

Coreografías pastoriles

Intercorporalidad, paisaje y movimiento en la Quebrada de Humahuaca



Cristina Fuentes

Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Grupo Culturalia.
Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
Correo electrónico: cristinafontes3@gmail.com

Recibido:
abril de 2020
Aceptado:
mayo de 2021

doi: 10.34096/cas.i54.7974

Resumen

El objetivo de este trabajo es explorar las relaciones que los pobladores de áreas rurales de la Quebrada de Humahuaca establecen con los animales (ya sean domésticos o no), a partir de las movilidades inherentes a la práctica del pastoreo. El foco del análisis está puesto en la articulación de los movimientos entre ambos, ya sea cuando el pastor camina junto con sus ovejas o en los modos corporales que tiene de relacionarse con el puma, uno de los depredadores habituales de la zona. Desde una perspectiva fenomenológica basada en el concepto de intercorporalidad, se puede concluir que los movimientos y los gestos corporales de los pastores y de los animales pueden ser considerados como un modo de comunicación interespecífica, mediante la cual las intenciones y los estados de ánimo de unos se vuelven legibles para los otros dentro de un mismo contexto físico y experiencial.

Palabras clave

Paisaje; Relaciones interespecies; Intersubjetividad; Corporalidad; Andes

Pastoral Coreographies. Intercorporeality, landscape and movement in the Quebrada de Humahuaca

Abstract

This paper explores the relationship between the inhabitants of rural areas of the Quebrada de Humahuaca and animals (whether domestic or not), based on the inherent mobility in the practice of herding. Analysis focuses on the correlation of movements between people and animals, either when the shepherd walks with his sheep or in the bodily ways of relating to the cougar, one of the area's usual predators. From a phenomenological perspective based on the concept of intercorporeality, it can be concluded that the movements and body gestures of shepherds and animals can be considered as a way of interspecific communication, through which intentions and moods become readable to one another while sharing the same physical and experiential context.

Key words

Landscape; Interspecies relationships; Intersubjectivity; Corporality; Andes



Coreografías pastorais. Intercorporeidade, paisagem e movimento na Quebrada de Humahuaca

Resumo

Palavras-chave

*Paisagem; Relações
interespecies; Intersubjetividade;
Corporeidade; Andes*

O objetivo deste texto é explorar as relações que os povoadores das áreas rurais na Quebrada de Humahuaca estabelecem com animais (domésticos ou não), com base na mobilidade inerente à prática de pastoreio. O foco da análise está na articulação dos movimentos entre os dois, seja quando o pastor acompanha as suas ovelhas ou nas formas corporais de se relacionar com o puma, um felino e predador habitual da área. Sob uma perspectiva fenomenológica baseada no conceito de intercorporeidade, pode-se concluir que os movimentos e gestos corporais dos pastores e animais podem ser considerados um modo da comunicação interespecífica, através do qual as intenções e os humores de uns se tornam legíveis para os outros dentro do mesmo contexto físico e experimental.

Introducción

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

Para ello, se partirá desde una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia (Turner, 1982, 1985; Turner y Bruner, 1986; Jackson, 1989, 1996), entendiendo que dicha experiencia no estaría constituida solo por un conjunto de datos sensoriales o de conocimientos, sino que implica la existencia de un ser activo que, además de participar en la acción, le da forma y reflexiona sobre esta. Asimismo, en concordancia con las concepciones locales sobre los animales en esta región de los Andes tal como fueron registradas en el campo, se considerará a estos como seres autónomos que sienten, sufren y tienen la capacidad de actuar siguiendo su propia intencionalidad y persiguiendo sus propios objetivos (cf. Merleau-Ponty, 1953).

Entre las investigaciones que han analizado la relación entre los pastores y los animales en la región andina, caben destacar los trabajos de Grebe (1984, 1989-1990) y de Dransart (1996, 1999, 2002) entre los pastores de Isluga en Chile; los de Arnold y

Yapita (1998) y Rivera Andía (2003) acerca de la tradición de cantar a los animales en Bolivia y Perú respectivamente y los de Elizaga (2010) sobre los modos de conocer de los pastores de Puno (Perú). En el noroeste argentino, autores como Snipes (1988), Göbel (2002, 2008) y Bugallo y Tomasi (2012) han destacado los aspectos afectivos de la relación que los pastores de la puna jujeña tienen con sus animales. Por su parte, Pazzarelli (2013, 2014, 2017) ha estudiado esta relación vinculada a las prácticas de matanza y carneado. No obstante, ninguna de estas investigaciones se ha dedicado a analizar la relación que se establece entre los pastores y sus animales utilizando el cuerpo y sus movimientos como un modo de comunicación entre ambos, por lo que el presente trabajo resulta un aporte original a esta área de estudio.

La metodología empleada consistió en acompañar a pobladores¹ de dos localidades rurales de la Quebrada de Humahuaca (Ocumazo y Chaupi Rodeo) a pastorear cabras y ovejas, participando activamente de esta actividad. En calidad de ayudante del pastor, esto le permitió a la investigadora experimentar con su propio cuerpo la interrelación que se producía entre sus movimientos con los de los animales de los rebaños. Se hicieron, además, entrevistas abiertas a pobladores de diferentes grupos generacionales (niños, adultos y ancianos) en ambas comunidades con el fin de obtener datos sobre sus experiencias de pastoreo y sobre su conocimiento del comportamiento de los animales domésticos (ovejas, cabras y perros pastores) y no domésticos (puma, zorro).

El trabajo se encuentra estructurado en tres partes. Luego de una breve descripción de los territorios y de las prácticas pastoriles en las comunidades donde se realizó el estudio, se analiza cómo se relacionan los pastores con sus ovejas y sus perros mediante los movimientos de unos y otros durante el pastoreo. A continuación, siguiendo con este mismo foco de análisis, se examinan las relaciones de los pastores con los pumas y los zorros, habituales depredadores de los rebaños en la zona.

Territorios y prácticas de pastoreo

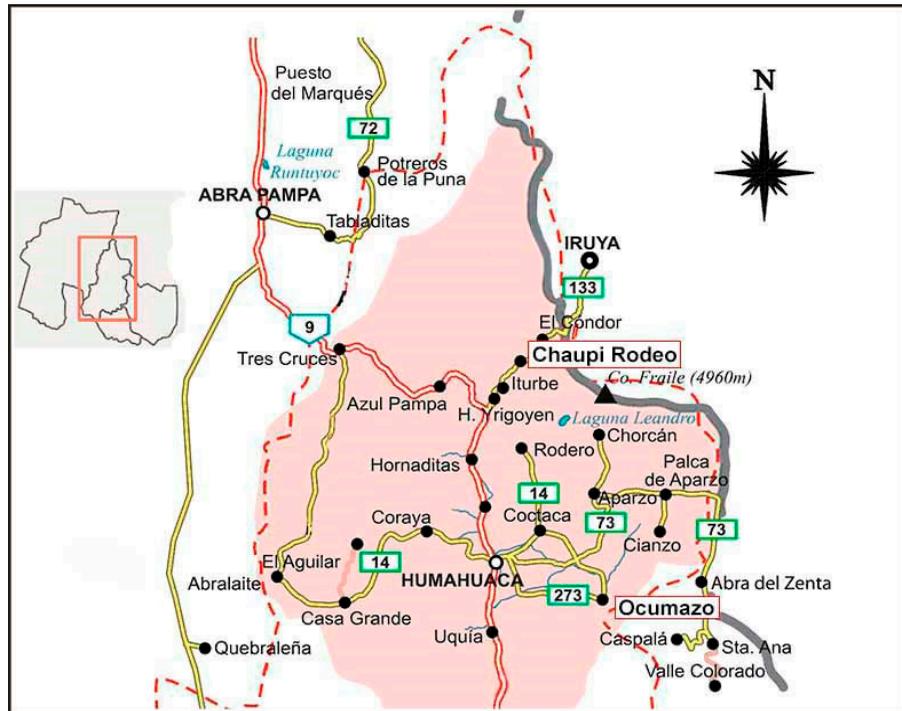
El trabajo etnográfico se llevó a cabo en dos localidades del Departamento Humahuaca (Jujuy, Argentina), ubicadas ambas en el sector norte de la Quebrada de Humahuaca, sobre la margen izquierda del Río Grande: Ocumazo y Chaupi Rodeo (Figura 1). Ocumazo es una pequeña comunidad rural ubicada a 18 km al sudeste de la ciudad de Humahuaca. El poblado se encuentra en el fondo del valle atravesado por el río Calete, en cuyas márgenes se extienden pequeñas parcelas de cultivo. La agricultura constituye la principal actividad de sus habitantes, algunos de los cuales complementan sus ingresos económicos con la cría de algunas ovejas y cabras. Sin embargo, la cantidad de estos animales se ha reducido considerablemente en los últimos años debido a la disminución de la mano de obra ocasionada por las migraciones a los centros urbanos y a los ataques de pumas que han diezmando los rebaños. Hoy en día solo se dedican a ella los pocos que residen de manera permanente en la comunidad, ya que el cuidado de los animales demanda la presencia continuada de un pastor. Este es habitualmente su dueño o algún otro integrante de la familia –por lo general, una de las mujeres o de los niños–, quien diariamente los lleva a pastorear a los campos de altura cercanos, a las laderas de los cerros que rodean el valle o a algún rastrojo dentro de la misma comunidad. Si bien hasta hace unas cuatro décadas, durante los meses de invierno, las pastoras se desplazaban con sus rebaños entre diferentes puestos y territorios ubicados en los campos y los cerros que rodean a Ocumazo, actualmente este aspecto trashumante del pastoreo ha sido dejado de lado. Esto se debe a que la disminución del tamaño de los rebaños anteriormente mencionada hace que el forraje disponible en los rastrojos de la comunidad o en sus cercanías sea suficiente para mantenerlos y no hagan falta grandes desplazamientos para encontrarlo.

1. La investigación se llevó a cabo con el consentimiento previo de las personas que participaron en ella. En el caso de los niños, se obtuvo el consentimiento previo de sus padres para acompañarlos en el pastoreo.

Figura 1. "Territorios y prácticas de pastoreo"

Mapa de la Quebrada de Humahuaca.

Fuente: Secretaría de turismo de Jujuy (modificado).



La localidad de Chaupi Rodeo está ubicada sobre la ruta provincial 13, a 39 km al norte de la ciudad de Humahuaca. Situada en el fondo de una quebrada atravesada por el arroyo del mismo nombre, esta localidad constituye una zona de paso entre la Quebrada de Humahuaca y la localidad de Iruya (Salta), en la región de los valles orientales y las yungas. En esta comunidad se practica una agricultura a pequeña escala. Los cultivos se realizan bajo riego y por lo general quedan limitados al período primavera-verano en los terrenos linderos a las casas. La ganadería es de tipo extensivo en base a pastizales naturales e incluye la cría de ganado vacuno, equino (principalmente burros), caprino y ovino. Cada grupo familiar controla un determinado territorio de pastoreo dentro del cual posee una cierta cantidad de puestos o asentamientos propios que les permite desplazarse con sus animales a lo largo del año según la oferta estacional de forraje. En relación con Ocumazo, la cantidad de familias que en Chaupi Rodeo poseen rebaños de ovejas y cabras es mayor. No obstante, es preciso destacar que también aquí el tamaño de los rebaños se ha reducido considerablemente debido a la falta de mano de obra ocasionada por las migraciones y los cambios en las estrategias de vida de las nuevas generaciones.

A pesar de las diferencias descriptas, estas dos comunidades presentan algunos rasgos en común respecto de la práctica del pastoreo. En ambas, la posesión de las tierras es de carácter familiar, heredada de generación en generación, y (si no son abandonadas) siguen siendo trabajadas en la actualidad. Cada familia controla determinados territorios de pastoreo cuyos límites están definidos por ciertos rasgos del paisaje y son transmitidos y mantenidos "de palabra" a lo largo de las sucesivas generaciones; de este modo se crean derechos sobre esas tierras que son conocidos y respetados por el resto de la comunidad. Un segundo rasgo en común es que, si bien son fundamentalmente las mujeres las que están a cargo de llevar a pastear a los animales y tienen la responsabilidad sobre ellos, siempre han delegado parte de este trabajo en sus hijos. No obstante, debido al régimen escolar y a las migraciones de los niños hacia las ciudades cercanas para continuar con los estudios secundarios, actualmente la participación de estos últimos en esta actividad es cada vez menor. En este sentido, se ha ido produciendo una falta de recambio generacional entre los pastores, ya que los jóvenes prefieren establecerse en la ciudad, donde ven mejores oportunidades laborales.

Caminar juntos

Tanto en Chaupi Rodeo como en Ocumazo, los recorridos diarios que hacen los pastores y sus animales tienen siempre como punto de partida los corrales de los puestos o de las casas, donde las ovejas y las cabras permanecieron encerradas desde el día anterior. Antes de salir, apartan de sus madres a los corderos y cabritos y los encierran en un corral más pequeño, ya que todavía no son capaces de caminar al mismo ritmo que los animales adultos y, además, para protegerlos del ataque de depredadores.² El momento del aparte es, además, una buena ocasión para ordeñar algunas cabras y conseguir leche para el consumo de la casa.

2. Esta práctica es conocida como “chiquerear”.

Estos primeros movimientos preparatorios del pastor a una determinada hora del día³ ponen en alerta al rebaño de cabras y ovejas, que comienzan a moverse inquietas, apretándose para abandonar el corral. Apenas el pastor abre la puerta, se produce una explosión de movimiento en la que todos los animales se dirigen hacia una misma dirección, como si hubieran tomado una decisión conjunta de manera instantánea. El pastor, ya sea solo o con la ayuda de sus perros, es el encargado de controlar esa ola de movimiento inicial para evitar que el rebaño se disperse y para guiarlo hacia el sector de pastoreo elegido para ese día. Para ello, se basa en su conocimiento de los patrones de comportamiento de sus animales ante la presencia de un depredador. Tal como propone Ingold (1989, en Dransart, 2002) y como han señalado numerosos autores desde la etología (cf. Kilgour, 1977; Kilgour y Dalton, 1984; Grandin, 2007), este comportamiento es un elemento esencial que le permite al pastor controlar a los rebaños domésticos y mantener la cohesión del grupo durante la marcha, ya que, ante una posible amenaza, los animales buscan reunirse con sus compañeros para huir del peligro.

3. Por lo general, el horario elegido es cerca del mediodía.

Básicamente, la técnica que el pastor emplea para controlar los movimientos del rebaño consiste en caminar por detrás de este, realizando movimientos semicirculares hacia un lado y hacia el otro, al mismo tiempo que se acerca y se aleja alternativamente de lo que los especialistas denominan “zona de fuga” o “espacio personal” de los animales que tiene más cerca (cf. Grandin, 2007). A semejanza de lo que Goffman (1979)⁴ planteó para los grupos sociales humanos, dicha zona está conformada por el espacio que rodea al animal y en el cual la entrada de otro hace que se sienta víctima de una intrusión o que vea a ese otro como un peligro potencial, lo que detona su huida en la dirección contraria. De este modo –y esencialmente usando el miedo como motivación–, las ovejas son guiadas para avanzar en la dirección deseada. Algunos pastores usan a modo de sonaja una botella plástica con pequeñas piedras en su interior para reafirmar su presencia mediante el sonido. Es decir, durante la marcha, la comunicación entre el pastor y su rebaño se desarrolla por medio de una serie de gestos y acciones basados en el movimiento mediante los cuales, siguiendo a Merleau-Ponty (1985, 1995), las intenciones de unos se manifiestan a otros, independientemente de que dichas intenciones sean verdaderas o simuladas.

4. De hecho, en *Relaciones en público* (1979), Goffman reconoce haber tomado aportes de la etología para realizar su análisis sociológico en grupos humanos.

El ritmo de marcha que el pastor imprime al rebaño siempre es lento, lo cual le permite mantener el control sobre los animales. La clave es mantener a las ovejas tranquilas y darles tiempo para que puedan ir comiendo durante el trayecto (cf. Göbel, 2008). No obstante, cuando el pastor es menos experimentado –como ocurre con los niños–, son los animales los que terminan fijando la velocidad con la que se dirigen al territorio de pastoreo. Es por eso que, para estos pastores, es preciso “correr si van rápido, caminar si van despacito” (Miguel, 10 años, registro de campo, abril de 2016). En este sentido, es frecuente que estos pastores más inexpertos se vean obligados a correr velozmente de un lado a otro para detener a los animales que buscan separarse del grupo, empuñando una vara para castigar a los desertores. Cuando la distancia a recorrer es muy grande, una piedra lanzada certeramente con una honda hacia la dirección en la que se quiere bloquear el paso funciona como estímulo suficiente para que las ovejas se asusten por

el ruido y vuelvan a agruparse. Pero, como previenen algunos de estos niños, “tiene que tener una mano buena para tirar una piedra. Tiene que tirar por sobre las cabras para que no las desbande” (Javier, 12 años, registro de campo, abril de 2016). Otras veces, este trabajo de “atajar las ovejas” es encargado a los perros, los cuales han sido criados desde cachorros junto con el rebaño y han sido entrenados diariamente en cada salida para actuar como potenciales depredadores, del mismo modo que lo hace el pastor. Uno de los niños pastores lo explica de la siguiente manera:

Usted le dice ‘chus chus’ y le enseña desde chiquitito que, si le dice esa palabra y le indica a las chivas, ellos van a correr. Van a ver la chiva y van a espantarla. O si usted tira una piedra, un palito para que vaya a traer cerca del lugar para donde se quiere ir la chiva, la piedra cae y él la va a buscar y aprende. O sea... como que usted le entrena para que sea su ayudante. (Santino, 12 años, entrevista, abril de 2016)

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

No obstante, cuando se trata de rebaños pequeños, el pastor puede tomar el lugar del líder y guiar a los animales hasta el territorio de pastoreo, como si fuera un miembro más del grupo. Sin embargo, a diferencia de lo planteado por Ingold (2000), este liderazgo no está fundado en la dominación o en el sometimiento del animal por la fuerza física, sino en la capacidad y *expertise* demostradas por el pastor para limitar y guiar los movimientos del rebaño. En este sentido, al mismo tiempo que el pastor observa a sus animales, estos lo observan a él y son capaces de reconocerlo y diferenciarlo de otras personas en base a la habilidad con que se mueve y se relaciona con ellos. Este conocimiento mutuo, gracias al cual el pastor es capaz de manejar el rebaño con una gran economía de recursos, es el resultado de una sociabilidad cotidiana anclada en la práctica, en la que el comportamiento de unos es comprendido por los otros a partir de ciertos gestos y movimientos dentro de un mismo contexto situacional de modo que estos resultan significativos e inteligibles para ambos (Carter y Charles, 2011). En otras palabras –siguiendo el análisis de Jackson (1998) sobre las ideas de Merleau-Ponty–, es un conocimiento que surgiría a partir de una interexistencia experimentada como una intercorporalidad que se despliega dentro de un mismo campo de interacción. Cuanto más fluida es esa comunicación, menores son los esfuerzos que debe emplear el pastor para conducir a los animales hasta el pastoreo y ambos pueden caminar uno al lado de otro como si fueran compañeros de marcha que saben perfectamente hacia dónde dirigirse y cómo hacerlo (Figura 2).

Pero, además de esta comunicación interespecífica mediada por los movimientos del cuerpo, los pastores también les hablan a sus animales para comunicarles cuál es el lugar de pastoreo elegido para ese día, especialmente cuando se los arrea a uno diferente al



Figura 2. Ubicación: Dentro del apartado “Caminar juntos”.
Guiando a las ovejas por la playa hacia el rastrojo.
Fuente: Fotografía de la autora.

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

Por instinto ellos ya saben cómo es la persona. Nosotros largamos un aliento y ellos te reconocen por el aliento. Porque si no te gustan los animales, los animales no se te pegan así nomás por apegarse a vos. Darse... el cariño de ellos es lo mismo que el cariño [que] nosotros le damos a ellos. Depende del carácter que tenga la persona y del aliento que le larguemos nosotros hacia el animal, [ellos] se dan cuenta si uno tiene miedo, si está nervioso. Por eso hay que ir tranquilo y hablarles tranquilo, con confianza. Claro, no muchos pueden hacer con los animales eso. (Juan, entrevista, octubre de 2017)

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

Sin embargo, la mayor o menor fluidez del movimiento hacia el sector del pastoreo no depende exclusivamente de la predisposición natural o del conocimiento práctico que posea el pastor. También contribuye la excelente memoria espacial de las ovejas, las que pueden retener información sobre la ubicación de las fuentes de comida, así como del momento en que estas están disponibles (Gray, 2003). De manera similar a lo observado por Göbel (2002) y Tomasi (2013) para la zona de la puna, los pastores de Chaupi Rodeo

mueven a sus rebaños dentro de sus territorios de pastoreo siguiendo un cierto ciclo anual como una estrategia para manejar los recursos de pasto y agua para la hacienda. Como este ciclo tiende a repetirse, los animales van desarrollando una memoria y un conocimiento experiencial del circuito y de aquellos lugares donde en algún momento han encontrado pastos en abundancia o particularmente palatables, conocimiento que, a su vez, asocian con ciertos cambios ambientales (como la temperatura y el fotoperíodo) de acuerdo con la estación del año. Esta memoria espacial tiene implicancias tanto positivas como negativas para el pastor. Por un lado, puede facilitar la conducción de las ovejas hasta el territorio de pastoreo ya que, como explicó una pastora, “las ovejas saben que las has arreado por tal parte y ya van y vuelven solas, ya conocen” (Carla, 21 años, registro de campo, mayo 2019). Este conocimiento ovino es especialmente aprovechado por los niños cuando salen a pastear solos por primera vez. Debido a que los caminos y territorios que utilizan los pastores son siempre los mismos, ya son conocidos por las distintas generaciones de ovejas que conforman el rebaño. Esto, parafraseando a Ingold (2008), las convierte en las “expertas” encargadas de enseñar y, literalmente, “mostrar el camino” a las nuevas generaciones de pastores. Pero, por otro lado, esta misma memoria espacial, asociada al recuerdo de una eventual recompensa en comida, hace que las ovejas sean más difíciles de controlar cuando son dirigidas en la dirección contraria a sus deseos. En este sentido, siguiendo a Merleau-Ponty (1995), se puede decir que las ovejas tendrían sus propios proyectos originados a partir de las significaciones que les otorgan a aquellos sectores del paisaje que les permitirían cumplirlos.

Conviviendo con el enemigo

Tanto en Ocumazo como en Chaupi Rodeo, los pumas o leones (*Puma concolor*), los zorros (*Lycalopex gymnocercus*) y las manadas de perros cimarrones suelen atacar los rebaños y ocasionar grandes pérdidas económicas a los pastores. Son animales que no pertenecen al ámbito de lo doméstico, ya que se encuentran por fuera de las relaciones de “crianzas mutuas” en las que distintos tipos de seres se involucran entre sí mediante una serie de pactos, intercambios y acuerdos de reciprocidad (cf. Bugallo y Vilca, 2011; Bugallo y Tomasi, 2012; Pazzarelli, 2013; Lema, 2014). Cada uno de ellos despliega sus propias estrategias de caza y el conocimiento que el pastor tenga acerca de estas le permite evitar o, al menos, disminuir los eventuales daños de un ataque. En este trabajo nos limitaremos a analizar la relación que los pastores tienen con el puma en el contexto de las prácticas de pastoreo, incluyendo algunos de los significados que estos le otorgan a su presencia. En este mismo sentido, se realizarán comparaciones con el zorro en base a las percepciones que tienen los pastores de las técnicas que ambos animales emplean para cazar.

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

En el terreno de pastoreo, su ataque suele ser sorpresivo tanto para el pastor como para sus animales. El puma se acerca lenta y sigilosamente al rebaño, escondido entre los pastos al mismo tiempo que va eligiendo su presa, tal como relata una de las pastoras entrevistadas:

Las ovejas están comiendo tranquilas, como si no pasara nada, ¿ha visto? Y él viene, así, como el gato cuando quiere cazar, contra el suelo, en la cortadera, en la tolita. Gacho va él... va gachito... y su cola siempre en movimiento. No la levanta la cola...

pero él está meta mover la cola y atrae a la oveja: la tira y envuelve, tira y envuelve. Es por eso que se queda quieta la oveja: se asusta y no sabe qué va a hacer el puma en ese momento. Y ahí él elige a la mejor y la desnucan. ¡Y al hombro! ¡Se va! ¡Ni lo siente el pastor! Ahí es cuando se desparraman las ovejas y listo. Ahí recién te das cuenta, pero... ¡ya está! ¡Ya te quedó una menos y él ya está en el cerro con el cordero! (Doña Mercedes, 70 años, entrevista, mayo de 2019)

Cuando el puma ataca a los animales que están encerrados en los corrales, su presencia suele ser detectada por los perros ovejeros, los que, según sus dueños, modifican su ladrido habitual, tal como lo explica uno de los pastores: “con el puma [los perros] lloran, porque el puma les da miedo” (Tomás, octubre de 2017). En este sentido, la disonancia en el ladrido de los perros adquiere un valor semántico mediante el cual estos anuncian la proximidad del animal a otros miembros de la manada, incluyendo dentro de estos al propio pastor (cf. Mundkur, 1988). Pero aun si el puma fue lo suficientemente sigiloso como para evitar que los perros dieran la alarma, el pastor igualmente se da cuenta de sus merodeos nocturnos en el corral. Para esto se basa en su observación de los modos en que se mueven las ovejas que sobrevivieron al ataque cuando se acerca al corral por la mañana. Según un pastor ocumazeño:

El puma no te deja rastros cuando entra al corral porque baja disparando, salta y saca [el cordero]. A veces entra y saca uno solo. No hace daño, no deja matando a otro animal. Pero al día siguiente las ovejas no quieren salir del corral. O salen asustadas, alteradas... alborotadas, digamos. Entonces te das cuenta y comenzás a echar de menos y entonces [descubris que] te falta un cordero. (Ariel, entrevista, octubre de 2017)

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

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

En toda la quebrada, el puma es temido por su tendencia a diezmar los rebaños (cf. Pazzarelli, 2013). La recurrencia de los ataques es atribuida por los pastores a dos circunstancias diferentes. Por un lado, la adjudican a la presencia de más de un animal (frecuentemente un puma con sus crías) en base a la cantidad de huellas encontradas y al número de animales muertos (Figura 3). Por otro, esta recurrencia es interpretada por algunos como un “daño” que es infringido por el “ánimo”⁵ (encarnado en el puma) de algún familiar del pastor próximo a morir y, por lo tanto, como un mal presagio

5. El “ánimo” constituye el principio espiritual y vital de la persona (cf. Bugallo y Vilca, 2011) que, según Lanata (2007), se desprende de su doble corporal en las semanas o incluso meses que preceden a la muerte.

6. Esta misma relación entre el “ánimo” y los ataques de depredadores a los rebaños fue mencionada por dos pastores de Chaupi Rodeo respecto de los cuervos o cóndores.

que se suma al daño económico real.⁶ En este sentido, la causalidad de los ataques deja de tener un fundamento exclusivamente ecológico y se convierte en una cuestión personal y exclusiva relacionada con el pastor y que involucra las diferentes fuerzas que forman parte de su religiosidad y cosmología (cf. Mundkur, 1988).

Figura 3. Ubicación: Dentro del apartado “Conviviendo con el enemigo”

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

Fuente: Fotografía de la autora.



Independientemente de la interpretación que se haga, cuando los ataques del puma son repetidos, los pastores toman finalmente la decisión de perseguirlo y matarlo. Los métodos para hacerlo son diversos: colocan trampas o comida envenenada en los cerros, le arrojan palos y piedras, los atacan con la ayuda de los perros ovejeros o los persiguen con armas de fuego. La caza es una actividad principalmente masculina, que implica desplegar un conjunto de conocimientos prácticos vinculados tanto con la topografía del paisaje como con el comportamiento y los movimientos del puma en él. Según la opinión general, es preciso ser un buen rastreador para encontrar sus huellas, ya que estas son difíciles de detectar. Esto se debe en parte a la textura rocosa del terreno y en parte a las características de sus patas, ya que “él tiene lana abajo, tiene manos de lana” (Santiago, registro de campo, Chaupi Rodeo, mayo de 2019). Pero, cuando se encuentran, el cazador puede inferir rápidamente a partir del rastro que queda trazado en el suelo, la secuencia de acciones que realizó el puma persiguiendo sus propios objetivos y de acuerdo con “su propia visión de las cosas” (Merleau Ponty, 2004, p. 58).

No obstante, cuando no hay huellas visibles, el cazador es aún capaz de “leer” el movimiento del animal en base a los rastros de sangre que deja el cordero que el puma arrastra en su carrera (cf. Dransart, 1996). A medida que avanza en su persecución, la cercanía del puma suele ser detectada inicialmente por los ladridos de los perros ovejeros que lo acompañan. Pero además, puede ser percibida por el pastor en base a ciertas sensaciones corporales: un “cosquilleo” en todo el cuerpo y la percepción de un olor característico, que le permite determinar la dirección en que se está moviendo el animal incluso antes de hacer contacto visual con él. En este sentido, siguiendo a Kensinger (1991), se trata de un conocimiento que, alojado en el cuerpo del cazador, solo puede ser adquirido mediante la experiencia personal y práctica originada en el contacto previo compartiendo el mismo entorno físico. Tomás lo explica de la siguiente manera:

Ya cuando ya te vas acercando te comienza el cuerpo a estremecer... como un cosquilleo por el cuerpo. Entonces es porque él está cerca, ¡porque te genera miedo

con el arte que tiene! Y sentís olor a lana quemada de él. Igual que la lana de oveja que vos, cuando llueve, sentís el olor de la lana de oveja mojada, de él se siente olor a lana quemada. (Tomás, entrevista, octubre 2017)

Un elemento que destaca en este relato es el miedo que el cazador siente ante la inminencia del encuentro con el puma y que atribuye a cierta capacidad (o “arte”) que posee el animal para infundírselo. Esta sería una habilidad exclusiva del puma que lo diferencia de otros depredadores como los zorros o los perros salvajes. Cuando, como corolario de la persecución, finalmente se produce el encuentro cara a cara con el animal, el “cosquilleo” inicial que siente el pastor se convierte en una inmovilidad semejante a la que describe para sus ovejas. El efecto paralizante que tiene el puma sobre él sería tan poderoso que incluso le impediría tirar del gatillo. Según algunos: “es raro que le puedas dar. No sale el disparo, se traba el arma. Con el arte que tiene te da miedo y vos querés gatillar y no gatillás” (Daniel, entrevista, octubre de 2017). Es decir, la presencia del puma es percibida por el pastor como una fuerza poderosa capaz de invadir su cuerpo hasta el punto de anularlo físicamente y bloquear su intencionalidad (Cf. Jackson, 1998). Por un breve momento, deja de ser el perseguidor para convertirse en una potencial presa, hasta tanto pueda sobreponerse al temor y vuelva a tener el control de la relación con un otro cuyas intenciones son inescrutables, pero que, no obstante, las experimenta como una amenaza para su integridad.

Al describir las estrategias de caza del puma, la mayoría de los pastores las compararon espontáneamente con las del zorro, otro de los depredadores naturales de los rebaños de cabras y ovejas en la quebrada. A partir de sus relatos se pudo observar que la caracterización que estos pastores hacen del zorro marca un tipo de relación diferente de la que tienen con el puma. Por un lado, lo consideran como un animal “más taimado” o pícaro, del mismo modo en que es caracterizado en la narrativa animalística andina (cf. Urton, 1985; Van Kessel, 1994; Morgante, 2001; Mamani, 2009). Pero al mismo tiempo, debido a sus modos de cazar, es visto como “más torpe” y “más inútil”, ya que, a diferencia del puma, el zorro ataca a las ovejas y corderos a plena luz del día sin acecharlos previamente. Se lanza a la carrera hacia el medio del rebaño, acción que provoca que los animales comiencen a balar y se dispersen instantáneamente en todas direcciones. En contraste con el sigilo empleado por el puma, este modo de moverse pone en alerta al pastor y a sus perros rápidamente y les da tiempo para detener el ataque. Tal como refiere uno de los pastores entrevistados, “con el zorro llegan los perros, llegás vos también. Podés ver. En cambio, con el puma, no” (Raúl, entrevista, mayo de 2019).

Las diferencias entre el zorro y el puma se extienden también a los modos en que cada uno come a su presa, como explica Susana:

El puma lo abre como si una persona con cuchillo le sacase las tripas afuerita, todo con cuidado ¿ve? Y ellos comen todo lo que es lindo, la carne, lo blandito. Él es decente para cenar: saca la piel, la tripa y recién come. Después encontramos el cuerito bien envuelto, la cabecita y la panza todo ahí. (Entrevista, mayo de 2019)

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

“si nos sirven un estofado y lo comés todo entreverado, ¿ves? ¡Ya lo estás comiendo como el zorro!”, te dicen” (Tomás, entrevista, octubre 2017).

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

A modo de cierre

El objetivo de este trabajo ha sido explorar las relaciones que los pobladores de la Quebrada de Humahuaca establecen con los animales, poniendo el foco en las movi­lidades inherentes a la práctica del pastoreo y analizando la articulación de los movimientos entre ambos como un modo de comunicación interespecífica. Para ello se han tomado en cuenta no solo los aspectos culturales sino, además, aspectos del comportamiento de los animales domésticos y de los depredadores habituales de los rebaños tal como fueron relatadas por los pastores.

Se ha observado que la comunicación entre los pastores y los animales que conforman sus rebaños es bidireccional: mediante los movimientos de su cuerpo, el pastor les transmite cierta información e intención a sus animales y viceversa. Dicha comunicación sería el resultado de la convivencia en un mismo ambiente, donde aquel que percibe es, al mismo tiempo, percibido por otro mientras participan juntos de una misma práctica. Por un lado, el pastor les comunica mediante sus movimientos cuál es el ritmo de marcha, la dirección hacia el lugar que ha elegido para pastear ese día y los límites del espacio dentro del que pueden moverse. Pero si se trata de un pastor inexperto, se da la situación inversa, ya que son los animales los encargados de mostrarle cuál es el camino a seguir, fijar la velocidad para recorrerlo, e imponer sus propios modos de desplazarse. Por otro lado, a partir de los movimientos corporales, tanto los pastores como los animales son capaces de percibir las sensaciones y estados emocionales de uno y otro. Por los movimientos de sus ovejas, el pastor puede conocer sus intenciones respecto del territorio al que desean dirigirse ese día e, indirectamente, entender sus preferencias con relación al tipo de pasto que desean consumir. Del mismo modo, en base al lenguaje corporal del pastor –del cual forman parte sus movimientos, sus gestos e, incluso, su aliento–, los animales se darían cuenta de su conocimiento y habilidades prácticas para controlarlos, de la predisposición y del cariño que este siente hacia ellos o si ese día está particularmente nervioso o distraído.

A diferencia de lo que ocurre con los animales domésticos, la relación que los pastores mantienen con el puma se caracteriza porque los movimientos de este animal le resultan completamente impredecibles y casi imposibles de controlar. Por un lado, el sigilo y la destreza que el puma emplea para cazar hace que sus movimientos sean invisibles tanto para el pastor como para sus perros. Debido a esto, sus ataques siempre son sorpresivos y el pastor solo puede darse cuenta de su accionar retrospectivamente, cuando el puma ya escapó con su presa. En este sentido, el puma no “dialoga” con el pastor mediante el movimiento, sino que le dejaría solo “huellas” de su visita, que

este lee en el movimiento nervioso de sus ovejas al acercarse a los corrales la mañana siguiente al ataque, cuando constata que tiene un cordero menos o cuando encuentra sus pisadas en el suelo. Excluido del sistema de reciprocidades que rigen las relaciones cuidador/cuidado en esta región andina, las acciones del puma se caracterizan por su reciprocidad negativa. Debido al perjuicio ocasionado tanto a los pastores como a sus presas, debe, en consecuencia, ser perseguido y, en lo posible, matado. No obstante, para los pastores, el puma nunca es un actor pasivo, ni siquiera cuando se encuentra cara a cara con un cazador que lo apunta con un arma de fuego. Aun en esta situación, su poder o “arte” para infundir miedo en sus presas tendría un efecto inmovilizador en el cazador que, al menos por un breve momento, le impediría incluso tirar del gatillo.

En síntesis, desde una perspectiva fenomenológica, podemos concluir que, si nosotros estamos presentes para otros y esos otros para nosotros mediante nuestros cuerpos, los modos corporales y prácticos en que los pastores se comunican con otros animales con los que comparten un mismo entorno tienen una considerable importancia para comprender las relaciones entre ambos. En este sentido, tal como señalara Merleau Ponty (1970), es a través de los movimientos y de los gestos de unos y otros que las intenciones y los estados de ánimo se vuelven legibles y nos permiten interactuar en un mismo “espacio-intermundano” al cual ambos pertenecemos como seres vivos.

Financiamiento:

Sin financiamiento.

Agradecimientos:

A todos los pastores 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.

Biografía

Magíster en Antropología Social (FLACSO). Doctoranda de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Actualmente estudia desde una perspectiva etnográfica aspectos relacionados con el movimiento, la práctica de caminar, el cuerpo y el paisaje en comunidades rurales de la Quebrada de Humahuaca.

Referencias bibliográficas

- » Arnold, D. y Yapita, J. (1998). *Río de Vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: ILCA/Hisbol.
- » Bugallo, L. y Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224.
- » Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <https://nuevomundo.revues.org/61781>
- » Carter, B. y Charles, N. (2011). Human-Animals Connections: An Introduction. En B. Carter y N. Charles (Eds.), *Humans and other animals. Critical Perspectives* (pp. 1-27). Nueva York, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- » Classen, C., Howes, D. y Synnott, A. (1994). *Aroma. The Cultural History of Smell*. Londres, Nueva York: Routledge.
- » Crossley, N. (1995). Body Techniques, agency and intercorporeality: on Goffman's *Relations in Public*. *Sociology*, 29(1), 133-149.
- » Dransart, P. (1996). Las flores de los rebaños en Isluga: la vida cultural de los ganaderos y camélidos en el norte de Chile. *Nuevo texto crítico*, 9(18), 29-39.
- » Dransart, P. (1999). La domesticación de los camélidos en los Andes centro-sur. Una reconsideración. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 24, 125-138.
- » Dransart, P. (2002). *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Londres, Nueva York: Routledge.
- » Elizaga, J. (2010). *Uywa ñan, runa ñan: caminos de rebaños, caminos de personas. Una aproximación a los modos de conocer en un contexto de pastores de altura en los Andes meridionales* (tesis doctoral). Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- » 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.
- » Göbel, B. (2008). Dangers, experience and luck. En M. Casimir (Ed.), *Culture and the Changing Environment: Uncertainty, Cognition and Risk Management in Cross-Cultural Perspective* (pp. 221-250). Nueva York, Oxford: Bergham Books.
- » Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza Editorial.
- » Grandin, T. (2007). Behavioural Principles of handling Cattle and Other Grazing Animals under Extensive Conditions. En G. Temple (Ed.), *Livestock Handling and Transport* (pp. 44-64). Wallingford: CABI.
- » Gray, J. (2003). Open Spaces and Dwelling Places: Being at Home on Hill Farms in the Scottish Borders. En S. Low y D. Lawrence-Zúñiga (Eds.), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture* (pp. 224-244). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- » Grebe, M. (1984). Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. *Estudios Atacameños*, 7, 335-347.
- » Grebe, M. (1989-1990). El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura ayмара de Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 8, 35-51.

- » Ingold, T. (1988). The animal in the study of humanity. En T. Ingold (Ed.), *What is an animal?* (pp. 84-99). Londres, Nueva York: Routledge.
- » Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Nueva York: Routledge.
- » Ingold, T. (2008). Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura. En T. Sánchez-Criado (Coord.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*, Vol. 2 (pp. 1-33). Madrid: AIBR.
- » Jackson, M. (1989). *Path toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- » Jackson, M. (1996). Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. En M. Jackson (Ed.), *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology* (pp. 1-50). Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- » Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago, Londres: University of Chicago Press.
- » Kensinger, K. (1991). A Body of Knowledge, or the Body Knows. *Expedition*, 33(3), 37-45.
- » Kilgour, R. (1977). Animal behavior and its implications: 1. Design sheepyards to suit the whims of sheep. *New Zealand Farmer*, 98(6), 29-31.
- » Kilgour, R. y Dalton, D. (1984). *Livestock Behaviour*. Sidney: University of New South Wales Press.
- » Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA.
- » Lema, V. (2014). Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas. *Espaço Ameríndio*, 8(1), 59-82.
- » Mamaní, L. (2009). Entre el zorro y el cóndor: producción ganadera y simbolismo en la Quebrada de Humahuaca. *Cuadernos FHyCS-UNJu*, 36, 159-176.
- » Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- » Merleau-Ponty, M. (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- » Merleau-Ponty, M. (1985 [1945]). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- » Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. París: Éditions du Seuil.
- » Morgante, M. (2001). La narrativa animalística y la mitología del trickster en la Puna jujeña: la figura del zorro. *Anthropologica*, 19, 121-146.
- » Mundkur, B. (1988). Human animality, the mental imagery of fear, and religiosity. En T. Ingold (Ed.), *What is an animal?* (pp. 141-184). Londres, Nueva York: Routledge.
- » Pazzarelli, F. (2013). Sin lo de adentro, el chivo no se forma. Notas sobre “interioridades” y “exterioridades” en los Andes jujeños. *Actas de la X Reunión de Antropología del Mercosur*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de <https://cordoba.academia.edu/FranciscoPazzarelli>
- » Pazzarelli, F. (2014). O rastro do pastor. Criação de animais e técnicas para fazer carne em Jujuy (Andes meridionais, Argentina). *Anais do seminário de antropologia da UFSCAR*, 1, 430-443.
- » Pazzarelli, F. (2017). A sorte da carne. Topologia animal nos Andes meridionais. *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 23(48), 29-149. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832017000200006>

- » Rivera Andía, J. (2003). Canto ceremonial en las herranzas de los Andes peruanos. Canciones en torno a la identificación del ganado en la sierra de Lima. *Gazeta de Antropología*, 19. Recuperado de https://www.ugr.es/~pwlac/G19_13JuanJavier_Rivera_Andia.html
- » Snipes, M. (1988). *Libritos* y destinos en una comunidad de los Andes argentinos. *Antropología*, 16, 277-290.
- » Tomasi, J. (2013). Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y movi­lidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de Geografía Norte Grande*, 55, 67-87.
- » Turner, V. (1982). *From ritual to theatre*. Nueva York: Performing Arts Journal Press.
- » Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- » Turner, V. y Bruner, E. (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- » Urton, G. (1985). Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. En G. Urton (Ed.), *Animal Myths and Metaphors in South America* (pp. 251-284). Salt Lake City: University of Utah Press.
- » Van Kessel, J. (1994). El zorro en la cosmovisión andina. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 26(2), 233-242.