

Hacia una teoría etnográfica de la excavación: encuentros entre teoría nativa y académica sobre “lo arqueológico” en los andes jujeños

Towards an ethnographic theory of excavation: encounters between native and academic theory on “the archaeological” in the Andes of Jujuy

Verónica S. Lema ^a

<https://orcid.org/0000-0002-6273-286X>

Resumen

Una teoría etnográfica no es la teoría nativa ni la teoría académica, sino el producto del encuentro entre ambas. Este trabajo propone dar los primeros pasos en este sentido en relación a **lo arqueológico** (que, a pesar de estar en singular, remite a una multiplicidad) en el ámbito de los Andes de Jujuy, Argentina, en particular en relación a la excavación. A partir de una situación de convivencia en campo donde se me señala que mis manos indican que **no trabajo la tierra**, empiezo a preguntarme qué es -según los ojos locales- lo que hago cada vez que excavo. Así como para ellos yo no trabajo la tierra, para mí, ellos no excavan; sin embargo, nos involucramos en tareas que implican al subsuelo y a los *antiguos*. No hacemos lo mismo, pero todos *challamos* antes de hacerlo. De hecho, un **evento [extra]ordinario** me llevo a reconsiderar qué es aquello que excavo. A lo largo de este trabajo

Abstract

An ethnographic theory is neither native nor academic theory, but the product of the encounter between both of them. This paper proposes taking the first steps in this direction in relation to **the archaeological** (which, despite being in the singular, refers to a multiplicity) in the Andes of Jujuy, Argentina, particularly in relation to excavation. From a situation during fieldwork where it was pointed out to me that my hands indicated that **I do not work the land**, I begin to wonder what it is -according to local eyes- what I do every time I excavate. Just as for them I don't work the land, for me, they don't dig; however, we engage in tasks that involve the subsoil and the ancients. We do not do the same, but we all do offerings before doing it. In fact, an **[extra]ordinary event** led me to reconsider what it is that I excavate. Throughout this work I will map these moments of connection and disconnection

^a Instituto de Antropología de Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Museo de Antropologías, Universidad Nacional de Córdoba, Av. Hipólito Yrigoyen 174 (5000), Córdoba, ARGENTINA. Correo electrónico: vslema@gmail.com.

mapearé estos momentos de conexión y desconexión entre teoría nativa y académica, procurando abrir **lo arqueológico**, a partir de la excavación como referente, para repensar aspectos de la disciplina y el quehacer profesional.

Palabras clave: Excavación; Teoría etnográfica; Andes jujeños; Arqueología.

between native and academic theory, trying to open the archaeological, taking the excavation as reference, in order to reconsider aspects of the discipline and professional work.

Keywords: Excavation; Ethnographic theory; Andes of Jujuy; Archaeology.

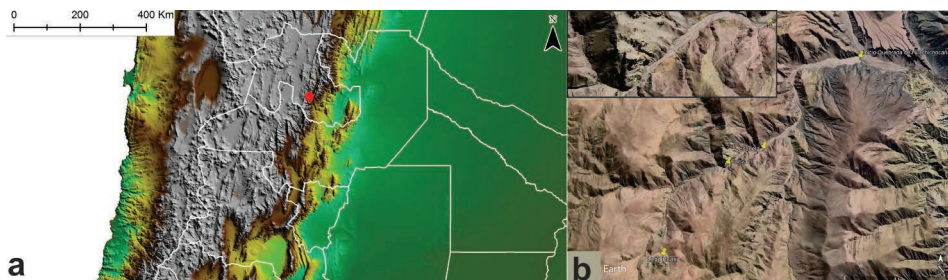
Introducción

La anatomía es la descripción de la vida a través de la ausencia. La anatomía celebra la pompa de las superiores geometrías de la vida de los cadáveres; por lo que la vida sólo puede llegar a ser objeto de conocimiento y de observación dejando de ser tal. Por tanto: la vida o se vive o se describe (Celli en Barba y Savarrese, 1990:14)

Cuando la ciencia se pone a legislar sobre lo que puede o no puede existir en los mundos no occidentales, está usando autopsias para probar la inexistencia del alma (Taddei, 2018:11).

Este trabajo parte de preguntarme qué conecta el saber y los mundos nativos andinos con nuestro¹ quehacer como arqueólogos/as. En trabajos previos hemos indagado acerca de la relación entre pasado, memoria, crianza e historia (Lema & Pazzarelli, 2015; 2018) y sobre la relación entre sitios arqueológicos y *antigales* (Pazzarelli & Lema, 2018a, 2018b) considerando el trabajo de campo realizado en la Comunidad Aborigen de Huachichocana, ubicada entre la prepuna y puna jujeña (Figura 1), el cual fue realizado a lo largo de diez años y que también retoma este escrito². En conexión con dichas reflexiones, en este trabajo indago acerca de otros aspectos que hacen a mi quehacer concreto y práctico como arqueóloga en dicha comunidad³, particularmente al excavar e interactuar con una cueva.

Figura 1: a- Ubicación de la Comunidad aborigen de Huachichocana (Jujuy); **b-** quebradas que componen la Comunidad y lugares mencionados en el texto, detalle con ubicación de la Cueva III o **Cueva grande**.



Antes de continuar, quisiera hacer algunas aclaraciones. En cuanto a la excavación, debe considerarse que no es lo mismo hacerla en cualquier sitio. En trabajos previos ya mencionamos la relación entre *antigales* y sitios arqueológicos y entre éstos y conceptos como memoria y crianza (Lema & Pazzarelli, 2015), lo cual genera una no paridad (en términos de vitalidad y sostenimiento de las relaciones locales que permiten la continuidad

de la vida en el lugar) entre todos esos espacios que se clasificarían académicamente como sitios arqueológicos por igual. En territorio de la Comunidad, tengo experiencia de excavación en un solo sitio (Cueva III o **Cueva Grande**) por lo que me referiré a las relaciones particulares ligadas al excavar allí, sin generalizarla a la excavación arqueológica como un todo o experiencia unívoca. Para desarrollar esto referiré, por un lado, a situaciones que tuvieron que ver con nuestra actividad puntual de **ir a la cueva a excavar** y con mi oficio de arqueóloga en la comunidad, de acuerdo a cómo me fue mencionado o referido por pobladores locales. Por otro lado, desplegaré algunos aspectos de los modos en que se fueron dando los vínculos entre la cueva y yo a lo largo de los años.

En cuanto a **hallazgos**, es una categoría que procuraré mantener lo más amplia posible, no restringiéndola a priori a lo que académicamente sería un hallazgo arqueológico, sino englobando todo aquello con lo que uno **se topa** o **se cruza** de forma inesperada, sea que se lo esté buscando o no. Es por ello que esto lo abordare dentro de lo que llamo **una teoría nativa de los encuentros**.

Además de excavación y hallazgos procuré estar atenta –y abierta– a otros vínculos que fueron revelándose independientemente de la medida en que se alejaban del espectro de **lo arqueológico**. De dichas búsquedas, incluyo aquellas que considero aportan a la reflexión y sensibilización sobre lo que le es propio a la práctica y el quehacer arqueológico en el encuentro entre mundo nativo y académico.

Marco conceptual: teoría etnográfica y antropología de lo extraordinario

A fin de problematizar mi experiencia como arqueóloga en Huachichocana y que la misma aporte a un debate más amplio sobre los entendimientos del quehacer arqueológico, incorporo herramientas de la teoría etnográfica, del ser afectada como metodología y de la antropología de lo extraordinario⁴. Brevemente, la teoría etnográfica, en el sentido planteado originalmente por Malinowski, no es la teoría indígena ni la teoría académica, sino el producto del encuentro entre ambas, de acuerdo con Goldman:

una teoría etnográfica no debe confundirse ni con una “teoría nativa” (...) ni con lo que Malinowski llamaría más tarde “una teoría científica de la cultura” (...) Una teoría etnográfica tiene como objetivo elaborar un modelo de comprensión de cualquier objeto social (lenguaje, magia, política) que, incluso producido en y para un contexto particular, es capaz de funcionar como una matriz de inteligibilidad en otros contextos. En ese sentido, permite superar las conocidas paradojas de lo particular y lo general (...). Una teoría etnográfica procede un poco a la manera del pensamiento salvaje: emplea elementos muy concretos recogidos en el trabajo de campo y por otros medios, para articularlos en proposiciones algo más abstractas, capaz de conferir inteligibilidad a los acontecimientos y al mundo” (Goldman, 2003, 459-460).

Anteriormente (Lema, 2020) procuré realizar un ejercicio analítico comparativo teniendo en cuenta la crianza mutua como teoría andina y la domesticación como teoría académica. A medida que realizaba esa indagación, ocurrieron algunos de los eventos que narraré más adelante y que me llevaron a preguntarme con qué prácticas locales dialoga la excavación arqueológica, e hipotetizar una **teoría nativa de la excavación**. En años anteriores ya habíamos realizado un ejercicio semejante para el caso de la historia, el pasado y la memoria respecto a la crianza mutua, advirtiendo que son aquellos sitios criadores y criados los que son recordados en Huachichocana, puesto que en el presente son alimentados y temidos (Lema & Pazzarelli, 2015). También consideramos que la historia de la Comunidad que escribimos en un libro (Cruz de Tolaba et al., 2015) fue una forma de **dar producto** –como lo hace el maíz al dar mazorcas– al volvernos parte de las redes de crianzas mutuas nativas con las que nos estábamos involucrando y cuya historia desborda y excede los cánones de **la Historia** como disciplina (Lema & Pazzarelli, 2018). Con estos antecedentes, el ejercicio analítico desprendido de la hipótesis antes propuesta no parecería ser más que una línea de continuidad entre comparaciones de mundos, analizando los grados de ininteligibilidad implicados. Sin embargo, la particularidad de la práctica arqueológica que se involucra corporalmente con cerros, antiguos y el interior de la tierra, genera una singularidad. El ejercicio analítico que me guió hacia una teoría etnográfica de la excavación me llevó a atender a lo que aquí llamo protocolos: prácticas, disposiciones y manifestaciones físicas que componen formas de hacer locales y académicas en relación a la **tierra**/tierra. Inicié dicho ejercicio desde lo que me era más conocido, las prácticas y el protocolo de excavación arqueológica, para mapear las reacciones de las personas –humanas o no– de la comunidad respecto del mismo. Siguiendo a Bateson (1998), partí de la diferencia que nosotros introducimos localmente desde la práctica arqueológica y como de allí se desprendieron, en consecuencia, nuevas diferencias.

A lo antes dicho se suma un evento [extra]ordinario que me sucedió en relación a mi trabajo arqueológico en la cueva y que desarrollo brevemente en este escrito. Su interés puede enmarcarse en la llamada antropología de lo extraordinario (Escolar, 2010; Gheco et al., 2022; Tello, 2018) y ligarse al “ser afectado” (Favret Saada, 1990; Goldman, 2003) por el trabajo de campo. De hecho, he escrito un trabajo previo en relación a esto último y al tema que aquí trato (Lema, 2022a). En ese trabajo me refiero a los efectos de escribir y comunicar estos eventos [extra]ordinarios que nos afectan radicalmente, lo cual resuena con lo dicho por Haber en cuanto a que la escritura es más “una experiencia de subjetivación, antes que una objetivación” (Haber et al., 2022: 541) y con los saberes locales donde lo que se dice de un hallazgo, influye en la posibilidad de aprehender el mismo.

Estas herramientas conceptuales me servirán para enmarcar los acontecimientos y mi experiencia en campo, pero para entender estos dos últimos aspectos cabalmente, es

necesario explicitar algunos rasgos del mundo nativo donde tuvieron lugar. En la sección siguiente recorreré brevemente algunos antecedentes clave que permitirán al lector adentrarse en ese mundo.

Antecedentes en el altiplano jujeño y áreas vinculadas

Recientemente se han empezado a considerar las implicancias que pueden tener ciertos eventos extraordinarios ligados al ámbito del quehacer arqueológico (Ghecco et al., 2022), si bien cabe considerar que algunos trabajos etnográficos que tratan este tema parten de una travesía en búsqueda de sitios arqueológicos (Escolar, 2010; Pazzarelli, 2022). En particular, el escrito de Bianchetti (2005) es un antecedente relevante para este trabajo ya que trata sobre la curación de una enfermedad que ataca a un arqueólogo por excavar en un *antigal* de Jujuy.

Tanto para el altiplano jujeño como para áreas vinculadas existen estudios que dan cuenta de la potencia asociada a ciertos sitios arqueológicos, sobre todo a los enterratorios, al igual que a hallazgos conocidos como *tapados*⁵. En Quebrada de Humahuaca estos últimos refieren a riquezas metálicas que tuvieron que ser enterradas y que son custodiadas por el espíritu de sus dueños, el Diablo o la *Pachamama*, quienes castigan a quien intenta tomarlos. Estos lugares son señalados por fuegos o luces superficiales en ciertas fechas del año, particularmente durante el mes de agosto, coincidiendo con el mes donde la *Pachamama* está hambrienta (Salatino, 2019). En relatos jujeños compilados entre 1948 y 1968 suele suceder que la persona al encontrar el *tapado* deja una marca y al día siguiente va donde dejó dicha marca o *seña* y ya no está lo que había visto, o hay otra cosa, llegándose generalmente a la solución al *challar* (libar, ofrendar) con coca, cigarro y alcohol para que la *Pachamama* permita la extracción y no se enoje (Vidal de Battini, 1980).

La volición propia del hallazgo se presenta también en las narrativas en torno a la Virgen de Punta Corral, la cual se apareció a un pastor como una piedra con forma, siendo llevada a distintos lugares (casa de quien la halló, comisaría), ante lo cual se quejaba volviendo al lugar donde decidió aparecer, erigiéndose finalmente allí su capilla (Salatino, 2019). Estas narrativas conectan con otras referidas a piedras halladas en el cerro que poseen formas, muchas consideradas *illas*, es decir propiciadoras de fertilidad y multiplican para el ganado, haciéndose esta función extensiva a piedras talladas con forma de animales, a maíces o papas que *salen* de dentro de la tierra o de la chala con formas peculiares, o a las piedras bezoares que *aparecen* en el interior de los animales y tienen vínculo con el *ánimu* (entidad que anima a la persona, humana o no) de la tropa y la *suerte* del pastor (Ambrosetti, 2005; Bugallo & Vilca, 2011; Pazzarelli & Lema 2018a). Cabe recordar que originalmente las llamas salieron de los *ojos de agua*, manantiales o pacarinas (Bugallo &

Vilca, 2011; Flores Ochoa, 1974; Mercado, 2020) igual que los humanos y animales salimos del interior de nuestras madres o los metales de dentro del cerro. Todo esto indica un interior genésico que **produce** cosas hacia fuera, las cuales pasan -o hay que hacerlas pasar- del lado oscuro interior, al lado solar exterior (Lema, 2023b).

Ciertas comunidades de pastores del Perú diferencian, en cambio, las *illas* esculpidas de los *enqaychu*, piedras lisas contenedores de *enqa* (fuerza vital y fortuna para animales y pastores), que deben ser encontradas, de forma casual o deliberada, si bien será la misma *enqa* quien decida ofrecerse a la persona –saliendo a veces de un manantial– eligiendo generalmente a quienes no tienen o tienen pocos animales y que van solos a la parte alta y solitaria de la montaña en los meses de neblina o agosto (Flores Ochoa, 1974). Una vez encontrada, la *enqaychu* debe ser alimentada y propiciada o perderá su fuerza y se volverá hambrienta y peligrosa. Esto último es otro aspecto de la voluntad e **inestabilidad** de los hallazgos. *Enqaychu* se vincula al vocablo *encanto* que, en los Andes de Argentina y en el Loa, norte de Chile, tiene relación con manifestaciones de la tierra, los ojos de agua y los cerros en su conexión sensible con lo humano (Mercado, 2020; Vidal de Battini, 1980). El **encanto** suele asociarse a riqueza metálica y a tiempos antiguos, es inestable⁶, aparece y desaparece, atrae y rechaza, **encanta** y **espanta**, término este último que se asocia a la enfermedad de susto o **mal de espanto** (Bianchetti, 1996). Se suele afirmar que los cerros **bravos** ven a sus víctimas, las **encantan** y **maran pillándoles** el **ánimo** o espíritu, esto debido muchas veces a un estado de enamoramiento donde el cerro desea que esa persona le haga compañía tras su muerte (Bianchetti, 1996).

Quedan por mencionar las **piedras del rayo**, que se obtienen al año de donde impactó el mismo (Bianchetti, 1996). Nordenskiöld (1901-1905) y Boman (1918) mencionan que se emplean para curar el **susto** y mal de *chullpa*. Bugallo (2009) señala que en el altiplano jujeño el ser alcanzado por un rayo vuelve a una persona curandero/a y su impacto en ciertos sitios en Bolivia los vuelve sagrados (Bastien, 1985).

A continuación, me detendré en los **antigales**, lugares donde se puede enfermar y despertar la ira de los **antiguos** o *chullpas* al igual que obtener riquezas minerales. En la puna jujeña los *chullpas*, *chuiipas* o **antiguos** son seres de una era previa no solar, que sembraban y tenían sus animales (las vizcachas⁷ eran sus burros) hasta que con el advenimiento del sol (o del diluvio divino) se escondieron en sus **casitas** (las estructuras arqueológicas conocidas como *chullpas*), en las cuevas y en las oquedades de los cerros, desecándose muchos de ellos allí, en tanto los que no llegaron a esconderse se volvieron cardones (Forgione, 2005; Rivet & Tomassi, 2016; Salatino, 2019; Vidal de Battini, 1980). **Antigal** puede referir a restos de construcciones de distinta antigüedad, cuevas, cementerios o cardonales (Bianchetti, 1996; Bugallo & Vilca, 2011; Forgione, 2005; Pazzarelli & Lema, 2018b; Rivet & Tomassi, 2016; Salatino, 2019) y forman parte de un territorio animado y potente con entidades que

pueden **criar** o preñar, como la **tierra** misma (Bugallo & Vilca, 2011).

Desde principios del siglo XX existen testimonios (Boman, 1918; Nordenskiöld, 1901-1905) del temor de los indígenas que vivían en quebrada y puna de Jujuy a los lugares con restos de **antiguos** o **chullpas** y las enfermedades consecuentes de entrar en contacto con esos espacios, objetos o huesos, incluyendo la muerte de la persona y, transitivamente, de su ganado. Esto hacía muy difícil que los nativos accedieran a realizar tareas de excavación arqueológica o bien que, si lo hacían, además de solicitar una buena paga, se realizaran **pagos** de coca y alcohol a los **antiguos** (Ambrosetti, 1907 en Salatino, 2019).

También hay una clara asociación entre molestar a los **antiguos** hurgando en los **antigales** y hacer enojar al **cerro**, lo cual se manifiesta usualmente en cambios bruscos en el clima: neblina, vientos fuertes o granizo (Ambrosetti, 2005; Bianchetti, 1996). Brackebusch (1883) y VonRossen (1957) narran numerosas ocasiones donde desoyeron las advertencias de los indígenas de no subir a cerros y cómo fueron castigados con intensas neblinas y malestares que ellos, sus instrumentos o sus animales sufrieron. La gente local sigue evitando los **antigales** e incluso llegan a abandonar casas cerca de los mismos por la molestia de los **antiguos** que hacen ruido o silban (Rivet & Tomasi, 2016; Salatino, 2019; Vidal de Battini, 1980). Estos espacios no se deben transitar de noche y tampoco dormir o **tontear** en ellos ya que pueden producir enfermedades conocidas como **sopladura**, **castigo del antiguo** o **mal de chullpas** (Bianchetti, 1996; 2005). La persona que realizó la transgresión sufre desgano o desvitalización, afecciones cutáneas y óseas, edematización de las articulaciones y bultos extraños en las extremidades, hinchazón de testículos y trastornos mentales (en el área puneña esto puede recibir el nombre de **colerina**, por el estado colérico del paciente), pudiendo fallecer debido a que el lugar robó su alma (Bianchetti, 1996). Distinto es el **susto**, trauma producido por una fuerte impresión o sobresalto donde el cuerpo **se raja** y se separa el **ánimu** que puede ser tomado por una entidad, es por ello que existen técnicas para mantener los cuerpos cerrados (coqueando, por ejemplo) propiciando la guapeza y el coraje, en procura de evitar esta afección (Bianchetti, 1996; Bugallo & Vilca, 2011; Cáceres Chalco, 2008; Rivet & Tomassi, 2016). La causa del **susto** puede ser también tristeza y angustia profunda, estrés masivo, accidentes o pérdida violenta de personas queridas, en estos casos el **animu** está a un lado de la persona o vagando como perdido, lo que puede ocasionar que la persona sea vista por ciertas fuerzas y su **ánimu** capturado (Bianchetti, 1996; Cáceres Chalco, 2008; Lema, 2023b). En la puna de Jujuy, el **susto** (al igual que otras enfermedades como **sopladura**, **marazón**, **aikadura**, **pilladura** o **agarre**, **mal de ojo**, **loqueras**) puede ser causado por un comportamiento impropio en los **antigales** (andar hurgando o **tonteando**, como vimos) (Bianchetti, 1996; Bugallo & Vilca, 2011). La **maradura** (también conocida como enamoramiento del cerro) que igualmente se produce por **hurgar en las cosas de los antiguos**, se manifiesta como

manchas en la piel y puede llevar a la muerte; el **agarre** puede ocasionar la parálisis de parte o todo el cuerpo de la persona (Bianchetti, 1996; Forgione, 2005). Ninguna de estas enfermedades puede ser curadas por la medicina académica.

Además de lo anterior, los **antigales** -como otros lugares malsanos- emanan un olor que enferma (Bianchetti, 1996; Pazzarelli y Lema, 2024), así al cavar las sepulturas de los **antiguos**:

les entra el mal de tierra adentro del cuerpo y a los 3 años más o menos se mueren: El mal es el vapor que sale de las sepulturas y demás se llama chulpa y cuando se cría ese mal dentro del estómago, grita como una criatura y al oír estos gritos los que tienen el mal se asustan y hasta se enloquecen; para evitar enfermarse se debe chayar, pedir permiso para cavar a los antiguos abuelos, y consumir coca y alcohol para preservarse de la pachamama, es decir para no ser agarrado (Encuesta Nacional de Folklore de 1921 en Bugallo & Vilca, 2011).

En sintonía con el relato previo Nördenskiöld⁸ comenta:

cuando los quechuas excavaban tumbas para mí, aplacaban a los muertos (las chullpas) para que no se les metieran en el cuerpo enfermándolos [...] al perturbar a los muertos en sus sepulturas uno puede desencadenar la enfermedad sobre alguien. Basta con enterrar en una tumba un mechón de los cabellos o un trozo de las uñas de esa persona. La Chullpa se apoderará de él. En Corani aprendí que, a menudo, este tipo de maleficios eran seguidos por asesinatos cometidos por sus víctimas (Nördenskiöld 1901-1905: 338-339).

Lo interesante de ambos testimonios es que la enfermedad se acerca a la posesión, pero no solo entrando sino criándose dentro de la persona. Finalmente, este último autor menciona un evento en Pata, Bolivia, donde unos quechuas que lo acompañaron a buscar una olla que uno había visto, hicieron **sacrificios** de coca y alcohol, pero la urna no apareció, los indígenas explicaron que fue porque no se hicieron los sacrificios correspondientes. No solo hay que *challar*, sino hacerlo bien. Finalmente, además de *challar*, también se aconseja incluir a los **antiguos** en la mesa de Todos Santos junto a las almas viejas y/o **hacer pasar misa** por ellos (Bianchetti, 1996).

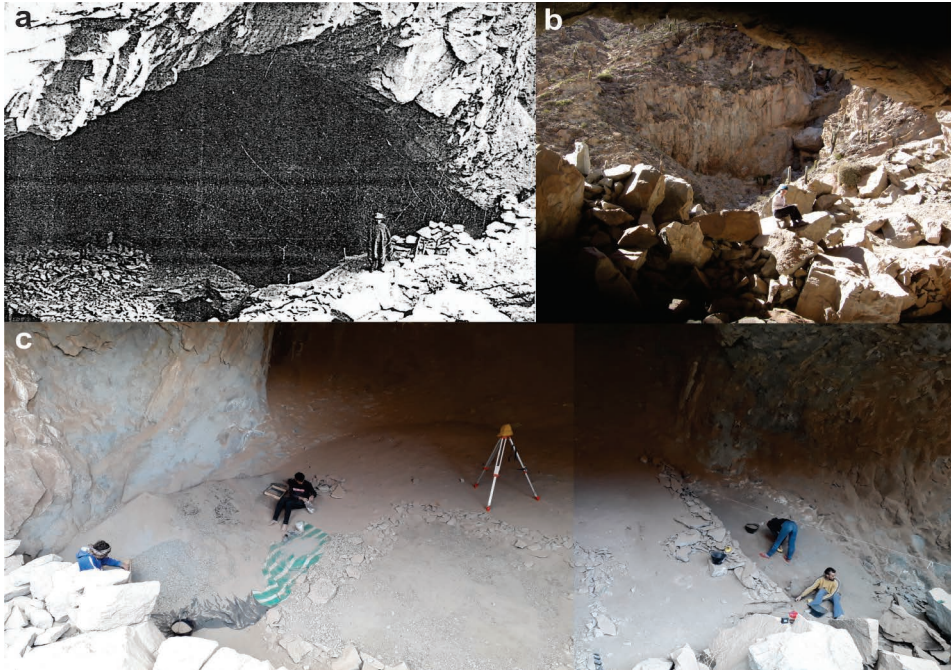
El trabajo de campo en Huachichocana

Espacialidad e historia de lo (extra)ordinario: Quatchichocana y la **Cueva Grande**

Como aclaré previamente, mi experiencia proviene de la excavación de la Cueva III,

como se la conoce académicamente, o **Cueva Grande**, como se la conoce localmente (Figura 2). Nuestra excavación prolongó la trinchera realizada por Alicia Fernández Distel (1981) en el interior. Si bien mi intención original era excavar por fuera de la cueva, la llegada al lugar me mostró una realidad distinta a la que se veía en las fotografías publicadas.

Figura 2: Cueva grande o cueva III de Huachichocana, **a-** vista de la entrada desde afuera, tomada de Fernández Distel, 1981; **b-** la autora sentada sobre el derrumbe en la entrada de la cueva, foto desde el interior; **c-** tareas de excavación a la derecha de la imagen, el **pachero** se ubica detrás de la persona de negro a la izquierda.



Hoy día frente a la cueva hay bloques enormes de piedra, producto del impacto de un rayo en el alero de la misma, aproximadamente en 2006. El derrumbe tapó parte de la entrada y la trinchera de excavación, que había quedado sin rellenar. Esta situación, más un gran pozo en el centro de la cueva derivado de sondeos previos sin cubrir, la presencia de un **pachero** para ofrendar a la **tierra** a un lado del mismo (dos aspectos que tampoco figuraban en la bibliografía disponible) y la recomendación de un colega de hacer una excavación que conectara con la anterior, llevaron a que eligiera seguir excavando la prolongación de la antigua trinchera hacia el interior de la cueva (Figura 2).

La **Cueva grande** no se encuentra sola, sino que es la tercera –contando desde **abajo** viniendo desde la Quebrada, hacia **arriba**, yendo a la Puna– luego de una vertiente u **ojo de agua** y dos cuevas pequeñas, siendo seguida además por dos aleros con arte rupestre. Estas cuevas y aleros se ubican sobre una misma barranca del río y bastante sobreelevadas respecto al mismo, en un espacio donde la quebrada de Huachichocana se angosta notablemente antes de abrirse –luego de transitar una zona de cascadas– a las quebradas de Tascal y Tocoleras (Figura 1). Al pie del cerro, entre la cueva III y el primer alero con arte rupestre se encuentra un **pachero** y, sobre este, miles de **achos** (*acullicos* o bolos de masticación de coca) tapizan la pared rocosa (Pazzarelli & Lema, 2024). Las personas de la comunidad señalan que eso es de los **burreros de antes**, paisanos arrieros que trajinaban bienes desde **lo alto** hacia **lo bajo** y que arrojaban sus **achos** en ese sector porque la quebrada se angosta y la pared del cerro se cierra sobre el camino, dando la impresión de estar a punto de derrumbarse (Cruz de Tolaba et al., 2015). Actualmente, al realizar el tránsito de **abajo** hacia **arriba** se ofrenda en este lugar coca, cigarrillos o golosinas –incluso **maneadores**– y cada tanto se ve un nuevo **acho** fresco.

Ascendiendo, en frente de la Cueva V o el último alero donde hay pinturas rupestres, se ubica la llamada **Piedra Torre**, una elevación rocosa natural de unos cuatro metros justo en frente a las pinturas prehispánicas, las cuales se continúan en otras pintadas como la que dice “Viva Perón y Evita” o en grabados recientes de órganos sexuales entre las pinturas antiguas (borrados posteriormente por la gente del lugar). En esta **Torre** y en las cascadas cercanas suele haber apariciones de animales como gallos, órganos como estómagos y personajes como un gaucho. Toda la zona de las cuevas suele ser reconocida por su potencia y peligrosidad. A esto se suma la apertura a la medianoche de una puerta en la Cueva I o **Cueva honda** –una cueva baja, estrecha y profunda– que lleva a un **huancar**⁹ o a otra serie de cuevas cerca de Salinas Grandes. La apertura del fondo de la cueva se vincula a la peligrosidad implicada en la búsqueda de tesoros bajo los efectos obnubilantes de la tentación, lo cual puede ocasionar afecciones para el resto de la vida como **loqueos** o bien la desaparición de la persona.

A lo anterior se suma que la zona de la **Cueva Grande** es una donde se suele sentir apunamiento, de acuerdo con Fernández Distel (1981:32): “los nativos habituados a deambular por el más alto Altiplano, sienten también tales trastornos, al atravesar el Angosto de Huachichocana, y ellos atribuyen el hecho, al factor humedad” ya que esa zona, viniendo de arriba hacia abajo, marca la apertura de lo alto y seco a lo bajo y húmedo. De acuerdo con esta autora, había además en dicho Angosto “un mojón o apacheta” (Fernández Distel, 1981:13) el cual no hemos podido ubicar, si bien pudo ser arrastrado por los usuales **volcanes** (aludes de barro y piedras de gran magnitud) que bajan por la quebrada de Huachichocana. Mas allá de estas breves menciones, no encontramos en los trabajos

de esta autora –quien también registro aspectos del folklore y costumbres locales– otras referencias a la potencia atribuida a este espacio, salvo una muy breve cuando habla de las otras estaciones rupestres dentro del territorio de la Comunidad, algunas de las cuales están en quebradas notablemente estrechas:

efectivamente, los que el hombre prehistórico de Huachichocana escogió para sus manifestaciones de arte parietal son sintomáticos “obstáculos” rocosos. Si aún en la actualidad tales estrechos, son sus sendas de comunicación, constituyen “sitios claves” por su alto contenido mágico, más debió serlo aún en la antigüedad. Anotamos en ocasión de reseñar el Arte Rupestre de Angosto de la Cueva (Fernández Distel, 1978:4) las curiosas manifestaciones sobre apariciones sobrenaturales que nos formulara un poblador actual del propio angosto (Fernández Distel, 1981:287).

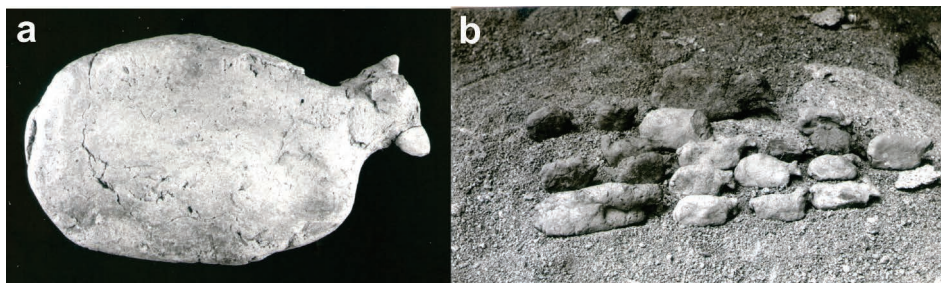
En el trabajo citado, referido a la Quebrada de la Cueva, en el sector norte de la Quebrada de Humahuaca, dice la autora:

conocimos el sitio con las pictografías gracias al dato de un poblador, largamente afincado en la zona, D. Nicolás Mendoza, quien justamente posee *rastrojos* al pie de la roca con los dibujos indígenas. Según su testimonio, el hecho de habitar tan cerca del angosto, como así de tener restos de los antiguos en sus propiedades, le llena de inquietud. Sucede que nuestro anfitrión, haciéndose eco de una leyenda muy difundida en la región andina, cree que el fenómeno natural del acentuado estrechamiento de una quebrada está indicando que allí moran duendes o seres malignos, que, a determinada hora del día, al atardecer, «cierran el paso», haciendo cautivos a quienes casualmente se hallan transitando por el mismo. También nuestro informante ha creído divisar un poderoso sapo (los sapos en el folklore local juegan el papel de anunciadores de la presencia del Diablo) en el sitio mismo de las pinturas indígenas, con características sobrenaturales (Fernández Distel, 1978: 3).

Volvamos a Huachichocana, esta vez a la cueva I de León Huasi (Figura 1), un paraje en la zona puneña de la Comunidad. Al ir a excavar dicha cueva, Fernández Distel encuentra una serie de animalitos (ganado) modelados en arcilla dentro de una pequeña estructura de piedras, apoyada sobre el fondo de la cueva. Algunos tenían pelo animal y lanitas como las que se usan para marcar a los animales durante las **señaladas** (Figura 3).

El poblador local que la guiara al sitio conocía estas figuras y no quiso tocarlas indicando que era costumbre en su niñez hacer estas figuras y luego, la víspera de Navidad, colocarlas en vegas o cursos de agua para que se las **comieran** (Fernández Distel, 1981). Esto estaría ligando vegas y cuevas con ocupación prehispánica como espacios que **comen** ofrendas y activan propiedades fecundas y reproductivas en respuesta, obteniendo dicho carácter probablemente por su conexión con el mundo subterráneo.

Figura 3: Pequeños animales esculpidos hallados en una de las cuevas del paraje de León Huasi, ambas fotos tomadas de Fernández Distel, 1981, **a-** detalle de uno de los animales modelados; **b-** conjunto hallado en el lugar.



Yendo ahora a los primeros testimonios escritos sobre Huachichocana, Fernández Distel recoge los de la llamada “Expedición Sueca” la cual, entre 1901 y 1902, recorrió la zona. Citando a Nordenskiöld en Huachichocana, la autora indica que los expedicionarios: “... por un lado observan el respeto con que el indígena atraviesa el Angosto dejando sus acullicos adheridos a las escarpadas rocas. Observan en general el miedo con que atraviesan ese sector de cuevas y de restos precolombinos” (Fernández Distel, 1981:62). Dice el propio Nordenskiöld:

existen lugares malignos, y ningún indio de la Puna se aventura en ellos, ya que las grutas y las cimas de las montañas altas son consideradas como tales. Las grutas de Quatchichocana han tenido tan mala reputación que un sacerdote tuvo que venir a exorcizar los espíritus malignos. Dormir cerca de las piedras de la Pachamama se considera peligroso, ya que los espíritus reinan por la noche. (Nordenskiöld, 1903:518, mi traducción).

De hecho, actualmente en Semana Santa, la peregrinación que atraviesa la Comunidad tiene una de sus estaciones de rezo al pie de la **Cueva Grande**. En otra publicación este mismo autor señala que:

las cuevas de Huachichocana también tienen mala fama; un cura estuvo rezando allí pero no creo que el nuevo dios haya vencido a la antigua diosa [Pachamama]. Ella vive ahí todavía. Cuando un indio de la Puna pasa por ahí con su mula, arroja unas hojas de coca por el camino de la montaña. Es por eso que en el paso de la cumbre hay altos montículos de piedra¹⁰ (Nordenskiöld 1901-1905: 144).

Como se desprende de los párrafos previos, la potencia del lugar y su **mala fama** se hizo presente en los primeros testimonios de los arqueólogos y naturalistas que por allí

pasaron. Luego, los escritos de Fernández Distel no retoman tanto este tipo de testimonios, siendo reflejo quizá de la depuración académica y disciplinar donde **lo arqueológico** y el folklore local o los aspectos etnográficos a estudiar se escinden. A continuación, contaré mi experiencia en el lugar y particularmente con la **Cueva grande**.

Sobre mis tareas como arqueóloga: excavación y convivencia de protocolos

Comencé mis tareas en la Comunidad Aborigen de Huachichocana en 2009; como arqueóloga debía solicitar autorización en la Secretaría de cultura y patrimonio de la provincia donde me avisaron que necesitaba además la autorización escrita de la Comunidad. Esto me parecía ideal ya que mi intención era involucrarme con la gente del lugar. Me contacté con el presidente de la Comunidad, presenté mi proyecto en la Asamblea comunitaria donde me hicieron cientos de consultas hasta que final -y feliz- mente me dieron la autorización para trabajar, incluyendo la excavación en la Cueva III, autorización que debía renovar formalmente cada tres años (Lema, 2022b).

Las familias asentadas en el paraje **la Huacha**, donde están las cuevas y la escuela primaria (lugar donde nos quedábamos durante los trabajos arqueológicos) (Figura 1) eran las que más vivían nuestra cotidianeidad de ir y venir de las cuevas, igual que algunos miembros de otras familias de parajes puneños con quienes nos cruzábamos a la mañana en la escuela cuando ellos llegaban para asistir a clase en el caso de los niños y para prestar sus servicios allí en el caso de los adultos, mientras nosotros nos alistábamos para salir. Niños y niñas eran particularmente los más observadores/as –o, al menos, los menos discretos– y nos hacían comentarios que señalaban desde que íbamos siempre con la misma ropa o, cuando volvíamos, si habíamos retornado sin alguno de los elementos con los que habíamos salido. Por nuestra parte siempre contestábamos sus preguntas, azorados por esa curiosidad en detalles que ni nosotros notábamos, sin considerar que la ropa o el dejar o no cosas en el sitio/**en la cueva** fuera de relevancia.

Usualmente invitábamos a los niños y niñas a ir a la excavación a visitarnos y, de paso, ver las cosas que habíamos dejado y por qué estaban allí, pudiendo incluso ayudarnos en nuestras labores si querían. Toda invitación era rechazada de inmediato con un menear de cabeza y una mirada esquivada que nosotros interpretábamos acelerada y superficialmente como simple vergüenza. La llegada de los niños y niñas a la **Cueva grande** se dio solo de la mano de los maestros con quienes acordamos hacer un taller sobre arqueología directamente allí. A su vez, muy pocos adultos –a quienes también invitábamos– fueron ocasionalmente y los que lo hicieron, fueron aquellos que actuaban como guías locales cuando venían turistas desde Purmamarca, siendo además quienes tienen sus espacios de pastoreo en las proximidades de la cueva. Su entusiasmo mayor fue ayudarnos con el nivel óptico ya que muchos tienen experiencia de trabajos temporarios en vialidad de la

provincia y conocen esos aparatos, además de que, en esa instancia, el nivel óptico estaba situado fuera de la cueva. Comenzamos a notar que los pocos que venían no entraban al área de excavación, quedándose generalmente por fuera de la cueva, parados en las piedras del derrumbe y mirando desde allí. Solo uno de los pastores y guías locales que era un gran entusiasta de la arqueología se animó una vez a entrar con un cucharín al área de excavación, aunque fueron unos pocos minutos. Lo anterior sin embargo no opacaba las charlas al regresar, igual que mostrarles el material que habíamos recuperado, el cual, debo decir, los decepcionaba un poco. Lo mismo ocurría con el hecho de que levantáramos durísimas capas de guano con un pincel y una espátula en vez de romperlo con una picota como se hace al sacarlo del corral para **guanear** los campos de cultivo o cortarlo como **cauto** para hacer fuego, actividad en la que había participado y que por lo tanto ellos sabían que conocía y podía hacer, si bien con bastante dificultad. Creo que esta **decepción**, en cierto sentido, les hacía ver que no buscaba oro y que tenía paciencia, podía parecer una locura sin sentido lo que estábamos haciendo, pero era inofensiva, esas eran mis reflexiones en ese momento.

Si bien no lo explicita en sus escritos, Fernández Distel trabajó con gente local, lo cual pudimos reconstruir gracias al trabajo que hicimos con las fotos de su tesis. Estas fueron mostradas a la gente de la comunidad, quienes nos indicaron a las personas allí retratadas. Así, pudimos ver la presencia de varios miembros de la comunidad acompañando a la arqueóloga a visitar distintos puntos de interés arqueológico en el territorio (algo que también me ocurrió a mí al iniciar mis trabajos). Sin embargo, a través de las fotos y de los testimonios de las personas mayores, notamos que quienes asistieron a Fernández Distel en las excavaciones en las cuevas de **la Huacha** y posteriormente en León Huasi, en la parte alta de la comunidad, fueron hombres reconocidos localmente por saber curar e intervenir en prácticas rituales. Con uno de ellos pudimos hablar y nos contó que él solo ayudaba en la zaranda que estaba ubicada fuera de la cueva, lo cual parecería haber sido en parte decisión de la arqueóloga para darle un trabajo más fácil de realizar a alguien sin experiencia en excavaciones y también decisión de él, para no meter mano en las entrañas de la cueva de León Huasi, lugar de por sí, potente y peligroso. En el caso de quien la acompañó en las cuevas de la Huacha no llegamos a conocerlo y solo hay una foto suya ayudando en la excavación de un pircado externo a la **Cueva honda**. En cuanto a la Cueva III, solo en una foto aparece una persona a modo de “escala humana” junto al potente perfil de excavación realizado por Fernández Distel; nadie en la comunidad lo pudo reconocer y todos afirmaron que era una persona de afuera, indicando posibles comunidades de procedencia.

Volviendo a nuestro caso, no hubo nadie a lo largo de los años que se quisiera sumar a las excavaciones o incluso compartir mucho tiempo con nosotros en la cueva, lo cual era notable considerando que cuando volvíamos a la escuela compartíamos con niños y

adultos muchas veces hasta la hora de la cena. Ocasionalmente, mientras excavábamos, escuchábamos cómo pasaban personas por el camino próximo o estaban en la **playa** del río acomodando las mangueras de las tomas de agua. Les comentábamos esto y ellos nos decían que también nos habían escuchado –tanto nuestras voces como la música que poníamos al excavar, como suele hacerse para acompañar las jornadas de trabajo, incluido el pastoreo– o también que nos habían visto sobre el roquerío frente a la cueva **como vizcachas** (Lema, 2022b). Cabe mencionar que el interior de la cueva no se ve desde el camino –aunque sí se escuchan los sonidos que provienen de su interior– y que se llegan a divisar sólo algunas de las rocas producto del impacto del rayo donde solíamos sentarnos a almorzar o tomar un poco de sol y sacarnos el frío del interior de la cueva.

Al transcurrir los días de excavación las que sí aparecían eran las vizcachas entre las rocas cerca nuestro o veíamos huellas de *choschoris* (pequeños roedores colilargos) los cuales a veces mordían las bolsas de basura que dejábamos hasta retirarlas una vez llenas. Así fue que, tras cada almuerzo, empezamos a dejarles un poco de galleta entre las rocas, entendiendo también que estábamos conviviendo con estos animales de los **antiguos**. Recuerdo comentarle esto a una de las mujeres de la Comunidad y que me dijera que estaba muy bien, que ellos cuando siembran lo hacen con los pájaros, ya que **son como las gallinas de los cerros**.

Lo que sí hicimos desde un inicio antes de comenzar las excavaciones y por propia iniciativa, fue **challar** en el **pachero** dentro de la cueva dando coca, alcohol y cigarrillos. Esto jamás nos fue solicitado ni nunca se nos preguntó si lo hacíamos, lo cual creo no fue necesario ya que fácilmente podían darse cuenta que lo estábamos haciendo al ver los restos que allí quedaban. En el lugar de los **achos**, en cambio, **challamos** varias veces con la gente del lugar al ir hacia **arriba**, sobre todo al inicio cuando no sabíamos o no nos animábamos a ir solos, y fue así que nos fueron enseñando cómo se hace. Cuando preguntábamos cómo **dar a la Pacha** correctamente, nos respondían con ciertos detalles sobre gestos –dar con ambas manos, por ejemplo– o en cuanto a qué brindar **–a la Pacha le gusta dulce–** si bien ante nuestra insistencia en detalles y potenciales errores en los que podíamos incurrir, se respondía que bastaba dar **con fe y pedir lo que se deseaba para el viaje y ya... como llegar bien, sin cansancio**. Cuando preguntaba si estaba bien hacerlo así en el **pachero** de la **Cueva Grande** me decían que sí y si insistía en preguntar sobre alguna particularidad del mismo y de los modos de **challar** en él, se me respondía que no había diferencia o que no sabían bien y se volvía a insistir sobre el tema de hacerlo **con fe**¹¹.

Siempre me pregunté el por qué de ese **pachero** dentro de la cueva ya que no estaba asociado a una residencia o a un lugar de tránsito, ¿quién más **challaba** allí? Nadie me supo responder, tampoco cuándo fue hecho, en las fotos de la tesis y publicaciones de Fernández Distel no se lo ve. Me pregunto si la caída del rayo y las particulares implicancias

que esto tiene en la región, como ya vimos, no habrá motivado la **excavación** del mismo. Aquí hay algo importante a considerar, en sí, el **pachero** dentro de la **Cueva grande** no está excavado, sino que, aprovechando un quiebre que produce una suerte de escalón en el sedimento, se ubicaron varias piedras para allí **cobijar** a las hojas de coca, el alcohol y los cigarrillos. El **pachero** al pie del farallón con **achos** tiene una construcción similar. En ambos casos no se ha hecho un hoyo en la tierra, al menos no de forma notoria como en las **bocas** de agosto en las casas, corrales y **ojos de agua**. Asimismo, el colocar cigarrillos encendidos alrededor de la **boca** para que la **Pacha** fume, era una práctica que nosotros hacíamos pero que luego vimos que no era lo usual en las familias de la comunidad, igual que ofrecer whisky ya que se ofrece generalmente vino, cerveza, licores o **yerbeado** (alcohol medicinal más yerba mate) entre otros elementos. Sin querer, teníamos una versión propia del protocolo local, tal como otras familias, si era del gusto o no de la **tierra** eso solo lo podía decir ella misma.

Con los años participamos en diversas instancias del **dar de comer** a la **Pacha** en agosto, igual que **challas** y **corpachadas** en **señaladas** durante el carnaval, o al caminar por el paisaje en las **apachetas**. Incluso, una de las primeras veces que participamos en el **dar de comer** en agosto¹² junto a una familia cuya casa está situada en los parajes del **alto**, mientras estábamos dando de comer en el **cieneño** (vega) la dueña de casa me insto a que **diera bien** porque yo trabajaba con **antiguos**. Es decir, por más que no fuera en el **pachero** que está en la cueva, mi relación de comensalidad parecía ser con la **tierra** en general en ese lugar, aunque en realidad, más que una generalización sería una multiplicación, una interconexión de singularidades ya que, como vimos, vegas, **ojos de agua** y cuevas están vinculadas.

En otra oportunidad, una conversación casual con esta misma familia me revelaría otros aspectos. Estábamos en la cocina, con la hija de la dueña de casa charlando y pelando habas, cuando en un momento entra la dueña de casa y se suma a la conversación mientras hacía cientos de cosas al mismo tiempo, algo muy propio de ella. La hija le dice: “¿ha visto mamita que largas tiene las uñas la Verito?”, a lo que la mujer responde: “claro, si ella no trabaja la tierra”. Todas coincidimos en la observación y seguimos charlando de otras cosas. Sin embargo, me quede pensando que con esas mismas manos de uñas largas yo excavo y que si bien **trabajar la tierra** suele referir a la actividad agrícola, una cierta homología entre la cosecha (particularmente el **cavar** papas) y la excavación arqueológica que había empezado a reflexionar, quedaba puesta en duda. A pesar de lo anterior deje en suspenso esa relación por bastante tiempo ya que no era tan fácil apostar a su existencia como a su ausencia, solo me permitía hipotetizar que mi labor no era productiva (en el sentido local de **dar producto**, ver Lema & Pazzarelli, 2018), pero si no era lo era ¿cuál era mi relación con la **tierra**? si no **la trabajo** ¿qué le hago según la dueña de casa? Y más importante

aún ¿qué piensa la **tierra** que hago con ella? ¿y que hace conmigo en consecuencia?

Al tiempo que ocurría esto, nuestra tarea arqueológica articulaba muy bien con el ritmo local. Cuando a la mañana todos se iban a hacer su trabajo (escolar, doméstico, de pastoreo, agrícola, de producción de queso o lo que fuera), nosotros también nos íbamos a hacer el nuestro a **la Cueva**, y cuando los pastores emprendían el regreso con los animales por la tarde, nosotros también estábamos volviendo tan cansados como ellos y con iguales ganas de compartir hasta la hora de cenar. Este **ocupar un lugar** (Favret-Saada, 1990) de trabajo se articuló también con una serie de prohibiciones que se vinculan al mismo localmente, como la prohibición de trabajar en viernes santo, cosa que todas las familias de la comunidad respetan a pesar de lo difícil que les resulta. Ese día la gente se aboca a los preparativos para recibir a la procesión que llega todas las Semanas Santas haciendo el Vía Crucis con estaciones a lo largo del territorio comunitario, ubicándose una de ellas frente a la cueva, como mencioné antes. Fueron de vuelta los niños los primeros en advertirnos sobre esta prohibición, preguntando de forma insistente si íbamos a ir a excavar el primer viernes santo que hicimos temporada de trabajo de campo. Nosotros, duros de entendimiento, les decíamos que sí y los volvíamos a invitar a ir, ante lo cual los niños se iban corriendo. Al final, el padre, en uno de estos **compartires** de la tarde nos dijo que los viernes santos no se trabaja y ahí le confesamos que no teníamos idea y obviamente no fuimos a la Cueva y nos dedicamos a ayudar con los preparativos para la procesión, cosa que hicimos regularmente a partir de entonces ya que sucesivas campañas de excavación fueron en la época de Semana Santa. Sin embargo, había algunos comentarios más sutiles o eventos que fueron pasando a lo largo de los años.

En una oportunidad mientras ayudábamos en los preparativos del día viernes, se nos mandó barrer la capilla, cosa que hicimos mientras quitábamos las cosas del altar para limpiarlo y colocar todo **bien bonito**. Al quitar los manteles de la estructura de barro que conforma el altar, esta quedó llena de hojarasca seca de las flores viejas que estábamos retirando, ante lo cual uno de nosotros se dispuso a pasar la escoba sobre la superficie, pero fue detenido a tiempo por una de las niñas que le dijo que ahí no podía barrer porque podía **despertar al diablo**. Los viernes –igual que los martes– ya de por sí son días nefastos donde es mejor no hacer nada, particularmente ciertas cosas como el carneo de animales o barrer, actividades que **abren** o **despiertan**. Nos llamó la atención porque era pasar la escoba como si fuera un pincel, algo también que los arqueólogos hacemos al querer ver los detalles de una superficie o para **levantar** un estrato de sedimento muy friable. De alguna manera esa acción (en ciertos lugares, días y hasta horas) puede **abrir** o **activar** virtualidades peligrosas. Esto conecta con otros sucesos del viernes santo: si se ve que **salen** en el camino animales como sapos o serpientes se los mata en el acto. Me pasó una vez caminando junto a una pastora que apareciera una serpiente y ésta la matara

inmediatamente con un golpe de piedra antes de que pudiera escaparse. Es decir, no solo no se trabaja los viernes santos porque se respeta el protocolo católico y se tienen que hacer ciertos preparativos para la procesión, sino porque hay algunas potencias vinculadas a lo diabólico del lado de adentro del mundo, que están más propensas a salir. Creo que esta era la principal preocupación de que nosotros anduviésemos excavando ese día, abriendo la tierra y pasando el pincel en una cueva peligrosa donde además se ubica una de las estaciones del vía crucis. Estos sucesos se vinculan también con lo que llamo la teoría nativa de los encuentros y que abordo en la sección siguiente.

Con el paso del tiempo, la confianza, nuestra receptividad a adoptar los comportamientos que el **protocolo local** indicaba junto con una cierta y persistente dificultad en darnos cuenta de algunas cosas a pesar de nuestra buena disposición, llevaron a que muchos **huacheños** fueran directos con nosotros al respecto, o bien, que si no lo eran, nosotros ya con otra sensibilidad hacia nuestra tarea y el sitio donde estábamos trabajando, preguntáramos directamente sobre el asunto. Así, por ejemplo, se nos indicaba cosas que veían y no debíamos hacer, como tirarnos a dormir cerca de un **rastrajo** (cosa que algunos hacían aprovechando una sombra de las escasas que hay a la hora de la siesta) o de un **ojo de agua**, o no andar por los caminos hacia las cuevas o los cerros en el atardecer o la noche, o cuando comenzaba a oscurecer debido a una neblina. En esos momentos de no claridad o claridad difusa es cuando se dan encuentros (ver sección siguiente) que pueden ser peligrosos. Además, muchos de los sucesos que ocurrieron en la zona de las cuevas y en la **Torre** (apertura de puertas, apariciones de personas, animales, órganos o seres extra humanos) fueron de noche. Esto introduce una temporalidad (agosto, martes y viernes, viernes santos, crepúsculo o amanecer, neblina, noche) de la permeabilidad entre lados (dentro/fuera) del mundo que se superpone a y transmuta (o re-crea) ciertos espacios (cueva, **torre**, agosto, **ojos de agua**, altares).

Asimismo, cada vez que llegábamos a la Comunidad, más precisamente a la Escuela que es donde termina el camino vehicular, tras saludar y hablar de cómo estaban los distintos miembros de las familias y comentar en función de ello cuándo podíamos pasar a visitarlos, se nos preguntaba siempre si en ese momento o **más luego** íbamos a ir a la Cueva, claramente era a ella a quien teníamos que visitar primero. Fue así que siempre el primer día la íbamos a saludar y a **challar** antes de empezar a **trabajar** en ella y que el saludo afectuoso (**Hola cuevita**) al llegar y al irme (**Hasta mañana cuevita**) se volvió una rutina. Con el tiempo comencé a pensar que quizá ahí también estaba el **cariño** tan importante para **criar bien** (Lema, 2020; Mercado, 2020). Así, fui armando un protocolo de trabajo en la cueva que todos los implicados debíamos seguir y en el cual ciertas prácticas y actitudes debían ser atendidas, particularmente en caso que indicaran enviciamiento¹³. A continuación, presento brevemente el mismo.

Hemos mencionado ya en trabajos previos las consecuencias negativas del enviciamiento en tanto atenta contra las redes de relacionalidades mutuas de las crianzas que sostienen localmente la vida, incluso por parte de integrantes de esa red que no son humanos, como las plantas o los animales (Lema & Pazzarelli, 2015; Pazzarelli & Lema, 2018ayb). En el caso de las personas humanas, eventos de enviciamientos se nos relataron para el caso de un cazador, una arqueóloga y buscadores de tesoros y lo vivimos nosotros mismos para el caso de una fotógrafa. En todos los casos el factor común eran los excesos: demasiadas presas, demasiadas horas de trabajo, demasiado ahínco en la búsqueda, demasiadas fotos, acompañado de sordera ante avisos de peligro, lo cual generaba un comportamiento **ido** y no receptivo a lo que estaba pasando a su alrededor (al menos lo que ocurría en el alrededor desde donde se situaban quienes nos narraban los sucesos)¹⁴ a lo que se sumaban otros comportamientos raros como la inapetencia y el mutismo. Por ejemplo, nos relataron sobre personas locales que comenzaron a **cavar** en busca de oro y plata (en forma de **petacas** o **sillas de montar**) en la **Cueva grande** y que cavaron muchísimo a pesar incluso de escuchar ruidos de peligro, como el de los camiones cuando se acercan en una ruta o de rocas desmoronándose. También quienes fueron a buscar riquezas –sea por propia voluntad o por ser **tentados**– y se adentraron en la **cueva honda** y siguieron caminando y caminando buscando insaciablemente hasta desaparecer, aparecer **loqueados** en otra comunidad a donde conecta la cueva, o ser advertidos por la Virgen María y volver para contarlo. En síntesis, este enviciamiento de la **tierra** o el **cerro** que **tienta** solo tiene consecuencias nefastas: **loqueos** irreversibles, muerte o desapariciones.

Tomemos el caso de cuando, preocupado, un vecino de la escuela donde nos alojábamos al ver que el cielo se oscurecía y no volvíamos nos salió a buscar a la **Cueva grande** con su linterna. Ese día, mientras estaba por atardecer y un denso banco de neblina nos cubría, queríamos terminar de relevar y registrar un rasgo **para poder cerrar bien el día**, lo cual era imposible por la baja visibilidad, a pesar de lo cual lo estábamos intentando sin considerar, además, que estaba oscureciendo y no teníamos linternas. Esto era claramente señal de enviciamiento, de no darse cuenta de un peligro palpable y seguir sin detenerse en el afán que a uno lo incumbe, como un perro doméstico que cebado por la sangre de una presa, desoye todo lo que su dueño le dice, hasta su propio nombre. Si bien no fue el caso, esos momentos pueden llevar a tensiones, enojos y peleas fácilmente, muchos aspectos de la tarea de la excavación arqueológica durante días y en condiciones adversas puede llevar a frustración, malestar y hasta peleas durante la faena. Evitar enojarse, pelear o insultar mientras se trabaja en la cueva era parte del protocolo local. Esto me había sido señalado años antes por arqueólogos trabajando en el noroeste argentino y que, desatendiendo dicha regla, habían terminado consecuentemente con el cuerpo cubierto de erupciones y ronchas, teniendo que hacerse curar. La agresividad y

el enojo es otra manifestación del envenenamiento y debe ser controlada (Pazzarelli, 2022), es común escuchar durante jornadas de trabajo intenso, como la cosecha, que hay que hacerlo alegres y bien dispuestos, **trabajar lindo y no renegar**. Es por ello que el protocolo sumó un ambiente cordial de trabajo, sin corridas innecesarias ni exigencias desmedidas procurando no generar situaciones que pudieran llevar a **andar renegando**.

Ahora bien, todo lo anterior son aspectos que fueron emergiendo a partir de nuestra presencia y trabajo en la comunidad, pero cuando se piensa cuál sería el análogo local a la arqueología y, más particularmente, a la excavación arqueológica, surgen algunos desvíos. Por empezar, en más de diez años no hemos registrado referencias a excavaciones en búsqueda de restos de **antiguos** o arqueológicos, sí de objetos de oro y plata como mencionamos antes, dándose los hallazgos de restos de vasijas, puntas, pircas o incluso huesos humanos, de manera fortuita. Aquí es importante hacer una aclaración. Muchos, si no todos, los habitantes de la comunidad han encontrado lo que para nosotros serían restos arqueológicos al caminar por su territorio o tras algún evento como la caída de secciones de la barranca del río. En esos casos algunos han guardado –tras **challar**– algunos restos, sobre todo líticos (*lives* o piedras de boleadoras, puntas, hachitas). No decimos que la gente no **cava** cuando ve restos de **tinajas** o huesos, sí lo hace, generalmente con las manos, sobre todo los niños y adolescentes, pero esto ocurre o porque hubo un movimiento de suelo y los restos aparecieron ante la vista o porque se estaba trabajando removiendo tierra y se dio de casualidad con ellos. Muchos nos han relatado cuando **siendo chango** se habían topado con este tipo de materiales de la forma antes dicha, destacando el peligro de que fuera con huesos humanos y fundamentalmente, cráneos. Sabiendo que no se debía jugar con los mismos, algunos **changos** lo hacían e incluso se llevaban la **calavera** para la casa, escondiéndola de la vista de los padres al saber de su picardía. Las historias relatan como de noche los ruidos de la misma no dejaban dormir a los chicos y éstos terminaban muy alterados, **muspando**¹⁵ y enfermando. Los huesos de **antiguos** ocasionan lo mismo que un **antigal**: ruidos perturbadores y malos sueños. En el caso de los hallazgos, la solución suele ser volver a enterrar todo dónde se lo encontró, pedir perdón con convencimiento, rociar todo con alcohol fino (a veces agua bendita) y **challar** con abundante coca, bebidas alcohólicas y cigarrillos. Si llega a pasar que parte de los restos se han perdido o el lugar no se puede ubicar, se recurre a un **médico de campo** quien se ocupa de buscar una solución con una fórmula por lo general similar a la antes dicha. Además, al desenterrarse súbitamente este tipo de restos se nos ha dicho que se detecta como se liberan un **gas**, un aire fuerte que enferma, un **gas** también se siente cuando no hay nada visible que lo indique, pero esta por caer **volcán**, cuando está **rompiendo** en lo alto y sale.

Lo anterior no quiere decir que todo lo que sale del subsuelo o aparece de dentro del mismo es intocable, si se **challa**, pide permiso y se deja transcurrir un lapso breve de

tiempo, se pueden guardar restos líticos o de **tinajas**, por ejemplo. Lo anterior se hace de todos modos siempre atentos ante cualquier **seña** de haber cometido algo impropio, algo que se encuentra también en otros procedimientos de apertura de la tierra, que comentare a continuación.

Existen al menos tres eventos importantes localmente de apertura de la tierra: cuando se **da de comer** a la misma durante agosto, cuando se siembra, cuando se extraen minerales; los dos primeros casos son más cotidianos en el ciclo anual y en ellos hemos podido participar. En el caso del **dar de comer**, como ya mencioné, es un involucramiento necesario en quienes excavamos cosas de **antiguos**. Agosto es un mes peligroso y se atan hilos **lloque** (negros y blancos hilados hacia la izquierda) en las muñecas y/o tobillos de las personas a modo de protección. La apertura de la **tierra** para alimentarla se hace en las **bocas** que son siempre las mismas y se ubican en lugares productivos (casa, chacra, corral, **ojos de agua**, cerros ricos en pastos o minerales). Antes de abrir se suele rociar la superficie del suelo con alcohol fino e incluso clavar un cuchillo –único elemento de metal interviniente– a fin de liberar el gas tóxico antes mencionado. Al **cavar para abrir la boca** de estos lugares, se retira no sólo sedimento sino también los restos de lo dado el año previo, si salen huesos limpios y ningún elemento en descomposición o putrefacto es **seña** de que **la Pacha recibió bien**, lo cual también se va constatando a lo largo del año en función de la productividad general alcanzada por las familias.

En el caso de la siembra, también se **challa** en una esquina del **sembradero** dando alcohol y coca al tiempo que también se consume lo mismo, como siempre que se **comparte con la tierra**. En el caso particular de las papas, por dar **productos** subterráneos, la forma de los mismos que se descubre al abrir la tierra está cargada de **señas** respecto a cómo se produjo la crianza de la parcela y las plantas, al igual que de la **suerte** de los criadores (Pazzarelli & Lema, 2018a). El caso de la extracción de minerales nos llegó por relatos, ya que en la comunidad hay una mina de cobre abandonada y algunos socavones de baritina también abandonados y colapsados años atrás. En el primer caso fue un emprendimiento ajeno a la Comunidad, pero que incorporó a pobladores locales como empleados, los relatos involucran sospechas de pactos con el **Tío** por parte del dueño de la mina y referencias a los cuidados que hay que tener con el **cerro** donde está la mina ya que es particularmente **rico** (en minerales y en pasturas) y por lo tanto más peligroso y tentador. Al relatar esto, las personas usualmente lo relacionan con las **señas** dejadas por los indios de antes que indican la presencia de oro y plata enterrada, señas que suelen ser motivos rupestres, sobre todo cuando el motivo está solo, sin conexión a caminos o estructuras de habitación.

Así, el protocolo de **challar** en la **boca** de la cueva, **dar de comer** a la **tierra** en agosto, no enojarse ni insultar, no enviarse, no trabajar sin sol (noche) o con otras luces (crepúsculo, neblina), no trabajar en agosto o viernes santo y no dormir sobre la tierra o

sentarse directamente en la misma, entre otros aspectos, convivía con el protocolo de llenar las planillas de las unidades estratigráficas, ajustar el nivel óptico, mapear los hallazgos, tomar muestras, contar los baldes para zaranda fina o gruesa, entre otras tareas propias del protocolo arqueológico. Una suerte de protocolo mestizo donde convivían las diferencias, mestizaje no como crisol sino como *chexe* (Rivera Cusicanqui, 2018), una convivencia intensiva de diferencias.

Una teoría nativa de los encuentros: enfermedad, predación, fecundación

Como anticipé, existe una diferencia a nivel local entre hallazgos en superficie de aquellos que se dan cuando la tierra se abre o es abierta. En el primer caso no parece haber particularmente una peligrosidad marcada y lo que a las personas de la comunidad suele llamarles la atención -como para recogerlo en tanto **hallazgo**- abarca elementos que el saber docto identificaría como arqueológico o no. En este último caso se ubican las piedras con ciertas formas: animales, plantas o paisajes, que suelen colocarse en los vanos externos de las ventanas de las casas. A lo largo de los años me regalaron una piedra que una de las mujeres mayores tenía en su casa en **la Huacha** y que es un **pato de Huantas** (Huantas es un paraje dentro de la comunidad que siempre es mencionado localmente por la presencia de enterratorios y los patos suelen ser formas encarnadas de los cerros y sus potencias, Mercado, 2020), una **eraka** (una forma vegetal *illa*, Pazzarelli & Lema, 2018a) y León Huasi (una formación rocosa ya mencionada, que destaca en el paisaje local como un gran peñón con muchas cuevas, donde ningún humano vive) (Figura 1). Nunca se me indicó nada más sobre estos obsequios que están siempre en mi casa cerca mío. Siguiendo con los hallazgos superficiales, una mujer nos pidió que le hiciéramos un engarce a una hermosa punta de flecha que su padre encontró en el cerro y le regaló para el día de la madre, cosa que hicimos adjuntando una cadena plateada. Nordenskiöld dice: “me extrañó que los indios de la Puna no consideraran las puntas de flecha como objetos sobrenaturales, sino simplemente como algo proveniente de sus ancestros” (Nordenskiöld 1901-1905, 114), esto último también lo indica Boman (1918). Sin embargo, Von Rosen (1957) señala que los indígenas de Tarija usan las puntas de flecha que encuentran como amuletos de protección. Muchas veces las cosas que están de adorno o **para vista** cumplen una función que incluye, pero va más allá de lo estético. Narro esto para atender a que no todos los hallazgos de restos arqueológicos que se dan al caminar tienen igual potencia, siendo usual que se recojan y lleven a la casa libes, hachitas pulidas, tiestos, **vidrio** (obsidiana, generalmente pequeños núcleos agotados) y **puntas de flechas**, como he mencionado previamente.

Además de los anteriores, existen referencias locales a otros elementos cuya condición de hallazgo, podríamos decir, es **móvil**, siendo este carácter parte de la voluntad e

inestabilidad de los hallazgos que mencioné en la sección antecedentes. Campanas que se alejan a medida que uno se acerca, o que están en lo alto y que al subir se encuentran en lo bajo; o visiones que se niegan a ser hallazgos, a ser aprehendidas. Este carácter móvil u oscilante donde la relación entre hallazgo y hallador no es la del simple y unívoco encuentro, se da también en el aspecto diferido entre un encuentro y una extracción. Existen relatos de hallazgos inesperados en el cerro mientras se patea que avizoran la posibilidad de que sea algo más, por ejemplo, la boca de una vasija asomándose cuyo contenido puede ser todo un tesoro. Generalmente el hallador no puede realizar la extracción en el momento de la forma en que debe ser hecha (porque no tiene los elementos para **challar**, por ejemplo) y entonces vuelve al día siguiente, pero, si le contó a quien no debía respecto de su avistaje, el hallazgo nunca se efectuará y al volver no podrá encontrar lo que había visto. Guardar el secreto es importante, esto indica que una narración a posteriori de algo supuestamente dado, puede modificar eso que se suponía inalterable por estar en el pasado¹⁶ (ver la aplicación de esto en Lema, 2022a).

En el cerro se dan, además, los encuentros fecundantes entre animales criados por humanos y los criados por el cerro a través del **susto**, independientemente de si pertenecen o no a la misma especie (Pazzarelli & García 2017 en Lema, 2020). Los encuentros fecundantes parecen ser unidireccionales, el asustado se debilita, su cuerpo pierde su clausura y los afectos del cerro (más potentes y desmesurados) entran en él. Eso se verá en un cambio en su comportamiento o, en el caso de los cuerpos gestantes humanos o animales, en la descendencia, sea pariendo gemelos o crías con **señas** en su cuerpo que indican ese encuentro.

Los encuentros predadores suceden también en el cerro y se vinculan con **sopladuras**, **aikaduras** u otra de las enfermedades ya citadas. **Mara la tierra, enferma la tierra**, decía una de las ancianas de la comunidad refiriendo a lugares de mayor peligrosidad como los que semejan ser puertas que dan a lugares oscuros y atraen al caminante, o bien la laguna que está en lo alto, casi al límite de la Comunidad, que atrae a quienes caminan cerca, sean vicuñas o humanos, hasta llevarlos a su centro y tragarlos. Andar por el cerro de mal ánimo o enojado puede hacer que la **tierra** lo agarre a uno, igual que dejar ropa en ese espacio ya que la misma es parte del cuerpo de la persona (Pazzarelli, 2022). La ropa nos hace humanos, así, durante las señaladas se nos hace entrar al corral con ponchos (propios o prestados) para que el cerro nos distinga. La ropa nos singulariza, basta llegar a la comunidad con otro sombrero para casi no ser reconocido por las familias.

Finalmente queda aclarar que la **Cueva grande**, tanto de manera individual al igual que como parte de un micro paisaje potente conformado por las otras cuevas y aleros, los **achos**, las pinturas, la **pedra torre**, las cascadas, el angostamiento, las **bocas**, nunca nos fue referida como **antigal**, a diferencia de otros espacios de la Comunidad (Pazzarelli

& Lema, 2018b), por lo cual su potencia parecería vincularse más con las fuerzas propias de las entrañas de los cerros con las que conectan algunas cuevas, como ocurre en áreas cercanas (Cruz, 2012) y comenté anteriormente para el caso de una cueva en León Huasi.

Estar siendo excavada: enfermedad [extra]ordinaria de la **tierra**

Existen una gran cantidad de reportes etnográficos en los Andes Sur, y en particular en la zona de trabajo como vimos en la sección de antecedentes, que refieren a las enfermedades producidas por la **tierra**, incluyendo las enfermedades producidas por los **antigales**. Como ya hemos dicho, en Huachichocana son explícitas las afirmaciones de que la tierra **mara** y **enferma** y que, así como **nos cría**, **nos come**, desatándose su voracidad sobre todo en el mes de agosto cuando está abierta y hambrienta. Esto conlleva toda una serie de protocolos, gestos corporales, atenciones, acciones y disposiciones para con el entorno que pivotan entre lo establecido y lo que se va probando en función de las particularidades del momento. Todo lo anterior lo interiorice a nivel intelectual (comprensión), práctico (acción) y disposicional (respeto), sobre todo en agosto y durante las excavaciones ya que entendía que podía traer consecuencias no solo para mí y los compañeros de trabajo, sino para toda la comunidad. En cierto modo estaba **cuidando mi ánimo** como dicen Bugallo y Vilca al: “obrar en concordancia con pautas y valores, que involucran aspectos materiales y espirituales, generales y localizados, de mutuo cuidado entre humanos y no humanos” (Bugallo y Vilca, 2011). Creí estar haciendo las cosas bien, hasta que fui atacada por la cueva y comencé a enfermar: mi cuerpo y mis emociones estaban cambiando en función de ello de una forma que me desestabilizaba por completo (sueños violentos con la **Cueva grande**, erupciones de la piel, estados de angustia y furia), al punto de no encontrar el lugar de enunciación desde donde narrarlo (Lema, 2022a). Los afectos voraces se habían activado en la cueva y en mí.

La presencia de lo siniestro, es decir, de lo familiar que se ha vuelto extraño (Freud, 1992 en Tello, 2018) me generó un cuadro muy complejo de sobrellevar hasta que finalmente pude ser sanada por una persona de Jujuy quien confirmó mis sospechas de que la cueva me tenía **muy agarrada**, y me estaba traccionando hacia su mundo. Durante los días de sanación fui curada de **susto**, extirpándose del interior de mi cuerpo¹⁷ la tierra de la **Cueva Grande**, las rajaduras y derrumbes de la misma y la piedra **Torre**, haciendo volver luego mi alma (**ánimu**) a ese espacio cavernoso y vacío que se había vuelto mi cuerpo. Si bien no ahondaré en detalles de esta enfermedad [extra]ordinaria, traigo este suceso aquí en tanto me permitió comenzar a transitar una forma otra de conocer/saber y vincularme con **lo** arqueológico.

A partir de ese momento comencé a preguntarme qué hacemos cuando excavamos y como, incluso con todo el cuidado, respeto y cariño que había puesto al respecto, había

sido **atacada**. Si bien esto último puede ser visto como una suerte de prueba de que una se está involucrando visceralmente (literalmente) en las redes de socialidad, cosmopolíticas y vitales del lugar a través de un ser afectada, no podía dejar de pensar que lo que me pasó les pasa a las personas del lugar cuando cometen un error o no respetan los modos en que se deben hacer las cosas. De hecho, entre todo lo que entendía habían pasado, sabía que en la última excavación había cometido, al menos, un error claro y explícito en relación al protocolo local, el cual decliné a favor del protocolo arqueológico: ante el olvido de llevar unas telas plásticas para marcar y proteger lugares específicos de la excavación antes de cubrirlos con tierra hasta la próxima campaña, usé mi pañuelo de cuello para hacerlo ya que tenía el tamaño apropiado. Un grave error del cual en ese momento no me percaté, a pesar de las muchas veces que localmente nos señalaron que la ropa es una extensión de nuestra persona y puede ser usada para atacarnos. De hecho, días antes durante esa misma campaña de excavación, no encontraba un pullover mío y estaba bastante preocupada por encontrarlo, lo cual comuniqué a todos los que estaban trabajando junto a la explicación de por qué no se puede andar dejando ropa por ahí (y advirtiéndoles a ellos que no lo hicieran) hasta que la prenda apareció en el vano de una ventana de la escuela donde nos hospedábamos sin que pudiera recordar si la había dejada ahí, o alguien me confirmara que la había encontrado y dejado en ese lugar. Es decir, el tema estaba particularmente presente y así y todo cometí ese error. Pienso que la intención puesta en **querer hacer todo bien** de acuerdo al protocolo arqueológico (y también respecto a las familias del lugar con quienes tenemos un acuerdo de que al terminar de excavar debo dejar el área bien tapada, y la cueva prolija y **bonita**) resulto ser también una forma de enviciamiento, un exceso obnubilante que eclipsó al protocolo nativo, particularmente respecto a la cueva. Este desplazamiento de lo nativo por lo académico puede verse como un movimiento predatorio y el de la enfermedad de la cueva, como uno contrapredatorio. También mi acción puede ser vista como enterrar mi ropa (o sea, a mí) en un lugar peligroso, proceder usual cuando se desea hacer daño a alguien, pero también como un **dar a la tierra**, un **corpachar(me)**. Todo lo anterior comparte gestos técnicos con algo que parece ser contrario a la excavación: enterrar. Pienso entonces que el problema no fue durante la excavación y la convivencia de protocolos, sino al hacer lo contrario: enterrar, lo cual puede ser visto como un exceso desde mi punto de vista que sitúa el accionar de la cueva como un **ataque**, o bien, puede ser visto desde el punto de vista de la cueva como estar consumiendo su ofrenda, como siempre lo hace. Existen relatos sobre personas que cometieron excesos y el cerro comenzó a **coquearlos** (Lema, 2020) quitándole sus fuerzas vitales y enfermándolos hasta ser salvados por un **médico de campo**. La coca dentro de la boca está en un estado de pasaje, de transformarse en otra cosa, igual que nosotros al caminar por el paisaje y recorrer las entrañas de la tierra (Pazzarelli & Lema, 2024) o excavarlas.

Ahora bien, quien me curó me dijo que fue el **susto** lo que provocó todo, si bien no pudimos dar en las conversaciones que tuvimos a lo largo de los días con un evento donde yo recordara haberme asustado o espantado. Personalmente pensé en el enojo como otra opción, pero tampoco recordaba un evento puntual. Finalmente concluimos provisoriamente que podría haber sido una serie de micro eventos de **susto** (como la **colerina** mencionada por Bianchetti, 1996), además de otras cosas que ella vio como ataques hacia mí con menor o mayor grado de intencionalidad (y que se extienden a mis redes de relaciones sociales personales por fuera de la Comunidad) y otros eventos que me causaron gran tristeza como la muerte de mi madre. En fin, una serie de situaciones personales y profesionales habían craquelado hasta fisurar una entereza y fortaleza que el campo requiere y que se traduce localmente en un **andar guapo** o con **coraje** lo cual se vincula a un cuerpo sano, entero y **cerrado** (Bugallo & Vilca, 2011) menos susceptible a los ataques y enfermedades. La gente de la comunidad siempre estaba atenta a nuestro estado de salud, lo cual incluye el estado anímico, en mi caso se me señalaba si estaba más flaca o si fumaba mucho o, como vimos, si mis uñas estaban cortas o largas.

¿Podría decir que tuve un encuentro fecundante con la cueva a través del **susto**? Las figuras que, quien me curó, sacó de mi interior materializadas en el alumbre me recordaban a las figuras de piedra que me habían regalado en Huachichocana, evidencia de que el encuentro había dado sus productos monstruosos, sus *khurus* (Cereceda, 2018) que, al ser expuestos a la luz, a este lado del mundo, y ser leídos, obtenían forma definitiva siendo **seña** de lo sucedido, o de lo que estaba sucediendo en otra parte (Pazzarelli & Lema, 2018b). De algún modo había sido excavada para sacar esos afectos del cerro y permitir que mi *animu* volviera. Cuando la gente encuentra **cosas** en el cerro y se las lleva, suele dejar un **pago** a cambio: usualmente coca, a veces alcohol. En la excavación de la cueva la coca, los cigarrillos y el alcohol los use siempre para pedir permiso, para pedir buenos días de trabajo y para que no hubiera altercados, nunca los use como **pago** a cambio de sacar algo. Quizá cuando yo deposité el pañuelo en el área de excavación para marcar un rasgo arqueológico, la cueva vio finalmente el pago que estaba esperando. Contrato, contraprestación, contrapredación. Y también contacto: lo tocado no es sólo el objeto externo, sino también la carne que es movida o conmovida -movida-con- (Bardet, 2012) por él. En el contacto tocamos nuestra propia sensibilidad, somos afectados por nuestra propia receptividad. En el tacto, se genera por lo tanto algo parecido a un sujeto, cuando, al tocar otro cuerpo, tocamos a la vez nuestra propia carne (Agamben, 2020). El con-tacto resulta central también en las tierras altas de Jujuy para involucrarse en otras redes de subjetivación:

la sensibilidad de percibir y relacionarse con el espacio es central no sólo en la curación sino en el

enfermarse. Lo hemos referido en relación a los olores, sin embargo, muchas enfermedades son consecuencia de ruidos, por ejemplo, asustarse con un ruido fuerte; de ciertas visiones, ver un alma o ver de frente a un puma a los ojos puede quitar el habla y dejar a la persona sonsa; a través del tacto también se produce la enfermedad, tocar la tierra en ciertos lugares, acostarse o sentarse, tocar – jugar en – el ojo de agua puede producir *agarradura* y/o *maradura* (Bugallo & Vilca, 2011, s/n).

Como vimos, los lugares y su peligrosidad se hacen presentes particularmente ciertos días y a ciertas horas, pienso que lo que estábamos excavando en la cueva –desde un punto de vista académico– no fue siempre lo mismo, el rasgo que marcó mi pañuelo fue el negativo de una cubeta de una serie de fogones muy antiguos que, al compararlos con la excavación de Fernández Distel, podían estar anticipando espacios funerarios. Un día, sentada en las piedras del derrumbe coqueando y fumando me di cuenta de eso y decidí que no se iba a avanzar más, no quería sacar cuerpos de ahí si es que había. Había decidido cerrar la excavación de la Cueva III sin saber que acabaría la excavación de la **Cueva grande** por otro motivo muy distinto ¿están de algún modo conectados ambos motivos?¹⁸

Discusión: ¿Hay arqueologías para comparar? La conjura de los protocolos

Viveiros de Castro (2004) señala que la tarea de la antropología es comparar antropologías. ¿Podemos transpolar ese razonamiento a la arqueología? ¿A qué aspecto de la misma? Si pensamos en el interés por saber sobre o conectar con el pasado, podemos considerar formas nativas de la memoria y la historia (ver Lema & Pazzarelli, 2015), pero si nos centramos en los aspectos prácticos, y en el singular ejercicio de la excavación, ahí tenemos que pensar en comparar formas de abrir la tierra, o los cuerpos, y los modos del encuentro. Quizá allí haya una “arqueología nativa”, si tal cosa siquiera existe, para comparar con la arqueología académica.

“La buena traducción sería aquella capaz de “traicionar” su propio idioma, en el sentido de contaminarlo con una “corrupción fecundante” [sensu Guimaraes Rosa], corrompiendo su lengua a través del uso de aquella que debe ser traducida” (Goldman, 2016,39, mi traducción). La corrupción fecundante de Guimaraes Rosa y los encuentros fecundantes del cerro parecen poder dialogar (¿y traducirse?) entre ellos. En el caso de los protocolos mestizos de excavación puse unas prácticas al lado de las otras en una armoniosa convivencia de varios años, como si el límite del área de excavación no solo fuera práctico, sino también ontológico: a la derecha la ciencia, a la izquierda la *Pacha* (Figura 2). Sin embargo, tras el ataque predador de la cueva la convivencia llegó a su fin, aunque también había llegado a término por un motivo personal, académico y ético: no desenterrar cuerpos humanos. La corrupción fecundante, dice Goldman “hace que el

antropólogo pueda introducir la capacidad de, a través de otro, profundizar el conocimiento y el cuestionamiento de nuestra propia cultura” (Goldman 2016:43). Una teoría nativa de los encuentros habla también de la convivencia posible, como una **punta de flecha** hallada en el cerro que está en la casa, o de su imposibilidad, como ocurre con los restos humanos que enferman. Así como la **Cueva grande** –y el área donde se ubica– no es la misma de día y de noche, tampoco se mantuvo siendo la misma a lo largo de los años que interactuamos, tampoco yo fui la misma. Mi idea de convivencia no consideraba eso, estaba encastrando dos grandes placas como si fuesen parte de un rompecabezas, pero eran en realidad como la tectónica de la tierra, todo el tiempo en movimiento. Entonces, ¿el afecto predador de la cueva fue una operación de contramestizaje (Goldman, 2016) ante mi protocolo mestizo? Si yo no hubiese declinado el protocolo local por el arqueológico quizá no hubiese habido esa actitud predadora y si hubiese estado entera y **guapa** no habría sido **agarrada**, ni mi cuerpo se hubiese vuelto un contenedor cavernoso y vacío **fecundado** con afectos del cerro que tuvieron que sacarme para poder curarme. Hay que permitir la apertura para poder ser susceptible de una contaminación fecundante, pero también saber modular esa apertura para que, antes que predación y conjuro, haya fertilidad y **producto**.

Reflexiones finales: hacia una teoría etnográfica de la excavación

En este trabajo no propongo una teoría etnográfica de la excavación, sino el sostenimiento de un camino que se pregunta por su existencia, una conversa entre mundos que se reflexionan. En este punto volvemos a las palabras de Goldman sobre la teoría etnográfica y la simetrización como dispositivo que busca más que explicar al otro, conversar con ellos para que nos ayuden a entendernos mejor –o diferente– a nosotros mismos y al mundo que nos rodea. Llego así a considerar que, así como fui excavada, excavé también a un ser viviente capaz de tener un efecto sobre mí en el plano material e inmaterial igual que yo en él, o ella. Esto resultó del encuentro de singularidades (la **Cueva grande**, yo) por lo cual no creo que esto sea extrapolable a la arqueología como un todo, es decir, no busco generalizar una situación sino presentarla para que se sume a otras y multiplique la consideración de qué puede ser **lo** arqueológico.

Lo que narré tampoco es el producto de lo que podría llamarse un **buen y comprometido trabajo de campo** que me haya llevado a vincularme tan estrechamente con los nativos (el ideal antropológico) que al final me afectan las mismas cosas que a ellos. Creo que esta forma de comprensión re captura lo metodológico para poder **estabilizarlo** dentro del campo disciplinar y no considera a los **nativos no humanos**, con quienes los arqueólogos, por la especificidad de nuestra labor, podemos vincularnos de manera directa. Suele además considerarse a los investigadores en campo como tablas

rasas, como si llegáramos a vincularnos al lugar sin que nuestra biografía cuente, sin que nuestra singularidad tenga algo para decir (Taddei, 2018). Mi recorrido biográfico y ciertas declinaciones de mi singularidad fueron clave en los acontecimientos relatados. El hecho de que junto conmigo se enfermara alguien que me acompañó al lugar y lo pisaba por primera vez, atestigua que los académicos no somos tabulas rasas que llegan al lugar y avanzan casilleros según sus buenos méritos de días y horas de jornada laboral. Cuando tras enfermar llegué a la comunidad y conté –bastante apenada– mi enfermedad y que había dejado el pañuelo allí, todos me miraron con normalidad y sus palabras no eran del más mínimo asombro o descreimiento, era totalmente esperable lo que me había pasado y era obvio mi error, que tanta vuelta. Es por ello que mi relato no es para **confirmar** nada del mundo nativo, el mundo nativo (humano o no) no me necesita para existir o validarse, el fin es iluminar -mas no sea mediante un estallido- (Latour & Barcellos, 2011) el mundo académico y mi profesión.

A diferencia de la ciencia de la disección de cadáveres para entender la vida y –paradójicamente– comprobar la inexistencia del alma en la modernidad, creo que la excavación arqueológica puede conectar con la vitalidad sin aniquilarla, igual que a una le pueden excavar piedras de dentro y seguir con vida (incluso, con mejor vida). ¿Con qué oficio nativo conectamos entonces? Una opción podría ser con los **pasadores**, esos que movilizan materiales de dentro a fuera (y que inevitablemente se exponen a encuentros y sus implicancias): cavadores de papas (aunque recordemos que **no trabajamos la tierra**), carneadores (Pazzarelli, 2019), mineros, curanderos y parturientas (ver conexión entre estos tres últimos en Lema, 2023b). Claro que para poder conectarnos sin **sindicalizarnos** allí habría que empezar a tomar en serio el protocolo local y no eclipsarlo ni declinarlo a favor de otro. También hay que considerar como opción que el oficio nativo sea uno de los que tienen los seres que viven en el roquerío de las cuevas, particularmente las vizcachas (Lema, 2022b), lo cual va más allá del oficio para incluir el habitar: ¿quién estará ahora ofrendando en el **pachero** de la **Cueva grande**?

En sus inicios la ciencia occidental y moderna requirió que la vida estuviese ausente para poder narrarla a través de la disección de cadáveres. Quitar la vitalidad, la animación, el espíritu de una materia fue una operación clave para el avance de la ciencia y el surgimiento de la naturaleza como recurso a ser explotado (Taddei, 2018). La animación restituida del sitio arqueológico no lo clausura como susceptible de excavación –igual que su carácter potente no niega su turistificación– (ver Pazzarelli & Lema, 2018b), pero ya la excavación no puede ser solo la disección de un cadáver, sino considerar la posibilidad de estar interviniendo un cuerpo vivo donde se operan pasajes entre lados del mismo. La excavación puede ser así, el oficio de conocer y ser conocido, del con/tacto y el con/moverse, a través de la convivencia y la comunicación cariñosa, atenta y respetuosa que

amansa, pero no elimina, la voracidad vital que necesita todo existente para expresarse y defenderse, sea humano o sea cerro. Espero que haber sido carne de esa expresión de la vitalidad voraz de la cueva sirva para hablar de la vida a través de la vida y no solo a través de la ausencia de la misma.

Agradecimientos

A los miembros de la Comunidad aborigen de Huachichocana por su hospitalidad, paciencia y alegre cariño hacia nosotros. A todos quienes me acompañaron en el estar en la comunidad. A quienes leyeron este texto antes de su publicación y escucharon mis dudas y resquemores abriendo sus corazones. A los evaluadores por su lectura amable y atenta. A quien me curó (y su ayudante), por su cariño y entrega.

Nota

- ¹ Emplearé la primera persona del plural cuando me refiera al quehacer profesional arqueológico, a publicaciones en coautoría y al trabajo de campo que realicé en equipo, emplearé la primera persona del singular cuando relate mi propia experiencia. En negrita se indican expresiones propias o de colegas y en negrita y cursiva se escriben palabras o expresiones nativas.
- ² He realizado trabajo de campo de corte arqueológico y etnobotánico - etnográfico a lo largo de 10 años en la Comunidad aborigen de Huachichocana (Dpto. Tumbaya, Jujuy), siendo acompañado en varias instancias por el Dr. Pazzarelli, quien ha realizado trabajo etnográfico en profundidad. Asimismo, alumnos y colegas de distintas instituciones me han acompañado a lo largo de los años principalmente en las tareas de excavación. Con todos ellos me han unido y unen lazos de cariño, respeto y amistad.
- ³ Siguiendo lo planteado en Lema y Pazzarelli (2015) emplearé “Comunidad” con mayúscula para referir a la figura legal con personería jurídica y “comunidad”, con minúscula, para dar cuenta de las relaciones significativas que dan cuenta de la historia, vínculos y prácticas de los diferentes parajes que conforman hoy parte de la “Comunidad”, advirtiendo que ni las relaciones ni las historias son reductibles a la definición jurídica de ésta.
- ⁴ Si bien podría considerarse -como señaló uno de los evaluadores- que el trabajo posee algunos pasajes que se acercan a la autoetnografía, no empleo este enfoque ya que me llevaría a ocupar un lugar más central en la enunciación y narrativa, lo cual considero no enriquecería necesariamente el análisis.
- ⁵ Boman (1918) indica que en Jujuy llaman *tapado* a las ollas llenas de oro que se enterraron en su momento cuando los asentamientos indígenas eran sistemáticamente saqueados. Resulta interesante porque no lo pone en el lugar de creencia, sino de estrategia por parte de los

- nativos para evitar el expolio. En Salta, la búsqueda de **tapados** que se manifiestan como luces ha llevado al descubrimiento de restos clasificados luego como arqueológicos (Lema, 2023a).
- 6 De hecho, se suele decir que ciertos espacios están “en” encanto, pudiendo salir de ese estado, a veces, por el canto de un gallo al amanecer (Vidal de Battini, 1980).
 - 7 Por ello las vizcachas que abundan en los roqueríos, se asocian a los antiguos y su riqueza mineral; incluso algunos cazadores de estos animales dejaban ofrendas en sitios arqueológicos en el área de Atacama en Chile (Boman, 1918).
 - 8 Este autor también informa que en 1901-1902 los indios de la Puna de Jujuy consideraban a los miembros de la expedición que él integraba, responsables de la sequía a causa de sus búsquedas funerarias.
 - 9 Un *huancar* es un gran arenal en los cerros y a veces es considerado *salamanca* (lugar de encuentro con el diablo y adquisición de habilidades) en distintas partes de Jujuy (Forgione, 2005; Vidal de Battini, 1980).
 - 10 La práctica de amansar sitios “bravos” a través de la acción de un cura fue registrada también por Mercado (2020) en las voces de los habitantes de la región del Loa (ligada al NOA desde momentos prehispánicos) y su potente *Sirawe*, el cual sí parece haber sido “conjurado” por un sacerdote, aunque uno de los principales sabedores del lugar, Don Nico, se pregunta “Ahora ¿por cuantos años de conjuro tiene? No sé” (Mercado, 2020:42).
 - 11 Los modos de **challar y dar de comer a la tierra** no responden fácilmente a una serie de pasos, prácticas o componentes uniformes y comunes a todas las familias de la comunidad. Teniendo esto en cuenta ese **pachero** era alimentado por nosotros, así que estaba en mi saber sus gustos, no en las otras familias.
 - 12 Cabe aclarar que, si bien nadie nos lo dijo, no se nos hubiese ocurrido nunca excavar durante agosto, cuando la tierra está abierta, peligrosa y hambrienta y cuando la misma no se puede abrir con herramientas de metal, excavándose las **bocas** con huesos, cuernos o las propias manos.
 - 13 Adjetivo este protocolo como **local** para contrastarlo al académico o extra-local, pero es de mi elaboración a partir de premisas de los lugareños.
 - 14 Nunca tuvimos un testimonio directo, incluso cuando nos hablaban de personas que estaban presentes (en relación a “lo indecible” ver Lema 2022a).
 - 15 *Muspar* refiere a estar turbado mientras se duerme (ver Bugallo & Vilca, 2011).
 - 16 “Eso era porque contó lo que vio, porque no se debe contar lo que se ve en encanto, si no se pierden los tesoros que están destinados a esa persona” (Tucumán, 1948 en Vidal de Battini 1980:145).
 - 17 Esto se conoce como limpia, “fricción o frotación del cuerpo con sulfato de alúmina en costra para limpiar o quitar un mal. Extracción de un daño mediante la acción de limpiar o arrastrar hacia fuera la enfermedad. Se emplea para ello alumbre, huevo o grano de maíz” (Bianchetti, 1996).

- ¹⁸ Y hubo quizá un motivo más. A los meses recibí un correo de Alicia Fernández Distel donde, entre otras cosas, me compartía que se cumplían 50 años desde los inicios de la excavación en la cueva, eso me llevó a entender la palabra que un comunero -que me ayudó a sacar mi pañuelo y clausurar la excavación- me dijo mientras miraba la cueva: "está cansada ya, silencio quiere". La relación entre el silencio y los sitios sagrados puede verse en Bastien (1985).

Referencias citadas

- Agamben, G. (2020). *Filosofía del contacto*. <http://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-filosofia-del-contatto>
- Ambrosetti, J. B. (2005). *Viaje de un murrango y otros relatos folklóricos*. Editorial Taurus.
- Barba E y N. Savaresse. 1990. El arte secreto del actor. Diccionario de antropología teatral. Ed Pórtico de la Ciudad de México
- Bardet, M. (2012). *Pensar con mover. Un encuentro entre danza y filosofía*. Editorial Cactus.
- Bastien, J. W. (1985). *Mountain of the condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Editorial WavelandPress.
- Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial Lohlé Lumen.
- Bianchetti, M. C. (1996). *Cosmovisión sobrenatural de la locura: pautas populares de salud mental en la puna argentina*. Editorial Hanne.
- Bianchetti, M. C. (2005). El castigo del antigal. Experiencia como ayudante de un curandero en Abdón Castro Tolay, departamento de Susques, provincia de Jujuy. *Scripta Ethnologica*, 27, 77-88.
- Boman, E. 1918 (1991). *Antigüedades de la región andina de la República Argentina y del desierto de Atacama*. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Bugallo, L. (2009). Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos de la Universidad Nacional de Jujuy*, 36, 177-202.
- Bugallo, L., & Vilca, M. (2011). Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61781>
- Cáceres Chalco, E. (2008). *Susto o Mancharisqa. Perturbaciones angustiosas en el sistema médico indígena andino*. Editorial Instituto Nacional de Cultura.
- Cereceda, V. (2018). Imágenes tejidas del *ukhu pacha*: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos, desde la etnología. En M.A. Muñoz (Ed.) *Interpretando huellas. Arqueología*,

- Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas* (pp. 502-517. Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón INIAM-UMSS.
- Cruz, P. (2012). El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca). *Indiana*, 29, 221-251.
- Cruz de Tolaba, A., Tolaba, B., Mamani, C., Tolaba, C. G., Cruz, F., Tolaba, F., Mamani, G. D., Martínez de Cruz, G., Cruz, I., Zambrano, I., Casimiro, J., Martínez, J. C., Barrionuevo, J., Tolaba, J., Mamani, L., Cruz, M. I., Cruz, M., Tolaba, M., Mamani, P., Barrionuevo, P., Mamani, P., Cruz, S. J., Cruz, T., Tolaba, U., Tolaba, V., Mamani, V., Martínez, V., Mamani, Y., Lema, V., Pazzarelli, F., Pajak, I., Ponte, J., Petrucci, N., Vélez, J., Catalá, J., Horna, M. E., Lleral, M. & Mendy, M. (2015). *De pircas, cardones, rastros, chivos y cuevas. Historia de la Comunidad aborigen de Huachichocana*. Editorial Grafikar.
- Escolar, D. (2010). Calingasta x-file: reflexiones para una antropología de lo extraordinario. *Intersecciones en Antropología*, 11(2), 295-308.
- Favret-Saada, J. (1990). "Être Affecté". *Gradhiva*, 8, 3-9.
- Fernández Distel, A. (1978). Un nuevo exponente del arte pictórico de la región Humahuaca: las pictografías del Angosto de la Cueva, Provincia de Jujuy, Argentina. *Cuadernos Prehispánicos Valladolid*, 5 (5), 41-54.
- Fernández Distel, A. (1981). *El Período de Agricultura Incipiente en Sudamérica (los Primeros Impulsos Agrícolas en las Culturas Formativas) Representado en la Arqueología del Curso Superior de la Quebrada de Purmamarca, Jujuy* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Buenos Aires].
- Flores Ochoa, J. A. (1974). Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, 63, 245-262.
- Forgione, C. A. (2005). De la oscuridad, el diluvio y la nueva generación de hombres. Historia y mito en la cultura andina del noroeste argentino. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 30, 59-70.
- Gheco, L., Rodríguez Oviedo, M., Gastaldi, M., & Quesada, M. (2022). ¿Es posible conservar una Salamanca? Reflexiones sobre arqueología, conservación y usos locales del patrimonio desde una cueva con arte rupestre de Catamarca. *Runa*, 43(1), 307-325.
- Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografía, antropología e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46, 445-476.
- Goldman, M. (2016). *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*.

Editorial Ponteio-Dumará Distribuidora Ltda.

- Haber, A., Rodríguez, M. E., & Gerrard, A. C. (2022). Arqueología indisciplinada, encuentros intersubjetivos y relacionalidades múltiples. *Runa*, 43(3), 527-544.
- Latour, B., & Barcellos, L. (2011). Perspectivismo: “tipo” ou “bomba”? *Primeiros estudos*, 1, 173-178.
- Lema, V. (2020). Alteridades semejantes: plantas y contradomesticación en comunidades andinas. *Cuadernos materialistas*, 5, 16-32.
- Lema, V. (2022a). Lo indecible, los límites y las maneras de (escribir sobre) la afección. En F. Pazzarelli y C. Medrano (Eds.) *Afectación. Estar en la trampa: etnografías en América del Sur* (pp. 243-253). Red Editorial.
- Lema, V. (2022b). Poli(s)tica cavernícola, o como volverse un poco vizcacha. Hojas especulativas 2. Publicaciones del Laboratorio de Antropología Especulativa- IDACOR-Museo de Antropología-UNC. <http://www.antropologiaespeculativa.com.ar/2023/12/he-2-lema.html>
- Lema, V. (2023a). Primeros entierros y primeros cultivos en el Valle Calchaquí: los inicios del Holoceno y del primer milenio en el sitio Puente del Diablo (SSaLap20). *Latin American Antiquity*, 34(3), 477-496. <http://doi.org/10.1017/laq.2022.28>
- Lema, V. (2023b). Cuando el diablo mete la cola: k’horu, chamanismos y mundos liminales en los Andes centro sur. *Revue d’Ethnoécologie*, 23 [en línea]. <http://doi.org/10.4000/ethnoecologie.9765>
- Lema, V. & Pazzarelli F. (2015). Memoria fértil. La crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/67976>, DOI : 10.4000/nuevomundo.67976
- Lema, V. & Pazzarelli, F. (2018). Las formas de la historia. Equívocos, relaciones y memorias en los cerros jujeños. *RAU Revista de Antropología de la UFSCAR*, 10(2), 105-125.
- Mercado, C. (2020). Eso decía la gente antigua. *Memorias del Taira Art Encuentro*, 4, Museo Chileno de Arte Precolombino. <http://museo.precolombino.cl/wp-content/uploads/2021/01/Eso-deci%CC%81a-la-gente-antigua.-Memorias-de-Taira.pdf>
- Nordenskiöld, N. E. 1901-1905 (2020). *Entre cumbres y selvas. Primeros viajes a los Andes, el Chaco y la Amazonia*. F Bossert (Ed.). Editorial Asociación Civil Rumbo Sur.
- Nordenskiöld, E. (1903). Travels on the Boundaries of Bolivia and Argentina. *The Geographical Journal*, 21(5), 510-525.
- Pazzarelli, F. & Lema, V. (2018a). A pot where many worlds fit: culinary relations in the Andes of Northern Argentina. *Indiana*. 35 (2), 271-296.

- Pazzarelli, F. & Lema, V. (2018b). Paisajes, vidas y equivocaciones en los Andes Meridionales Jujuy, Argentina. *Chungara. Revista de Antropología chilena*, 50(2), 307-318.
- Pazzarelli, F. & Lema, V. (2024). La geografía del estómago/el estómago de la geografía: texturas, cuerpos y ofrendas de arrieros en los Andes argentinos. *Antípodas Revista de Antropología y Arqueología*, 54, 3-25.
- Pazzarelli, F. (2019). Looks Like Viscera. Folds, Wraps, and Relations in the Southern Andes. *Social Analysis*, 63(2), 45-65. <http://doi:10.3167/sa.2019.630203>
- Pazzarelli, F. (2022). El miedo es no poder estar solo. En: F. Pazzarelli y C. Medrano (Eds.) *Afectación. Estar en la trampa: etnografías en América del Sur* (pp.183-196). Editorial Red.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Editorial Tinta limón.
- Rivet, C. & Tomasi, J. (2016). Casitas y Casas Mochas: Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina). En: Bugallo, L y M Vilca: *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino* (pp.374-411). IFEA-UNJU.
- Salatino, P. B. (2019). Los " antiguos de antes", hoy y antes. Exploración etnohistórica de la memoria quebradeña (Jujuy, Argentina). *Que Haceres*, 4, 19-32.
- Taddei, R. (2018). El día en que me transformé en indio-la identificación ontológica con el otro como metamorfosis descolonizadora. *Revista uruguaya de antropología y etnografía*, 3(1), 93-108.
- Tello, M. E. (2018). Historias de (des) aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política. *Estudios en antropología social*, 1(1), 33-49.
- Vidal de Battini, B. (1980). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Cultura y Educación.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Von Rosen, E. (1957). *Un mundo que se va: exploraciones y aventuras entre las altas cumbres de la cordillera de los Andes*. Editorial Fundación Miguel Lillo.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución -NoComercial -CompartirIgual 4.0 Internacional.