivas infantiles sobre la territorialidad. *Espaço Ameríndio, Porto Alegre* 3 (2), 42-58. doi:10.22456/1982-6524.10883

Espósito, G. (2014a). Procesos de articulación étnica y política en la Quebrada de Humahuaca. El caso de la Comunidad Aborigen Kolla de Finca Tumbaya. En: A. Benedetti, y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico. Tomo I* (pp. 165-196). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Espósito, G. (2014b). Despojo, reconocimiento y después. En C. Fandos y A. Teruel (Comps.) *Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad* (pp. 185-214). San Salvador de Jujuy: EdiUnju, UNHIR- ISHIR (CONICET-UNJu).

Espósito, G. (2017). *La Polis colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Estermann, J. (2006.) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.

Fabron, G. (2014). Producción agrícola tradicional en las nacientes de la Quebrada de Humahuaca (Dto. de Humahuaca, Jujuy, Argentina). *La Zaranda de Ideas. Revista de Jóvenes Investigadores en Arqueología* (10), 29-46. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-12962014000100003&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Farmer, P. (2001). *Infections and Inequalities. The Modern Plagues*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Farmer, P. (2004). *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Feld, S. (1990). *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

Feld, S. (1996). Waterfall of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea. En: S. Feld and K. Basso (Eds.) *Senses of Place* (pp. 91-136). Santa Fe, USA: School of American Research Press.

Feld, S. y Basso, K. (1996). Introduction. En: S. Feld, S. y K. Basso (Eds.) *Senses of Place* (pp. 3-12). Santa Fe, USA: School of American Research Press.

Fernandez, J. (1984). Emergence and Convergence in Some African Sacred Places. *Geoscience & Man* 24, 31-42.

Fernandez, J. (1988). Andalusia On our Minds. Two Contrasting Places in Spain As Seen in a Vernacular Poetic Duel of the Late 19th Century. *Cultural Anthropology* 3 (1), 21-34. doi:10.1525/can.1988.3.1.02a00030

Fernández Distel, A. (1983-1984). Arqueología del Oriente del Departamento de Humahuaca: Alero rocoso y fortaleza de Cianzo (Provincia de Jujuy/ Argentina). *Empúries* (45-46), 30-41. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/Empuries/article/view/118178>

Fernández Juárez, G. (1995a). *El Banquete Aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Editorial Hisbol.

Fernández Juárez, G. (1995b). Ofrenda, ritual y terapia: Las mesas aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* (25), 153-180. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/revista/1215/A/1995>

Fernández Juárez, G. (1997). Entre "lo abierto" y "lo cerrado". Fracturas, tensiones y complicidades en torno a la salud en el espacio cultural aymara. En J. van Kessel y H. Larraín Barros (Eds.) *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina. Aportes al simposio: Tecnología Tradicional Andina Actual del 49º Congreso Internacional de Americanistas* (pp. 331-350). Quito: Abya Yala, IECTA.

Fernández Juárez, G. (1999). *Médicos y yatiris: salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz: CIPCA.

Fernández Juárez, G. (2001). Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 33 (2), 201-209. doi:10.4067/S0717-73562001000200005

Fernández Juárez, G. (2004). Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia. En G. Fernández Juárez (Coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas* (pp. 279-304). Quito: Abya-Yala.

Fontes, C. (2012). *Prácticas y Saberes de la Discapacidad en los Pueblos Originarios de Argentina*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Fontes, C. (2014). Discapacidades en niños y jóvenes tapietes y guaraníes: análisis de las prácticas y saberes comunitarios. *Revista Argentina de Salud Pública* 5 (19), 26-32. Recuperado de <http://rasp.msal.gov.ar/rasp/articulos/volumen19/26-32.pdf>

Fontes, C. (2016). Caminar con bueyes. La intersubjetividad del movimiento en las tareas agrícolas (Quebrada de Humahuaca). *Estudios Sociales del noa* (18), 61-86. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/4219>

Fontes, C. (2017). La procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo: memoria, movimiento e identidad en el paisaje andino. *Estudios sociales del noa* (20), 25-48. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/6834>

Fontes, C. (2018). *Pisando fuerte* e invocando santos. Formas corporales de conocimiento para caminar en el paisaje andino. *RUNA. Archivo Para Las Ciencias Del Hombre* 39 (1), 59-74. doi: 10.34096/runa.v39i1.3897

Fontes, C. (2019). Recuerdos del movimiento. Cuerpo, paisaje y memoria en la Quebrada de Humahuaca. *Mundo de Antes* 13 (2), 115-139. Recuperado de <http://www.mundodeantes.org.ar/pdf/revista13-2/04-Fontes.pdf>

Fontes, C. (2020). Encuentros con dueños, duendes y diablos: intersubjetividad, movimiento y paisaje en los caminos de la Quebrada de Humahuaca. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Campinas* 22. Recuperado de

file:///C:/Users/Cristina/Downloads/13319-Texto%20do%20artigo-25969-1-10-20200309.pdf

Fontes, C. (en prensa). Coreografías pastoriles. Intercorporalidad, paisaje y movimiento en la Quebrada de Humahuaca. *Cuadernos de Antropología Social. FFyL, UBA*.

Fortuna, C. (2018). Caminhar urbano e vivências imprevistas. *Revista Brasileira de Sociologia* 6 (13), 136-154. doi: 10.20336/rbs.262

Fortier, A-M. (2000). *Migrant Belongings: Memory, Space and Identity*. London: Berg.

Fortier, A-M. (2014). Migration studies. En: P. Adey, K. Hannam, P. Merriman y M. Sheller (Eds.) *The Routledge Handbook of Mobilities* (pp. 94–102). London and New York: Routledge.

Fortier, A-M., Ahmed, S., Castañeda, C. y Sheller, M. (Eds.) (2003) *Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration*. Oxford and New York: Berg.

Foucault, M. (1983). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (1987). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Foucault, M. (2008a). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008b). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008c). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Forgione, C. (1998) El familiar del diablo en la religiosidad del pueblo andino. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 13 (204), 75-86. Recuperado de <https://biblat.unam.mx/en/revista/revista-de-la-universidad-autonoma-de-yucatan/articulo/el-familiar-del-diablo-en-la-religiosidad-del-pueblo-andino>

Forgione, C. [2005], 2010. De la oscuridad, el diluvio y la nueva generación de hombres. Historia y mito en la cultura andina del noroeste argentino. *Espéculo. Revista de estudios*

literarios. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <http://biblioteca.org.ar/libros/150801.pdf>

Frank, G. (1986). On embodiment: a case study of congenital limb deficiency in American culture. *Culture, Medicine and Psychiatry* 10 (3), 189-219. doi: 10.1007/BF00114696

Frank, G. (2000). *Venus on Wheels. Two Decades of Dialogue on Disability, Biography, and Being Female in America.* Berkeley: University of California Press.

Franks, B. (2019). What do animals want? *Animal Welfare* (28), 1-10 doi:10.7120/09627286.28.1.001

Frehse, F. (2011). *Ô da rua! O transeunte e o advento da modernidade em São Paulo.* São Paulo: EDUSP.

Fuchs, T. (2012). The Phenomenology of body memory. En S. Koch, T. Fuchs, M. Summa y C. Müller (Eds.) *Body Memory, Metaphor and Movement* (pp. 9-22). Amsterdam: John Benjamins.

Furness, Z. (2010). *One Less Car: Bicycling and the Politics of Automobility.* Philadelphia: Temple University Press.

Gade, D. (1983). Lightning in the Folklore and Religion of the Central Andes. *Anthropos* (78), 770-788. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40460743>

García, F. (2005). *Yachay. Concepciones sobre la enseñanza y aprendizaje en una comunidad quechua.* La Paz: PINSEIB/PROEIB Andes/Plural.

García Fernandez, J., Tecchi, R. y Rabey, M. (1992). La ganadería de llamas en el altiplano jujeño. En: A. Veloso y R. Tecchi (Comps.). *Ecosistemas altoandinos de Argentina y Chile. Memorias del Programa de Ecología Regional 3* (pp. 65-68). San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

García Palacios, M., Hecht, A. y Enriz, N. (2015). Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá). *Cuicuilco* 22 (64), 185-201. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000300010&lng=es&nrm=iso>

Gaskins, S. y Paradise, R. (2010). "Learning through observation in daily life". En D. Lancy, J. Bock, y S. Gaskins (Eds.). *The Anthropology of Learning in Childhood* (pp. 85-117). Lanham and Plymouth: Altamira Press.

Geertz, C. (1996). Afterword. En S. Feld & K. Basso (Eds.) *Senses of Place* (pp. 259-262). Santa Fe: School of American Research Press.

Gibson, J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York and Hove: Houghton Mifflin.

Giesen, B. (2006). "Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences". En: J. Alexander, B. Giesen y J. Mast (Eds.). *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual* (pp. 325-367). Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Gil García, F. (2014). Lo que a nadie asusta pero a todos preocupa. Etnografía de los miedos cotidianos en una comunidad del altiplano sur boliviano. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 69 (2), 369-392. doi:10.3989/rntp.2014.02.006

Gil García, F. y Fernández Juárez, G. (2008). El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso. *Dossier: El culto a los cerros en el mundo andino. Revista Española de Antropología Americana* 38 (1), 105-113.

Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.

Göbel, B. (1997). "You Have to Exploit Luck": Pastoral Household Economy and Cultural Handling of Risk and Uncertainty in the Andean Highlands. En B. Göbel y M. Bollig (Eds.) *Risk and Uncertainty in Pastoral Societies. Nomadic Peoples (NS) 1*. (pp. 37-53). Oxford: Berghahn.

Göbel, B. (1998). Salir de viaje: producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino. En C. Arellano et al. (Eds.) *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas* (pp.867-891). Bonn: Universidad de Bonn.

Göbel, B. (1999). Why herd animals die. Environmental perception and cultural risk management in the Andes. En B. Lohnert y H. Geist (Eds.) *Coping with changing*

environment. Social dimensions of endangered ecosystems in the developing world (pp. 205-229). Farnham and Burlington: Ashgate.

Göbel, B. (2000/2002). Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19, 267-296. Recuperado de <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/547>

Göbel, B. (2001). El ciclo anual de la producción pastoril en Huancar (Jujuy, Argentina) En G. Mengoni Goñalons, H. Olivera y H. Yacobaccio. *El uso de los camélidos a través del tiempo* (pp. 91-115). Buenos Aires: Del Tridente.

Göbel, B. (2002). La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistemas de asentamiento en la Puna de Atacama. *Estudios Atacameños* (23), 53-76. doi:10.4067/S0718-10432002002300005

Göbel, B. (2008). Dangers, experience and luck. En M. Casimir (Ed.), *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition and Risk Management in Cross-Cultural Perspective* (pp. 221-250). New York and Oxford: Bergham Books.

Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.

Goffman, E. (1997 [1956]). *La presentación de persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gómez, M. (2008). Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom). *Revista Colombiana de Antropología* 44 (2), 373-408. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0486-65252008000200005&lng=en&nrm=iso&tlng=es

Gómez, M. (2009). Territorio y visión territorial femenina: apropiaciones, usos y representaciones del territorio en el caso de las mujeres tobas del oeste de Formosa. En T. Bourlot, D. Bozzuto, C. Crespo, A. Hecht y N. Kuperszmit (Eds.) *Entre Pasados y Presentes II. Estudios contemporáneos en Ciencias Antropológicas*. (pp. 184-202). Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Gómez, M. (2010a). ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios. En S. Citro (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 239-256). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Gómez, M. (2010b). Bestias de carga, Amazonas y libertinas sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del Chaco. Ponencia en: *Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos* 23 a 26 de agosto de 2010. Santa Catarina, Brasil. Recuperado de http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278299047_ARQUIVO_Mujeresimaginadas_MarianaGomez_.pdf

Gómez, M. (2016). Entre sendas y caminos. Mujeres qom y su vínculo con el monte en el oeste formoseño. *Debates Urgentes* 4, 161–167. Recuperado de https://www.academia.edu/43483787/Entre_sendas_y_caminos_Mujeres_qom_y_su_v%C3%ADnculo_con_el_monte_en_el_oeste_formose%C3%B1o

González, N. (2014). Niveles de articulación territorial, el caso de la Cooperativa Cuenca Río Grande de San Juan (Jujuy, Argentina). En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo II* (pp. 279-308). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Good, B. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Gordillo, G. (2002a). The breath of the devils: memories and places of an experience of terror. *American Ethnologist* 29 (1), 33-57. doi: 10.1525/ae.2002.29.1.33

Gordillo, G. (2002b). The Dialectic of Estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco. *Cultural Anthropology* 17 (1), 3-31. doi: 10.1525/can.2002.17.1.3

Gordillo, G. (2004). *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.

Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Gordillo, G. (2009a). Places and Academic Disputes: The Argentine Gran Chaco. En D. Poole (Ed.), *A Companion to Latin American Anthropology* (pp.447– 465). Malden, USA and Oxford, UK: Blackwell Publishing Company.

Gordillo, G. (2009b). Places That Frighten: Residues of Wealth and Violence on the Argentine Chaco Frontier. *Anthropologica* (51), 343-351. Recuperado de https://www.academia.edu/220583/Places_that_Frighten_Residues_of_Wealth_and_Violence_on_the_Argentine_Chaco_Frontier

Gordillo, G. (2010). Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp.207-236). Buenos Aires: La Crujía.

Gordillo, G. (2011). Longing for Elsewhere: Guaraní Reterritorializations. *Comparative Studies in Society and History* 53 (4), 855–881. doi:10.1017/S0010417511000430

Gordillo, G. y Leguizamón, J. (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Graham, M. (2003). Food, health, and identity in a rural Andean community. En J. Koss-Chioino, T. Leatherman y C. Greenway (Eds.) *Medical Pluralism in the Andes* (pp.148-165). London and New York: Routledge.

Grandin, T. (2007). Behavioural Principles of handling Cattle and Other Grazing Animals under Extensive Conditions. En T. Grandin (Ed.) *Livestock Handling and Transport* (pp. 44-64). CABI. doi: 10.1079/9781780643212.0039

Gray, J. (1999). Open Spaces and Dwelling Places: Being at Home on Hill Farms in the Scottish Borders. *American Ethnologist* 26 (2), 440-460. doi:10.1525/ae.1999.26.2.440

Gray, J. (2003). Open Spaces and Dwelling Places. Being at Home on Hill Farms in the Scottish Borders. En S. Low y D. Lawrence-Zuñiga. *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 224-244). Malden, USA; Oxford, UK and Carlton, Australia: Blackwell Publishing.

- Grebe, M. (1984). Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños* (7), 335-347. doi: 10.22199/S07181043.1984.0007.00032
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guimaraes, S. (2018). A marcha ceremonial guarani-mbyá. *Anuário Antropológico* 28 (1), 151-192. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7433384>
- Halbwachs, M. (2004a [1925]). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Halbwachs, M. (2004b [1950]). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, E. (2003 [1966]) *La dimensión oculta*. Buenos Aires y México: Siglo XXI editores.
- Hall, T. y Smith, R. (2011). Walking, Welfare and the Good City. *Anthropology in Action* 18 (3), 33-44. doi:10.3167/aia.2011.180304
- Hallowell, I. (1938). Fear and anxiety as cultural and individual variables in a primitive society. *The Journal of Social Psychology* 9 (1), 25-47. doi: 10.1080/00224545.1938.9921672
- Hallowell, I. (1955). *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hannam, K. (2008). Tourism geographies, tourist studies and the turn towards mobilities. *Geography Compass* 2 (1), 127-139. doi: 10.1111/j.1749-8198.2007.00079.x
- Harris, O. (1978). De l'asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí. *Annales Histoire, Sciences Sociales* 33 (5-6), 1108-1126. doi:10.3406/ahess.1978.294002
- Harris, O. (1983). Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Revista Chungara* (11), 135-152. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/27801784>

- Harvey, D. (1969). *Explanation in Geography*. London: Edward Arnold.
- Harvey, D. (1989). *The Urban Experience*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heddon, D. (2012). Turning 40: 40 turns. Walking & friendship. *Performance Research* 17 (2). doi:10.1080/13528165.2012.671075
- Heidegger, M. (1971). Building, dwelling, thinking. En *Poetry, Language, Thought* (pp. 143-159). New York: HarperCollins Publishers.
- Hertz, R. (2004 [1909]). *Death and the Right Hand*. London and New York: Routledge.
- Hetherington, K. (2000). *New Age Travellers: Vanloads of Uproarious Humanity*. London: Cassell.
- Hirsch, E. (1995). Introduction. En E. Hirsch y M. O'Hanlon (Eds.) *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (pp. 1-30). Oxford: Clarendon Press.
- Hocsman, L. (2011) *Estrategias territoriales, recampesinización y etnicidad en los Andes de Argentina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Howard, R. (2002). Yachay: The Tragedia del fin de Atahuallpa as Evidence of the Colonisation of Knowledge in the Andes. En H. Stobart y R. Howard (Eds.), *Knowledge and Learning in the Andes: Ethnographic Perspectives* (pp.17-39). Liverpool: Liverpool University Press.
- Huiliñir-Curío, V. (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande* (62), 47-66. doi: 10.4067/S0718-34022015000300004
- Huiliñir-Curío, V. (2018). Movilidades mapuches en los Andes del sur de Chile: el caso de una comunidad mapuche de Curarrehue, región de la Araucanía. *Revista LIDER* 20 (33), 41-66. Recuperado de <http://ceder.ulagos.cl/lider/images/numeros/33/2.-Huili%C3%B1ir.pdf>
- Husserl, E. (1981 [1931]). The World of the Living Present and the Constitution of the Surrounding World External to the Organism. En P. McCormick y F. Elliston. *Edmund Husserl. Shorter Works* (pp. 238-250). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

Husserl, E. (2006 [1934]). *La tierra no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la espacialidad en la naturaleza*. Madrid: Editorial Complutense.

Idoyaga Molina, A. (2007). La clasificación de las medicinas, la atención de la salud y la articulación de factores culturales, económicos y étnicos. Itinerarios terapéuticos en los contextos pluriculturales y multiétnicos de Argentina. En A. Idoyaga Molina (Ed.) *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad* (pp. 5-65). Buenos Aires: CAE-IUNA.

Ingold, T. (1988). The animal in the study of humanity. En T. Ingold (Ed.) *What is an animal*, (pp. 84-99). London and New York: Routledge.

Ingold, T. (1989). An Anthropologist Looks at Biology. *Man* 25 (2), 208-229. doi:10.2307/2804561

Ingold, T. (1993). Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25 (2), 152-174. doi:10.1080/00438243.1993.9980235

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

Ingold, T. (2004). Culture on the Ground: The World Perceived Through the Feet, *Journal of Material Culture* 9 (3), 315-340. doi:10.1177/1359183504046896

Ingold, T. (2005). The eye of the storm: visual perception and the weather. *Visual Studies* 20 (2), 97-107. doi:10.1080/14725860500243953

Ingold, T. (2007). *Lines: A brief history*. London and New York: Routledge.

Ingold, T. (2008). Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura. En T. Sánchez-Criado (Ed.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas. Volumen 2* (pp.1-33). Madrid: AIBR.

Ingold, T. (2010). Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. *Journal of the Royal Anthropological Institute. Special Issue: Making Knowledge* 16 (1), 121-139. doi:10.1111/j.1467-9655.2010.01613.x

Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London and New York: Routledge.

- Ingold, T. (2015). *The Life of Lines*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2016). On human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23 (1), 9-27. doi:10.1111/1467-9655.12541
- Ingold, T. y Kurttila, T. (2000). Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body and Society* 6 (3-4), 183-196. doi:10.1177/1357034X00006003010.
- Ingold, T. y Lee Vergunst, J. (2008). Introduction. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp. 1-19). Farnham and Burlington: Ashgate.
- Ingstad, B. y Reynolds Whyte, S. (1995). *Disability and Culture*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Ingstad, B. y Reynolds Whyte, S. (2007). *Disability in Local and Global Worlds*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Isbell, B. (1974). Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman. En G. Alberti y E. Mayer (Comps.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 110-152). Lima: IEP ediciones.
- Isla, A. (2000). Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños* (19), 135-155. doi: 10.22199/S07181043.2000.0019.00008
- Isla, A. (2003). Los usos políticos de la memoria y la identidad. *Estudios Atacameños* (26), 35-44. Recuperado de <https://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/248>
- Jackson, M. (1977). *The Kuranko. Dimensions of Social Reality in a West African Society*. London: C. Hurst & Company.
- Jackson, M. (1983a). Thinking Through the Body: An Essay on Understanding Metaphor. *Social Analysis* (14), 127-149. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23170418>
- Jackson, M. (1983b). Knowledge of the Body. *Man. New Series* 187 (2), 327-345. doi:10.2307/2801438

Jackson, M. (1989). *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Jackson, M. (1996). Introduction. En M. Jackson (Ed.). *Things as they are. New directions in Phenomenological Anthropology* (pp. 1-50). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Jackson, M. (2002). *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Jackson, M. (2005). *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*. New York and Oxford: Berghahn Books.

Jirón, P. e Imilán, W. (2016). Observando juntos en movimiento: posibilidades, desafíos o encrucijadas de una etnografía colectiva. *Alteridades* 26 (52), 51-64. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v26n52/0188-7017-alte-26-52-00051.pdf>

Karasik, G. (1984). Intercambio tradicional en la Puna jujeña. *RUNA. Archivo de las Ciencias del Hombre* 14, 56-78. doi: 10.34096/runa.v14i0.4406

Karasik, G. (1994). Introducción. Fronteras de sentido en el Noroeste: identidades, poder y sociedad. En G. Karasik (Comp.). *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino* (pp.7-14). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Karasik, G. (2000). Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana. En A. Grimson (Comp.) *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro* (pp. 152-184). Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía.

Karasik, G. (2003). La etnografía en el cuerpo: dominación e insumisión en las exploraciones de principios del siglo XX (Jujuy, Argentina). *Pacarina* (5), 65- 83.

Karasik, G. (2005). *Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación histórica de la conciencia colectiva en Jujuy, 1970-2003*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán, Argentina.

Karasik, G. (2006). Cultura Popular e identidad. En A. Teruel & M. Lagos (Directores) *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX* (pp. 467-489). San Salvador de Jujuy: EdiUNJu.

Karasik, G. (2008/2009). Haciendas, campesinos y antropología: conflictos sociales y colonialidad en el extremo noroeste argentino en la primera mitad del siglo XX. *Travesía. Revista de Historia Económica y Social* (10-11), 197-223. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7607571>

Karasik, G. (2010). Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comps). *Movilizaciónes indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 259-282). Buenos Aires: La Crujía.

Karasik, G. (2013). Migraciones, trabajo y corporalidad. Bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy. En Karasik, G. (Coord.) *Migraciones internacionales. Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea*, Red IAMIC. (pp. 231-256). Buenos Aires: Editorial CICCUS.

Karasik, G. (2017). Indígenas y Pueblos indios. En A. Grimson y G. Karasik (Coords.) *Estudios sobre Diversidad Sociocultural en la Argentina Contemporánea*. (pp. 71-96). Buenos Aires: CLACSO / PISAC.

Karasik, G. y Yufra, L. (2019). *Extranjería y acotamiento del derecho a la salud en una provincia de frontera. Iniciativas y debates sociales en Jujuy*. San Salvador de Jujuy: Tiraxi Ediciones.

Kaufmann, V., Bergman, M. y Joye, D. (2004). Motility: Mobility as capital. *International Journal of Urban and Regional Research* 28 (4) 745–756. doi: 10.1111/j.0309-1317.2004.00549.x

Kauffmann, V. y Montulet, B. (2008). Between social and spatial mobilities: The issue of social fluidity. En W. Canzler, V. Kauffman y S. Kesselring (Eds.) *Tracing Mobilities: Towards a Cosmopolitan Perspective* (pp. 37-56). Farnham and Burlington: Ashgate.

Kensinger, K. (1991). A Body of Knowledge, or the Body Knows. *Expedition*, 33 (3), 37-45. Recuperado de <https://www.penn.museum/sites/expedition/a-body-of-knowledge-or-the-body-knows/>

Kessel, J. van (1992). *Aica y la Peña sagrada*. Iquique: El jote errante; Puno: CIDSA.

Kessel, J. van. (1994). El zorro en la cosmovisión andina. *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 26 (2), 233-242. Recuperado de http://www.chungara.cl/Vols/1994/Vol26-2/El_zorro_en_la_cosmovision_andina.pdf

Kessel, J. van. (2001). El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de vida. *Chungara* 33 (2), 221-234. doi:10.4067/S0717-73562001000200006.

Kessel, J. van y Enríquez Salas, P. (2002). *Las señas. Señas y señaleros de la Santa Tierra. Agronomía Andina*. Quito: Abya Yala.

Kessel, J. van. (2003). "Individuo y religión en los Andes". Cuadernos de investigación en cultura y tecnología andina (16). Recuperado de http://www.iecta.cl/biblioteca/cuadernos/pdf/cuaderno_16.pdf.

Kilgour, R. (1977). Animal behavior and its implications: 1. Design sheepyards to suit the whims of sheep. *New Zealand Farmer* 98 (6), 29-31.

Kilgour, R. y Dalton, D. (1984). *Livestock Behaviour*. Sydney: University of New South Wales Press.

Kleinman, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Kleinman, A. (1987). Symptoms of relevance, signs of suffering: the search for a theory of illness meanings. *Semiotica* (65), 163-174.

Kleinman, A. (1988). *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. New York: Basic Books.

Knowles, C. (2017). Walking W8 with Manolos. En C. Bates y A. Rhys-Taylor. *Walking Through Social Research* (pp.197-200). New York and London: Routledge.

Kornblith, H. (1999). Knowledge in humans and other animals. *Philosophical Perspectives* 33 (13), 327-346. doi: 10.1111/0029-4624.33.s13.15

Kusch, R. (1973) *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: ICA.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro Editor.

Kusch, R. (1978). *Bosquejo para una antropología filosófica americana*. Buenos Aires: Castañeda.

Kusch, R. (2007 [1962]). *América profunda*. En *Rodolfo Kusch. Obras completas. Tomo II* (pp.1-254). Buenos Aires: Editorial Fundación A. Ross.

Ladeira, M. (2007). *O caminhar sob a luz. Território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP.

Lafón, C. 1967. Fiesta y religión en Punta Corral (Provincia de Jujuy). *Runa. Archivo para las ciencias del Hombre* 10 (1), 256-289. doi:10.34096/runa.v10i1-2.4530

Lambeck, M. (2010). Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación. En S. Citro (Coord.) *Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 105-125). Buenos Aires: Editorial Biblos.

La Riva González, P. (2005). Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano. *Revista Andina* (41), 63-88. Recuperado de <http://revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra41/ra-41-2005-02.pdf>

La Riva González, P. (2012). De l'enfant rêvé à l'enfant construit. Représentations de la petite enfance dans une communauté des Andes du sud du Pérou. En D. Bonnet, C-É. de Suremain y C. Rollet (Eds.) *Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements* (pp. 19-38). Paris: Éditions des archives contemporaines.

La Riva González, P. (2013). *Watuchi*. Enigmas y saberes infantiles en los Andes del sur del Perú. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (42-3), 369-388. doi:10.4000/bifea.4147

Lavadinho, S. & Winkin, Y. (2008). Enchantment Engineering and Pedestrian Empowerment: The Geneva Case. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp. 155-167). Farnham and Burlington: Ashgate.

Lazo Corvalán, A., Brevis, H. y Huiliñir-Curío, V. (2020). La movilidad en su ambiente: prácticas y experiencias de movilidad cotidiana mapuche-williche en contextos rurales. evidencias desde la comuna de Puyehue, Región de los lagos, Chile. *Diálogo Andino* (62), 5-17. doi: 10.4067/S0719-26812020000200005

Le Breton, D. (2000). *Elogio del Caminar*. Madrid: Editorial Siruela.

Le Breton, D. (2002a). *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Breton, D. (2002b). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Le Breton, D. (2010). *Rostros. Ensayos de Antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Breton, D. (2014). *Caminar. Elogio de los caminos y de la lentitud*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Lee, J. e Ingold, T. (2006). Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing. En S. Coleman y P. Collins (Eds). *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*, (pp. 67-85). Oxford and New York: Berg.

Leenhardt, M. (1961 [1947]). *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.

Lefebvre, H. (1990 [1977]). *Production of Space*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell.

Lefebvre, H. (2004 [1992]). *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. London and New York: Continuum.

Legat, A. (2008). Walking Stories; Leaving Footprints. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp. 35-49). Farnham and Burlington: Ashgate.

Legat, A. (2012). *Walking the Land, Feeding the Fire: Knowledge and Stewardship Among the Tlicho Dene*. Tucson: University of Arizona Press.

Lema, V. (2010). Procesos de domesticación Vegetal en el pasado prehispánico del Noroeste Argentino: estudio de las prácticas más allá de los orígenes. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 35, 121-142. Recuperado de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/20925/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Lema, V. (2014a). Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas. *Espaço Ameríndio* 8 (1), 59-82. doi:10.22456/1982-6524.44644

Lema, V. (2014b). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina. En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I* (pp. 301- 338). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lema, V. (2019). *Alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas*. Buenos Aires: Colectiva Materia (FFyL, UBA).

Lema, V. y Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. doi:10.4000/nuevomundo.67976

Lema, V. y Pazzarelli, F. (2018). Las formas de la historia: equívocos, relaciones y memorias en los cerros jujeños. *Revista de antropología da UFSCAR* 10 (2), 105-125. Recuperado de <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2018/11/04.pdf>

Lewis, N. (2001). The Climbing Body, Nature and the Experience of Modernity. En P. Macnaghten y J. Urry (Eds.) *Bodies of Nature* (pp. 58-80). London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications.

Lipuma, E. (1998). Modernity and forms of personhood in Melanesia. En M. Lambeck y A. Strathern (Eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. (pp. 53-79). Cambridge: Cambridge University Press.

Lock, M. (1991). Contested meanings of the menopause. *Lancet* (337), 1270-1291. doi: 10.1016/0140-6736(91)92931-Q

Lock, M. (1993). Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Reviews of Anthropology* 22 (1), 133-155. doi: 10.1146/annurev.an.22.100193.001025

López, A. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

López, Alejandro. (2017a.) Encuentros cercanos: Historias de las relaciones de los moqoit con una poderosa del cielo. *Revista Antropológicas* (28), 41–72. Recuperado de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/24001>

López, A. (2017b). Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los mocovíes del Chaco. *Etnografías Contemporáneas (IDAES)* 3 (4), 92-127. Recuperado de <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/430>

López, A. (2017c). Encuentros cercanos: Historias de las relaciones de los moqoit con una poderosa del cielo. *Revista Antropológicas, año 21*, vol. 28 (1), 41-72. Recuperado de <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/24001>

López, A. y Giménez Benítez, S. (2009). Monte, campo y pueblo: El espacio y la definición de lo aborígen entre las comunidades mocovíes del Chaco. En N. Ellison y M. Martínez Mauri (Coords.) *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias* (pp. 163 – 179). Quito: Abya Yala.

Lorimer, H. (2006). Herding memories of humans and animals. *Environment and Planning D: Society and Space* 24 (4), 497-518. doi:10.1068/d381t

- Lorimer, H. (2011). Walking: New Forms and Spaces for Studies on Pedestrianism. En T. Creswell & P. Merriman (Eds.). *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces and Subjects* (pp. 19-33). Farnham and Burlington: Ashgate.
- Lorimer, H. (2012). Surfaces and Slopes. *Performance Research* 17 (2), 83-86. doi:10.1080/13528165.2012.671080
- Lorimer, H. y Lundt, K. (2004). Performing facts: finding a way over Scotland's mountains. *Sociological Review* 51 (2), 130-144. doi:10.1111/j.1467-954X.2004.00455.x
- Lovell, N. (2005). Introduction. Belonging in need of emplacement? En N. Lovell (Ed.) *Locality and Belonging* (pp. 1-22). London and New York: Routledge.
- Low, S. (2000). *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Low, S. y Altman, I. (1992). Place Attachment. A Conceptual Inquiry. En S. Low e I. Altman (Eds.) *Place Attachment* (pp. 1-12). New York and London: Plenum Press.
- Low, S. y Lawrence-Zúñiga, D. (2003). Locating culture. En S. Low y D. Lawrence-Zuniga *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 1-47). Malden, USA; Oxford, UK and Carlton; Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Lozano, C. (2001). *Misiones cristianas y población con raíces indígenas: un debate sobre la identidad y las diferencias en el noroeste argentino*. Berlín: WVB.
- Lund, K. (2005). Seeing in Motion and the Touching Eye Walking over Scotland's Mountains. *Etnofoor* 18 (1), 27-42. doi: 10.2307/25758084
- Lund, K. (2008a). Making mountains, producing narratives, or: 'One day some poor sod will write their Ph.D. on this'. *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research* 2 (1), 135-162. doi: 10.22582/am.v8i2.69
- Lund, K. (2008b). Listen to the Sound of Time: Walking with Saints in an Andalusian Village. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp. 93-103). Farnham and Burlington: Ashgate.

- Lye, T-P. (2002). The Significance of Forest to the Emergence of Batek Knowledge in Pahang, Malaysia. *Southeast Asian Studies* 40 (1), 3-22. Recuperado de https://www.jstage.jst.go.jp/article/tak/40/1/40_KJ00000434256/_pdf
- Lye, T-P. (2008). Before a Step Too Far: Walking with Batek Hunter-Gatherers in the Forests of Pahang, Malaysia. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp. 21-34). Farnham, UK and Burlington, USA: Ashgate.
- Machaca, A. (2003). *Los Sikuris y su relación con la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Tilcara: Municipalidad de Tilcara.
- Macnaghten, P. y Urry, J. (2000). Bodies in the woods. *Body and Society* 6 (3-4), 166-182. doi: 10.1177/1357034X00006003009
- Maddrell, A. (2013). Moving and being moved: more-than-walking and talking on pilgrimage walks in the Manx landscape. *Culture and Religion* 14 (1), 63-77. doi:10.1080/14755610.2012.756409
- Maddrell, A., Terry, A. y Gale, T. (Eds.). (2015). *Sacred Mobilities. Journeys of Belief and Belonging*. Farnham and Burlington: Ashgate.
- Maldonado, C. (2005). *Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario*. Ginebra: OIT.
- Mamaní, L. (2009). Entre el zorro y el cóndor: producción ganadera y simbolismo en la Quebrada de Humahuaca. *Cuadernos FHyCS-UNJu* (36), 159-176. Recuperado de <http://revista.fhyics.unju.edu.ar/revistacuadernos/index.php/cuadernos/article/view/475>
- Mancini, C., Acevedo, V. y López, M. (2017). Peñas Blancas y sus narrativas: la construcción del discurso sobre el patrimonio cultural y la memoria local en Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Diálogo Andino* (54), 153-180. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3713/371353686013.pdf>
- Marandola Junior, E., Paula, F. de y Fernandez, P. (2015). A experiencia do caminhar e do olhar: três percursos na Ponte Preta. *Rua 13* (1), 61-78. doi: 10.20396/rua.v13i1.8640814

Mariscotti de Görlitz, A. (1966). Algunas supervivencias del culto a la Pachamama: El complejo ceremonial del 1° de Agosto en Jujuy (NO argentino) y sus vinculaciones. *Zeitschrift für Ethnologie* 91 (1), 68-99. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/25841035?seq=1>

Mariscotti de Görlitz, A. (1978). Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales. *Indiana* 8. Beiheft. Recuperado de https://publications.iai.spk-berlin.de/servlets/MCRFileNodeServlet/Document_derivate_00000158/IND_Beiheft_08_Part_1.pdf

Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69 (1), 85-115. doi: 10.3406/jsa.1983.2226

Martínez, G. (1989). *Espacio y Pensamiento*. La Paz: Hisbol.

Martínez, B. (2012). Diablos, mito-praxis y experiencia histórica cajonista en los ingenios azucareros. *Revista brasileira de sociologia da emoção* 11 (32), 485-518. Recuperado de https://issuu.com/jainarxoliveira/docs/rbse_11.32.ago2012_completa_em_word

Martínez, B. (2013). Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. doi:10.4000/nuevomundo.65771

Martínez, B. (2014a). Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca, Argentina) *RUNA. Archivo Para Las Ciencias Del Hombre* 35 (1), 77-92 doi: 10.34096/runa.v35i1.605

Martínez, B. (2014b). Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (provincia de Catamarca, Argentina). *Estudios Atacameños* (49), 177-196. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/315/31533053010.pdf>

Marzal, M. (1991). La religión quechua surandina peruana. En *Rostros indios de Dios: Los amerindios cristianos* (pp. 143-200). Quito: Abya Yala.

Mascaró, L. (2011). Heidegger y el habitar como modo fundamental de la existencia humana. *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*.

Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-052/113>

Massey, D. (1984). *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*. London: Macmillan.

Massey, D. (1993). Power-geometry and a progressive sense of place. En J. Bird, J., B. Curtis, Putnam, T., G. Robertson y L. Tickner (Eds.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change* (pp. 60-70). London: Routledge.

Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Oxford: Polity Press.

Massey, D. (2005). *For Space*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Matarrese, M. (2011). *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (provincia de Formosa)*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Matarrese, M. (2012). Un recorrido histórico por el territorio pilagá. *Revista Pilquén* (14), 95-104. Recuperado de <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/Sociales/article/view/1569>

Matarrese, M. (2013). Violando derechos y removiendo muertos. El caso del bañado La estrella. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardín (Comps.) *El Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad* (pp. 133-155). Buenos Aires: Rumbo Sur.

Mauss, M. (1979 [1934]). Técnicas corporales. En *Sociología y Antropología*. (pp. 335-356). Madrid: Editorial Tecnos.

Mayer, E. (1974). Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En G. Alberti y E. Mayer (Comps.) *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 37-65). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mckay, D. (2006). Translocal circulation: place and subjectivity in an extended Filipino community, *Asia Pacific Journal of Anthropology* 7 (3), 265–278. doi:10.1080/14442210600979357

Mennelli, Y. (2007). El contrapunto de coplas en el carnaval de cuadrillas humahuaqueño: una propuesta de estudio centrada en su performance. *Revista de Investigaciones Folklóricas* (22), 48-63. Recuperado de https://www.academia.edu/12393495/El_contrapunto_de_coplas_en_el_carnaval_de_cuadrillas_humahuaque%C3%B1o_una_propuesta_de_estudio_centrada_en_su_performance

Mennelli, Y. (2011). ¿Con el diablo en el cuerpo? Huellas étnicas y marcas de género del carnaval de cuadrillas humahuaqueño. En S. Citro (Coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 257-275). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Mennelli, Y. (2014). Carnavales de cuadrillas de Humahuaca: características principales y dilemas actuales. En E. Cruz (Ed.) *Carnavales, Fiestas y Ferias en el mundo andino de la Argentina* (pp. 67-98). San Salvador de Jujuy: Purmamarka Ediciones.

Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Librería Hachette.

Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Merleau-Ponty, M. (1985 [1945]). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

Merleau-Ponty, M. (1992). Husserl's concept of nature. (Merleau-Ponty's 1957-58 Lectures). En H. Silverman y J. Barry (Eds.) *Texts and dialogues: Maurice Merleau-Ponty*, (pp. 162-168). New Jersey and London: Humanities Press.

Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil.

Merleau-Ponty, M. (2004 [1948]). *The World of Perception*. London and New York: Routledge.

Merlino, R. (1981). Pastoreo y agricultura en el altiplano meridional: aspectos cosmovisionales y religiosos. *RUNA. Archivo de las Ciencias del Hombre* 13 (1-2), 113-120. doi:10.34096/runa.v13i1-2.4459

Merlino, R. y Rabey M. (1978). El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 12, 47-79. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/25230>

Merlino, R. y Rabey, M. (1983). Pastores de altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis* (21), 149-171. doi:10.36901/allpanchis.v15i21.888

Merlino, R. y Rabey, M. (1992). Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del sur. *Allpanchis*, 24 (40), 173-200. doi.org/10.36901/allpanchis.v24i40.799.

Métraux, A. (1934). "Contribution au folklore andin". *Journal de la Société des Américanistes* 26 (1), 67-102.

Michael, M. (2001). These Boots Are Made for Walking ...: Mundane Technology, the Body and Human-Environment Relations. En P. Macnaghten y J. Urry (Eds.) *Bodies of Nature*, (pp. 107-126). London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Michael, M. (2017). Walking, Falling, Telling: The Anecdote and the Mis-Step as a 'Research Event'. En C. Bates y A. Rhys-Taylor (Eds.) *Walking Through Social Research* (pp.129-143). New York and London: Routledge.

Middleton, J. (2009). "Stepping in time": walking, time and space in the city. *Environment and Planning A* 41 (8), 1943-1961. doi:10.1068/a41170

Middleton, J. (2010). Sense and the city: exploring the embodied geographies of urban walking. *Social and Cultural Geography* 11 (6), 575-596. doi: 10.1080/14649365.2010.497913

Miles, A. (1998). Women's Bodies, Women's Selves: Illness narratives and the 'Andean' Body. *Body & Society* 4 (3), 1-19. doi:10.1177/1357034X98004003001

Molinié, A. (1997). Buscando una historicidad andina: Una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En J. Flores Espinoza y R. Varon Gabai (Eds.) *Arqueología, antropología e historia de los Andes: Homenaje a María Rostworowski* (pp. 691-708). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Montenegro, M. (2009). La construcción del patrimonio arqueológico en una comunidad de la puna de Jujuy, Argentina, en tiempos de globalización. *Espacio y desarrollo* (21), 59-76. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/espacioydesarrollo/article/view/5692>

Montenegro, M. (2010). Los vivos y los muertos en las representaciones sociales sobre el patrimonio arqueológico. El caso de una comunidad educativa de la Puna de Jujuy. En C. Jofré (Coord.). *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto* (pp. 107-120). Córdoba: Encuentro Grupo Editor, Editorial Brujas.

Montenegro, M. (2012). Arqueología en la escuela: experiencias en el sector septentrional del noroeste argentino. *Chungara* 44 (3), 487-498. doi:10.4067/S0717-73562012000300011

Morgante, M. (2001). La narrativa animalística y la mitología del trickster en la Puna jujeña: la figura del zorro. *Anthropologica* 19 (19), 121-146. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1109/1070>

Morgante, M. y Remorini, C. (2018). Estudio etnográfico de las relaciones intergeneracionales en el cuidado de la salud a escala doméstica durante las etapas pre y postnatal (Molinos, Salta, Argentina). *Apuntes: Revista de Ciencias Sociales* 45 (83), 37-65. doi:10.21678/apuntes.83.909

Motta Zamalloa, E. (2014). La Buena hora: deseo, perdón y solidaridad en la ética andina. *La vida y la historia III* (pp. 54-63). Tacna: Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann.

Mundkur, B. (1988). Human animality, the mental imagery of fear, and religiosity. En T. Ingold (Ed.) *What is an animal?* (pp. 141-184). London and New York: Routledge.

Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa. A symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham and London: Duke University Press.

Munn, N. (1996). Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape, *Critical Inquiry* 22 (3), 446-465. doi: 10.1086/448801

Murphy, R. (1987). *The Body Silent*. New York and London: Holt.

Nash, J. (1972). The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines. *Science & Society* 36 (2), 221-233. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40401638>

- Neila Boyer, I. (2006). El samay, el “susto” y el concepto de persona en Ayacucho, Perú. En G. Fernández Juárez (Coord.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural* (pp. 187-214). Quito: Abya Yala.
- Nielsen, A. (1996). Demografía y cambio social en Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina) 700-1535 d.C. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXI*, 307-384. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/25024/16.-+Nielsen+ocr.pdf;jsessionid=780CC7B1DAD3D0601733E2E2D1186000?sequence=1>
- Nordenskjöld, E. (1906). “Travels on the boundaries of Bolivia and Peru”. *The Geographical Journal* 28 (2), 105-127.
- Ochs, E. e Izquierdo, C. (2009). Responsibility in childhood: three developmental trajectories. *ETHOS* 37 (4), 391–413. doi:10.1111/j.1548-1352.2009.01066.x.
- Ong, W. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Hernández, N. (2016). *¡Que alcance para todos! Comida y fuerza en los Andes (pueblo de los pastos)*. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Ortiz Rescaniere, A. (1989). “La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos”. *Revista Antropológica* 7 (7), 137-170. Recuperado de <http://ezproxybib.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/viewFile/2067/1998>.
- Ortiz Rescaniere, A. (1996). En torno al individuo andino: imágenes e identificaciones. *Antropologica* 14 (14), 105-119. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/view/1953>
- Ortiz Rescaniere, A. (2001). *La pareja y el mito. Estudio de las concepciones de la persona y la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Oths, K. (2003). Setting it straight in the Andes. Musculoskeletal distress and the role of the *componedor*. En J. Koss-Chioino, T. Leatherman y C. Greenway, C. (Eds.) *Medical Pluralism in the Andes* (pp.63-91). London and New York: Routledge.

Palma, N. (1973). *Estudio antropológico de la medicina popular de la Puna Argentina*. Buenos Aires: Editorial Cabargon.

Palma, N. y Torres Vildoza, G. (1974). Propuesta de criterio antropológico para una sistematización de las componentes “teóricas” de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (8), 161-171.

Pandya, V. (1990). Movement and Space: Andamanese Cartography. *American Ethnologist* 17 (4), 775-797. doi: 10.1525/ae.1990.17.4.02a00100

Paoli, H., Bianchi, A., Yañez, C., Volante, J., Fernández, D., Mattalía, M. y Noé, Y. (2002). *Recursos hídricos de la Puna, valles y bolsones áridos del Noroeste Argentino*. Salta: Convenio INTA EEA Salta-CIED.

Paradise, R. y Rogoff, B. (2009). Side by Side: Learning by Observing and Pitching In. *ETHOS* 37 (1), 102–138. doi:10.1111/j.1548-1352.2009.01033.x

Pardo, E. (1997). Crianza de los niños según la concepción andina. En J. van Kessel y H. Larraín Barrios (Eds.). *Manos sabias para criar la vida. Tecnología andina. Aportes al Simposio: Tecnología Tradicional Andina Actual del 49º Congreso Internacional de Americanistas* (pp. 145-152). Quito: Abya-Yala, IECTA.

Parodi, M. y Benedetti, A. (2016). Minería, descampesinización y desocupación. Trayectorias de movilidad de cuatro mineros de El Aguilar (Jujuy, Argentina, década de 1940 a 2010). *Estudios Atacameños* (52), 129-152. doi:10.4067/S0718-10432016005000004

Pazzarelli, F. (2013). Sin lo de adentro, el chivo no se forma. Notas sobre “interioridades” y “exterioridades” en los Andes Jujeños. Ponencia publicada en el Libro de Actas de la Reunión de Antropología del Mercosur. Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de <https://cordoba.academia.edu/FranciscoPazzarelli>

Pazzarelli, F. (2014). O rastro do pastor. Criação de animais e técnicas para fazer carne em Jujuy (Andes meridionais, Argentina). *Anais do seminário de antropologia da UFSCAR 1* (1), 430-443. Recuperado de <http://www.seminariodeantropologia.ufscar.br/wp->

content/uploads/2014/09/ANAIS-DO-III-semin%C3%A1rio-de-antropologia-pdf.430-443.pdf

Pazzarelli, F. (2017). A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais. *Horizontes Antropológicos* 23 (48), 129-149. doi:10.1590/s0104-71832017000200006

Pazzarelli, F. y Lema, V. (2018). Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara* 50 (2), 307-318. doi: 10.4067/S0717-73562018005000602

Peirce, C. (1955). *Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover Publications.

Peirce, C. (1986). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Pérez De Nucci, A. (2005). *La medicina tradicional del noroeste argentino. Historia y presente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Platt, T. (2002). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios Atacameños* (22), 127-155. doi: 10.4067/S0718-10432002002200008

Pochettino, M., Martínez, M. y Crivos, M. (2002). Landscape domestication among two Mbyá-Guaraní communities in Misiones, Argentina. En J. Stepp, F. Wyndham y R. Zarger (Eds.). *Ethnobiology and biocultural diversity* (pp. 696-704). Athens: University of Georgia Press.

Podhajcer, A. (2011). El diálogo musical andino: emoción y creencias en la creatividad de conjuntos de "música andina" de Buenos Aires (Argentina) y Puno (Perú). *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana* 32 (29), 269-293 doi: 10.1353/lat.2011.0015

Podhajcer, A. (2015). Sembrando un cuerpo nuevo. Performance e interconexión en prácticas musicales "andinas" de Buenos Aires. *Revista Musical Chilena* 69 (223), 47-65. doi: 10.4067/S0716-27902015000100004

Podhajcer, A. y Mennelli, Y. (2009). "La mamita y Pachamama" en las performances de carnaval y la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca. *Cuadernos FHyCS-UNJu* (36), 69-92. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18516802004>

- Pons, P. (2003). Being-on-holiday: tourist dwelling, bodies and place. *Tourist Studies* 3 (1), 47-66. doi: 10.1177/1468797603040530
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social* (21), 17-35. doi:10.34096/cas.i21.4464
- PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas). (2004). *Watunakuy. Visitas de encariñamiento*. Lima: PRATEC.
- Proshansky, H., Fabian, A. y Kaminoff, R. (1983). Place-identity: Physical World Socialization of the Self. *Journal of Environmental Psychology* 3 (1), 57-83. doi: 10.1016/S0272-4944(83)80021-8
- Proust, M. (1998 [1913]). *En busca del tiempo perdido 1: Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial.
- Puglisi, R. (2009). La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba. *Revista Ciencias Sociales* (22), 95-112. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/708/70812930005.pdf>
- Puglisi, R. (2011). La performance del Om en grupos Sai Baba argentinos: un caso de fusión cuerpo-mundo. *Sociedad y Religión* 21 (36), 9-36. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239040002.pdf>
- Puglisi, R. (2013). Reflexividad y experiencia en el movimiento Sai Baba argentino. *Avá* (22) *Dossier Sujetos y formas de control social*. Recuperado de <http://www.ava.unam.edu.ar/index.php/ava-22>
- Puglisi, R. (2014). Alimento para el cuerpo y el espíritu: prácticas alimentarias y cantos rituales en los grupos Sai Baba argentinos. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición* 8, 129 –147. Recuperado de <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/553>

Puglisi, R. (2015). La energía que crea y sana: representaciones corporales y prácticas terapéuticas en devotos de Sai Baba. *Ciencias Sociales y Religión* 17 (22), 71 – 89 doi:10.22456/1982-2650.55041

Puglisi, R. (2016). Los grupos Sai Baba y Zendo Betania en argentina. Globalización, técnicas corporales y modos alternativos de subjetivación en el contexto nacional contemporáneo. *Astrolabio* (16), 192-219. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/issue/view/1266>

Puglisi, R. (2018). Materialidades sagradas: cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica. *Ciencias Sociales y Religión* 20 (29), 41 – 62.

Punch, S. (2000). Children's strategies for creating playspaces. Negotiating independence in rural Bolivia. En S. Holloway y G. Valentine (Eds.) *Children's Geographies. Playing, living, learning* (pp.41-53). London and New York: Routledge.

Quiroga Mendiola, M. y Ramisch, G. (2010). *¿Pastores o asalariados? Estrategias de vida en la continuidad y la Coyuntura política en las altas montañas del noroeste de Argentina*. INTA, Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación. Recuperado de https://inta.gob.ar/sites/default/files/script-tmp-inta-ipafnoa_2013_pastores_o_asalariados.pdf

Quiroga Mendiola, M. (2013). Lluve sobre mojado...Trashumancia conceptual frente al pastoralismo alto andino. En M. Manzanal y M. Ponce (Orgs.) *“La desigualdad ¿del Desarrollo? Controversias y disyuntivas en el desarrollo rural del norte argentino”*. (pp. 1-15). Buenos Aires: Ed. CICCUS.

Quiroga Mendiola, M., Saravia, A. y Longoni, A. (2018). Andean mutual breeding, multifunctional services and pastoral strategies against drought in the Argentine Puna Grasslands. En V. Blanfort y J. Lasseur (Eds), *Multifunctionality of pastoralism: linking global and local strategies through shared visions and methods in GASL Action network «Restoring value to grassland»*. (pp.1-13). Montpellier: GASL.

Rabey, M. (1989). Are Llama-Herders in the South Central Andes True Pastoralists? En J. Clutton-Brock (Ed.) *The Walking Larder: Patterns of Domestication, Pastoralism and Predation* (pp.269-276). London: Unwin-Hyman.

Rabey, M., Merlino, R. y González, D. (1984). Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina* 4 (1), 131-160. Recuperado de <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra07/ra-07-1986-04.pdf>

Rabey, M. y Merlino, R. (1988). El control ritual-rebaño entre los pastores del sur de los Andes centrales Argentina. En J. Flores Ochoa (Ed.), *Llamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas* (pp. 113 –120). Lima: Jorge Flores Ochoa Editor.

Ramos, A. (2010a). 'The good memory of this land'. Reflections on the processes of remembering and forgetting. *Memory Studies* 3 (1), 55-72. doi: 10.1177/1750698009348301

Ramos, A. (2010b). Debates y reflexiones sobre la preexistencia mapuche tehuelche: sentidos de permanencia y continuidad en la noción de territorialidad. *Sociedades, Paisajes Áridos y Semi-áridos* (2), 109 – 124. Recuperado de https://www.unrc.edu.ar/publicar/soc_paisajes/PdfTomoII/AnaMargaritaRamos.pdf

Ramos, A. (2017). Las memorias mapuche del “regreso”: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración. En R. Verdum y E. Ioris (Orgs.) *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*. (pp. 203-227). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.

Ramos, A. y Delrio, W. (2011). Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antíteses* 4 (8), 515 – 532. doi:10.5433/1984-3356.2011v4n8p515

Ramos, A. y Cañuqueo, L. (2018). "Para que el *winka* sepa que este territorio lo llamamos de otra forma": producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia. *RUNA. Archivo De Las Ciencias Del Hombre* 39 (1), 23-40. doi: 10.34096/runa.v39i1.3706

- Rappaport, J. (1985). History, myth and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12 (1), 27-45. doi. 10.1525/ae.1985.12.1.02a00020
- Rappaport, J. (1987). La recuperación de la historia en el Gran Cumbal. *Revista de Antropología* 3 (2), 7-30. Recuperado de <http://hdl.handle.net/1992/5512>
- Rappaport, J. (1990). *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rapport, N. (1997). *Transcendent individual: Towards a literary and liberal anthropology*. London and New York: Routledge.
- Reboratti, C. (1974). Santa Victoria. Estudio de un caso de aislamiento geográfico. *Desarrollo Económico* 14 (55), 481-506. <http://dx.doi.org.10.2307/3466157>
- Reboratti, C. (2003). *La Quebrada. Un estudio geográfico, histórico y social de este Patrimonio de la Humanidad*. Buenos Aires: La Colmena.
- Remorini, C. (2001). Caminar a través del monte. Una aproximación a la movilidad Mbya en el pasado y en el presente. *II Jornadas sobre Poblamiento, Colonización e Inmigración en Misiones. Instituto Superior "Ruiz de Montoya"*, 24 y 25 de agosto, Posadas. Disponible en: <http://www.aacademica.org/carolina.remorini/86>
- Remorini, C. (2010). Crecer en movimiento. Abordaje etnográfico del desarrollo infantil en comunidades Mbya (Argentina). *Revista Latinoamericanas de Ciencias Sociales, niñez y juventud* 8 (2), 961 – 980. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20140326050941/art.CarolinaRemorini.pdf>
- Remorini, C. (2013). Estudio etnográfico de la crianza y de la participación de los niños en comunidades rurales de los Valles Calchaquíes septentrionales (noroeste Argentino). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* (42-3), 411-433. doi: 10.4000/bifea.4177

Remorini, C. (2016a). Growing Up in the Forest Ethnographic Study on Mbya Childrearing Values and Practices. *Annals of Public Health Research* 3 (3),1046. Recuperado de <https://www.jscimedcentral.com/PublicHealth/publichealth-3-1046.pdf>

Remorini, C. (2016b). Salud en Movimiento. Movilidad, ambiente y políticas de salud para el Pueblo Mbya Guaraní (Misiones). En M. Lorenzetti y S. Hirsch (Eds.) *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina. Encuentros, tensiones e interculturalidad* (pp. 25-40). Buenos Aires: UNSAM.

Remorini, C. (2016c). Children's skills, expectations and challenges facing changing environments: An Ethnographic study in Mbya Indigenous communities (Argentina). En J. Morton (Ed.) *Indigenous Peoples: Perspectives, Cultural Roles and Health Care Disparities* (pp.31-70). Hauppauge: Nova Science Publishers

Remorini, C., Crivos, M., Martínez, M. y Aguilar Contreras, A. (2010). El “susto”: “síndrome culturalmente específico” en contextos pluriculturales. Algunas consideraciones sobre su etiología y terapéutica en México y Argentina. En M. Pochettino, A. Ladio y P. Arenas (Eds.). *Tradiciones y transformaciones en etnobotánica* (pp. 523-530). San Salvador de Jujuy: CYTED. Recuperado de https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/16784/bot_Touwaide_ICEB_2009_Proceedings.pdf

Remorini, C., Crivos, M., Martínez, M., Aguilar, A., Jacob, A. y Palermo, M. (2012). Aporte al estudio interdisciplinario y transcultural del “susto”. Una comparación entre comunidades rurales de Argentina y México. *Dimensión antropológica* 19 (54), 89-126. Recuperado de <https://www.aacademica.org/carolina.remorini/64>

Remorini, C. y Palermo, M. (2016). “Los míos... ¡todos asustados!”: vulnerabilidad infantil y trayectorias de desarrollo en los Valles Calchaquíes Salteños. *Mitológicas XXXI*, 83-112. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=146/14649178005>

Remorini, C., Palermo, M. y Schwartzman, L. (2018). Espiritualidad y salud. problemas de salud durante el embarazo y puerperio y sus consecuencias en las trayectorias de mujeres y niños (Salta, Argentina). *Salud Colectiva* 14 (2), 193-210. doi:10.18294/sc.2018.1506

- Remorini, C., Teves, L., Palermo, M., Jacob, A. y Desperés, P. (2019). Acerca de la participación de niños y niñas en actividades de subsistencia. Estudio etnográfico en unidades domésticas rurales de Salta (Argentina). *Runa. Archivos para las Ciencias del Hombre* 40 (2), 293-312. doi: 10.34096/runa.v40i2.5503
- Rengifo Vásquez, G. (1997). La crianza recíproca: Biodiversidad en los Andes. En *Los caminos andinos de las semillas* (pp. 34-39). Lima: PRATEC.
- Rengifo Vásquez, G. (2005). *Ser wawa en los Andes. "A mí me gusta hacer chacra"*. Lima: PRATEC.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Rivera Andía, J. (2005). Territorio e identidad en los Andes. Concepciones populares en torno a las zonas ecológicas altas en la sierra de Lima. *Disparidades. Revista de Antropología* 60 (2), 55-76. doi:10.3989/rdtp.2005.v60.i2.100
- Rivera, J. (2008). Pasiones devoradoras y sentimientos trágicos. El tema del amor en algunas canciones rituales ganaderas de los Andes. *Revista de Antropología Social* (17), 309-350. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0808110309A>
- Rivet, M. y Tomasi, J. (2016). Casitas y Casas mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina). En L. Bugallo y M. Vilca (Comps.) *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino* (pp. 373-411). Lima: IFEA. San Salvador de Jujuy: EDIUNJU.
- Rivière, G. (1997). Tiempo, poder y sociedad en las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia). En M. Goloubinoff, E. Katz y A. Lammel (Eds.) *Antropología del Clima en el mundo Hispanoamericano. Tomo II* (pp. 31-54). Quito: Abya Yala.
- Rodman, M. (1992). Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist* 94 (3), 640-656. doi: 10.1525/aa.1992.94.3.02a00060

Rodriguez, M. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (Comp.) *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.

Rodriguez, M. (2016). Caminatas, viajes y papeles: trayectorias mapuches al sur del paralelo 46. En C. Briones y A. Ramos. *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 265-305). Viedma: Universidad de Río Negro.

Rodriguez, M. (2021). Los enterratorios indígenas como campo de disputa. Reflexiones desde la ontología política. *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica* (pp. 1-19). Olavarría: Editorial de la Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires.

Rodriguez, M. F. (2014). Hacia el Abra de Punta Corral: movimientos, danzas y elementos naturales en rituales del mundo andino (Noroeste Argentino). *Revista Española de Antropología Americana* 44 (2), 393-410. doi: 10.5209/rev_REAA.2014.v44.n2.50722

Rösing, I. (1996). *El rayo. Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes Bolivianos*. Ulm: Universität Ulm.

Rostworowski, M. (1992). *Pachacamac y el Señor de los Milagros*. Una trayectoria milenaria. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, M. (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 89 (2), 97-123. doi:10.4000/jsa.1504

Rubinelli, M. (2000). Los ordenadores simbólicos de la concepción espacio-temporal en el NOA. *Cuadernos FHYCS-UNJu* (13), 141-159. Recuperado de https://www.redalyc.org/pdf/185/Resumenes/Abstract_18501308_2.pdf

Rubinstein, R. y Parmelee, P. (1992). Attachment to Place and the Representation of the Life Course by the Elderly. En I. Altman y S. Low (Eds.) *Place Attachment* (pp. 139-163) New York and London: Plenum Press.

Sacks, O. (1993). *A Leg to Stand On*. New York: Harper Collins.

Sadir, M. (2014). Procesos sociohistóricos y modos cotidianos de diferenciación en la frontera argentino-boliviana: el caso de La Quiaca (Jujuy) y Villazón (Potosí) En A. Benedetti y J. Tomasi *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo II* (pp. 241-277). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Saignes, T. (1989). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina* 7 (1), 83-127. Recuperado de <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra13/ra-13-1989-02.pdf>

Saignes, T. (Comp.). (1993). *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA.

Salamanca, C. (2011). *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco argentino. La lucha de las familias tobas por poxoyaxaic alhua*. Buenos Aires: FLACSO, IWGIA. Recuperado de https://www.iwgia.org/images/publications/0452_Movilizaciones_Indigenas_Carlos_salamanca_opt.pdf

Salazar, G., Fonck, M. e Irrarázaval, F. (2017). “Paisajes en movimiento: Sentidos de lugar y prácticas interculturales en ciudades de la Región de La Araucanía, Chile”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 49 (2), 251-264. doi: 10.4067/S0717-73562017005000006

Salleras, L. (2018). Los devenires de patrimonialización y el crecimiento del turismo: los conflictos en torno al desarrollo en la Quebrada de Humahuaca. *Pampa. Revista Interuniversitaria de Estudios Territoriales* 19 (7), 8-34. doi:10.14409/pampa.15.19.e0001

Sallnow, M. (1981). *Communitas* reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. *Man* 16 (2), 163-182. doi: 10.2307/2801393

Sallnow, M. (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Sallnow, M. (1989). Cooperation and contradiction: the dialectics of everyday practice. *Dialectical Anthropology* 14 (4), 241-257. doi: 10.1007/BF01957262

Sallnow, M. (1991). Pilgrimage and cultural fracture in the Andes. En J. Eade y M. Sallnow, (Eds.). *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. (pp.138-154). London: Routledge.

Sanmartino, G. (2015). *Los significados de los alimentos andinos locales en la Quebrada de Humahuaca. Un enfoque antropológico*. Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Schama, S. (1996). *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books.

Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly. New Series 1* (1), 6-41. doi:10.1525/maq.1987.1.1.02a00020

Scheper-Hughes, N. (1992). *Death Without Weeping: the Violence of Everyday in Brazil*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Schutz, A. (1973). *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Scriven, R. (2014). Geographies of Pilgrimage: Meaningful Movements and Embodied Mobilities. *Geography Compass* 8 (4), 249–261. doi:10.1111/gec3.12124

Segato, R. (2005). Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los andes centrales de Argentina. En B. Guerrero Jiménez (Comps.). *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp.171-229). Santiago de Chile: Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat. Iquique: Ediciones El Jote Errante.

Seldes, V. (2014). El transcurrir del tiempo y las prácticas mortuorias: Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana* 44 (1), 91-104. doi: 10.5209/rev_REAA.2014.v44.n1.47635

Selwyn, T. (1996). Introduction. En T. Selwyn (Ed.) *The Tourist image: Myths and Myth Making in Tourism* (pp. 1-32). Chichester and New York: John Wiley.

- Sendón, P. (2010). La tierra emparentada. Acerca de los muyu o “suertes” (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata, Perú. *Estudios Atacameños* (40), 63-84. doi: 10.4067/S0718-10432010000200005
- Seró, L. (1993). *Los cuerpos del tabaco. La percepción social del cuerpo entre las cigarreras*. Misiones: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- Sheller, M. (2004a). Automotive emotions: feeling the car. *Theory, Culture and Society* 21 (4-5), 221-242. doi: 10.1177/026327640404046068
- Sheller, M. (2004b). Demobilizing and remobilizing the Caribbean. En: M. Sheller y J. Urry (Eds.) *Tourism Mobilities: Places to Play, Places in Play* (pp. 13-21). London and New York: Routledge.
- Sheller, M. (2010). Air mobilities in the US-Caribbean Border: Open skies and closed gates. *The Communication Review* 13 (4), 269-288. doi: 10.1080/10714421.2010.525469
- Sheller, M. (2011). Mobility. *Sociopedia.isa*, 1-12. doi: 10.1177/2056846011163.
- Sheller, M. y Urry, J. (Eds.). (2006a). *Mobile Technologies of the City*. London and New York: Routledge.
- Sheller, M. y Urry, J. (2006b). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A* 38 (2), 207-226. doi: 10.1068/a37268
- Sica, G., Bovi, M. y Mallagaray, L. (2006). La Quebrada de Humahuaca: de la colonia a la actualidad. En A. Teruel y M. Lagos (Eds.) *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX* (pp. 351-372). San Salvador de Jujuy: EdiUnju, REUN.
- Slavin, S. (2003). Walking as Spiritual Practice: The Pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body & Society* 9 (3), 1-18. doi:10.1177/1357034X030093001
- Smith, R. & Hall, T. (2013). No time out: Mobility, Rhythmicity and Urban patrol in the Twenty-Four Hour City. *The Sociological Review* 61 (1), 89-108. doi: 10.1111/1467-954X.12055
- Smith, R. & Hall, T. (2017). Everyday territories: homelessness, outreach work and city space. *The British Journal of Sociology* 69 (2), 372-390. doi: 10.1111/1468-4446.12280

Snipes, M. (1988). Libritos y destinos en una comunidad de los Andes argentinos. *Anthropologica* (16), 277-290. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1558>

Sökefeld, M. (1999). Debating Self, Identity and Culture in Anthropology. *Current Anthropology* 40 (4), 417-447. doi:10.1086/200042

Soich, D. (2009, 29 de septiembre – 2 de octubre). “Intersubjetividad, poder y bio-resistencias en el trabajo de campo entre los mocoví del Chaco austral”. *VIII RAM (Reunión de Antropología del MERCOSUR) Universidad Nacional de San Martín - IDAES*. Buenos Aires, Argentina. Publicación en CD.

Soja, E. (1971). *The Political Organization of Space. Resource Paper N°8*. Washington, D.C.: Association of American Geographers.

Soja, E. (1985). The Spatiality of Social Life: Towards a Transformative Retheorisation. En D. Gregory y J. Urry (Eds.). *Social Relations and Spatial Structures* (pp. 90-126). Basingstoke and London: MacMillan.

Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertation of Space in Critical Social Theory*. London and New York: Verso.

Soja, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge, USA and Oxford, UK: Basil Blackwell.

Soja, E. (2000). *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Basil Blackwell.

Sosa, V., Nielsen, A., Copa, M., Herrera Salinas, C. y Vitry, C. (2020). *Camino ancestral Qhapaq Ñan. Una vía de integración de los Andes en Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura de la Nación. Secretaría de Patrimonio Cultural.

Souza Pradella, L. (2009). Juguatá: o caminhar entre os guaraní. *Espaço Ameríndio, Porto Alegre* 3 (2), 99-120. doi: 0.22456/1982-6524.8059

Spadafora, A. y Matarrese, M. (2007). Cambios territoriales y conocimiento medioambiental entre los pilagá (Chaco central). *Ankulegui. Gizarte Antropologia Aldizkaria. Revue d'*

Ethnologie (11), 101-120. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/264707472_Cambios_territoriales_y_conocimiento_medioambiental_entre_los_pilaga_Chaco_Central_Ankulegui_Gizarte_Antropologia_Aldizkaria_Revue_d'_Ethnologie_Vol_11_101-120_Pais_Vasco_Donostia_San_Sebastian_Espana

Spadafora, A., Gómez, M., Matarrese, M. y Morano, L. (2008). Redimensionando los vínculos entre Naturaleza y Cultura. Territorialidad indígena en el Chaco Centro Occidental (toba y pilagá). En M. Lenaerts y A. Spadafora (Eds.) *Pueblos indígenas, plantas y mercados. Amazonía y Gran Chaco* (pp. 59-76) Zeta Books. Recuperado de https://www.academia.edu/31697104/Pueblos_ind%C3%ADgenas_plantas_y_mercado_Amazonia_e_Gran_Chaco

Spinney, J. (2009). Cycling the city: movement, meaning and method. *Geography Compass* 3 (2), 317-335. doi: 10.1111/j.1749-8198.2008.00211.x

Spinney, J. (2011). A chance to catch a breath: Using mobile video ethnography in cycling research. *Mobilities* 6 (2), 161-182. doi: 10.1080/17450101.2011.552771

Stoller P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Straus, E. (1966). The Upright Posture. En *Phenomenological Psychology* (pp.529- 561). New York: Basic Books.

Suremain, C-É. de (2003). “El buen cuidado”. Representaciones y prácticas de cuidado del niño en Bolivia. En: C-É. de Suremain, P. Lefèvre, E. de Celis y E. Sejas (Eds.). *Miradas cruzadas en el niño. Un enfoque interdisciplinario para la salud, el crecimiento y el desarrollo del niño en Bolivia y Perú* (pp. 1859-269). Lima y La Paz: IRD/IFEA/Plural Editores.

Suremain, C-É. de. (2010). Quand le cheveu fait l’homme: la cérémonie de la première coupe de cheveux de l’enfant en Bolivie. *Autrepart* 55 (3), 125-139. doi:10.3917/autr.055.0125

- Suremain, C-É. de y Montibert, N. (2005). *Au fil de la faja*. Recuperado de http://www.film-documentaire.fr/4DACTION/w_fiche_film/15926
- Suremain, C-É. de y Montibert, N. (2007). Au fil de la faja. Enrouler et dérouler la vie en Bolivie. En D. Bonnet y L. Pourchez (Eds.) *Du soin au rite dans l'enfance* (pp. 85-102). Paris: Érès.
- Surrallés, A. y García Herrero, P. (2004). Introducción. En A. Surrallés y P. García Herrero, (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (9-22). Copenhague: IWGIA.
- Szulc, A. (2015). *La niñez mapuche. Sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Szulc, A. (2019). Más allá de la agencia y las culturas infantiles. Reflexiones a partir de una investigación etnográfica con niños y niñas mapuche. *Runa* 40 (1), 53-63. doi:10.34096/runa.v40i1.5360
- Taussig, M. (1980). Reification and the consciousness of the patient. *Social Science and Medicine. Part B: Medical Anthropology* 14 (1), 3-13. doi: 10.1016/0160-7987(80)90035-6
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wildman: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1992). *The Nervous System*. New York and London: Routledge.
- Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Buenos Aires: Gedisa.
- Thrift, N. (2001). Still Life in Nearly Present Time: the Object of Nature. En P. Macnaghten y J. Urry (Eds.) *Bodies of Nature* (pp. 58-80). London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications.
- Thrift, N. (2003). Movement-space: The changing domain of thinking resulting from new kinds of spatial awareness. *Economy and Society* 33 (4), 582-604. doi:10.1080/0308514042000285305

- Thrift, N. (2008). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London and New York: Routledge.
- Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape. Place, paths and monuments*. Oxford and Providence: Berg.
- Tironi, M. y Mora, G. (Eds.) (2018). *Caminando. Prácticas, corporalidades y afectos en la ciudad*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Tola, F. (2005). Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del Chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología* (41), 107-134. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=1050/105015281004>
- Tola, F. (2006). *Yo no estoy solo (solamente) en mi cuerpo". Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Tola, F. (2007) Manifestaciones de un cuerpo múltiple: Un acercamiento al cuerpo y la persona a partir de los Tobas (QOM) del Chaco argentino. *Runa* 26 (1), 289-317. doi: 10.34096/runa.v26i1.1251
- Tola, F. (2008). Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño. En S. Hirsch (coord.) *Mujeres Indígenas en Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 59-78). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Tola, F. (2012). El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Indiana* 1, 303 – 328. doi:10.18441/ind.v29i0.303-328
- Tola, F. y Francia, T. (2011). *Reflexiones Dislocadas: Pensamientos Políticos y filosóficos qom*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Tola, F. y Suárez, V. (2013). *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Tola, F. y Medrano, C. (2014). Circuitos en un espacio nombrado: toponimia y conocimientos etnoecológicos qom. *Folia Histórica* (24), 233-254. doi: 10.30972/fhn.02258

Tomasi, J. (2013). Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y movi­lidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de Geografía Norte Grande* (55), 67-87. doi: 10.4067/S0718-34022013000200006

Tomasi, J. (2014). De los pastoreos a la casa. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy). En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.) *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico. T 1* (pp. 257-299). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Tomasi, J. y Benedetti, A. (2013). Territorialidades multiescalares. El paso de Jama y el eje de Capricornio, vistos desde un pueblo de pastores puneños (Susques, Jujuy, Argentina). En M. Nicoletti y P. Nuñez (Comps.) *Araucanía-Norpatagonia: la territorialidad en debate. Perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas* (pp. 14-32). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Tommei, C. y Benedetti, A. (2014). De ciudad-huerta a pueblo boutique. Turismo y transformaciones materiales en Purmamarca. *Revista de geografía Norte Grande* (58), 159-179. doi:10.4067/S0718-34022014000200010

Trincheró, H. (1992). Privatización del suelo y reproducción de la vida: los grupos aborígenes del chaco salteño. En J. Radovich y A. Balazote (Comps.) *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina* (pp. 117-142). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Trincheró, H. (2000). *Los dominios del demonio*. Buenos Aires: EUDEBA.

Trincheró, H. (2009). Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina. *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Papeles de Trabajo* (18) s/p. doi: 10.35305/revista.v0i18.130

Trincheró, H. (2012) Território e sociedade no chaco central argentino. Uma formação social de fronteiras da bacia platina. En H. Trincheró y T. Machado de Oliveira, T. (Comps.) *Fronteiras Platinas. Território e Sociedade* (pp. 203-226). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Dourados: Editora UFGD.

- Trincheró, H. y Balazote, A. (2000). *Etnicidades y territorios en redefinición. Una perspectiva histórica y antropológica*. Córdoba: SECYT-Universidad Nacional de Córdoba.
- Trincheró, H. y Belli, E. (2009). *Fronteras del desarrollo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Trincheró, H; Piccinini, D. y Gordillo, G. (1992). *Capitalismo y grupos aborígenes del chaco centro-occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Troncoso, C. (1999). *Estrategias de vida de la población campesina en la Quebrada de Humahuaca. El caso de Juella*. Tesis de Licenciatura en Geografía, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Troncoso, C. (2003). El diseño de estrategias de vida de los campesinos de Juella. En C. Reboratti (Coord.) *La Quebrada. Geografía, historia y ecología de la Quebrada de Humahuaca* (pp. 155-179). Buenos Aires: Editorial La Colmena.
- Troncoso, C. (2012). *Turismo y Patrimonio en la Quebrada de Humahuaca. Lugares, actores y conflictos en la definición de un destino turístico argentino*. El Sauzal: ACA y PASOS, RTPC.
- Tuan, Y-F. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Tuan, Y-F. (1979). *Landscapes of Fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tuan, Y-F. (1996). *Cosmos and Hearth: A Cosmopolite's Viewpoint*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Tuan, Y-F. (2001 [1977]). *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Tucker, H. (1997). The Ideal Village; Interactions through Tourism in Central Anatolia. En S. Abram, J. Waldern y D. Macleod (Eds.). *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places* (pp. 91-106). New York: Berg.
- Turner, B. (2008 [1984]). *The Body and Society*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage.

Turner, V. (1982). *From ritual to theatre. The Seriousness of Human Play*. New York: Performing Arts Journal Press.

Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.

Turner, V. (1986). Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. En V. Turner y E. Bruner (Eds.) *The Anthropology of Experience* (pp. 33-44). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Turner, V. y Turner, E. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

UNESCO. 2002. *Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural. Quebrada de Humahuaca. Un itinerario Cultural de 10.000 Años. Propuesta para la inscripción a la Lista de patrimonio Mundial de la UNESCO*. Jujuy, Argentina. Recuperado de <http://whc.unesco.org/uploads/nominations/1116.pdf>

UNICEF/PACES (2010). *Chuscharruto/ PACES-UNICEF* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=8mQVtSYBWB4&ab_channel=UNICEFArgentina

Urry, J. (1990). *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

Urry, J. (2002). Mobility and Proximity. *Sociology* 36 (2), 255-274. doi: 10.1177/0038038502036002002

Urry, J. (2003). Social networks, travel and talk. *British Journal of Sociology* 54 (2), 155-175. doi: 10.1080/0007131032000080186

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

Urton, G. (1985). Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. En G. Urton (Ed.) *Animal Myths and Metaphors in South America* (pp. 251-284). Salt Lake City: University of Utah Press.

Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales. *Avá. Revista de antropología* (17), 69-83. Recuperado de <http://www.ava.unam.edu.ar/>

Valverde, S. (2013). "Esas cosas precipitan que uno fuera a tomar otra fuerza": Etnicidad y territorialidad Mapuche en el Parque Nacional Nahuel Huapi. En Balazote, A. y Radovich, J. *Estudios de Antropología Rural* (pp. 277-311). Buenos Aires: EUDEBA.

Valverde, S. (2016). De "primeros pobladores" a "usurpadores": invenção da tradição, invisibilização e criminalização do povo indígena Mapuche na Patagônia Argentina. En Melo, J., Simiao, D. y Baines, S. (Orgs.) *Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade* (pp. 629 – 671). Natal: ABA Publicações, EDUFRRN.

Valverde, S. (2018). "Pueblos indígenas en Argentina: fronteras históricas y contemporáneas". En A. Kirchof de Brum, T. Espósito Neto y A. Martelli Contini (Orgs.). *Desenvolvimento para além das Fronteiras: diálogos sobre aspectos sociais, culturais y regionais*. (pp. 91-126). Curitiba: Editora Appris.

Valverde, S., Stecher, G. y Arach, A. (2019). Lof Kintupuray del lago Correntoso, departamento Los Lagos, provincia de Neuquén: reafirmación sobre el territorio ancestral, su identidad y experiencias de trabajo colaborativo. En L. Katzer y H. Chiavazza (Eds.) *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 331-382). Mendoza: EDIFYL.

Van den Berg, J. (1952). The Human Body and the Significance of Human Movement: A Phenomenological Study. *Philosophy and Phenomenological Research* 13 (2), 159-183. doi: 10.2307/2103870

Vergunst, J. (2008). Taking a trip and taking care in everyday life. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp.105-122). Farnham and Burlington: Ashgate.

Vergunst, J. (2010). Rhythms of Walking: History and Presence in a City Street. *Space and Culture* 13 (4), 376–388. doi: 10.1177/1206331210374145

Vergunst, J. (2017). Key figure of mobility: the pedestrian. *Social Anthropology* 25 (1), 13-27. doi: 10.1111/1469-8676.12289

Vilca, M. (2009). Más allá del “paisaje”: el espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? Cuadernos FHyCS-UNJu (36), 245-259. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18516802012>

Vilca, M. (2012). El Diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. Estudios Sociales Del Noa (12), 45-58. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/esnoa/article/view/784>

Viotti, N. (2014). La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en los Andes. *Cadernos de campo* 23 (23), 141-157. doi:10.11606/issn.2316-9133.v23i23p141-157

Vivaldi, A. (2011). Stuck on a Muddy Road: Frictions of Mobility amongst Urban Toba in Northern Argentina. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 18 (6), 599–619. doi.10.1080/1070289X.2011.672860

Vivaldi, A. (2013). Fuera del Chaco. Movilidad, afecto y género en los desplazamientos de familias qom a la ciudad de Buenos Aires. En F. Tola, C. Medrano y L. Cardin (Comps.). *El Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad* (pp. 231-255). Buenos Aires: Rumbo Sur.

Vivaldi, A. (2018). “Ending up in Buenos Aires”: Affective Mobilities of Urban Toba Indigenous People. *Simons Papers in Security and Development* (63). Recuperado de <https://summit.sfu.ca/item/17733>.

Vivaldi, A. (2019). Indigeneidades urbanas: formaciones espacializadas de raza y experiencia Toba (Qom) en Buenos Aires. *Quid* 16 (11), 151-174. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/3215>

Von Matuschka, D. (1985). Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo G. Kusch. *CUYO* 2, 137-160. Recuperado de <http://bdigital.uncu.edu.ar/4013>

Weber, M. (2002, [1922]). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica

Whitehead, A. (1985 [1927]). *Symbolism: Its Meaning and Effect (Barbour-Page Lectures, University of Virginia, 1927)*. New York: Fordham University Press.

Widlock, T. (2008). The Dilemmas of Walking: A Comparative View. En T. Ingold y J. Lee Vergunst (Eds.) *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot* (pp.51-66). Farnham and Burlington: Ashgate.

Wright, P. (1993). Iconography, intersubjectivity, and anthropological experience: A Toba shamanic tree. En M. Luther (Ed.) *Religious Transformations and Socio Political Change. Eastern Europe and Latin America* (pp. 255-296). Berlin: Mouton de Gruyter.

Wright, P. (1994). Existencia, intersubjetividad y experiencia. Hacia una teoría práctica de la etnografía. *RUNA. Archivo De las Ciencias Del Hombre* 21 (1), 347-380. doi:10.34096/runa.v21i1.1406

Wright, P. (1995). El Espacio Utópico de la Antropología: Una Visión Desde la Cruz del Sur. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 16, 191-204. Recuperado de <https://revistas.inapl.gob.ar/index.php/cuadernos/article/view/489>

Wright, P. (1996). Crónicas de un encuentro shamánico: Alejandro, el “silbador” y el antropólogo. En I. Lagarriga, J. Galinier y M. Penin (Coords.) *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual* (pp. 167-186). México: Plaza & Valdes Editores.

Wright, P. (1998a). Etnografía y existencia en la antropología de la religión. *Sociedad y Religión* (16/17),180-193. Recuperado de http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/06/Wright_Etnografia_Existencia_Antropologia_Religion.pdf

Wright, P. (1998b). El Desierto del Chaco. Geografías de la Alteridad y el Estado. En A. Teruel y O. Jerez (Comps.) *Pasado y presente de un mundo postergado* (pp. 35-56). San Salvador de Jujuy: UNJu, UNHIR.

Wright, P. (1999). Histories of Buenos Aires. En E. Miller (Ed.) *Peoples of the Gran Chaco* (pp.137-157). Westport: Bergin & Garvey.

Wright, P. (2000). Postmodern ontology, anthropology, and religion. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal. Vol.1* (1), 85-94. doi: 10.1080/01438300008567141

Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* 9 (19), 137-152. doi:10.1590/S0104-71832003000100006

Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Wright, P. (2010a). Fronteras del corazón shamánico. Azares y dilemas Qom. *Avá. Revista de Antropología* (16), 61-79. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169020992003.pdf>

Wright, P. (2010b). Entre la "marisca" y el "trabajo". Informe sobre modos indígenas de apropiación del medio ambiente y pautas socio-económicas en colonia aborigen chaco. En *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco. Vol. 8*, PIP Conicet 80100672/09. (pp. 135-154).

Wright, P. (2011). Imaginarios, símbolos y coreografías viales. *Revista Novedades* 12 (50) 28-33. Recuperado de https://www.academia.edu/33275353/Imaginarrios_s%C3%ADmbolos_y_coreograf%C3%ADas_viales_una_perspectiva_antropol%C3%B3gica_Imaginarie_Symbols_and_Road_Choreographies_an_Anthropological_perspective_

Wright, P. (2012). Cosmología Amerindia, shamanismo y etnografía: una crítica postcolonial. *Espaço Amerindio* 6 (1), 10-23. doi: 10.22456/1982-6524.29678

Wright, P. (2013). Imaginarios, símbolos y coreografías viales: una perspectiva antropológica. *Revista Seguridad Vial* (121), 18- 23. Recuperado de <https://es.calameo.com/read/0000048097bd8c335600d>

Wright, P. (2018) "Hi, my little grandson, what're you looking for?" Close encounters with the Owners of Nature in the Argentine Chaco Qom/Toba world". En G. Melville y C. Ruta (Eds.). *Nature and Human. An Intricate Mutuality*. (pp. 163-175) Berlin: De Gruyter Oldenbourg.

Wright, P., Moreira, M. y Soich, D. (2019). Antropología vial: símbolos, metáforas y prácticas en las calles de Buenos Aires. En L. Katzer y H. Chiavazza (Eds.) *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 173-227). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Wright, P. (2020). Cuerpos viales, cultura y ciudadanía. *Encartes* 3 (5), 10-28. doi:10.29340/en.v3n5.139

Yacobaccio, H. (2010). Osteometría de llamas (*Lama glama* L.) y sus consecuencias arqueológicas. En: M. Gutiérrez, M. De Nigris, P. Fernández, M. Giardina, A. Gil, A. Izeta, G. Neme y H. Yacobaccio (Eds.) *Zooarqueología a principios del siglo XXI. Aportes teóricos, metodológicos y casos de estudio* (pp. 65-75). Buenos Aires: Del Espinillo.

Zanoli, C., Costilla, J. y Estruch, D. (2010). Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy. Argentina. *Patrimonio Cultural Inmaterial Latinoamericano. Fiestas* (pp. 11-40). Cuzco: CRESPIAL.

Zola, I. (1982). *Missing Pieces: A Chronicle of Living with Disability*. Philadelphia: Temple University Press.

Zolla, C. (1994). *La medicina tradicional de los pueblos de México*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Zunino Singh, D. (2013). El Subte como artefacto cultural (Buenos Aires, 1886-1944). La historia cultural como aporte a los estudios de las movilidades urbanas. *Revista Transporte y Territorio* (9), 173 – 200. doi.org/10.34096/rtt.i9.310

Zunino Singh, D. (2016). "Sea amable, ceda el asiento". Un análisis histórico cultural del comportamiento de los pasajeros en el transporte público de Buenos Aires a principios de siglo XX. *Cuaderno urbano* 20 (20), 5 – 23. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3692/369246715001.pdf>

Zunino Singh, D. (2017). A Genealogy of Sexual Harassment of Female Passengers in Buenos Aires Public Transport. *Transfers* 7 (2), 79 – 99. doi:10.3167/TRANS.2017.070206

Zunino Singh, D. (2018). The auto-colectivo: A cultural history of the shared taxi in Buenos Aires (1928-33). *Journal of Transport History* 39 (1), 55 – 71. doi:10.1177/0022526618762344