

Lo dicho y lo vivido: relaciones entre el paisaje, la corporalidad y las narrativas en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) a partir de la experiencia de la enfermedad

What is said and what is lived: relationships between landscape, corporality and narratives in Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) through the experience of disease

José María Vaquer *

Resumen

En este trabajo presento una reflexión sobre las relaciones entre la corporalidad y las narrativas a partir de un ejemplo etnográfico procedente de Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy). Para ello, contrapongo la lógica del paisaje tradicional andino mezclada con elementos católicos con la lógica del paisaje evangélica para mostrar que existen contradicciones aparentes entre el *habitus* incorporado y las narrativas, en torno al concepto tradicional de enfermedades basadas en las potencias del paisaje. El paisaje andino tradicional se encuentra conformado por lugares con agencia, que pueden enfermar a las personas que se aproximan a ellos sin las debidas precauciones, mientras que los evangélicos niegan ser víctima de estas enfermedades. Sin embargo, nos relataron casos de personas que se enfermaron e incluso murieron por acción de

Abstract

In this paper I present a reflection on the relationships between corporality and narrative through an ethnographic example from Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy). In order to do so, I contrast the traditional Andean catholic landscape logic and the evangelic landscape logic, to show that there are contradictions between incorporated *habitus* and narratives around the traditional concept of diseases based on landscape powers. Traditional Andean landscape is formed by places with agency that can make people that approach them without due precautions sick, while evangelic people deny being victims of such sickness. However, we were told cases of people that got sick and even died because of "dangerous places". This example illustrates how relationships between body and narrative can be considered as two different analytical instances that

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; 25 de Mayo 217, 3er Piso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (1002 ABE), Argentina. Correo electrónico: jmvaquer@yahoo.com.

los "lugares peligrosos". El ejemplo ilustra como las relaciones entre lo corporal y lo narrativo pueden ser consideradas como dos instancias analíticas diferentes, que nos permiten apreciar diversas narrativas sobre las lógicas corporales vinculadas con los sistemas clasificatorios y sus cambios.

Palabras Clave: Lógicas; Paisaje; Tradición andina; Evangelismo; Enfermedad.

allow us to appreciate diverse narratives about bodily logics related to material culture.

Keywords: Logics; Landscape; Andean tradition; Evangelism; Disease.

Introducción

Este trabajo es el producto de una reflexión acerca de las relaciones entre la corporalidad y las narraciones desde la perspectiva de la Arqueología del Paisaje; y su rol en la producción y reproducción de sistemas clasificatorios (Vaquer, 2013, 2015; Vaquer & Cámara, 2018). Las narraciones son las objetivaciones de las vivencias, de los contenidos de conciencia que pueden ser orales, escritas o performativas (Bruner, 1986). La objetivación de la experiencia, entendiendo objetivación como una tematización, implica una puesta en discurso; mientras que la corporalidad es la experiencia somática directa no tematizada que se produce a través de esquemas sensorio-motrices (Merleau-Ponty, 1993). Sin embargo, la división entre corporalidad y narrativas es una división analítica, ya que ambas instancias se realizan de manera simultánea en la práctica. A su vez, me interesa jugar con estas categorías a partir del concepto de paisaje, entendiendo el mismo como el lugar donde se incorporan las categorías y como estructura recursiva que funciona como un reservorio de sentido para las interacciones sociales.

Las relaciones entre la corporalidad y las narrativas constituyen un tema importante, ya que dependiendo del marco teórico que se elija, tanto una como la otra pueden ser el motor del cambio en los sistemas de categorías. En este caso, utilizo un ejemplo etnográfico procedente de Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy) para poner en tensión dos lógicas: una “tradicional” vinculada con sistemas de pensamiento comunes en la región Circumpuna que tendrían su origen en épocas prehispánicas; y otra producto del movimiento evangélico en la Puna Argentina. Estas lógicas son una herramienta interpretativa que utilizo para abordar el tema en cuestión, ya que en la práctica de los cuseños no existe una objetivación tan tajante entre ambas. Sin embargo, y esto lo retomo más adelante, hay una categorización propia de los cuseños referida a la lógica tradicional como la “lógica de los abuelos” que se vincula con la forma de vida pastoril, mientras que también se reconoce la existencia de una lógica evangélica que en muchos casos opera por oposición a lo tradicional.

Si bien ambas tienen una objetivación en narrativas (las entrevistas), también remiten a una serie de instancias corporales de relaciones con el paisaje. Cada una de ellas establece relaciones diferenciales con el paisaje: mientras que en la lógica “tradicional” el paisaje se encuentra marcado por las relaciones con el pasado y la alteridad, la lógica evangélica introduce una concepción lineal de la temporalidad y se relaciona con una instrumentalización del entorno (Segato, 2005). A su vez, implica un rechazo y condena de las prácticas asociadas a la lógica “tradicional”.

En este sentido, el punto focal del trabajo son las contradicciones aparentes entre las narrativas y las prácticas, alrededor de los conceptos de salud y enfermedad tradicionales en las sociedades andinas. Como desarrollo más adelante, la concepción tradicional de la enfermedad implica una disrupción en las relaciones con ciertas entidades del paisaje. Ahora

bien, mientras que los evangélicos sostienen no creer en esta lógica tradicional, de todas maneras son víctimas de las enfermedades que produce el paisaje. Estas contradicciones aparentes entre la corporalidad y las narrativas las atribuyo a los diferentes estados en los que operan las lógicas: la lógica tradicional opera principalmente de manera corporal, mientras que la evangélica opera desde lo narrativo y recién se está incorporando. Este ejemplo es interesante porque nos permite observar las relaciones entre la *praxis* y la corporalidad en acción.

Herramientas teóricas

Habitus, incorporación y hexis corporal

Como mencioné anteriormente, la pregunta que guía este trabajo son las relaciones entre los sistemas de clasificación y sus manifestaciones corporales y narrativas. Para abordar la primera parte de la pregunta, relacionada con la corporalidad, es necesario detenerse en algunos autores que problematizaron este tema.

El tema de la corporalidad tiene larga data en la tradición científica de Occidente. Sin embargo, podemos rastrear los orígenes de una preocupación moderna sobre el cuerpo a la fenomenología de Husserl (1985, 2008). Luego de Husserl, serán investigadores franceses como Merleau-Ponty (1993), Foucault (1999, 2004) y Bourdieu (1990, 2012) los que trabajen sobre la corporalidad desde perspectivas diferentes. Me interesan particularmente los trabajos de Bourdieu, que enfatizan las relaciones entre el cuerpo, los sistemas de clasificaciones y su producción y reproducción.

Bourdieu (2012) sitúa su trabajo dentro de una teoría de la práctica, que intenta superar las falencias de las teorías que enfatizan a la estructura, como el estructuralismo (objetivismo), y aquellas que se centran en la agencia individual como el existencialismo (subjetivismo). La propuesta de este autor es ir desde el *opus operatum* al *modus operandi*, de las regularidades observadas hacia el principio de generación de esas regularidades. Este principio es el *habitus*, definido como: “Un sistema de disposiciones duraderas, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir en tanto que principio generador y de estructuración de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 2012, p.201).

Lo importante para este trabajo es que este *habitus*, en tanto principio regulador de las prácticas y las representaciones, se encuentra en estado incorporado, es decir, hecho cuerpo y se manifiesta, produce y reproduce a partir de las prácticas de los agentes. El *habitus* es el producto de la incorporación de ciertos principios clasificatorios vinculados con la pertenencia a un grupo o clase social determinados. Se trata de las estructuras sociales hechas cuerpo, que se transmiten y reproducen a través de las prácticas. Estos principios

son incorporados desde la infancia de los agentes, al habitar un espacio que se encuentra estructurado de acuerdo a los mismos principios clasificatorios que estructuran al *habitus*. Las relaciones entre el cuerpo y el paisaje son una serie de “ejercicios estructurales” donde por homología entre los diferentes campos se incorporan los mismos principios denominados *hexis* corporal. Debido a su estado práctico y corporal, los principios del *habitus* siempre refieren a un estado anterior del sistema, por lo que son en esencia conservadores. Los principios clasificatorios, en este estado práctico, conforman un estado de “ortodoxia”, donde son tomados como no arbitrarios y naturales; y como la única explicación posible del funcionamiento de la realidad (Bourdieu, 2012).

Ahora bien, cuando los *habitus* son interpelados por principios diferentes a los que fueron estructurados (como en los casos de contacto o dominación cultural), los principios propios de producción ya no son percibidos como únicos y naturales, sino que son considerados como unos posibles entre otros. Este estado es denominado por Bourdieu “heterodoxia”, e implica el reconocimiento de la arbitrariedad subyacente a los principios clasificatorios. Desde que la ortodoxia es cuestionada, se produce una lucha por volver al estado original, que puede ser la restauración de la *doxa* cuestionada; o su reemplazo por la heterodoxia que se transforma en una nueva ortodoxia.

De acuerdo con lo propuesto por Bourdieu, este proceso puede interpretarse de la siguiente manera: en principio, la relativización de la ortodoxia comienza desde lo narrativo, donde el cuestionamiento se produce de una manera objetiva y objetivada. El proceso por el cual la nueva *doxa* se incorpora es más lento, ya que como mencioné anteriormente, la incorporación siempre refiere a un estado anterior del sistema. En este sentido, la imposición de una nueva *doxa*, como en el caso de la Conquista española tiene que ir de la mano de un proceso violento. Es en estos momentos de cambio (forzado o no) donde puede ocurrir que ambas lógicas, una incorporada y otra narrativa convivan generando una serie de contradicciones aparentes. Sin embargo, estas contradicciones tanto desde el punto de vista incorporado como narrativo tienden a resolverse en la práctica, y eventualmente resultan en lógicas nuevas que son la síntesis de las diferentes *doxas* en competencia y reflejan posiciones de poder relativas a cada campo de la práctica.

Paisaje e incorporación

El *habitus* se incorpora a través de la *hexis* corporal, una serie de ejercicios estructurales que son el resultado de las relaciones entre el cuerpo y el espacio. Para ello, Bourdieu propone que el espacio se encuentra estructurado de acuerdo con los mismos principios generativos que el *habitus*. A través de habitar el espacio, los agentes sociales incorporan los principios del *habitus* en un estado práctico (ver el ejemplo de la casa Kabyle en Bourdieu, 2012; y Vaquer, 2007). Esto se produce a partir de realizar actividades en el paisaje. En

este sentido, el concepto de *taskscape* propuesto por Ingold (2000) permite dar cuenta de las relaciones entre el cuerpo, el paisaje y las actividades. El paisaje se estructura a partir de las actividades que las personas realizan. En ellas, se generan relaciones en presencia (copresencia *sensu* Giddens, 1998), en ausencia, ya que las actividades pueden remitir a personas que no se encuentran presentes directamente y, sobre todo, las actividades se realizan dentro del marco de paisaje en tanto sistema simbólico. Retomando nuevamente a Giddens (1998), el paisaje puede ser considerado como un recurso con el que cuentan los agentes en la hora de las interacciones. Si bien siempre existe una instancia narrativa en la que los agentes pueden dar cuenta de los motivos de la acción, muchas de las actividades que se realizan en el paisaje dependen de esquemas corporales, por lo que se realizan de manera no discursiva. En consecuencia, realizar actividades implica que el paisaje en tanto sistema simbólico que produce categorías sociales se constituye en un recurso de las interacciones, y por lo tanto se produce y reproduce de manera recursiva.

Uno de los temas importantes dentro de la “perspectiva del habitar” son las relaciones entre las actividades y la temporalidad. Si bien Ingold (2000) propone que la temporalidad del paisaje se encuentra estructurada en torno a la temporalidad de las actividades, también es importante mencionar que siempre existen referencias a otros tiempos y a otros espacios. No solamente la misma estructura de las actividades tiene este poder referencial, sino que también el paisaje, donde se encuentran los “restos materiales” de actividades pasadas, actúa como una referencia hacia el pasado. Por lo tanto, el paisaje es un fenómeno multi-temporal (Barrett, 1999; Bradley, 2002; Thomas, 2001).

El concepto que utilizo para sintetizar la experiencia de habitar un paisaje es el de “lógica del paisaje”, que puede definirse como una manera particular de habitar un paisaje vinculada con las relaciones sociales de producción y el modo de vida (Vaquer & Cámara, 2018). Se relaciona con el conjunto de relaciones que una sociedad particular, en un momento determinado, establece con el paisaje. Las lógicas del paisaje engloban cuestiones que tienen que ver con la espacialidad y la temporalidad de los grupos. El paisaje, desde esta perspectiva, es una estructura de inteligibilidad que es interpretada por los agentes en la práctica, tanto de manera corporal como discursiva. Cada sociedad que habitó un paisaje determinado deja improntas materiales que son interpretadas por las generaciones que siguen. Así, esperamos que un paisaje determinado sea el producto de las diversas lógicas de las poblaciones que lo habitan y habitaron. Incluso nuestra interpretación científica es una lógica del paisaje más.

De esta manera, una parte constitutiva de las lógicas del paisaje son los esquemas clasificatorios de las sociedades que las produjeron. A través de las prácticas y las actividades que se realizan, los esquemas clasificatorios son puestos en operación y, de manera recursiva, son producidos, reproducidos o desafiados.

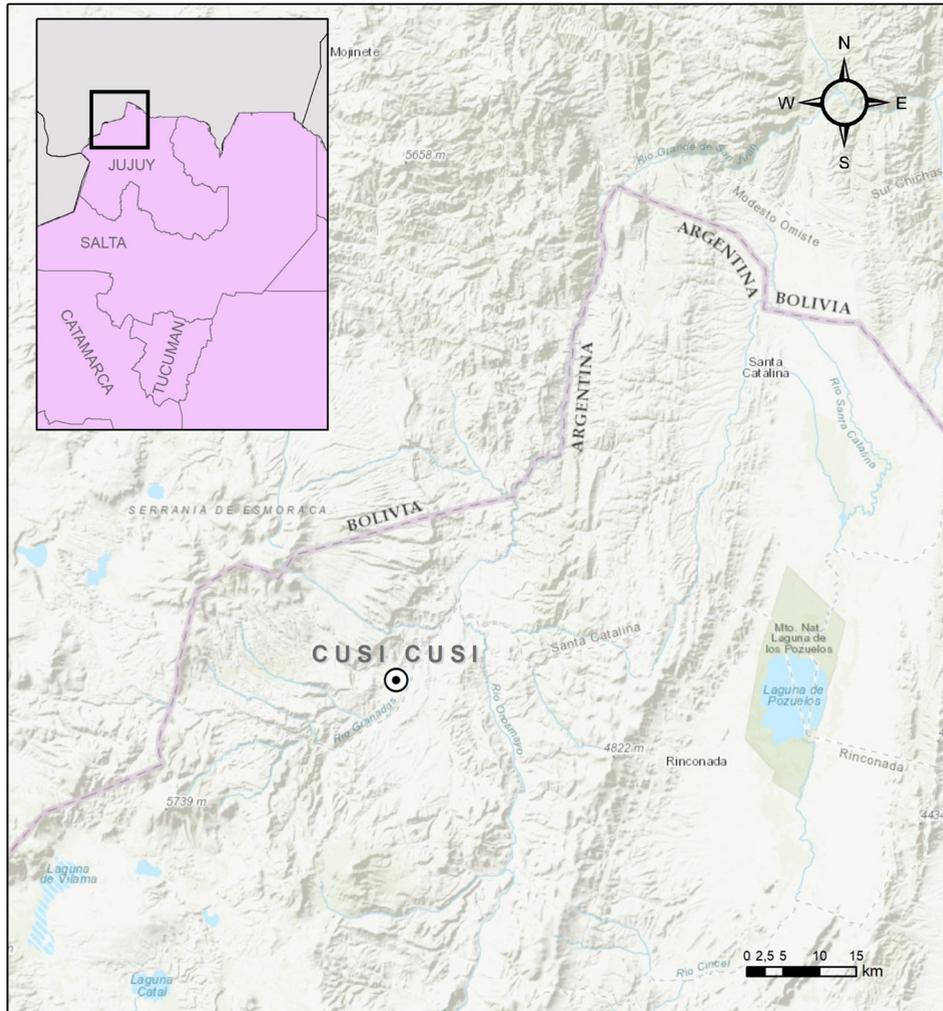
Ahora bien, como mencioné anteriormente, estas relaciones con el paisaje se dan principalmente de manera corporal, no discursiva. Aquí podemos mencionar una diferencia entre las propuestas de Bourdieu y Giddens. Para Bourdieu, el *habitus*, en tanto principio corporal e incorporado, es el esquema generativo de todas las prácticas y las representaciones. En este sentido, Bourdieu es bastante determinista. Cuando un sistema clasificatorio se encuentra incorporado en estado de ortodoxia, y al ser el principio generador de las representaciones, es muy difícil pensar en el cambio. En contraste, Giddens propone una noción de agencia mucho más fuerte, donde la capacidad reflexiva del agente es mucho mayor y permite en cierta medida cuestionar los esquemas clasificatorios que se manifiestan de manera práctica. Podemos recodificar estas diferencias en términos de dos polos: para Bourdieu la incorporación tiene un rol causal más importante que las narrativas, mientras que para Giddens las narrativas, en tanto monitoreo reflexivo de los agentes de sus propias prácticas, pueden ser una herramienta de cambio social. Vamos a ensayar una propuesta sobre esta dicotomía a partir de un ejemplo procedente de Cusi Cusi. Cabe aclarar que el problema que propongo abordar es un problema teórico, por lo que el *corpus* de datos que se presenta no es exhaustivo ni suficiente para interpretar las múltiples dimensiones del problema. La propuesta es una primera aproximación para comenzar a pensar las relaciones entre la corporalidad y las narrativas, y como se encuentran enhebradas en las prácticas de los agentes.

Cusi Cusi: descripción e historia

Cusi Cusi se encuentra localizado en los Departamentos de Rinconada y Santa Catalina, en la Puna Jujeña (Figura 1). La región en la que se ubica es la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan, conformada por los ríos Granadas, Orosmayo y Tiomayo. El pueblo se encuentra a 3.800 msnm, en un ambiente de Puna seca con lluvias estacionales durante los meses de diciembre y marzo (Buitrago, 1999; Saravia, 1960).

El pueblo de Cusi Cusi es el de mayor tamaño en la región y cabecera del municipio homónimo que incluye a las localidades de Misa Rumi, Ciénega de Paicone, Paicone y Lagunillas del Farallón. De acuerdo con el censo del 2010, el pueblo tiene 243 habitantes, pero dada la alta movilidad de las personas, seguramente el número es mayor. En el pueblo se encuentra la Comisión Municipal, donde hay un Comisionado junto con vocales de los demás pueblos. También hay un Jardín de Infantes, una Escuela Primaria y un Colegio Polimodal, una delegación policial y un Centro de Integración Comunitario donde funciona la Unidad Sanitaria, un ciber y se realizan las actividades que competen a la Comisión Municipal. Los vecinos se encontraban organizados en una Comisión Vecinal, que se convirtió en la Comunidad Aborigen *Orqo Runas* con autoridades elegidas por votación y personería jurídica. Cuenta también con una Iglesia Católica Apostólica Romana y varios centros de culto evangélicos. Las iglesias evangélicas presentes en el pueblo son cinco.

Figura 1. Ubicación de la zona de estudio.



El pueblo posee una historia particular, debido a que fue parte de Bolivia hasta el año 1938, cuando se implementó el tratado de límites Carrillo-Diez Medina de 1925. Se trataba de una zona pastoril donde los habitantes vivían en caseríos aislados en un sistema de puestos y estancias donde se movilizaban con el ganado (Carreras, 2015; Gobel, 2002). De acuerdo con las historias de la gente del pueblo, Cusi Cusi era un lugar donde se reunían las distintas familias de pastores dispersas en el paisaje para ocasiones festivas, en una iglesia que se encuentra a unos pocos kilómetros del pueblo que la gente denomina “Iglesia Vieja”. De acuerdo con los vecinos, el nombre del pueblo significa “alegría alegría”, y esto podría deberse al rol festivo del lugar; o también a la presencia de un arácnido con ese mismo nombre que es un buen augurio.

Los alumnos de 1er año del Polimodal 1 de Cusi Cusi, junto con el profesor de Historia René Domínguez realizaron un trabajo de relevamiento de la historia del pueblo. Me baso en ese trabajo para el relato. Cuentan que en 1917 aparece en la zona procedente de Bolivia Segundino Acho, que sabía leer y escribir y había tenido cargos de “regidor”, con las intenciones de fundar un pueblo. El pueblo se funda alrededor de la “Iglesia Vieja” en 1925, pero debido a que se trata de una zona rocosa y llena de faldas, no posibilitaba la expansión y crecimiento futuro. Por este motivo, se traslada el pueblo a su localización actual. Las historias ubican este suceso en el año 1954. El 3 de Mayo se celebra la fiesta de conmemoración de la fundación del pueblo, que coincide con la celebración de la Santa Cruz y el Señor del Milagro en el calendario católico. Nos relataron que antes la gente iba a la Iglesia Vieja a realizar las ceremonias, pero ya no lo hacen más. En 1965 se fundó la Comisión Vecinal, de la cual Segundino Acho fue el presidente. La Comisión Municipal se crea en el año 1985.

La actividad tradicional del pueblo es el pastoreo de llamas. Sin embargo, cada vez menos personas se dedican a esta forma de vida. De acuerdo con las entrevistas que realizamos, el problema es que a las generaciones más jóvenes no les interesa la “vida de campo”, por lo que no hay un recambio generacional en esta actividad. Los habitantes del pueblo trabajan en la Municipalidad, algunos en la Mina Pirquitas, otros tienen comercios en el pueblo. A su vez, cuentan con una Cooperativa Ganadera que nuclea a los criadores de llamas; y una Cooperativa de agricultores de Quinoa (CADECAL) con una planta procesadora (González, 2014; Pey, 2017).

Desarrollo

Paisaje y enfermedad en los Andes sur

En esta sección presento una síntesis bibliográfica sobre ciertos elementos estructurantes del paisaje en la región Andina Meridional. De todas maneras, no pretendo que los

principios que operan en las zonas circundantes se apliquen directamente a Cusi Cusi. El objetivo de este apartado es caracterizar la “lógica del paisaje tradicional”, que aunque tiene contenidos específicos particulares, tiene elementos comunes en la región Andes sur. Una diferencia importante para mencionar es que los trabajos que tomo en esta sección proceden de sociedades que tradicionalmente se definen como agricultoras. Si bien excede los objetivos particulares de este trabajo, cabe preguntarse si este mismo esquema se aplica a las sociedades de pastores. De acuerdo con nuestra experiencia en Cusi Cusi, los mismos comunarios distinguen entre aquellos dedicados al pastoralismo y los que se dedican a la agricultura, sosteniendo incluso que ambas actividades implican “pensar diferente”.

Siguiendo a Vilca (2009, p.246), el paisaje andino puede ser considerado como una “alteridad interpelante”. Vamos a desarrollar este concepto. En primera instancia, tradicionalmente no existe en la región andina una distinción entre “naturaleza” y “cultura”, entre un ámbito de lo humano y otro ajeno. Toda la realidad es entendida en términos de relaciones, donde los diferentes círculos de reciprocidad centrados alrededor del *ego* definen la naturaleza de las relaciones. Los elementos del paisaje, que desde nuestra óptica occidental corresponden al reino de la “naturaleza”, también son entendidos en estos términos. La alteridad, como veremos más adelante, implica una ausencia de parentesco, una reciprocidad negativa en términos de Sahlins (1987) que posee características bien definidas. Podemos considerar, de acuerdo con Cruz (2012) que en los Andes no existe una noción equivalente al concepto occidental de paisaje, fuertemente cargado de una lógica óculo-centrista y que deriva de la pintura (Thomas, 2001). En lugar de esta definición, para Cruz el paisaje andino se encuentra compuesto de lugares con densidades diferenciales, múltiples dimensiones, categorías y entidades fluidas y permeables. Es también percibido y experimentado “como una continua narración tejida por hitos-significantes, soportes en la construcción de la memoria social y las explicaciones ontológicas del mundo” (Cruz, 2012, p.222). Más cerca de nuestra zona de trabajo, en Huachichocana, Puna de Jujuy, las relaciones que se establecen entre las personas y el paisaje son de crianza mutua, y se establecen a partir de la práctica de las *challas* y el dar de comer como una forma de activar las relaciones con los lugares (Lema & Pazzarelli, 2015; Pazzarelli & Lema, 2018). Estas relaciones de crianza constituyen, de acuerdo con los autores, una “memoria fértil” que se construye a partir de habitar el paisaje.

El concepto utilizado tanto por los aymara como por los quechuas para referirse a este entramado es el de *pacha*, que significa espacio, tiempo y también totalidad y abundancia (Bouysson-Beyssac & Harris, 1987). El espacio y el tiempo no son separados en la cosmovisión andina tradicional: se permean mutuamente. Así, a cada una de las *pachas* o edades de los aymara corresponde un espacio y un tiempo. La primera edad o “Edad del *Taypi*” se vincula con el origen mítico a través de las acciones del Dios Tunupa y se sitúa

geográficamente en el eje acuático compuesto por el Lago Titicaca, el Río Desaguadero y el Río Poopó. La segunda edad se denomina “Edad del *Puruma*” y se vincula con el origen de la alteridad. Si la primera edad tiene que ver con el centro y el origen, la Edad del *Puruma* se relaciona con los márgenes. Para una sociedad agrícola como los aymara, los márgenes son aquellos lugares liminares de la producción agrícola, como los cerros y los lagos; y las poblaciones con otros modos de vida como los cazadores, los pastores y los pescadores. De hecho, el término *purun* posee una serie de significados vinculados con lo desértico, las tierras en barbecho, lo virgen, salvaje y libre (Bouysse-Cassagne & Harris, 1987). En este sentido, simboliza lo opuesto a lo social. Esta edad se caracteriza por la ausencia del Sol (en algunas versiones también de la Luna), oscuridad, la ausencia de la agricultura y una forma de vida que a los ojos de los aymara era incivilizada. Los habitantes de esta edad, que no tienen relación con la humanidad actual, salvo algunos casos particulares como los chipaya de Carangas (Wachtel, 2001), son seres que reciben varias denominaciones como *wari*, *chuqila*, *lari* y especialmente, *chullpas*. El mito de los *chullpas* se encuentra difundido, con algunas variantes, por toda la región Andina Meridional (Cruz, 2014; Sendón, 2010).

De acuerdo con las diferentes versiones, los *chullpas* de los relatos son gente pequeña que vivía en la oscuridad, hablaba con los animales y vivía de la caza y el consumo de especies no domésticas. El término *chullpa* designa también a un tipo de estructura arqueológica, los “sepulcros abiertos” que la arqueología adscribe al Periodo de Desarrollos Regionales o Intermedio Tardío (900-1450 d.C.) (Isbell, 1997; Nielsen, 2008), y puede utilizarse también para cualquier tipo de resto arqueológico. Los sitios son denominados *chullperíos*, y se vinculan con los lugares de vivienda de los *chullpas*. En nuestra zona de estudio, la denominación de *chullperío* se encuentra circunscripta a los sepulcros abiertos localizados en aleros que se encuentran sobre el Río Granadas y las quebradas subsidiarias (Debenedetti, 1930). Los *chullpas* mueren con la salida del Sol, secándose como *charqui* (carne disecada). De esta manera, los restos humanos momificados presentes en los sepulcros abiertos son interpretados con los restos de los *chullpas*. También existen algunas versiones en las que algunos *chullpas* sobrevivieron al esconderse en lagunas y lagos, o en quebradas oscuras resguardadas del Sol.

Sin embargo, a pesar de que los *chullpas* murieron o desaparecieron continúan ejerciendo su agencia en el presente a través de ciertos lugares en el paisaje. La salida del Sol al final de la Edad del *Puruma* es interpretada por los aymara como un *pacha kuti*, un “vuelco” donde el espacio y el tiempo son invertidos (Bouysse-Cassagne & Harris, 1987). En consecuencia, los *chullpas* no desaparecieron, sino que fueron relegados al *ukhu pacha*, al inframundo considerado como el reverso del mundo humano. Un campesino del Norte de Lípez, Bolivia nos comentó que los *chullpas* “caminan bajo nuestras huellas”. Estos seres, lejos de haber desaparecido, se encuentran presentes como el grado máximo de alteridad, como el opuesto de los seres humanos. Su agencia se ejerce a través de ciertos

lugares que funcionan como *punkus*, portales que comunican nuestro mundo con el *ukhu pacha* (Cruz, 2006).

Cruz (2006, 2012, 2014), al interpretar una serie de entrevistas realizadas a los campesinos de la zona de Potosí, Bolivia, propone que el paisaje es entendido en términos de la acción de dos principios o fuerzas: *saqra* y Gloria (ver Cruz, 2012, Figura 4 para las diferentes potencias relacionadas con ambos principios). La primera de ellas se vincula con el *saqra pacha* o *ukhu pacha*, un inframundo en penumbras, humedad, fertilidad y la presencia de seres indiferenciados; y de manera general con todos los espacios no civilizados o desprovistos de humanidad (Cruz, 2014). Este espacio se relaciona directamente con la Edad del *Puruma* descrita anteriormente. Junto con los *chullpas*, el *ukhu pacha* se encuentra habitado por los *supay* o diablos. Por otro lado, la Gloria se vincula con el *hanan pacha* o mundo de arriba, mundo celestial que incluye al Sol, a Dios y a los santos. La Gloria funciona como principio restrictivo y ordenador de las potencias *saqra*. Ambos mundos confluyen en el mundo humano, el *kay pacha* de los quechuas, donde existen portales o *punkus* que permiten acceder y relacionarse con las potencias de ambos dominios.

Los *punkus* refieren a ciertos rasgos particulares del paisaje: lugares donde cambia la visual como en las abras o pasos montañosos, las cimas de los cerros, las peñas o afloramientos rocosos (*qaqas*), las quebradas estrechas, las cuevas, los manantiales de agua (*puqyos*) y los sitios arqueológicos en tanto testimonio de la existencia de los *chullpas*. Todos estos lugares son peligrosos debido a su asociación con el mundo *saqra* porque producen una serie de enfermedades denominadas en quechua *mancharisqa*, *jasp'isqa* y en el caso de los *chullperíos* una enfermedad llamada *chullpasqra* o “susto” que es una posesión que puede terminar con la transformación del enfermo en *chullpa* (Cruz, 2012, 2014).

En la Puna Jujeña, los significados asociados al paisaje son levemente distintos (Bugallo & Vilca, 2011; Vilca, 2009). En lugar de dos principios antagónicos como el caso de Potosí, los habitantes de la Puna consideran que existe un principio denominado ánimo o ánimo que anima a todos los seres y entidades, incluyendo a las potencias del paisaje. Este principio animador es fluido, ya que puede perderse ante ciertas situaciones o debido a la agencia de determinadas entidades que pueblan el paisaje. Cuando se produce esta alteración del ánimo es que se producen las enfermedades, que se denominan susto, *maradura*, *aicadura*, pilladura, mal aire (Bugallo & Vilca, 2011). Particularmente peligrosos son los *antigales*, denominación local para los *chullperíos*, donde la perturbación sin las debidas precauciones produce un susto que puede llevar a la enfermedad mental y a la muerte. También son “lugares peligrosos” (categoría que utilizaron los pobladores de Cusi Cusi) los ojos de agua, los lugares donde cayó un rayo y los lugares donde un camino cambia de dirección o se accede a un nicho ecológico diferente. Esta última categoría se vincula con el concepto de *punku* interpretado por Cruz.

La característica principal de los “lugares peligrosos” es su hambre y voracidad, que se manifiesta en que pueden comerle el alma a aquellos más vulnerables como niños, mujeres embarazadas o ancianos; o a personas adultas que transgreden las normas de comportamiento “adecuadas” con los lugares. Las enfermedades producidas por estas entidades tienen un desarrollo gradual de acuerdo con la potencia del ser que actuó, yendo desde una sustracción parcial del alma hasta la sustracción total. Para curar las enfermedades producto de la acción de la agencia del paisaje es necesario consultar con un especialista o curandero, ya que el sistema de salud institucional no tiene remedio para este tipo de enfermedades. En primera medida, el curandero debe diagnosticar la enfermedad al reconocer a la agencia que la produjo por medio de una serie de técnicas como la lectura de la coca o por medio de alumbre, y otros síntomas como la presencia de granos en la piel. Es importante también determinar los lugares por donde anduvo el paciente. La curación implica buscar y traer nuevamente al cuerpo la parte del ánima que fue sustraída, a partir del compartir sustancias con la entidad actuante (*challa*). La *challa*, en tanto compartir comida y bebida, es una manera de reestablecer el equilibrio y en cierta medida compensar a la entidad que produjo la enfermedad por la transgresión (Bugallo & Vilca, 2011; Vilca, 2009).

Vemos entonces que existen una serie de enfermedades que son causadas por los “lugares peligrosos” que de no ser tratadas por los especialistas pueden causar locura y muerte en los pacientes. Estos lugares, en el caso de Potosí, se encuentran vinculados con las potencias *saqra* que habitan el inframundo. Si bien en la Puna Jujeña no encontramos esta relación entre enfermedad/*saqra*, los lugares que enferman son parte de un sistema clasificatorio que los vinculan con la alteridad. Es en este sentido que podemos retomar el concepto propuesto por Vilca (2009) del paisaje como una “alteridad interpelante”. Esa alteridad se encuentra presente en ciertos lugares en el paisaje cargados con una densidad que los relaciona con un tiempo y lugar “otros”, el tiempo y el espacio de los *chullpas* y los *supay*. Incluso seres aparentemente benéficos como la *Pachamama*, vinculada en Potosí con el principio de la Gloria, puede enojarse y producir enfermedades si no es tratada con el respeto debido. Lo mismo ocurre con ciertos cerros, que si bien son considerados ancestros y *mallkus* de las poblaciones actuales, pueden enojarse y causar granizo, sequía o la muerte de los animales domésticos si no se los alimenta en las fechas correspondientes.

El evangelismo en la Puna: habitus, narrativas y heterodoxia

Desde la llegada de los españoles a nuestro continente, la cosmovisión andina fue víctima de diferentes esfuerzos por ser erradicada. Sin embargo, a pesar de las extirpaciones de idolatrías, los españoles nunca comprendieron cabalmente la función del paisaje andino como repositorio de la cosmovisión y la memoria tradicional. Es interesante consi-

derar, junto con Abercrombie (2006), que los múltiples soportes de la memoria andina, que funcionaban de manera conjunta en ciertas *performances* pudieron seguir reproduciendo alguno de los principios que los estructuraban. Por otro lado, los esquemas clasificatorios andinos mostraron ser flexibles para incorporar ciertos elementos de los conquistadores pero conservando aún sus principios estructurales (Bouysse-Cassagne & Harris, 1987). Esto no implica de ninguna manera minimizar el efecto de la conquista, o suponer la existencia de una “esencia andina” transmitida por generaciones que se mantuvo intacta a través de los siglos de la conquista e inserción en el sistema capitalista. Podemos considerar que el paisaje andino, con las características descritas supra, se constituye como un repositorio de sentidos, activados en la práctica y sujeto a las interpretaciones de los agentes. La pervivencia en el tiempo de alguno de sus principios puede deberse a que se encuentran incorporados en un *habitus* corporal, que se manifiesta a través de habitar el paisaje. Las enfermedades vinculadas con los “lugares peligrosos” son manifestaciones del estado incorporado de los principios clasificatorios que se encuentran en el paisaje.

Ahora bien, desde el ingreso del evangelismo a Sudamérica, estos principios se encuentran nuevamente en cuestión, al punto tal que para Segato (2005) implican una tendencia desetnificante. Para esta autora, la introducción del evangelismo en la Puna Jujeña implicó que las dimensiones de la existencia de las poblaciones en cuestión, como la temporalidad, la espacialidad y la sociabilidad dejan de expresarse con el lenguaje del simbolismo étnico tradicional, neutralizando de esta manera la “marca étnica” (Segato, 2005, p.179).

En el caso de la Puna Jujeña, es notoria la ausencia de trabajos tanto antropológicos como sociológicos con respecto a esta temática. Con excepción del trabajo citado de Segato (2005), el proceso de ingreso del evangelismo y su impacto en las poblaciones originarias fue estudiado de manera exhaustiva en las provincias del Chaco Argentino, pero no en la región puneña (por ejemplo Ceriani, 2014; Guerrero, 2005; Wright, 1992).

Segato articula su trabajo sobre el evangelismo en torno a la oposición entre etnia y nación. Si bien este eje no es el que me interesa aquí, hace algunos comentarios interesantes para nuestra problemática. Su argumento es que el evangelismo es adoptado por las poblaciones de la Puna Jujeña debido a que la nación argentina fue construida sobre la negación de las diferencias étnicas. En este sentido, la religión Católica Apostólica Romana estuvo asociada al Estado, sobre todo mediante la Iglesia y las escuelas. La construcción de la “historia oficial” argentina tuvo como consecuencia que las diferencias étnicas fueran negadas y estigmatizadas, marginalizando de esta manera a las poblaciones originarias en la construcción del relato. En el caso de la Puna Jujeña, un ejemplo de este proceso es la prohibición del uso de la lengua quechua en 1915 (Segato, 2005).

El evangelismo se presenta de esta manera como una alternativa al discurso oficial y católico, cuestionando los lugares de poder institucionalizados tanto en el ámbito local

como en el global. Esto se da de diversas maneras: en primer lugar, la palabra perdida por la prohibición del quechua es recuperada a partir de la participación en el ritual evangélico, que se basa en la lectura e interpretación de la Biblia con un estilo retórico. En segundo lugar, el evangelismo redefine algunas categorías propias de la religiosidad andina tradicional. Una de ellas es la de “comunidad”, que en la tradición andina se encuentra basada en el parentesco o *ayllu* (Sendón, 2003). Esta es reemplazada por la noción de “congregación”, que define los límites de la reciprocidad a partir de la pertenencia a la iglesia en lugar de las relaciones de parentesco, o más allá de ellas. Del mismo modo, las fiestas andinas fueron absorbidas y resignificadas en primera instancia por el catolicismo y luego por el evangelismo. Las fiestas como la Señalada y el Carnaval son celebradas por los evangélicos despojadas de sus elementos tradicionales; e incluso realizan retiros espirituales para no participar en sus comunidades.

Otro de los puntos que impugnan los evangélicos respecto de la religión tradicional y del cristianismo es el aspecto de “trueque” entre el ser humano y las divinidades. Como vimos anteriormente, las poblaciones andinas establecen un diálogo con las entidades que pueblan el paisaje. Para los evangélicos la salvación es una decisión de Dios, en la cual el ser humano no tiene ninguna injerencia. Las prácticas simétricas tradicionales y católicas son tildadas de “idolatría”.

Con respecto al lugar en la Historia, el evangelismo tiene una lectura de la Biblia como libro de Historia, donde las poblaciones originarias pertenecen a una historia mundial que no reconoce las diferencias étnicas; y que tiene una forma lineal en contraposición al tiempo mítico cíclico y circular. Esto, a su vez, produce un cambio también en las nociones de espacialidad, donde se implanta una “razón instrumental” en la concepción del paisaje. Vamos a profundizar este punto.

Segato (2005) menciona una serie de cambios introducidos en las relaciones entre las poblaciones y el paisaje a partir del evangelismo. Para ello, toma como ejemplo al culto a la *Pachamama*, como vinculación entre la divinidad y el paisaje. Más arriba vimos cómo el paisaje se encuentra completamente estructurado en función de las categorías de los sistemas de clasificación tradicionales. Desde una óptica más sociológica, Segato focaliza en las relaciones entre los ciclos productivos vinculados con la tierra (tanto en la agricultura como en el pastoralismo) y los ciclos rituales, mostrando que ambos son coincidentes. Habíamos mostrado también que las relaciones entre las poblaciones y el paisaje se encuentran fundadas en la reciprocidad, y se realizan a través de la práctica de la *challa* que implica compartir bebidas y alimentos con las entidades del entorno.

Cuando se produce la conversión, los mojones son derrumbados, los hitos significativos del paisaje ignorados, por lo que se recodifican las lógicas de habitar el entorno. De manera simbólica, se cortan los lazos con el paisaje en tanto repositorio de memoria

y tradición, y se comienza a entender a la tierra bajo la mirada de la razón instrumental. De esta manera, se concibe como un espacio de explotación económica. Segato propone que prácticas tradicionales como la Señalada dejan de tener un significado ritual, transformándose en una actividad meramente económica vinculada con la reproducción de los rebaños. En palabras de la autora:

La relación con la naturaleza deja de asumir una forma comunicativa para convertirse en una relación sujeto-objeto regida por una razón instrumental. La naturaleza es objetivada y transformada en exterior y opuesta a la conciencia de sus habitantes; lo que en ella era cualitativo se hace cuantitativo; el pensamiento que la organiza deja de ser simbólico para ser calculante (Segato, 2005, p.216).

En síntesis, el proceso de introducción del evangelismo es visto por esta investigadora como un proceso desetnificante que propone el abandono de los rasgos identitarios de un grupo relacionados con las costumbres tradicionales. El éxito de esta empresa tiene que ver, según Segato, con la insatisfacción de los grupos originarios de la Puna con el papel y lugar asignados en la conformación de la sociedad nacional y la posibilidad de pertenencia a un universo occidental, más amplio que la nación particular.

Habitus y narrativas en Cusi Cusi

La contradicción entre *habitus* y narrativas se manifiesta a partir de las enfermedades del paisaje. En las entrevistas que realizamos, encontramos diferentes concepciones del paisaje y su relación. Como este tema está tratado en profundidad en otro trabajo (Vaquer, Petit de Murat & Di Tullio, en prensa), voy a sintetizarlo brevemente. Con fines analíticos, separamos a la población en grupos etarios, que nos pareció un criterio relevante con respecto a las relaciones con la forma de vida tradicional. En primera instancia, los entrevistados menores de 30 años no mostraron interés en la temática. Los jóvenes del pueblo al terminar la secundaria en general emigran hacia las ciudades, para continuar sus estudios o trabajar, retornando solamente para ciertas fiestas. El segundo grupo está conformado por personas entre 30 y 60 años. Esta generación es una “bisagra” entre la forma de vida tradicional y la actual, ya que muchos de ellos fueron criados en el campo. En general, este segmento poblacional tiene una visión idealizada del pasado tradicional, y se encuentran preocupados porque los jóvenes no están interesados por esta forma de vida, que gira alrededor de la práctica del pastoralismo. Finalmente, se encuentran los mayores de 60 años que experimentaron de primera mano la vida pastoril tradicional. En este grupo, los entrevistados recalcaron la dureza de la vida en el campo y de la educación que recibieron por parte de las instituciones como la Iglesia Católica y la escuela.

Otra diferencia entre las valoraciones del pasado se da entre los que profesan la religión católica y la religión evangélica. Como mencioné anteriormente, los católicos siguen

organizando y participando en las fiestas tradicionales mientras que los evangélicos no. En el caso de la Señalada, si bien la realizan, se encuentra depurada de ciertas prácticas tradicionales. En el Carnaval, las diferentes iglesias evangélicas del pueblo organizan retiros espirituales y encuentros para evitar que sus fieles participen. En una de las entrevistas, SM nos contó al respecto que los evangélicos: “Van a mirar un poco, van un poco a desahogarse, miran lo que hay, nada más. Y algunos de ellos se van a otros lugares, así como un encuentro todo lo que es sanamente, sin alcohol, se van a otros lugares, también se hacen su junta”.

Es importante mencionar que las iglesias evangélicas tienen reuniones semanales con pastores locales o que viene de otros lugares a predicar, mientras que el cura católico solamente va al pueblo dos veces por año. La presencia evangélica es muy intensa en el pueblo.

Ahora bien, con respecto a las relaciones entre el paisaje y las enfermedades, los evangélicos niegan creer en la agencia del paisaje. Como nos mencionaba LA en una entrevista respecto de los “lugares peligrosos”: “Yo le recuerdo de lo que dijeron mis abuelos, pero yo ya no lo creo tampoco, y no tengo miedo tampoco de que me va a hacer mal, nada nada... aquellos que no creemos y solo creemos en Dios, pasa de pasar”.

O también de acuerdo con LF, pastor evangélico: “si ponés tu vida en Dios, no te pasa nada”. Desde la narrativa, hay una postura que niega los efectos del paisaje siempre y cuando no se crea. Sin embargo, varias personas de fe evangélica nos comentaron que fueron víctimas de los “lugares peligrosos” o evitan el contacto o cercanía con los mismos. Incluso hay relatos sobre personas que murieron de “susto” en ciertos lugares del paisaje, o quebradas enteras que fueron deshabitadas debido a que se trataba de “lugares malos”.

El mismo LF nos dio una explicación desde la lógica evangélica sobre la potencia de los lugares: algunos lugares son peligrosos porque se encuentran habitados por los “ángeles del Diablo”, malos espíritus que acompañaron al Diablo en la Caída y que buscan todo el tiempo apropiarse de las almas de las personas. Es interesante esta asociación entre el Diablo y los lugares peligrosos, que ya vimos en el caso de Potosí como las fuerzas *saqra*. Esta narrativa, que podemos calificar de “híbrida” es un intento de la lógica evangélica de apropiarse de la lógica tradicional incorporada, sobre la base de una asociación anterior hecha por la Iglesia Católica.

Discusión

En términos de las categorías propuestas por Bourdieu (2012), podemos considerar que la visión tradicional andina del paisaje constituyó una ortodoxia que fue transmitida de manera corporal y narrativizada en forma de mitos que se vinculan con el origen de las diferentes entidades que pueblan el mundo. Un primer cuestionamiento de esta ortodoxia

fue la invasión española, que sin embargo no comprendió el rol del paisaje en la tradición andina y permitió la reproducción de manera corporal de ciertos principios. Esto puede explicar parcialmente el “sincretismo” que se produjo entre las creencias andinas tradicionales y la religión católica, como también puede ser considerado una forma de resistencia a la extirpación de idolatrías y a la desestructuración producida por la conquista (ver Pazzarelli, 2016 y Vaquer, 2013 para una crítica del concepto de sincretismo y totalización). La heterodoxia representada por el catolicismo en América fue convertida en ortodoxia mediante sangre y fuego.

Con la llegada del evangelismo en la década de 1930, se produce una nueva “extirpación de idolatrías”. Lo que el cristianismo no pudo entender de las relaciones entre el paisaje y la memoria andina, los evangélicos lo pusieron en el centro de la mira. Siguiendo la propuesta de Segato (2005), el proceso de “desetnificación” impulsado por el evangelismo apunta a cortar de raíz los vínculos entre el paisaje y la tradición andina. Como en Cusi Cusi el proceso es reciente, nos encontramos con una situación en la cual la ortodoxia tradicional-cristiana se encuentra en cuestionamiento por el evangelismo.

Este cuestionamiento ocurre en primera instancia de manera narrativa, en función de los preceptos de la doctrina evangélica que se muestra intransigente con respecto a las demás creencias religiosas. Los evangélicos optan por abandonar todas las instancias de culto relacionadas con las lógicas tradicionales, y las que siguen practicando se encuentran subsumidas dentro de sus propias lógicas o despojadas de los elementos tradicionales. Sumado a esto, se está produciendo el abandono paulatino de las prácticas pastoriles que, en tanto lógica del paisaje, refuerza las relaciones tradicionales tanto de manera corporal como narrativa.

Ahora bien, dado que el proceso de introducción del evangelismo es bastante temprano en términos de tradición, existen las contradicciones marcadas entre la *doxa* evangélica, en estado narrativo, y las creencias tradicionales en tanto *habitus* incorporado que se manifiestan en las enfermedades producto de los “lugares peligrosos” del paisaje. Vimos también que desde la lógica evangélica se intentan subsumir los efectos somáticos del paisaje al entenderlos como la acción del Diablo. Si bien esta relación fue construida con anterioridad por la Iglesia Católica, esta nueva lógica busca redefinir los elementos anteriores para ajustarlos a sus doctrinas. Estamos ante una verdadera lucha de *doxas*, una lucha por el capital simbólico que busca redefinir las relaciones entre los diferentes grupos sociales en cuestión.

En este punto la mirada que propongo se acerca a lo propuesto por Segato (2005). En última instancia, la introducción del evangelismo implica una redefinición de las relaciones de poder, tanto a nivel de cada comunidad como con las instituciones estatales. Podemos entender el éxito de esta doctrina en el marco de las relaciones entre los grupos originarios

con el Estado, y como una manera que tienen los agentes de ocupar lugares de prestigio en sus comunidades que antes estaban marcados por los esquemas tradicionales. En este sentido, el evangelismo es una subversión de los lugares de poder marcados institucionalmente y propone una nueva lógica para que los agentes se empoderen.

Conclusiones

Este trabajo fue una primera aproximación a un tema que se presenta con un alto grado de complejidad. Son muchas las variables que deben ser consideradas para abordar un fenómeno como la introducción del evangelismo en la Puna Jujeña y sus relaciones con las creencias tradicionales. Sin embargo, es importante que se comience a interpretar este proceso, sobre todo en el contexto político y social actual, donde se está produciendo una resignificación de las identidades étnicas. Tan grande es el impacto del evangelismo que, en las entrevistas que realizamos sobre lo que les gustaría mostrar a los comunarios de Cusi Cusi en su Museo Comunal, algunos propusieron armar una sala con la versión evangélica de la historia local.

Desde una mirada centrada en las relaciones entre la corporalidad y las narrativas, el ejemplo presentado nos permitió interpretar cómo las diferentes lógicas coexisten en un entramado complejo, donde las contradicciones e incoherencias (aparentes) entre lo práctico y lo narrativo nos permiten acceder a las diferentes maneras en las que las lógicas se manifiestan. A su vez, el ejemplo citado, si bien se encuentra en una fase inicial de análisis, nos permite reflexionar acerca de las relaciones entre las narrativas, la corporalidad y los sistemas clasificatorios. Si seguimos la propuesta de Bourdieu, se esperaría que la lógica evangélica, de persistir en el tiempo y seguir asociada a lugares de poder, construya una nueva corporalidad que en cierta medida niegue a la lógica tradicional. Sin embargo, y debido a que esta lógica es de llegada reciente a la región, vemos que por ahora se constituye en narrativas que se contraponen con la corporalidad tradicional. Es interesante, a partir del fragmento de la entrevista a LF, cómo ambas lógicas se empiezan a mezclar y los mismos fenómenos empiezan a tener explicaciones “alternativas”. Si seguimos la postura de Giddens, entonces estas explicaciones que surgen del monitoreo reflexivo de los agentes son las que, a largo plazo, producirían un cambio en los sistemas clasificatorios y en las prácticas de los agentes.

Si consideramos que a través de las relaciones entre el cuerpo y la cultura material se producen y se reproducen los *habitus*, entonces un cambio de lógica desde lo narrativo hacia lo corporal resulta en cambios en la cultura material, o en su permanencia como forma de resistencia. Este punto resulta interesante para la interpretación de los cambios culturales en el pasado, donde las relaciones entre lo corporal y lo narrativo pueden haber sido impugnadas en una primera instancia.

A su vez, la separación analítica entre las lógicas narrativas e incorporadas permite abrir el campo de las interpretaciones hacia otras *epistemes* diferentes de la científica occidental. En nuestro caso de estudio tenemos al menos tres interpretaciones sobre el pasado a partir de las relaciones con el paisaje que incluyen, a su vez, diferentes conceptos de la temporalidad y la espacialidad. Por un lado, tenemos la interpretación tradicional andina con elementos católicos, por el otro la interpretación evangélica y además la interpretación científica elaborada por nosotros en tanto investigadores. Es importante contextualizar cada una de ellas en función de sus consecuencias prácticas y políticas presentes, para entender que cada una de las narrativas construye relaciones de poder diferenciales.

Agradecimientos

Quiero agradecer a la Comunidad Aborigen *Orqo Runas* y a la Comisión Municipal de Cusi Cusi por su apoyo en las tareas que venimos desarrollando en la región. A todas las personas que accedieron a participar en las entrevistas y a compartir con nosotros sus miradas sobre el pasado, el presente y el futuro. A Babi Carboni, Facundo Petit de Murat, Julieta Skoropad y Martina Di Tullio por la realización e interpretación de las entrevistas. A los dos evaluadores anónimos que con sus comentarios ayudaron a mejorar considerablemente el trabajo.

Referencias citadas

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la Memoria y del Poder. Etnografía e Historia de una Comunidad Andina*. La Paz, Bolivia: IFEA/IEB.
- Barrett, J. (1999). The Mythical Landscapes of the British Iron Age. En W. Ashmore y B. Knapp (Eds.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, (pp. 253-265). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers.
- Bourdieu P. (1990). *The logic of practice*. Stanford, EEUU: Stanford University Press.
- Bourdieu P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Bouysse-Cassagne, T. & Harris, O. (1987). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt, y V. Cereceda (Eds.), *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, (pp. 11-60). La Paz, Bolivia: HISBOL.
- Bradley, R. (2002). *The Past in Prehistoric Societies*. Routledge. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Bruner, E. (1986). Experience and its expressions. En V. Turner y E. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience* (pp. 3-30). Chicago, EEUU: University of Illinois Press.
- Bugallo, L. & Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina). En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*, Recuperado de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61781>.

- Buitrago, L. (1999). *El clima de la provincia de Jujuy*. San Salvador de Jujuy, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Carreras, J. (2015). *Fogones, hornos, cocinas y fuegueros de Cusi-Cusi (Puna de Jujuy). Análisis etnoarqueológico de las prácticas domésticas pastoriles vinculadas a las estructuras de combustión* (Tesis de Licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Ceriani, C. (2014). Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco Argentino. *Sociedad y religión* 41(XXIV), 13-42.
- Cruz, P. (2006). Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de *punkus* y *qaqas* en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2), 35-50.
- 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.
- Cruz, P. (2014). Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 44(1), 217-234.
- Debenedetti, S. (1930). Cavernas Sepulcrales en el Valle del río San Juan Mayo (Prov. Jujuy) R. A. Separata de *La Instrucción Secundaria* XV, 6-11.
- Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. México DF, México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Giddens, A. (1998). *La constitución de la sociedad. Elementos de la Teoría de la Estructuración*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Göbel, B. (2002). La arquitectura del pastoreo: uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños* 23, 53-76.
- 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: Interacciones con el "mundo de afuera"* (pp. 279-308). Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Guerrero, B. (Comp.) (2005). *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en Americana Latina*. Tarapacá, Chile: El Jote Errante/Campus.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones Cartesianas*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Inglaterra: Routledge.

- Isbell, W. (1997). *Mummies and Mortuary Monuments*. Austin, EEUU: University of Texas Press.
- Lema, V. & Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea]*. Recuperado de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61781>.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *La Fenomenología de la Percepción*. Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- Nielsen, A. (2008). The Materiality of Ancestors. Chullpas and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En B. Mills y W. H. Walker (Eds.), *Memory Work: Archaeologies of Material Practices* (pp. 207-231). Santa Fe, USA: School of American Research Press.
- Pazzarelli, F. (2016). ¡Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura *ch'ixi* de los mundos. *Muiraquita* 4(2): 84-98.
- Pazzarelli, F. & Lema, V. (2018). Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina). *Chungara* 50(2), 307-308.
- Pey, L. (2017). Nuevas formas, ¿viejos saberes?: el caso de la Cooperativa Agrícola de Comunidades Altoandinas Limitada (CADECAL) (Puna de Jujuy, Argentina). *Resúmenes de exposiciones del VI Congreso Mundial de la Quinoa y III Simposio Internacional de Granos Andinos* (p. 109). Puno.
- Sahlins, M. (1987). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, España: Akal.
- Saravia, T. S. (1960). *Geografía de la Provincia de Jujuy*. Buenos Aires, Argentina: Instituto Geográfico Militar.
- Segato, R. (2005). Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. En B. Guerrero Jiménez (Comp.), *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 171-229). Tarapacá, Chile: El Jote Errante/Campus.
- Sendón, P. (2003). Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. El caso de la comunidad campesina de Phinaya. *Debate Agrario. Análisis y Alternativas* 36, 1-13.
- Sendón, P. (2010). Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la Société des Américanistes* 96 (2), 133-179.
- Thomas, J. (2001). Archaeologies of Place and Landscape. En I. Hodder (Ed.), *Archaeological Theory Today* (pp. 165-186). Cambridge, Inglaterra: Polity Press.
- Vaquer, J. M. (2007). De vuelta a la casa. Algunas consideraciones sobre el espacio domestico desde la arqueología de la práctica. En A. E. Nielsen, C. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P. H. Mercolli (Comps.), *Procesos Sociales Prehispánicos en el sur Andino: perspectivas desde la casa, la comunidad y el territorio* (pp. 11-37). Córdoba, Argentina: Editorial Brujas.
- Vaquer, J. M. (2013). Las aporías de la Arqueología Hermenéutica. En búsqueda de un nuevo criterio de validez. *Arqueología* 19 Dossier, 151-172.
- Vaquer, J. M. (2015). La Arqueología como ciencia del espíritu: relaciones entre la Arqueología,

- la Hermenéutica Filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. *Estudios Atacameños* 51, 15-32.
- Vaquer, J. M. (2018). Una descripción fenomenológica del "objeto arqueológico". *Chungara* 50(4), 623-632.
- Vaquer, J. M. & Cámara, Y. (2018). Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la *praxis* arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica. *Revista del Museo de La Plata* 3(1), 38-56.
- Vaquer, J. M., Petit de Murat, P. & Di Tullio, M. (en prensa). Prácticas, narrativas y temporalidad en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy). Una mirada hermenéutica. *Andes*.
- Vilca, M. (2009). Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos de la FHyCS-UNJu* 36, 245-259.
- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados: los indios urus de Bolivia, del Siglo XX al XVI*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, P. (1992). Toba pentecostalism revisited. *Social Compass* 39(3), 355-375.

