

Antigales, apachetas y unkuñeros. Alteridades significantes y relacionalidad en la comunidad de Queta, Puna de Jujuy



Ana Carolina Adi Barrionuevo

Licenciada en Antropología, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina
acadibarrionuevo@fhyics.unju.edu.ar

Fecha de recepción: 18/10/2024
Fecha de aceptación: 31/03/2025

Resumen

El presente artículo busca aportar al debate de las ontologías andinas, mediante el análisis y la exploración etnográfica de prácticas rituales en la Puna de Jujuy (Argentina), procurando comprender el modo en que sus habitantes se relacionan con su entorno, al cual suelen referirse con el término *pacha*. Para ello, el estudio propone la identificación y caracterización de algunas alteridades significantes —*antigales, apachetas, unkuñeros*— con las cuales los puneños interactúan a través de sus ceremonias domésticas y comunitarias. Para poder ilustrar el tipo de vínculos que en esta región se establecen entre humanos y otredades no-humanas, se recuperan observaciones y relatos obtenidos durante una experiencia de campo con familias de la comunidad aborigen de Queta, en el Departamento Cochino. Las concepciones andinas de tiempo-espacio, del mundo y sus existentes serán entrecruzadas con las conceptualizaciones teóricas de *praxis relacional* de K. De Munter y el *perspectivismo multinaturalista* de Viveiros de Castro, entendiendo que este diálogo puede aportar a la reivindicación de la alteridad y del pensamiento *otro*, como motores para la apertura ontológica de la antropología. Este ejercicio permitirá rebasar fronteras epistémicas mediante la revisión crítica y radical de principios y axiomas propios del naturalismo occidental, interpelando profundamente concepciones de la Modernidad sobre la naturaleza del ser y de la realidad.

Palabras clave: *ontología andina; relacionalidad; Puna; prácticas rituales; alteridades significantes.*

Antigales, cairns and unkuñeros. Significant alterities and relationality in the community of Queta, Puna de Jujuy

Abstract

This article seeks to contribute to the debate on Andean ontologies, through the analysis and ethnographic exploration of ritual practices in the Puna of Jujuy (Argentina), trying to understand the way in which its inhabitants relate to their environment, which they

usually refer to with the term *pacha*. To this end, the study proposes the identification and characterization of certain significant othernesses —*antigales, apachetas, unkuñeros*— with which the people of Puna interact through their domestic and community rituals. In order to illustrate the type of links that are established in this region between humans and non-human others, observations and stories obtained during a field experience with families from the aboriginal community of Queta, in the Cochinoa Department, are recovered. These Andean conceptions of time-space, of the world and its existents, will be intertwined with the theoretical conceptualizations of *relational praxis* of K. De Munter and the *multinaturalist perspectivism* of Viveiros de Castro, understanding that this dialogue can contribute to the vindication of otherness and *other* thought as drivers for the ontological opening of anthropology, allowing us to overcome epistemic boundaries through a critical and radical review of the principles and axioms of Western naturalism, profoundly questioning modern concepts about the nature of being and reality.

Keywords: *Andean ontology; Relationality; Puna; Ritual practices; Significant alterity.*

Antigales, cairns et unkuñeros. Altérités significatives et relationnalité dans la communauté de Queta, Puna de Jujuy

Résumé

Cet article cherche à contribuer au débat sur les ontologies andines, à travers l'analyse et l'exploration ethnographique des pratiques rituelles dans la Puna de Jujuy (Argentine), essayer de comprendre la manière dont ses habitants se rapportent à leur environnement, qu'ils désignent généralement par le terme *pacha*. Pour cela, l'étude propose l'identification et la caractérisation de certaines altérations significatives —*antigales, apachetas, unkuñeros*— avec lesquels les puneños interagissent à travers leurs cérémonies domestiques et communautaires. Afin d'illustrer le type de liens qui s'établissent dans cette région entre les humains et les autres non-humains, on récupère des observations et des récits obtenus lors d'une expérience de terrain avec des familles de la communauté aborigène de Queta, dans le département de Cochinoa. Les conceptions andines de l'espace-temps, du monde et de ses existants seront étroitement liées aux conceptualisations théoriques de la *praxis relationnelle* de K. De Munter et au *perspectivisme multinaturaliste* de Viveiros de Castro, comprendre que ce dialogue peut contribuer à la revendication de l'altérité et d'autres pensées en tant que moteurs de l'ouverture ontologique de l'anthropologie, permettant de dépasser les frontières épistémiques à travers la révision critique et radicale des principes et des axiomes typiques du naturalisme occidental, remettant en question profondément les conceptions de la modernité sur la nature de l'être et de la réalité.

Mots clés: *ontologie andine; relationnalité; Puna; pratiques rituelles; altérité signifiante.*

La comunidad de Queta se encuentra en el Departamento de Cochinoa de la Provincia de Jujuy y su jurisdicción pertenece al municipio de Abra Pampa, del cual la separan 45 km. Los cerros que la rodean llegan a los 6.000 msnm. La localidad, del mismo nombre, se encuentra a 3.552 msnm, con un clima que en invierno registra temperaturas de hasta -20 °C, y es parte de los vastos territorios altiplánicos de la Puna. Esta región está separada de las quebradas y valles bajos de Jujuy que la circundan, por un elevado cordón montañoso, que la envuelve y encierra dificultando el acceso, de tal forma que queda parcialmente aislada respecto de estas zonas. En términos generales se puede señalar como característica de la población que se trata en su mayoría de campesinos indígenas que producen para el autoconsumo y el intercambio regional, complementando estas actividades con el trabajo en la minería. Un número importante de pobladores del departamento Cochinoa, y en particular de la localidad de

Queta, reconoce una fuerte pertenencia indígena, especificando algunos de ellos su adscripción como parte del pueblo kolla. En la actualidad las unidades domésticas se dedican mayoritariamente a la cría de ovejas, llamas, cabras, vacas y burros. Debido a las sequías de los últimos años, su producción ganadera se vio drásticamente afectada por lo que, ante esta situación la comunidad y sus representantes fueron sumando proyectos de desarrollo productivo, vinculándose con diversas instituciones, con las que trabajan en la incorporación de recursos para mejorar la productividad pecuaria y sus ingresos. Muchas familias de la comunidad se ven en la necesidad de vivir en la ciudad (Abra Pampa o San Salvador de Jujuy), aunque no pierden el vínculo con el territorio al que retornan de forma frecuente, especialmente en ocasión de actividades comunitarias festivas y tradicionales.

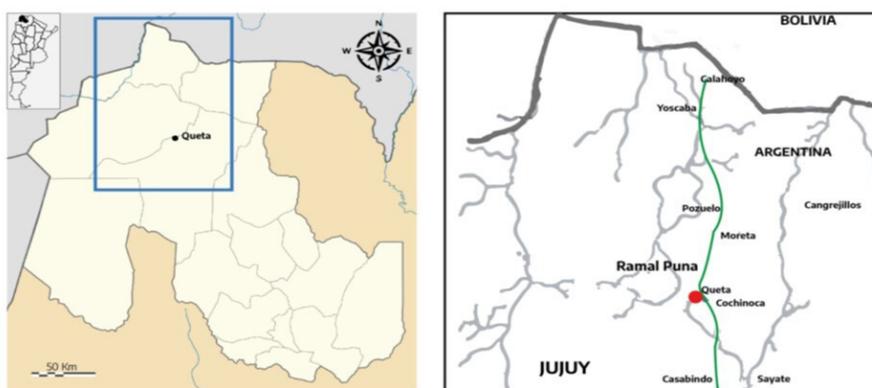


Figura 1. Ubicación geográfica de Queta en la provincia de Jujuy. Fuente: Paula M. De Zela y Laura Fuchs, 2021: 190.

Entre 2021 y 2024 efectué varias observaciones y experiencias de campo con algunas familias de la región, a cuyos miembros entrevisté y acompañé durante la realización de sus ceremonias domésticas y comunitarias como la *corpachada*,¹ en el mes de agosto. Mi interés se centró en conocer qué percepciones tenían los queteños sobre su entorno, al cual solían referirse con los términos *pacha* o *pachita*,² y en particular cómo se relacionaban con sus animales, plantas, muertos y con algunos lugares del espacio comunitario como *antigales*, *rastrojos*³ y *aguadas*,⁴ es decir, como daban cuenta de sus interacciones con otros existentes. También me interesó saber qué lugar ocupaban sus prácticas rituales en esa praxis relacional, entendida como el conjunto de dinámicas relacionadoras que se producen entre los integrantes del “estando vivo”: cosas, seres, entornos, ambientes (Ingold, 2018). En este sentido me preguntaba cómo “componían mundo” en un espacio tan hostil y aparentemente difícil para la vida, y de qué modo se ubicaban en él junto con otros seres u otredades no-humanas, altamente significativos y vitales para ellos.

1 *Corpachada*: ceremonia propiciatoria que consiste en rendir homenaje y ofrendar (dar de comer y de beber) a Pachamama o a la Madre Tierra. Es el momento en el cual se refuerzan los vínculos de reciprocidad con la *pacha*, y se realiza durante el mes de agosto porque es cuando la tierra descansa y se prepara para la siembra. En Queta se *corpachan* (en el lapso de un día o dos) todas las viviendas, puestos, y lugares más importantes de cada familia (aguadas, corrales, rastrojos).

2 Para los queteños la *pacha* o *pachita* es en sus palabras “todo lo que nos rodea y nos cobija, es como una madre que nos cuida y nos protege”. Utilizado en este sentido, el término pareciera estar más vinculado a la deidad o ser sobrenatural. En un artículo del diario digital *Jujuy dice*, Mario Vilca señala que este modo de nombrar refiere a una actitud de respeto al ser poderoso, pero sobre todo a una relación de parentesco, en el que lo humano queda como “hijo” de las alteridades poderosas. 01/08/2019, “¿Qué es la Pacha y para que le damos de comer a la tierra?”. Disponible en <https://www.jujuydice.com.ar/noticias/jujuy-3/que-es-la-pacha-y-por-que-le-damos-de-comer-a-la-tierra-46351>

3 *Rastrojos*: terrenos de cultivo (de poca extensión) dejados temporalmente en descanso.

4 *Aguadas*: vertientes y ojos de agua, son las principales fuentes de agua para los animales. Las características ambientales de la Puna producen dificultades en el acceso a fuentes de agua regulares y suficientes lo que imprime su sello en la calidad de vida de su población, tanto en las tareas cotidianas vinculadas al aseo, la bebida y la alimentación del grupo familiar, como en lo que se refiere a su capacidad productiva ligada especialmente a las prácticas agropastoriles.

Recuperando algunos aportes teóricos de De Munter como la *ontología relacional* o la noción de *cosmopraxis* me propuse analizar cómo las personas en Queta conviven y aprenden a convivir, desde una *antropología de las prácticas*, “orientada a mirar la vida social directamente a partir de la praxis del convivir y no a partir de representaciones simbólicas, esquemas cognitivos y estructuras o marcos organizativos subyacentes” (De Munter, 2016: 630). Como parte de este objetivo, pretendía también contribuir al debate sobre las ontologías en antropología, especialmente en la línea de algunos autores del llamado *giro ontológico*, como Viveiros de Castro y, en particular, a la cuestión de la ontología andina. Para ello me referencié en autores como Bugallo y Vilca (2016) quienes señalan que es a partir de una *perspectiva ontológica andina* (entendida como el abordaje filosófico-antropológico de la existencia y relación de los seres y cosas en el mundo andino) que podemos comprender de qué modo estas comunidades indígenas de la Puna consideran como parte fundamental de su forma de vida, la coexistencia con otros seres y existentes, a quienes “cuidan, veneran y atienden”.

En este sentido, es importante señalar que en el altiplano jujeño los seres que componen dicho mundo muestran permanentes transformaciones y características como voracidad, generosidad y necesidad, es decir constituyen “alteridades significantes” (Bugallo y Vilca, 2016), otredades no humanas que se relacionan con la gente marcando sus historias y sus identidades en el mismo espacio-mundo. Varios autores (Fernández Juárez, 2004; Vilca, 2009; Bugallo, 2010; Arnold *et al.*, 2014) han señalado en sus estudios que, entre los andinos, lugares como montañas, ríos, aguadas o manantiales, así como sus pobladores, animales, minerales y plantas, se consideran dotados de determinado tipo de *personidad*, a quienes hay que “pedir permiso”, “dar de comer”, o “pagar”, ya que los mismos pueden “agarrar” a la persona si no se les satisface, o si no se toman los recaudos ceremoniales pertinentes.



Figura 2. Familia queteña challando con chuya (bebida, fermento poco espeso) y chicha, la aguada de sus animales. Queta (foto de la autora, agosto de 2022).

En Queta, estos cuidados y atenciones ceremoniales se enseñan rigurosamente tanto en el ámbito familiar como comunitario, mediante un aprendizaje socioecológico, que implica tanto un “crear” como un “someterse” a los procesos de crecimiento del estando-vivo, reflejando una *cosmopraxis*, es decir que

(...) en términos “sociales” (y ecológicos), los miembros de un grupo cultural determinado aprenden a estar atentos a esta ontología relacional a través de un constante proceso de co-participación en el que los más experimentados educan la atención de las y los aprendices y en el que todos se habilitan mutuamente. (De Munter, 2016: 629)

Como en el resto de la Puna, las celebraciones y rituales están organizados, y organizan a su vez la vida comunitaria, a través de un calendario agrofestivo anual. Es importante señalar que, si bien este calendario se sujeta fuertemente a las actividades productivas, lo religioso y lo ritual no están nunca escindidos. En él se establecen mes a mes diversas ceremonias, fiestas y prácticas rituales familiares, como las *coleadas* (corte de cola a los corderitos, las que se entierran luego en el mojón de señalada), la *corpachada* (dar de comer y beber a la Pachamama), la *señalada* (marcada de animales), las *mesas de ofrendas* para el día de los fieles difuntos o día de las almas, etc. También se incluyen allí celebraciones y actividades comunitarias, como la esquila de los animales, la cosecha, la limpieza de las acequias, las fiestas patronales, el carnaval, el rodeo de burros, la feria de pascuas, los *uñachamos* (nacimientos de corderitos y chivitos), etc. Como se señala en otro estudio sobre rituales ganaderos en la región, los pobladores de la Puna aplican una gran cantidad de acciones y elementos simbólicos, vinculados con un modo de concebir la relación con el espacio, la crianza de los animales y los intercambios permanentes entre diferentes ámbitos de la vida (Bugallo y Vilca, 2011). Esas sensibilidades frente a cerros, animales, aguadas y rocas demuestran que “el paisaje o la naturaleza”, en un sentido más amplio, es mucho más que un recurso o la escenografía en la que discurre la actividad humana. Para los queteños, ese vínculo profundo y enraizado es el que otorga sentido también a la lucha por la defensa de dicho espacio vital,⁵ “el territorio” se constituye también en una estrecha relación de reciprocidad y mutua dependencia con otros seres con los que interactúan y cohabitan.

Alteridades significantes y relacionalidad

Como ya se ha señalado, el estudio se proponía la identificación y caracterización de algunas alteridades significantes que formaban parte de la sociabilidad humana-no humana, con las cuales los puneños interactuaban cotidianamente a través de sus ceremonias domésticas-comunitarias. Para poder ilustrar el tipo de vínculos que en esta región se establecen entre humanos y otredades no-humanas, se describen y recuperan observaciones y relatos obtenidos durante mi experiencia de campo con familias de la comunidad aborigen de Queta.

Uno de los seres-alteridades con los que coexisten e interaccionan los queteños son las *apachetas*, que consisten en montículos artificiales formados por la acumulación intencional de piedras, colocadas en forma cónica una sobre otra y de base amplia. Pueden tener diferentes tamaños y en general son ubicadas en lugares de relevancia simbólica, ritual⁶ y territorial (cumbres y zonas altas como las abras o costados de caminos). De acuerdo con las observaciones realizadas, pareciera que las piedras de cuarzo blanco son especialmente apreciadas y seleccionadas para ofrendar en algunas de estas estructuras, (tal como se muestra en la Figura 3), y también para tapar los pozos donde se ofrenda a la Pachamama (bocas). Según señalan, esto se debe a que dichas rocas poseen “propiedades energéticas” que las vuelven particularmente valiosas. En algunos casos se observó también la inclusión de otros elementos en la parte superior de los montículos como plantas nativas y flores.

⁵ En la actualidad los puneños (entre ellos varios dirigentes y referentes de Queta) realizan múltiples acciones colectivas para denunciar y visibilizar las problemáticas de contaminación ambiental, la defensa de sus territorios comunitarios, etc. Una de las formas históricas y emblemáticas que asumieron dichos reclamos fueron los malones y, en particular recientemente, el Tercer Malón, protagonizado por algunos de ellos entre junio y septiembre de 2023.

⁶ González Holguín las define como: “montones de piedra adoratorios de caminantes” (1608: 30).



Figura 3. Ch'alla de una apacheta conmemorativa en Abra de la Cruz, Cochinocha (foto de Virginia Gareca, 2021).

A pesar de su similitud con los mojones, guardan importantes diferencias morfológicas y funcionales con estos; las *apachetas* suelen estar más vinculadas con los modos de desplazamiento en el espacio andino, relacionadas algunas a límites transicionales (*punqu*: “puerta”, “acceso”, “entrada”) y otras a la noción de encuentro (*tinqu*: “unión”), indicando el término de un espacio y el inicio de otro. Pero también pueden constituir marcas espaciales de sacralidad, ya que en muchos casos se trata de ofrendas a la Pachamama y/o a deidades del lugar (desde pequeños montículos, hasta enormes volúmenes rocosos). Como señala un vecino de la comunidad: “unas usamos para el tiempo del carnaval, o para los caminos también, le vamos agregando piedras así cuando pasamos, donde es difícil el camino o peligroso... le pedimos para que no nos pase nada, o para volver bien” (entrevista a don G. C., Queta, 2023). En Queta las apachetas parecen ser elementos altamente significativos y presentes tanto en ceremonias como en celebraciones, son “existentes dinámicos”, en tanto crecen por el aporte de rocas que realizan los comuneros a lo largo del tiempo. Los lugares donde se emplazan son considerados sagrados, en ellos se realizan peticiones, se entregan ofrendas (hojas de coca, flores, acullicos, bebidas, etc.) y se erigen en diferentes momentos, evidenciando que la espacialidad andina está conformada por distintas dimensiones, que se conectan en ciertas épocas del año (Bouysse-Cassagne y Harris, 1988).

Otros elementos de gran significatividad para los queteños son los *antigales*. Se trata de antiguos asentamientos indígenas,⁷ de época prehispánica, fundamentalmente restos de estructuras de piedra (posiblemente un antiguo sistema de andenería) y otras construcciones con restos de cerámica en superficie. También existen dentro del territorio de la comunidad construcciones del período Incaico; así una vecina señala “Queta ha sido un paso importante del camino del Inca y también paso hacia las minas de Charcas por donde se llevaban caballos y mulas. El camino pasa justamente por mi casa y todavía se nota, mi mamá llegó a conocerlo de niña..., viendo pasar inmensas tropas” (entrevista a P. Y., Queta, 2022). Para los actuales pobladores, cuidar de estos lugares pareciera ser muy importante, cuando se les pregunta por ellos son reticentes a dar información o relatan situaciones en las que “fueron asustados” al pasar por allí. Según señalan, en estos sitios aún “viven-moran” los *antiguos* (en alusión a sus antiguos habitantes prehispánicos), y constituyen espacios de gran relevancia para la comunidad.

⁷ Estos corresponderían a los denominados grupos *Casabindo* y *Cochinocha*, los cuales habrían tenido un rol articulador en la Puna de Jujuy durante el período de Desarrollos regionales, siendo vectores del flujo de bienes y productos en esta parte del territorio o receptores de los productos transportados a través del mismo por grupos ajenos (Albeck y Ruiz, 2003).

Así los describe una vecina:

Hay ruinas, de mi casa a pocos metros había una ruina, un montón de piedras que mi mamá y mi papá lo llamaban la pulpería. Supuestamente la gente del Inca paraba y consumía [posiblemente en alusión a la red vial prehispánica]. Hay otro que se llama Katari o Katarió, es un cerro bajito, no está en mi parcela, hay unas ruinas como corrales o rastrojos, se suele decir que esos eran corrales para encerrar los animales de aquellos tiempos. Eso es lo que yo sé y creo que hay otra ruina más de abajo que es el antigal. (Entrevista a P. Y., Queta, 2022).

Cabe aclarar que en la actualidad dichas estructuras (los antiguos corrales) se siguen utilizando o se aprovechan los restos de pircas que aún subsisten. Cuando los vecinos pasan circunstancialmente por alguno de estos lugares, realizan una *ch'alla*, pidiendo permiso y protección a la Pachamama, con ofrendas de alcohol o chicha, tabaco y coca.



Figura 4. Vista de las ruinas del antigal (a lo lejos) desde la vivienda de la familia Quispe, Queta (foto de la autora, 2022).

También advierten que estos espacios son propicios para “enfermarse”, especialmente en algunas épocas del año (como en agosto, mes en que la Pachamama “está abierta”, entre la última cosecha y la siguiente siembra, cuando es *corpachada*). Pero estos lugares también son fuente de inspiración poética para los actuales pobladores, quienes hacen referencia a ellos en sus coplas, como lo expresan los versos que siguen:

Se van armando mis versos
si mis ojos ven las ruinas
imagino los llokallas⁸
sembrando maíz pa'la harina.
se me hace que voy a ver
coriendo agua en las acequias
andenes llenos de siembra
esperando la cosecha.

Ellos se fueron pa' dentro
dejando ruinas aquí arriba
si ellos fueron las raíces
yo me siento la semilla.
por eso vuelco mi chicha
por eso entierro mi coca
así les guardo respeto
con mis responsos en copla.
Pacha Miski⁹

⁸ También *lluqalla* o *yuqalla*, joven pastor, muchacho, adolescente.

⁹ Nombre artístico de la autora Palermo Yurquina.

Pareciera ser que, como señala Vilca (2020), estos sitios de *espacialidad intensa*¹⁰ albergan “múltiples y diversas sociedades no humanas, en el *manqha/uku* (en aymara y quechua), el mundo ‘de adentro’ o ‘de abajo’ que refiere al inframundo, con las cuales también se mantienen relaciones de ‘fagocitación’ y ‘depredación’, en tanto relaciones intensas” (2020: 46). En este sentido, podríamos afirmar que los *antiguos* (habitantes prehispánicos) conviven y coexisten con los actuales queteños.

Otra alteridad central y altamente significativa en las prácticas rituales queteñas son los *unkuñeros*. Entre los rituales ganaderos más importantes que se realizan en la Puna, se encuentra el de la *señalada*. Así lo describe una comunera, mientras muestra el *unkuñero* de su familia, (atado ritual de aguayo tejido, donde se guardan los objetos relacionados con la ceremonia), y el cual heredó de su padre:

Es un ritual que nosotros hacemos... mi papá sobre todo nos ha dicho que tenemos que hacer con mucho respeto. Agradecemos por todos los animales que hemos tenido en el año, y también agradecemos por nosotros, porque estamos con salud y hemos podido cuidar a nuestros animales, aparte porque nosotros vivimos de eso, entonces ese es un ritual que hacemos todos los años, y por lo general lo hacemos la familia. (Entrevista a B. Y., Queta, 2022)

Como también se ha descrito en otros estudios (Bugallo, 2014), en Queta este ritual se realiza en el corral principal de la unidad doméstica, que es el que se encuentra más cerca de la casa; en dicho espacio se ubican varios elementos: la bandera blanca en un sector y a un costado, una serie de objetos que servirán para la señal y el *floreo* de los animales (colocación de adornos y flores de lana teñida), así como para la *corpachada*, ofrenda ritual que se hará para convidar a Pachamama, y que en esta ocasión estará compuesta principalmente por ofrendas líquidas. Se la llama igualmente *challada*, ya que los líquidos se liban o *chállan*; también se ubican allí (en el centro del corral) las bebidas que se convidarán a los participantes. El ritual incluye el sahumerio, con brasas y ramitas de *koba* o *q'oa*, arbusto cordillerano, con propiedades aromáticas muy preciadas en la ritualística andina, que se queman en un tiesto o *kobero*. Al hacer las ofrendas, se le pide a la *Pacha* por la tropa (grupo de animales, ganado), por la protección y “el multiplico” de esta y por la unidad doméstica en general (su economía, su salud, etc.). Al igual que en otros rituales, la mayor parte de las veces, estos pedidos se hacen en voz muy baja, casi como si se hablara en secreto, ya que se trata de una conversación íntima con la divinidad, se está “conversando con Pachamama”. Uno de los componentes centrales del *unkuñero* son las *illas*,¹¹ piedras consideradas sagradas, como las *piedras de rayo*¹² que se ubican en el *mojón* del ganado. Muchas de ellas presentan formas de fisonomía animal: lomos, hocicos, cogotes, orejas. Se considera que las piedras bezoares, que se encuentran en el estómago de las llamas y se obtienen cuando se carnea el animal, tienen poderes curativos y también son *illas*.

¹⁰ En sus diversas manifestaciones y respectivas cualidades, o formas de afectar, el espacio “fagocita” lo humano (Kusch, 1953) o “canibaliza” lo existente (Viveiros de Castro, 2009), generando por contrapartida modos de relación en que “lo social” rebasa los presupuestos de las formas coloniales y modernas.

¹¹ Según el diccionario quechua de Diego González Holguín (1608), *illa* estaría vinculado con el rayo y sus diferentes manifestaciones, y también con las cosas antiguas (chuño, maíz, ropa, joyas, plata), así como piedras bezoar de camélidos (jayintilla). Estos sentidos hablan de una especie de seres que transfieren energía, protección, multiplicación, gérmenes de seres en potencia.

¹² Se trata de piedras que se encuentran en los campos de pastoreo como cantos rodados, dispersas en la superficie. Según los pobladores de la Puna, poseen un origen divino y propiedades curativas.



Figura 5. Unkuñero (atado ceremonial de aguayo) de una familia de Queta (foto de la autora, 2022).

Asimismo, se cree que influyen en la salud de los animales de la tropa y en su “multiplico”. Por este motivo, se las conserva junto al *chuyero* (plato, fuente), los *wayruros* (semillas de color negro y rojo), lanas o *kuntis*, a veces dentro de una *chuspa* (bolsita tejida). Así las describe una queteña:

Esta fuentecita nosotros la llamamos “la aguada” o “el chuyero” y le hacemos el ritual antes de que vamos a señalar los animales. Como en casa hacemos la chicha [bebida fermentada a base de harina de maíz], entonces aquí ponemos la chuya, ponemos chuya y ponemos la coca, y aquí tenemos todas las cositas que son piedritas, barritos, no sé de qué año, ponemos cada uno aquí. Nosotros decimos que son las ovejas, la pastora... Por ejemplo, esta piedra es el carnero [piedra blanca] y son unas piedritas que decimos son las ovejas, el chivo, las llamas, y están envueltas en unas lanas, en unos *kuntis* que le llamamos, unas lanitas de colores con coca. Todos estos tipos de piedritas, para nosotros son los animales. Cuando terminamos todo lo volvemos a envolver. (Entrevista a B. Y., Queta, 2022)

Se puede afirmar que la polisemia de esta ceremonia reside en la diversidad de dimensiones y los múltiples seres que intervienen en ella. Como sostiene Bugallo “además de las diversas técnicas que poseen los productores puneños para manejar, controlar y mejorar sus rebaños, se piensan dentro del mundo en el que producen, interactuando con seres del espacio puneño que intervienen en sus tareas” (2011: 361). Muchos de los seres que tutelan a las plantas, a los animales y a las personas son divinidades, entidades poderosas que configuran un ámbito de relaciones humanos-no humanos que amplía el universo de percepciones, representaciones y vivencias, abriendo a una concepción que rebasa la mirada antropocéntrica.



Figura 6. Chuyero con figuras de piedra en miniaturas (illas). Piezas rituales empleadas en la señalada de animales en Queta (foto de la autora, 2021).

Como uno de los objetivos del trabajo era el de contribuir al debate sobre las ontologías en antropología, y en particular a la cuestión de la ontología andina, se retomaron algunos planteos en la línea del llamado *giro ontológico*, como el *perspectivismo multinaturalista* del antropólogo brasileño Viveiros de Castro, y los aportes teóricos de De Munter, como su propuesta de *ontología relacional* y la noción de *cosmopraxis*.

Multinaturalismo y ontología relacional

El denominado giro ontológico propone disolver las certezas que forjó la Modernidad sobre la naturaleza (en particular la llamada *gran división* naturaleza-cultura), al juzgarlas reduccionistas y etnocéntricas, vinculadas a un encuadre racionalista y antropocéntrico, según el cual aquella debía ser dominada para satisfacer las necesidades humanas. Así, esta “reforma conceptual” (Descola, 2016: 169) se propuso desafiar la episteme moderna, configurando alternativas conceptuales y prácticas sobre las fronteras sinuosas y porosas que articulan a los humanos y no humanos en un mismo eje de coconstitución. Como señalan Descola y Pálsson:

Ir más allá del dualismo abre un paisaje intelectual completamente diferente, un paisaje en el que los estados y las sustancias son sustituidos por procesos y relaciones; donde la cuestión más importante ya no es cómo objetivar sistemas cerrados, sino cómo explicar la propia diversidad de los procesos de objetificación [y de subjetificación, según Viveiros de Castro]. (2001: 23)

En una misma línea, Bugallo y Vilca (2022)¹³ sostienen también que, entendida como relación antagónica y en tanto que frontera impuesta por la Modernidad, que esta concepción (dicotómica, moderna y occidental) ha obturado la posibilidad de comprender una gran diversidad de sentidos, de valores y de modos de conocimiento existentes en los Andes meridionales, y ha impuesto un tipo de pensamiento y de abordaje que impide rebasar dichas fronteras. No obstante, son numerosos los estudios e investigaciones que se vienen desarrollando bajo enfoques y perspectivas contrastantes, disruptivos y superadores de esta concepción antropocentrada (Fernández Juárez, 2004; De Munter *et al.*, 2006; Bugallo y Tomasi, 2012; Lema, 2014; De la Cadena, 2015; entre otros).

¹³ Notas de las clases del Seminario “Filosofía, cultura y estéticas en los Andes”, UNJU (2022).

En este sentido, y como intento de pluralización, el denominado *giro ontológico* lejos de ser un proyecto intelectual unificado, agrupa un conjunto de perspectivas que coinciden en su interés por plantear alternativas al dualismo estructurante del naturalismo moderno. Al poner en cuestión la concepción de “qué es lo real”, estas perspectivas reivindican formas alternas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural y, a partir de allí, plantean interesantes desafíos para la comprensión de las relaciones sociales del mundo contemporáneo. La sensibilidad ontológica que da pie sobre todo al multinaturalismo, implica también un cambio de acento epistemológico: es el cuerpo y no la mente la condición para el conocimiento del mundo, y a partir de allí se rastrean cambios de mayor densidad: las diferencias que existen entre distintas sociedades (tanto humanas como no-humanas) dependen del mundo que puede ser conocido más que de las representaciones que se crean de la realidad (Viveiros de Castro, 2003). De allí que, a la noción de una sola y única naturaleza se superpone la de múltiples naturalezas o múltiples mundos.

Tola, en su diálogo con Descola, describe la ontología como el “sistema de las propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres y que, por tanto, interviene en la determinación del tipo de relaciones posibles entre entidades humanas y no-humanas (Descola y Tola, 2018). Es importante señalar que la antropología ontológica no busca identificar principios universales o proveer a la antropología con un modelo clasificatorio de distintas sociedades, sino que su interés está más bien orientado por una serie de modelos o tipos ideales construidos bajo unos principios de composición en los que se mezclan atributos físicos y cualidades internas. Al formular las relaciones que los humanos establecen con los no-humanos en términos de ontologías, se presupone la existencia de una multiplicidad de realidades y de mundos, superando las tradicionales interpretaciones relativistas que dan por sentada la existencia de una sola y consolidada realidad (naturaleza) a la que se tiene acceso mediante ciertos marcos interpretativos histórica y socialmente situados (cultura) (Bugallo y Vilca, 2022).

Igualmente proclive a reformular las limitaciones epistemológicas de la antropología para llevarlas al terreno ontológico, Viveiros de Castro elabora la noción de *perspectivismo multinatural* para dar cuenta de una actitud y una interpretación acerca del modo en que humanos, animales y espíritus se relacionan y se ven a sí mismos:

Típicamente los humanos, en condiciones normales, ven a los humanos como humanos y a los animales como animales (...) Los animales predadores y los espíritus, por su parte, ven a los humanos como presas, mientras que las presas ven a los humanos como espíritus o como predadores (...) [animales y espíritus] se perciben como seres antropomorfos cuando están en sus casas o en sus aldeas, y aprehenden sus comportamientos y sus características bajo una apariencia cultural. (Viveiros de Castro, 2010: 35)

El perspectivismo amerindio (o su cualidad perspectiva) puede ser sucintamente definido como una ontología en la que el mundo es aprehendido desde diferentes puntos de vista por diferentes clases de seres, cada uno de ellos provisto de conciencia y cultura, quienes, a su vez, se perciben a sí mismos como humanos, al tiempo que definen a otros seres como no-humanos. Como señalan varios autores (Stolze Lima, 2005; De la Cadena, 2015; Kohn, 2021), esta concepción es común a muchos pueblos, y en ella el mundo está habitado por “diferentes especies de sujetos o personas” que lo aprehenden desde puntos de vista distintos. Así, considerar la existencia de *mundos alternativos*, constituye otro modo de pensar lo real. Este autor argumenta que lejos de ser una antropomorfización del mundo, el perspectivismo constituye una interpretación de la índole de relaciones que pueden establecer diferentes tipos de seres entre sí (cosmopolítica), y con otros a quienes piensan como distintos.



Figura 7. Sullus (fetos de llama) con chimpos de lana roja, elementos rituales de la corpachada en Queta durante el mes de agosto (foto de la autora, 2024).

Podemos pensar como ejemplo de estas *relaciones cosmopolíticas*,¹⁴ en el contexto andino, la proliferación de *apachetas* en la Puna jujeña, como elementos mediadores o que posibilitan las negociaciones entre humanos y no-humanos (habilitando sus relaciones en el espacio, el paisaje o el territorio), o en las prácticas medicinales: cuando una curandera (especialista en medicina tradicional) quiere *curar del susto*¹⁵ tiene que “hacerse comadre con la tierra”, esto es, entablar una relación de parentesco con ella para poder curar al enfermo; de este modo para los andinos la tierra es un sujeto con el cual se deben hacer pactos o acuerdos, y curar es un acto de intersubjetividad política (Bugallo y Vilca, 2011). En la misma sintonía, Fernández Juárez (2004) describe y analiza las terapéuticas rituales practicadas en el Altiplano aymara por los *yatiris* y *chamakanis* (especialistas médicos que, mediante rituales, tratan la enfermedad del susto y otros padecimientos).

Por otro lado, el abordaje antropológico de la vida social que realiza De Munter, sustentado en una *ontología relacional*, también aporta una perspectiva crítica a la concepción naturalista moderna y a la idea de “sociedad” que en ella se sostiene (o que de ella se deriva), al proponer ir más allá de la convivencia humana antropocentrada. Bajo la definición de *relacionalidad*, analiza “lo social como prácticas y dinámicas de coparticipación” (De Munter, 2016: 631), a través de las cuales los humanos aprenden a relacionarse y a con-vivir, con otros humanos y no-humanos (seres vivos e integrantes de la vida). Siguiendo la noción central que plantea Ingold (2018) “la vida” se concibe como el *estando vivo*, como diferentes líneas de vida que se desenvuelven continuamente, relacionadas entre sí, en medio de una *ecología sintiente*, sensibilidades y orientaciones que se desarrollan a medida que los seres vivos van experimentando la vida a través de los movimientos, sonidos, etc., de los demás seres e integrantes del mundo y de ellos mismos.

¹⁴ Según esta concepción la *cosmopolítica* debería ser entendida como una filosofía política indígena del canibalismo que versa sobre la multiplicidad de perspectivas inherentes a lo real. Describe el conflicto ligado a un universo habitado por distintos tipos de agentes subjetivos, humanos y no-humanos (dioses, animales, muertos, plantas, fenómenos meteorológicos, etc.) dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas y cognitivas: son personas, centros de intencionalidad o, dicho de otro modo, “almas” semejantes (Viveiros de Castro, 2010).

¹⁵ La curación propiamente de este padecimiento, en la que siempre se trabaja con las dimensiones espirituales, consiste en buscarlas y traerlas de vuelta al cuerpo a través de varias prácticas, en una relación que vincula al curandero, al enfermo y al espacio. El sustento de estas prácticas es la concepción local (andina) de espacio y de persona: cuerpo y entidades anímicas como unidad y totalidad inseparable; es justamente su separación la que trae como consecuencia la enfermedad.

Retomando las descripciones y relatos recuperados etnográficamente, mediante un trabajo de campo en la localidad de Queta, y detallados anteriormente, se puede afirmar que allí las vidas humanas se desenvuelven de manera fundamentalmente relacional, a través de continuos vínculos (en sintonía o conflicto), con los entornos y con otros integrantes del estando vivo. Vivir es siempre un devenir en relación con otros, un dar forma y un ser formado, lo que tiene importantes implicancias en cómo entender las relaciones entre humanos, muertos, animales, cerros y el tiempo-espacio (socialidad *sensu lato*). También es importante señalar que dichas formas de sociabilidad parecen ampliamente extendidas en los contextos surandinos. Otro ejemplo de práctica relacionadora (o cosmopraxis) podría ser la de los *uywiri*, conocidos generalmente como “cerros protectores” de determinadas comunidades y experimentados por los comuneros a veces directamente como “educadores”. Con estos *uywiri*, “la gente aymara (*jaqi*) se relaciona durante ciertas visitas rituales-sociales y festivas, cuando los honran mediante ofrendas o ‘pagos’, como si fueran honorables parientes” (De Munter, 2016: 232). Otras autoras, Bouysse-Cassagne y Harris, destacan también esta particular relación del hombre andino con su entorno y con los seres que lo habitan:

Durante la *ch’alla*¹⁶ (libación), cuando invitan a tomar a todas las divinidades, y mientras van derramando gota a gota el trago por el suelo, los pueblos Aymara recorren nombre por nombre todos los lugares de su territorio y los insertan en un espacio más vasto y lleno de fuerzas, mediante la recitación casi interminable de cada lugar, cada recoveco donde se reconoce un poder especial. No es una simple enumeración del espacio, sino que van llamando a estos lugares para que desempeñe cada uno su función propia. (Bouysse-Cassagne y Harris, 1988: 259)

Estas concepciones andinas de tiempo-espacio, del mundo y sus existentes en diálogo con una reflexión antropológica respecto del convivir (considerado en su plena dimensión relacional-ecológica), pueden conducir a comprender mejor cómo la convivencia humana se produce “a lo largo de” y “en correspondencia con” los demás procesos de vida. Esta ampliación de la mirada antropológica (en el mismo sentido que advierte Viveiros de Castro) podría, eventualmente, indicar o dar cuenta de maneras “otras” de aprovechar y poner en práctica la universal potencialidad humana de sentirse “parte de un conjunto más grande”, en el sentido inmanente de esta expresión. De ello se desprende el otro gran aporte del enfoque ontológico y es que “los diferentes mundos, deben ser tomados en serio” por los antropólogos, esto es: aceptar hasta las últimas consecuencias las premisas ontológicas ajenas, su realidad y su alteridad, evitando someterlas a puntos de referencia externos a ellas mismas, o a consideraciones semánticas que las reduzcan a meras representaciones, y por tanto neutralicen su potencialidad para generar no solo conocimiento sino también mundos (Viveiros de Castro, 2010).

Consideraciones finales

En Queta, la gente no solo refiere la existencia de entidades poderosas, sintientes y con intencionalidad, sino que alude a la posibilidad de entablar con ellas interacciones impensables para los parámetros dualistas occidentales y modernos. Estas relaciones son vividas como reales y entre entidades inmanentes al mundo real. La diversidad de situaciones de la vida cotidiana en la que los puneños entablan vínculos con divinidades, muertos, animales, piedras, plantas, fenómenos atmosféricos y otros seres, deja

¹⁶ *Challar* o *chayar*: convidar con bebida. Una *ch’alla* es, fundamentalmente, una libación que incluye el derramamiento parcial (haciendo caer con una ligera aspersión con los dedos) de un líquido sobre (o hacia) un altar sagrado u otra divinidad. La bebida es un tipo de ofrenda, uno entre muchos. Según Abercrombie (2006), en la celebración de la *ch’alla* cada participante debe tomar para cada entidad a la que se liba: por tanto, se recorre el círculo de participantes por ejemplo en torno al altar o al pachero (boca de la Pachamama) ofreciendo tragos y enseñando a los bebedores sobre la dedicación libatoria que acompaña a cada uno, de una forma que se conoce como *wasu muyuyaña* o “rodeo con el vaso”.

entrever la centralidad que estas relaciones tienen para la producción y reproducción de sus vidas. Esta forma de organizar la experiencia, más que “una representación” implica algo tan central como es la capacidad de transformación del mundo: los seres no-humanos ejercen acciones performativas vividas como reales, “que inciden en el mundo real de seres humanos reales” (Tola, 2016). Considerarlos seriamente significa dejar de tomar los enunciados y prácticas de los queteños como meras proyecciones simbólicas, metáforas o enunciados equívocos de lo que realmente sabemos que existe (nuestro único mundo). En los tres casos que se describen, los queteños establecen y mantienen relaciones de cuidado, necesidad y mutua dependencia con seres y alteridades que componen su mundo, y este actuar determina que, bajo ciertas condiciones de la praxis, vivencien la característica de persona de ciertos no-humanos. A su vez, estas prácticas amplían la noción de socialidad y de con-vivencia, y permiten vislumbrar otros modos de componer mundo y de interactuar en él, según los cuales las personas y los grupos humanos viven juntándose y relacionándose, más allá de las definiciones o circunscripciones antropocéntricas de familia o comunidad. En la ontología andina vivir es siempre un devenir en relación con otros, un dar forma y un ser formado, un “criar y dejarse criar”.

Agradecimientos

A los pobladores de la comunidad aborigen de Queta, por su colaboración durante el trabajo de campo, y en particular a José Sajama y Armando Quispe, por sus sugerencias y aportes. A Virginia Gareca por las fotografías. Los avances de investigación que aquí se presentan se realizaron en el marco del proyecto Tipo A C/0221 “Culturas y subalternidades: patrimonio y actores sociales en la Puna jujeña”, dirigido por Carlos Alberto Garcés, de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Estudios Regionales de la Universidad Nacional de Jujuy; y también del Proyecto de Extensión “Tomando la Posta” (Convocatoria Universidad, Cultura y Territorio de la SPU Código 14711).

Bibliografía

- » Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina*. La Paz: IFEA-IEB-Asdi.
- » Albeck, M. E. y Ruiz, M. (2003). El Tardío en la Puna de Jujuy: Poblados, Etnias y Territorios. *Cuadernos* 20: 199-221. Universidad Nacional de Jujuy.
- » Arnold, D. (coord.); Jiménez A. y Yapita J. D. (2014). *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*, 3ª ed. La Paz: Fundación Xavier Albó e Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA.
- » Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1988). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En Albó, X. et al. (comps.). *Raíces de América: El Mundo Aymara*, pp. 217-274. Madrid: Alianza América/Unesco.
- » Bugallo, L. (2010). La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy. En Bovisio, M. A. y Penhos, M. *Arte indígena: categorías, prácticas, objetos*, pp. 85-102. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- » Bugallo, L. (2014). Flores para el ganado, una concepción puneña del multiplico (puna de Jujuy, Argentina) En Rivera Andía J. (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los andes y más allá. etnografías de lidias, herrarzas y arrierías*, pp. 311-363. Bonn: Shaker Verlag Universität Bonn.
- » 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*, N° 42-1.
- » 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*. En línea 13/07/2011. Debates. Editor EHESS.
- » Bugallo, L. y Vilca M. (comps.) (2016). *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy/Lima: EDIUNJu/IFEA.
- » De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* [Seres-Tierra. Ecologías de práctica a través de mundos en los Andes]. Durham: Duke University Press.
- » De Munter K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, vol. 48, N° 4: 629-644.
- » De Munter, K.; Bautista, B. y Choque, R. (2006). Warmi Aymara in Altupata. Creativity and resistance among women in an indigenous city: El Alto (Bolivia). *Aprior Magazine*: 47-57. Edición especial, diciembre 2006.
- » Descola, Ph. (2016). La composición de los mundos. *Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- » Descola, Ph. y Pálsson, G. (2001). *Introducción a naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- » Descola, Ph. y Tola, F. (2018). *¿Existe la naturaleza?: un enfoque antropológico*. Buenos Aires: Libros del CCK.

- » De Zela, P. y Fuchs, L. (2021). Descubriendo a Queta. Aportes desde la bioarqueología al conocimiento de un poblado prehispánico de la Puna de Jujuy. *Mundo de Antes*, vol. 15 (1): 187-221.
- » Fernández Juárez, G. (2004). Ajayu, animu, kuraji: el “el susto” y el concepto de persona en el Altiplano aymara. En Spedding, A. (coord.). *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz: Plural-ISEAT. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.
- » González Holguín D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada lengua Qquichua o del Inca*. Porras Barrenechea, R. (ed. y pról.). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- » Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Stevenson, A. (trad.). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- » Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Cuéllar Gempeler, M. y Sánchez, A. B. (trads.). Quito: Abya Yala.
- » Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*. Buenos Aires: Raigal.
- » Lema, V. S. (2014). Hacia una cartografía de la crianza: domesticidad y domesticación en comunidades andinas. *Espaço Ameríndio*, vol. 8, Nº 1: 59-82. Porto Alegre.
- » Stolze Lima, T. (2005). *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. San Pablo: Editora UNESP.
- » Tola, F. (2016). El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27): 128-139.
- » Vilca, M. (2009). Más allá del “paisaje”. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Nº 36: 245-259.
- » Vilca, M. (2020). Kutí, el “vuelco” del pacha. El juego entre lo cosmológico y lo humano. *Revista Estudios Sociales del NOA. Nueva Serie* Nº 23: 51-79.
- » Vilca, M. (2022). *Seminario: Filosofía, cultura y estéticas en los Andes* (apuntes). En el marco de la Maestría en estudios literarios de frontera, FHYCS-UNJU.
- » Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En Chaparro, A. y Schimacher, C. (eds.). *Racionalidad y discurso mítico*, pp. 191-243. Bogotá: Universidad del Rosario-Icanh.
- » Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Ana Carolina Adi Barrionuevo

Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Jujuy. Doctoranda en Ciencias Sociales, ha realizado cursos de posgrado en temas de Filosofía, Historia y Antropología. Forma parte de equipos de investigación y extensión, estudia temas vinculados a las prácticas agropastoriles, la ritualidad y la religiosidad andinas en áreas rurales de la puna jujeña. Es autora y coautora de artículos publicados en libros. Se desempeña como docente de la cátedra Antropología Filosófica, de las Lic. en Letras y Lic. en Antropología, y en la cátedra Antropología Social y Cultural, de la Lic. en Trabajo Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJU.