

ENCUENTROS CON DUEÑOS, DUENDES Y DIABLOS: INTERSUBJETIVIDAD, MOVIMIENTO Y PAISAJE EN LOS CAMINOS DE LAS QUEBRADA DE HUMAHUACA

Cristina Fontes

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Resumen: Desde una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia, en este trabajo se analizarán las relaciones de intersubjetividad que el caminante establece, mediante su movimiento, con otros seres no humanos (“dueños”, diablos y duendes) que habitan el paisaje andino. La metodología empleada consistió en participar de los recorridos habituales que los pobladores de una localidad rural de la Quebrada de Humahuaca hacen por los caminos de la comunidad y por los que la unen con localidades vecinas. Se realizaron, además, entrevistas abiertas con el fin de recoger datos sobre su experiencia al transitar por ciertos sectores del paisaje, su percepción de los mismos y las prácticas y rituales que realizan para transitarlos. Como resultado del estudio se pudo observar que el uso de ciertos patrones corporales durante la marcha constituye un modo corporizado de expresar los valores y los principios que regulan la organización social de los pueblos andinos.

Palabras clave: Otros no humanos; Corporalidad; Movilidad andina; Intersubjetividad

Encounters with dueños, goblins and devils. Intersubjectivity, movement and landscape along the paths of Quebrada de Humahuaca

Abstract: From a perspective based on the anthropology of experience, this paper analyzes the relationships of intersubjectivity that the traveler establishes with other non-human beings: *dueños*, devils and goblins) while traveling through the Andean landscape. Research methodology consisted of taking part of the treks in the community and of those that connects it with neighboring localities. In addition, open interviews were held in order to collect data on their experience when walking certain areas of the landscape, their perception of them and the practices and rituals they perform. As a result of the study, it was observed that the use of certain corporal patterns while walking constitutes an embodied way to express the values and principles that regulate the social organization of the Andean peoples.

Keywords: Non human others; Corporality; Andean mobility; Intersubjectivity

Introducción

A partir de la década de 1970, la construcción de nuevos caminos vehiculares y la mayor disponibilidad de transporte han modificado los modos de desplazarse de los pobladores de la Quebrada. No obstante, muchos de ellos continúan caminando por los cerros y los campos¹ como parte habitual de su vida cotidiana. En algunos casos, estos constituyen la ruta obligada para cumplir con el trabajo, como ocurre con las “rondas” de los agentes sanitarios o las verdaderas travesías que deben hacer algunos maestros rurales para llegar a la escuela. En otros, son el escenario en el que se desarrollan actividades que hacen a la economía doméstica como la cría de ovejas y cabras. Pero transitar en este paisaje no es fácil y el caminante está obligado a tomar ciertos recaudos, ya que se expone a múltiples riesgos. Estos pueden provenir de las características materiales del suelo que pisa, los accidentes del terreno, las condiciones climáticas que pueden sorprenderlo durante el viaje, pero también de eventuales encuentros con otros habitantes no humanos del paisaje andino.

En este trabajo se describirán 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. El objetivo será 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. Para ello, se partirá de una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia (Turner, 1982, 1985, 1986) y se considerarán las pequeñas *performances* de la vida cotidiana como expresiones a pequeña escala 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 (Bruner, 1986). Siguiendo a Jackson (1989, 1998), se pondrá el énfasis en la intersubjetividad de las relaciones que el caminante establece con los distintos elementos del paisaje que transita, examinando la conexión entre el uso de patrones corporales habituales y los principios centrales de la filosofía andina (Estermann, 2006). En este respecto, se considerará la experiencia del movimiento y del caminar como una práctica esencial de la acción y de la interacción social (Ingold y 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). De acuerdo con estos trabajos, 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 2003:5) 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 socioreligioso no han logrado suprimir estos principios locales, han introducido resimbolicaciones a sus significados y a las prácticas a las cuales están ligados (Bouysse-Cassagne, 2005; Costilla, 2008/2010).

En la literatura especializada en el área andina, la relación de estos pueblos con el paisaje ha sido tomada como objeto de estudio en diversos trabajos que dieron cuenta de las particulares relaciones y construcciones sociales del espacio. Resultan de especial interés para la presente investigación aquellos que se han focalizado en el estudio de la sacralidad del paisaje andino y cómo este es experimentado por los que lo transitan (Allen 1981; Martínez 1983, 1989; Abercrombie, 1998; Cruz, 2006, 2012; Gil García y Fernández Juárez, 2008). En relación a este tema, los estudios tradicionales sobre la religión andina de Mariscotti de Görlitz (1966, 1978), Albó (1991), Marzal (1991) y van Kessel (1992, 2001) permiten comprender mejor los vínculos entre ciertos rasgos del paisaje y la presencia de diferentes seres no humanos, así como las prácticas dirigidas hacia ellos. Por su parte, los estudios de Bouysse-Cassagne (2005), 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. En el noroeste argentino, la percepción, concepción y vivencia de los pueblos andinos respecto al paisaje han sido estudiadas tanto desde la antropología como desde la arqueología. En la zona de la Puna, Bugallo (2009a, 2009b) y Vilca (2009) han observado cómo ciertos rasgos del paisaje lo marcan simbólicamente como un ámbito sacralizado. 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 este respecto, Karasik (2008/2009) ha señalado las tensiones ligadas con el trabajo arqueológico en esos lugares, originadas en la percepción que los pobladores tienen de los mismos.

La metodología empleada en esta investigación consistió en participar de los recorridos habituales que los pobladores de Ocumazo hacen por los caminos de la comunidad y por los que la unen con localidades vecinas. Se realizaron, además, entrevistas abiertas a los pobladores, a maestros rurales y a agentes sanitarios oriundos del área de estudio con el fin de recoger datos sobre su experiencia al transitar los caminos de la zona de la Sierra

del Zenta y la Serranía de Hornocal, su percepción de determinados lugares del paisaje y las prácticas y rituales que realizan para transitarlos.

El escenario etnográfico

El área geográfica en la que se realizó el estudio está ubicada en el sector septentrional de la Quebrada de Humahuaca. Tomando la comunidad de Ocumazo como punto de referencia, dicha área quedó delimitada en base a la red de caminos que son o han sido utilizados por los entrevistados para llegar a localidades vecinas en el desarrollo de sus actividades cotidianas.

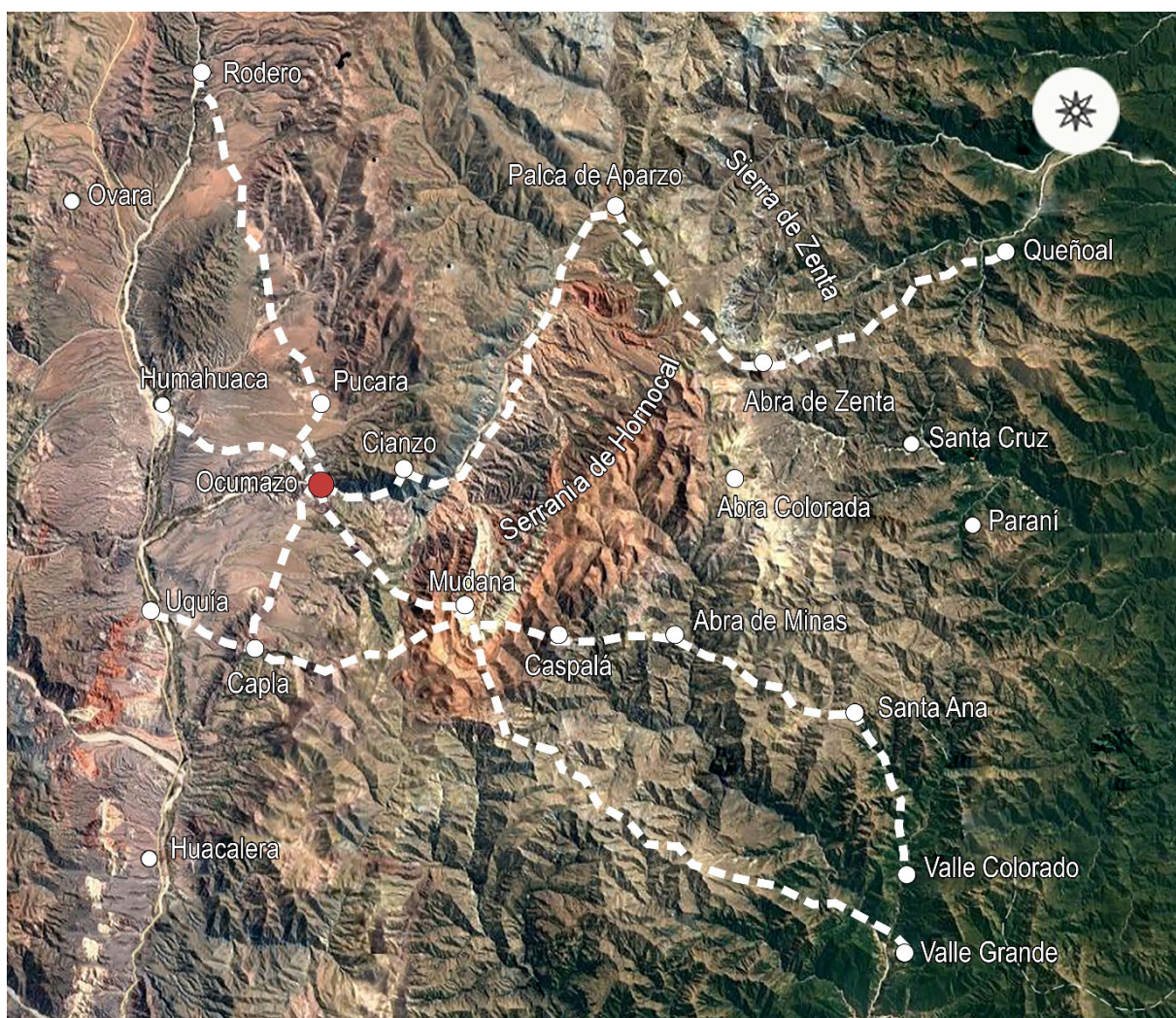


Imagen 1: Mapa del área con algunos de los caminos mencionados por los pobladores. Modificado de http://mapcarta.com/es/20009846/Mapa_

Ocumazo² es una pequeña comunidad rural ubicada a 18 km al sudeste de la ciudad de Humahuaca (Jujuy). El poblado se encuentra en el fondo de un valle fértil atravesado por el río Calete. Para llegar a él es preciso cruzar los cerros que la rodean, ya sea en auto (por medio de sendas vehiculares de tierra y ripio) o a pie (por caminos de herradura y

pequeños senderos que cruzan los cerros). De acuerdo con los pobladores entrevistados, Ocumazo se consolidó como comunidad a partir de la fragmentación de tierras compradas por unas pocas familias a fines del siglo XIX y principios del XX. Los terrenos donde hoy se encuentran la escuela primaria, la capilla y el salón comunitario fueron otorgados en carácter de donación por una de ellas.



Imagen 2: Vista de Ocumazo en agosto.

Si bien el censo comunal registra unas 36 familias, 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. Otros pobladores han migrado y viven en lugares más alejados, como Mina El Aguilar, Palpalá, San Salvador de Jujuy o incluso Buenos Aires, pero mantienen el vínculo con la comunidad mediante la participación en las tareas agrícolas y asistiendo a las fiestas y celebraciones locales.

La adscripción religiosa de los ocumazeños es el catolicismo, entendiendo a este como una forma de catolicismo popular que convive en las mismas personas con creencias andinas centradas en un conjunto de seres, lugares, elementos y prácticas ancladas en las formas de religiosidad previas a los procesos de evangelización³. La patrona de la

comunidad es la Virgen del Rosario, una de las imágenes tradicionales del culto mariano, la cual es celebrada en su día (7 de octubre) con una procesión que traslada su imagen desde la capilla hasta un santuario ubicado en el Cerro Negro.

Los ocumazeños tienen una fuerte sentido de pertenencia comunitaria y no se reconocen a sí mismos como indígenas. Sin embargo, para relacionarse con las instituciones del estado o para defender sus derechos territoriales optaron instrumentalmente por identificarse como omaguacas. Este alejamiento de lo indígena se observa también en la lengua. Solo utilizan el español e intercalan algunas palabras y modismos provenientes del quechua que son de uso muy difundido en toda la Quebrada (por ejemplo, “quepear” —de *k’epi*, espalda— para referirse a la acción de cargar algo sobre el dorso).

La mayoría de los habitantes son pequeños productores que cultivan sus parcelas en el fondo del valle bajo un sistema de riego por acequias. Al igual que ocurrió en otras zonas de la Quebrada, las migraciones 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. No obstante, existe un pequeño grupo de productores que han vivido de manera permanente en Ocumazo y que complementan sus ingresos provenientes de la producción agrícola con la cría de ovejas y cabras, que llevan a pastorear a algún rastrojo dentro de la misma comunidad o en las laderas de los cerros. Algunos pocos también crían ganado vacuno en terrenos ubicados en localidades vecinas. Esto los obliga a realizar periódicamente travesías que duran entre 3 o 5 días para llegar a los valles ubicados al oriente de la Quebrada para revisar su hacienda. Aunque la mayor parte del trayecto lo suelen hacer a caballo o a lomo de burro, 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.

Los ocumazeños clasifican el paisaje físico por el que caminan en base a parámetros tanto espaciales como temporales. Por un lado, los pobladores diferencian el espacio socializado de la comunidad del espacio de los cerros y de todos aquellos sectores deshabitados del paisaje. 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 aparecersele sorpresivamente durante la marcha. Otros sectores del paisaje que consideran peligrosos son los antiguos (en particular el que se encuentra en un cerro vecino a la comunidad⁴) y los cementerios. Los primeros, porque sus antiguos pobladores pueden dañar a aquel que ose invadir su territorio o hurgar entre sus pertenencias. 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.



Imagen 3: Camino interno de la comunidad.

Encuentros cercanos

Los encuentros ocasionales con seres no humanos que habitan el paisaje forman parte de los relatos de aquellos que transitan por Ocumazo y sus alrededores. 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 se mencionó, 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, 2014) ya que son considerados como momentos de transición en que el orden cósmico y el orden humano pueden interferir entre sí de diferentes maneras⁵. 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, 2017) y, al mismo tiempo, para afirmarse a sí mismo como una persona cabal (Rivera Andía, 2005).

A continuación se describirán y analizarán las experiencias de algunos de estos encuentros tales como fueron narradas por sus protagonistas. Asimismo, y sin intentar hacer una taxonomía ontológica de estos “otros no humanos”, se describirán sus particularidades tal como son percibidas y explicadas por los actores en el marco de las relaciones de intersubjetividad que establecen con ellos (Jackson, 1998).

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 2008:123) 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 a las localidades vecinas. 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 Pablo, un maestro rural, “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 rebaño⁶. 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 fue referido 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 Tomás, uno de los lugareños, “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 Ariel, un poblador de la zona, “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, otro maestro rural, 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 fuego⁷: “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, 2014), 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 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*⁸, 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, 1991:168) 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 caminante⁹ 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 con las prácticas mortuorias andinas mediante las cuales se busca separar definitivamente

el mundo de los vivos de los muertos. De acuerdo a 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 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. En ese sentido, 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 asustarlo¹⁰. 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: 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 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 Nancy, una agente sanitaria: “dicen que cuando vos estás con miedo, entonces eso te sigue, te sigue...”. En 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” (Fernández Juárez 2001: 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 sus cercanías son uno de 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 recogidos, 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 le permite repeler al duende y contrarrestar su accionar despojándolo de sus cualidades demoníacas. 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 1983, 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 inmediata-

mente 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. Sebastián, un agente sanitario que trabaja en la zona, lo explica de la siguiente manera:

Una vez que [lo] encontraste, 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?

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 se mencionó, 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 2006:246). 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 2014:62) 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 (Jackson, 1998).

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*¹¹), lo relacionan con la oscuridad y lo asocian geográficamente con determinados rasgos del paisaje como la profundidad de las cuevas y las minas¹². 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 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 han recibido como castigo la condición de alma errante, sin alcanzar jamás el descanso. Debido a esto, son también llamadas almas “del demonio” (Martínez, 2013:35) 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”¹³ 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 fue mencionado anteriormente, 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.



Imagen 4: Regresando por el campo desde Capla.

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, un residente de la zona, lo explica 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...

Ubicado hacia el sur de Ocumazo se encuentra el Angosto de Capla, un paso entre montañas que es descripto 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. 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 (cerro que le da su nombre al paso), se encuentra un mojón¹⁴ 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. A continuación se transcribirá y analizará la narración que hace Pablo, un maestro rural, sobre su encuentro con uno de estos seres demoníacos y de 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 atorando¹⁵ 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 descripto 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. Una vez que Pablo considera que el encuentro con ese otro no humano es inevitable, se prepara para neutralizar sus efectos. De manera similar a lo descripto 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 caminando, Pablo reza para invocar la protección divina y empieza a preparar una serie de objetos poderosos (un puñal, un látigo, la sal¹⁶) 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”¹⁸ (Jackson, 1998: 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, 1991:181) 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).

Reflexiones finales

El objetivo de este trabajo ha sido demostrar cómo el movimiento y las prácticas desplegadas por el caminante ante un encuentro con otros no humanos constituyen un modo más de expresar las normas y principios que regulan la organización social de los pueblos andinos. En este sentido, las acciones que realiza el caminante tienen un significado en sí mismas que no necesita ser verbalizado, conformando, en términos merleau-pontianos, un verdadero arco intencional que reúne aspectos morales, éticos, afectivos y motrices.

Para que se concrete la posibilidad de encuentro con estos seres es preciso que confluayan una serie de factores: algunos de ellos son espacio-temporales, otros son el resultado de la relación de intersubjetividad que el caminante establece con esos otros no humanos. En ese sentido, la intencionalidad de este último—medida según su cumplimiento de los principios que ordenan la vida social— es un factor convocante para que se produzca el encuentro y también define el resultado del mismo. Si bien los entrevistados atribuyen a estos seres la capacidad de “leer” dicha intencionalidad para hacerse presentes, en realidad esta presencia solo puede ser confirmada por el mismo caminante. De acuerdo con los relatos, es él quien decide cuándo comienza y cuándo termina el encuentro a partir de una información netamente perceptual que recibe del ambiente por el que transita, pero que resignifica de acuerdo a su estado de ánimo y a la autoevaluación que hace de su propia conducta motivada por un contexto geográfico particular. Es interesante destacar que dicha información incluye la percepción sensorial de la corporalidad de un otro no humano, corporalidad que tiene su expresión en una forma física concreta o, de manera indirecta, a través de los movimientos que ese otro realiza. En este respecto, se puede decir que la relación de intersubjetividad que se produce durante el encuentro es vivida también como una relación de “intercorporalidad” en la que el cuerpo del caminante se mueve en consonancia con la presencia de ese otro que lo interpela en su camino.

Una vez que considera que el encuentro es inminente, el caminante participa activamente en su desarrollo mediante una serie de *performances* interactivas que él mismo elige: puede aceptar o negarse a ser interpelado por el duende, puede huir o decidirse a confrontar con el espíritu demoníaco. En este sentido, estas prácticas pueden ser entendi-

das como un reflejo de los modos de negociar, reinterpretar y matizar las normas sociales en la vida cotidiana. Por su parte, la narrativa que el caminante elabora posteriormente sobre cada uno de estos encuentros constituiría un modo de demostrar a quien lo escucha su fortaleza moral por haber salido airoso del mismo.

Agradecimientos

A todos los caminantes de la Quebrada que compartieron su tiempo y sus experiencias conmigo. Al Dr. Pablo Wright, por sus valiosos comentarios, que han contribuido a mejorar la versión original de este artículo.

A Justina Kohan, por sus enseñanzas y su guía para realizar esta investigación.

Referencias bibliográficas

ABERCROMBIE, Thomas. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998.

ABSI, Pascale. *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, 2005.

ALLEN, Catherine. To Be Quechua: The Symbolism of Coca Chewing in Highland Peru. *American Ethnologist*, vol. 8, n.1, p. 157-171, 1981.

ALBÓ, Xavier. La Experiencia religiosa aymara. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MAURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELÍA, Bartomeu. *Rostros indios de Dios: Los amerindios cristianos*. Quito: Abya Yala, 1991, p. 201-265

ANSIÓN, Juan. *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico de Ayacucho*. Lima: Gredes, 1987.

ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios; ALVARADO C., Luisa; LÓPEZ G., U. Ricardo; PIMENTEL H., Nelson G. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. 3º Edición. La Paz: ILCA, 2017.

BARABAS, Alicia M. Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*, n. 7, p. 119-139, 2008.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse. Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos, *Bouletin de l'Institut Francais d'Études andines*, vol. 34, n. 3, pp. 443-462, 2005.

BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse & HARRIS, Olivia. Pacha: en torno al pensamiento aymara. In: BOUYSSSE-CASSAGNE, Thérèse; HARRIS, Olivia; PLATT, Tristan; CE-RECEDA, Verónica. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, 1987, pp. 11-59.

BOVISIO, María & PENHOS, Marta. De waka a Virgen, de Virgen a waka: una reflexión sobre el estatuto de imágenes de culto coloniales desde la Antropología del Arte, *Caiana, Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA)*, n. 8, pp. 146-159, 2016.

BRUNER, Edward. Introduction. In: TURNER, Victor y BRUNER, Edward (Eds.). *The Anthropology of experience*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 3-30.

BUGALLO, Lucila. *Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la Puna jujeña*. *Cuadernos FHyCS. UNJu*, n. 36, p. 177-202, 2009a.

BUGALLO, Lucila. Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. En: ELLISON, Nicolás y MARTÍNEZ MAURI, Mónica (Coords.). *Paisaje, espacio y territorio: Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito: Abya Yala. pp. 69-86, 2009b.

BUGALLO, Lucila y VILCA, Mario. Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (Puna y Quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2011. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61781> Acceso: 15 de octubre 2016.

CLADERA, Jorge. Pessoas que Cruzam Territórios e Territórios que sao Pessoas —As Experiências do Direito Espacial nos Andes: um estudo de caso no noroeste argentino. *Ilha* vol. 15, n. 1-2, p. 149-178, 2013.

Disponible en: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2013v-15n1-2p149/26085>. Acceso: 12 de septiembre de 2017.

COSTA, Mercedes y KARASIK, Gabriela. ¿Supay o diablo? El carnaval en la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy, Argentina). In: CRUZ, Enrique (ed.). *Carnavales, fiestas y ferias en el mundo andino de la Argentina*, 2º Edición. San Salvador de Jujuy: Purmamarka Ediciones, 2014, p. 39-66.

COSTILLA, Julia. 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*, n. 22, pp. 59-70, 2008/2010.

CRUZ, Pablo. 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*, vol. 11, n. 2, p. 35-50, 2006.

CRUZ, Pablo. El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana* n. 29, p. 221-251, 2012.

CRUZ, Pablo y JARA, Rosario. Por encima de las nubes. Caminos, santuarios y arte rupestre en la serranía de Calilegua (Jujuy, Argentina). *Comechingonia*, n. 14, p. 75-96, 2011.

DE CERTEAU, Michel. *The Practice of Everyday Life*. London, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1988.

ESTERMANN, Joseph. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, vol. 33, n.2, p. 201-209, 2001.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *Ajayu, Animu, Kuraji*. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia. In: FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*. Quito: Abya-Yala. 2004, p. 279-304.

FORGIONE, Claudia. El familiar del diablo en la religiosidad del pueblo andino. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*. Vol. 13, n. 204, p. 75-86, 1998.

GIL GARCÍA, Francisco. 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*, vol. LXIX, n. 2, pp. 369-392, 2014.

GIL GARCÍA, Francisco y FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso. *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 38, n. 1, p. 105-113, 2008.

HARRIS, Olivia. Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Revista Chungara*, Arica, n. 11, p. 135-152, 1983.

INGOLD, Tim y VERGUNST, Jo Lee. Introduction. In: INGOLD, Tim y VERGUNST, Jo Lee. *Ways of walking. Ethnography and Practice on Foot*. Surrey y Burlington: Ash-

gate, 2008, pp. 1-19.

ISLA, Alejandro. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños*, n.19, p. 135-155, 2000.

JACKSON, Michael. *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1998.

KARASIK, Gabriela. 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*, n. 10-11, pp. 197-223, 2008/2009.

KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: ICA, 1973.

KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre Americano*. Buenos Aires: García Cambeyro, 1976.

KUSCH, Rodolfo. *Bosquejo para una antropología filosófica Americana*. Buenos Aires: Castañeda, 1978.

LÓPEZ, Alejandro “Encuentros cercanos: Historias de las relaciones de los moqoit con una poderosa del cielo”. *Revista Antropológicas*, año 21, vol. 28, n. 1, pp. 41-72, 2017.

MARTÍNEZ, Gabriel. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 69, n. 1, p. 85-115, 1983.

MARTÍNEZ, Gabriel. *Espacio y Pensamiento*. La Paz: Editorial Hisbol, 1989.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana M. Algunas supervivencias del culto a la Pachamama: El complejo ceremonial del 1º de Agosto en Jujuy (NO Argentino) y sus vinculaciones. *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 91, n. 1, pp. 68-99, 1966.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana M. *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlin, Indiana. Suplemento 8, 1978.

MARTÍNEZ, Bárbara. Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2013 Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65771>. Acceso: 1/10/2017.

MARTÍNEZ, Bárbara. Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (provincia de Catamarca, Argentina). *Estudios Atacameños*, n. 49, p. 177-196, 2014.

MARZAL, Manuel. La religión quechua surandina peruana. In: MARZAL, Manuel; ROBLES, Ricardo; MAURER, Eugenio; ALBÓ, Xavier; MELÍA, Bartomeu. *Rostros indios de Dios: Los amerindios cristianos*. Quito: Abya Yala, 1991, p. 143-200.

MAYER, Enrique. Las reglas del juego en la reciprocidad andina. In: ALBERTI, Giorgio y MAYER Enrique (Comps). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP Ediciones, 1974, p.37-65.

MERLINO, Rodolfo y RABEY, Mario. Pastores de altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis*, n. 21, p.149-171, 1983.

MONTENEGRO, Mónica. Arqueología en la escuela: experiencias en el sector septentrional del noroeste argentino. *Chungara*, vol. 44, n. 3, p. 487-498, 2012.

MOTTA ZAMALLOA, Edmundo. La buena hora: deseo, perdón y solidaridad en la ética andina. In: *La vida y la Historia*. Vol. III, n.2. Tacna: Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann, p. 54-63, 2014.

NASH, June. The Devil in Bolivia's Nationalized Tin Mines. *Science & Society*, vol. 36, n. 2, p. 221-233, 1972.

PLATT, Tristan. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Estudios atacameños*, n. 22, p.127-155, 2002.

RIVERA ANDÍA, Juan. Territorio e identidad en los Andes. Concepciones populares en torno a las zonas ecológicas altas en la sierra de Lima, *RDTP*, LX, n. 2, pp.: 55-76, 2005.

RICARD LANATA, Xavier. *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Lima: IFEA, 2007

RUBINELLI, María L. Los ordenadores simbólicos de la concepción espacio-temporal en el NOA. *Cuadernos FHYCS-UNJu*, n.13, p. 141-159, 2000.

SEGATO, Rita. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los andes centrales de Argentina. En: GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (comp.). *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante, 2005, pp.171-229.

TAUSSIG, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill:

University of North Carolina Press, 2010.

TOMASI, Jorge. Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y movi- lidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de Geografía Nor- te Grande*, n. 55, p.67-87, 2013.

TURNER, Victor. *From ritual to theatre. The Seriousness of Human Play*. New York: Performing Arts Journal Press, 1982.

TURNER, Victor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: Uni- versity of Illinois Press, 1985.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Expe- rience. In: TURNER, Victor. y BRUNER, Edward. (eds.). *The Anthropology of Experi- ence*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, p. 33-44, 1986.

van KESSEL, Juan. Pachamama, la Virgina. La que creó el mundo y la que fundó el pueblo. *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*, n.6, Puno: CIDSA, 1992.

van KESSEL, Juan. El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crian- za de vida. *Chungara*. Vol. 33, n.2, p. 221-234, 2001.

van KESSEL, Juan. Individuo y religión en los Andes. *Cuadernos de investigación en Cultura y Tecnología Andina*, n. 16, Iquique: IECTA, 2003.

VILCA, Mario. Más allá del “paisaje”. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿co- mensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos FHyCS, UNJu*, n. 36, p. 245-259, 2009.

VILCA, Mario. El Diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana del norte jujeño. *Estudios sociales del noa/ nueva serie*, n.12, p.45-58, 2012.

WRIGHT, Pablo. “Hi, my little grandson, what’re you looking for?” Close encounters with the Owners of Nature in the Argentine Chaco Qom/Toba world”. In: MELVILLE, Gert y RUTA, Carlos (Eds.). *Nature and Human. An Intricate Mutuality*. Berlin & Bos- ton: De Gruyter Oldenbourg, 2018, pp. 163-175.

Notas

¹ Nombre que en la zona reciben los espacios de menor altitud, abiertos y planos, con visuales amplias y donde se desarrollan los tolares y las vegas (cf. Tomasi, 2013).

² El permiso para realizar esta investigación fue otorgado en el marco de una asamblea de la Comunidad Aborigen de Ocumazo en 2015. Los nombres de los interlocutores fueron cambiados para preservar su privacidad y anonimato tal como prevé el consentimiento informado comunitario que ha sido firmado.

³ Para más información sobre la influencia de los diferentes tipos de cristianismo en esta área ver Segato (2005) y Costilla (2008/2010).

⁴ La relación de los ocumazeños con este sitio es un tema muy complejo y extenso y será analizado en otro trabajo.

⁵ 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.

⁶ Según las entrevistas realizadas, la posibilidad de visualizar a Coquena así como su aspecto cambian de acuerdo a 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.

⁷ Algunos caminantes suelen llevar armas de fuego para protegerse de los pumas.

⁸ Ver Harris (1983), Albó (1991) y Platt (2002) para la interpretación que se hace de estos niños en los Andes bolivianos.

⁹ Según algunos entrevistados, estos duendes persiguen preferentemente a las mujeres ya que estarían buscando a una madre que reemplace a la que los abandonó.

¹⁰ 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 (Fernández Juárez, 2001, 2004; Bugallo y Vilca, 2011).

¹¹ 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, 2001; Absi, 2005).

¹² Lugares de alta peligrosidad asociados con el inframundo (Cruz, 2012).

¹³ 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).

¹⁴ Montículo de piedras situado geográficamente en los límites de la comunidad.

¹⁵ Lo sentía muy cerca.

¹⁶ 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. Forgione, 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).

¹⁷ Mi traducción.