

Recuerdos del movimiento. Cuerpo, paisaje y memoria en la Quebrada de Humahuaca

Memories of movement. Body, landscape and memory in Quebrada of Humahuaca

Cristina Fontes *

Resumen

Desde una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia, en este trabajo se analizan los procesos de memoria vinculados a la movilidad de los habitantes de una comunidad rural de la Quebrada de Humahuaca. El foco del análisis es el cuerpo y sus movimientos como soportes experienciales de dicha memoria en relación a un paisaje habitado y transitado. La metodología empleada consistió en caminar junto con pobladores de diferentes edades dentro de la comunidad y por los caminos que la unen con localidades vecinas mientras se hacían entrevistas informales durante la marcha. Se realizaron, además, entrevistas abiertas, individuales y grupales en los hogares y en la escuela local que abarcaron a tres generaciones de pobladores, con el fin de recabar datos sobre sus historias personales y sobre la

Abstract

This paper analyzes processes of memory related to the mobility of the inhabitants of a rural community in the Quebrada de Humahuaca from a perspective based on the anthropology of experience. The focus of the analysis is the body and its movements as experiential supports of this memory related to a transited and inhabited landscape. The research methodology consisted in walking with residents of different ages along community paths and treks that link the community with neighboring localities while holding informal interviews. In addition, data about the residents' personal histories and the social memory of the community was gathered during individual and group open interviews held in their homes and at the local school. As a result, it was observed that changes in the way of moving in the landscape caused by the

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Grupo Culturalia, Puán 480 (CP 1420), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: cristinafontes3@gmail.com.

memoria social de la comunidad. Como resultado del estudio, se pudo observar que los cambios en los modos de moverse en el paisaje asociados a la construcción de nuevas rutas vehiculares y a las transformaciones de las estrategias de vida han modificado la experiencia corporal de los pobladores en relación al paisaje y han incidido en los modos de transmisión y de construcción de la memoria social de la comunidad.

Palabras clave: Memoria; Paisaje; Corporalidad; Andes Meridionales; Movilidad.

construction of new vehicular routes and shifts of life strategies have modified the body experience of the inhabitants in relation to the landscape and have affected the ways the social memory of the community is constructed and transmitted.

Keywords: Memory; Landscape; Corporality; Southern Andes; Mobility.

Introducción

Al igual que en otras zonas de la región andina, la movilidad es un rasgo característico de los pobladores de la Quebrada de Humahuaca, asociado a prácticas de la vida cotidiana, mecanismos de intercambio económico, traslados con fines ceremoniales o simbólicos, y desplazamientos vinculados al clima y a las migraciones. A lo largo de los años, las modificaciones en las estrategias de vida y la transformación de los ámbitos productivos locales introdujeron cambios en esa movilidad y, sobre todo, en los modos de desplazarse en el paisaje. Asimismo, la construcción de nuevas rutas vehiculares y la mayor disponibilidad de transporte ocasionaron el abandono de los viejos caminos que articulaban entre sí un conjunto de lugares en los que las relaciones sociales se entretreñían con las economías domésticas. Al mismo tiempo, permitieron una forma veloz, pero también mecánica, de recorrer el paisaje que cambió la experiencia corporal de los viajeros. No obstante, los recuerdos profundamente experienciales vinculados a una movilidad relacionada con el cultivo de las parcelas familiares, los viajes de intercambio económico y la crianza de animales forman parte de la memoria de sus pobladores, en especial de aquellos que hoy en día continúan haciendo de las actividades agropecuarias su modo de vida.

El objetivo de este trabajo es analizar los procesos de memoria en una comunidad rural de la Quebrada de Humahuaca vinculados a la movilidad de sus habitantes. A diferencia de otras investigaciones que han puesto el foco en el paisaje como un asiento topográfico fijo de la memoria colectiva, se pondrá el acento en el cuerpo y en sus movimientos en relación a un paisaje habitado y transitado como soporte¹ de dicha memoria. Para ello, se partirá desde una perspectiva fenomenológica basada en la antropología de la experiencia (Jackson, 1989, 1996; Turner, 1982, 1985; Turner & Bruner, 1986), entendiendo que dicha experiencia no está constituida solo por un conjunto de datos sensoriales o de conocimientos, sino que implica la existencia de un ser activo quien, además de participar en la acción, le da forma y reflexiona sobre la misma. Retomando los aportes de Connerton (1989, 2009, 2011), se pondrá el foco en las prácticas corporales desplegadas durante las actividades cotidianas —en especial la acción de caminar—, considerando a dichas prácticas como modos de transmitir y conservar la memoria colectiva de la comunidad. Siguiendo esta línea de pensamiento, se definirá memoria social como “formas corporizadas (*embodied ways*) por las que la gente se constituye a sí misma y a sus formaciones sociales en acciones e interacciones comunicativas, haciéndose a sí misma al hacer, más que heredar su pasado” (Abercrombie, 1998, p. 21 [traducción de la autora]). Se destacarán las relaciones de intersubjetividad que los pobladores establecen con los diferentes elementos del paisaje

¹ En este trabajo se utilizará el término soporte para referirse al rol del cuerpo como lugar de anclaje y de registro de la experiencia, entendiendo que esta no es meramente cognoscitiva e individual.

ya sean estas otras personas, animales o la misma tierra que trabajan y sobre la que caminan (cf. Jackson, 1998). Asimismo, se señalará la importancia de determinados lugares como ámbitos cargados de significados que actúan como estímulo permanente para la reproducción de dicha memoria (Ingold, 1993).

Son numerosos los autores que han explorado los modos en que se construye y se transmite la memoria en la región andina. Entre aquellos que han investigado de un modo particular los vínculos entre el paisaje y la memoria social, se destacan los trabajos de Arnold, Jiménez y Yapita (2014), Saignes (1993) y Abercrombie (1998) sobre las “sendas de la memoria”, ceremonias ritualizadas en las que, a lo largo de una larga serie de libaciones alcohólicas, los participantes recuerdan de manera regresiva los nombres de sus ancestros, incluyendo en esa lista a las montañas y a otros lugares sagrados del paisaje. Por su parte, Rappaport (1985, 1987, 1990, 2005) ha estudiado en Colombia cómo la historia no es narrada sino que es experimentada mediante la apropiación kinésica del paisaje en prácticas cotidianas como la siembra y el caminar por el territorio de la comunidad. Estas prácticas tienen además connotaciones políticas, económicas y religiosas ya que, tal como observaron algunos autores (Rivière, 1994, 2008; Sendón, 2010), constituyen un modo práctico de control y delimitación territorial tanto dentro de la misma comunidad como con comunidades vecinas.

En el Noroeste Argentino, las relaciones entre la memoria, la movilidad y el paisaje han sido examinadas desde diferentes perspectivas. Algunos de estos estudios se focalizaron en actividades que formaban parte de las articulaciones económicas de las unidades domésticas como las prácticas de caravaneo, trueque e intercambio (Abeledo, 2010, 2014; Göbel, 1998) o los circuitos de molienda de harina (Bugallo & Mamani, 2014). Otros han explorado las conexiones entre determinados sitios del paisaje con la historia y la memoria de la comunidad (Lema & Pazzarelli, 2015; Martínez, 2014). Por su parte, diversos autores (Bugallo & Tomasi, 2012; Göbel, 2002; Merlino & Rabey, 1978, 1983; Tomasi, 2013, 2014) han señalado en sus trabajos cómo, a partir de la movilidad de los pastores, cada familia se apropia de determinados puestos y territorios de pastoreo, y cómo la memoria sobre esos derechos de ocupación es transmitida a las sucesivas generaciones mediante la misma praxis.

La metodología empleada en esta investigación se ajustó a la sugerida por Sheller y Urry (2006) para el estudio de prácticas que se basan fundamentalmente en la movilidad de los actores. Esta consistió en realizar una “etnografía móvil” (Sheller & Urry, 2006, p.217), la cual implicó caminar junto con pobladores de diferentes edades (niños, jóvenes y adultos) dentro de la comunidad y por los caminos que la unen con localidades vecinas mientras se hacían entrevistas informales abiertas durante la marcha. Asimismo, se hicieron observaciones durante los viajes en la camioneta escolar que, diariamente, traslada a los alumnos

y maestros desde Humahuaca hasta la escuela de la comunidad. Se realizaron entrevistas abiertas individuales y grupales en los hogares y en la escuela local que abarcaron a tres generaciones de pobladores, con el fin de recabar datos sobre sus historias personales y sobre la memoria social de la comunidad.

El trabajo se encuentra organizado en tres partes. En la primera se realizará un acercamiento conceptual sobre el campo de la memoria, su relación con los lugares y con el registro corporal de los mismos. A continuación, luego de una breve presentación de la comunidad rural donde se realizó el estudio (Ocumazo), se describirá cómo dicha memoria es transmitida y reactualizada en las prácticas agrícolas tanto por los actuales residentes como por los migrantes que regresan a la localidad para la época de siembra. Finalmente, se analizará cómo diferentes eventos históricos —principalmente la construcción de caminos vehiculares y los cambios en las actividades económicas y productivas— han modificado la relación de sus pobladores con el paisaje e incidido en los procesos de memoria de la comunidad.

Memoria, paisaje y corporalidad

Los estudios sobre la relación que existe entre los lugares y la memoria son de larga data. Ya en sus textos clásicos, Halbwachs (1925, 2004/1950) proponía que la memoria colectiva no puede existir sin estar referida a un contexto espacial y social específico. Basándose en algunos conceptos de Comte,² Halbwachs planteaba que los espacios sociales —aquellos que ocupamos, que recorremos o que podemos reconstruir mentalmente en cualquier momento— conforman un sistema de lugares que nos proveen una imagen de relativa estabilidad sobre la cual somos capaces de evocar nuestros recuerdos, siempre dentro de un conjunto de relaciones ligado a un determinado contexto social e ideológico.

Estos “marcos espaciales” de interpretación incluían, a su vez, los modos en que los grupos sociales estructuran sus recuerdos en base a las relaciones de intersubjetividad y de afectividad que establecen con un sistema de lugares y una geografía conocidos. Por lo tanto, dicho sistema no puede ser entendido como algo estático, compuesto solamente por una serie de porciones circunscriptas del paisaje aisladas de la experiencia humana y del movimiento de sus habitantes. Tal como señala Ingold (2011), no existen lugares sin caminos que los unan, así como tampoco existen caminos sin lugares que sean los puntos de partida y de llegada para el viajero. Ambos forman parte de una red de movilidad que es delineada de manera concreta en el paisaje por el movimiento de sus habitantes en

² Según Auguste Comte, el equilibrio mental de las personas estaba basado en el hecho de que los objetos de la vida cotidiana cambien poco o no cambien en absoluto, proporcionando una imagen de permanencia y estabilidad (citado en Halbwachs, 2004/1950, p.131).

sus actividades cotidianas: los caminos constituirían los hilos de dicha red; los lugares, los puntos en los que estos caminos o hilos se entrecruzan. En este devenir diario, tanto unos como otros son imbuidos con diferentes capas de significados de acuerdo a determinadas acciones o eventos que las personas hayan vivido o presenciado, mientras interactúan perceptualmente con un paisaje en el cual se despliegan las experiencias actuales, pero que también guarda registro de las experiencias de las generaciones pasadas (Ingold, 1993).

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, de acuerdo con Ingold estos caminos pueden ser entendidos, además, como trayectorias de vida a lo largo de las cuales las personas irían produciendo sus memorias “en movimiento” mientras entrelazan su propio camino con el de otros, en una sucesión continua y dinámica de encuentros y desencuentros, de presencias y de ausencias. Cada uno de estos entrecruzamientos conformaría un nodo (o lugar) cuya densidad es proporcional al número de trayectorias que lo atraviesan y en el que se entretajan las experiencias, los recuerdos, los pensamientos y las historias de quienes los transitan. En términos de Massey (2005), dichos nodos serían constelaciones temporarias de trayectorias, cada una con sus propias temporalidades y obligada a negociar continuamente un “estar-juntos” con otros. En este sentido, estos nodos-lugares no estarían constituidos por “cosas” sino por “procesos”, argumento por el cual esta autora prefiere definirlos como “evento lugar” (Massey, 2005, p.140), reuniendo en el término “evento” la indisolubilidad de las nociones de tiempo y espacio. Desde esta perspectiva, los lugares por los que transitamos no son inmutables, sino que están cambiando continuamente en base a su propio dinamismo de modo tal que el lugar del que partimos nunca es el mismo al que regresamos (Casey, 1996; Massey, 2005).

De acuerdo con este modelo de red (o *mesh*) propuesto por Ingold (2011), la memoria se trataría, entonces, de un tipo de conocimiento específico que se origina en estos movimientos ambulatorios desde un punto de observación “puesto en marcha” y cuya integración se realiza a través de trayectorias que llevan a las personas de un lugar a otro. Para este autor, el epitome de este tipo de conocimiento es el relato, en el que cada caminante narra las ocurrencias del pasado “volviendo sobre los pasos” de la experiencia vivida. En los relatos, los caminantes comparten sus recuerdos con otros, quienes integran estas historias a su propia experiencia del viaje, dando origen a una nueva narrativa la cual, a su vez, será compartida con otros caminantes en un próximo encuentro. En este “mundo historiado” (Ingold, 2011, p.142), la memoria emerge entonces mediante un proceso activo de recordar, originado dialógicamente en el campo de la intersubjetividad (cf. Jackson, 2002) y no como un conocimiento legitimado por la tradición y transmitido pasivamente como un legado. Por lo tanto, si cada lugar es un nodo de trayectorias, entonces cada lugar es también un nodo de historias sobre viajes, itinerarios, encuentros y separaciones que vinculan entre sí a aquellos que lo habitan en el presente y que lo han habitado en el pasado.

Si, como ha sido analizado hasta aquí, los lugares y el movimiento resultan indispensables para la construcción, transmisión y reactualización de la memoria, es entonces preciso entender el rol que ocupa el cuerpo en este proceso, ya que es gracias al mismo que podemos movernos de un lugar a otro. Este papel del cuerpo como mediador entre el tiempo y el espacio ya ha sido señalado por Merleau-Ponty en su “Fenomenología de la Percepción”:

El papel del cuerpo en la memoria solamente se comprende si la memoria es, no la consciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo para volver a abrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, por ser el medio permanente de “tomar actitudes” y fabricarnos así unos pseudopresentes, es el medio de nuestra comunicación tanto con el tiempo como con el espacio (Merleau-Ponty, 1984, p.198).

Esta memoria corporal, a la que Merleau-Ponty denomina “habitual” y otros autores denominaron posteriormente como “performática” (Casey, 1984, 2000; Connerton, 1989, 2011) es completamente pre-reflexiva y se da como presupuesta en nuestras experiencias cotidianas. Debido a estas características, nos permite manejarnos en un entorno que nos es familiar sin necesidad de que tengamos que reaprender o revisar cómo realizar cada una de nuestras acciones, ya que nuestro cuerpo es capaz de recordar las habilidades necesarias para llevarlas a cabo. Quizás no podemos recordar cómo o cuándo aprendimos a caminar o a nadar, pero sí podemos recordar cómo hacerlo sin necesidad de que medie una representación mental de dicha acción. Es como si el pasado estuviera “sedimentado en el cuerpo” (Connerton, 1989, p.72), informando nuestras acciones y movimientos corporales presentes con los que recreamos una experiencia práctica previa, aun cuando estos puedan variar un poco de acuerdo a las circunstancias (Connerton, 2011). Es solo a partir de esta memoria corporal inicial que dichas acciones sedimentarias pueden posteriormente ser transmitidas como hábitos, los cuales proporcionan a dicha memoria cierta regularidad y proyección en el tiempo (Casey, 1984).

Gracias a este tipo de memoria también somos capaces de familiarizarnos y orientarnos en el paisaje que habitamos. Mediante el establecimiento de ciertos patrones habituales de movimiento aprendemos cuáles son los caminos que nos permiten trasladarnos de un lugar a otro de manera segura dentro de un entorno conocido, sin que tengamos que redescubrir la misma ruta en cada nuevo viaje (Casey, 2000). Asimismo, a través de los movimientos de nuestro cuerpo obtenemos un conocimiento perceptual de los lugares que habitamos y transitamos, al mismo tiempo que establecemos una familiaridad con los mismos que resulta imprescindible para que podamos recordarlos. Cada elemento de su topografía –una piedra que obstaculiza nuestro paso en un viaje o una línea de mon-

tañas que debemos atravesar– nos ofrece un punto de referencia al cual anclar nuestra memoria conformando una “topología de los recuerdos” (Casey, 2000, p.184) vinculada al paisaje que transitamos. En este respecto, tal como planteara Husserl (en Casey, 1997), es particularmente mediante la actividad kinestésica asociada a la experiencia de caminar que somos capaces de construir un mundo coherente, el cual incluye tanto la esfera de lo corporal y familiar como de lo desconocido.

Esta memoria performática se encuentra vinculada, a su vez, con nuestras experiencias afectivas en relación a los lugares que recorremos y a los que asociamos con un evento, una persona o un objeto especialmente significativo para nosotros. De este modo, la memoria corporal de dichos lugares pasa a formar parte constitutiva de nuestra subjetividad y de nuestro *self*, y persiste en nuestro cuerpo mucho tiempo después de que los hayamos abandonado. Se trata de una “presencia virtual” del lugar que se encuentra lista para volver a un plano consciente, disparada por una sensación o por una experiencia práctica presente. Este tipo de memoria es denominada por Casey como “impresionismo del lugar” (Casey, 2001, p. 415) y se conecta con algunos fragmentos muy conocidos de la obra de Proust (1998/1913): la evocación de sus experiencias de la infancia a partir de las sensaciones brindadas por el sabor, el aroma y la textura de una magdalena o el recuerdo de las diferentes habitaciones y lugares en los que durmió a partir de las posiciones de su cuerpo en la cama.

Lugares y territorios: la comunidad de Ocumazo

Ocumazo³ es una pequeña comunidad rural ubicada a 18 km al sudeste de la ciudad de Humahuaca (Jujuy) (Figura 1). El poblado se encuentra en el fondo de un valle fértil atravesado por el río Calete, en cuyas márgenes se extienden pequeñas parcelas de cultivo. Para llegar a la comunidad es preciso cruzar los cerros que la rodean, ya sea en auto (por medio de sendas vehiculares de tierra y ripio) o a pie (por caminos de herradura y pequeños senderos que cruzan los cerros). Si bien el censo comunal registra unas 36 familias, la población estable no supera las 15. Al igual que ocurre en otras comunidades de la Quebrada, esto se debe a la gran movilidad de sus pobladores, la cual está vinculada a oportunidades laborales o educativas. Algunos de ellos incluso tienen dos casas: viven unos días de la semana en Humahuaca (donde además realizan otras actividades con las que contribuyen al ingreso familiar) y otros días en la comunidad, dependiendo del régimen escolar de los hijos o de los trabajos que haya que hacer en el campo. Otros pobladores

³ El permiso para realizar esta investigación fue otorgado en una asamblea de la Comunidad Aborigen de Ocumazo en 2015. Los nombres de los interlocutores fueron cambiados para preservar su privacidad y anonimato tal como prevé el consentimiento informado comunitario que ha sido firmado.

han migrado y viven en lugares más alejados, como Mina El Aguilar, Palpalá, San Salvador de Jujuy o incluso Buenos Aires, pero mantienen el vínculo con la comunidad mediante la participación en las tareas agrícolas, asistiendo a las fiestas patronales –en especial las celebraciones a la virgen tutelar (la Virgen del Rosario de Ocumazo)– y participando de las celebraciones de Carnaval.

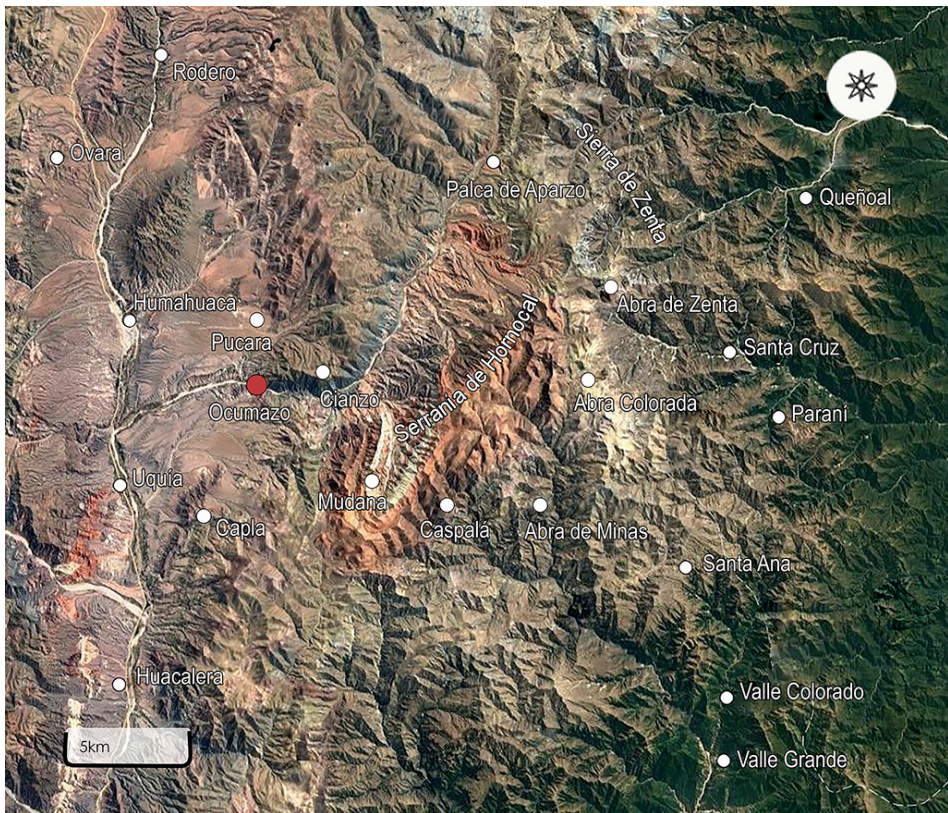
La mayoría de los habitantes de Ocumazo son pequeños productores que cultivan sus parcelas en el fondo del valle bajo un sistema de riego por acequias. La producción es de pequeña escala y se destina al autoconsumo y el comercio. Si bien una parte de los trabajos de labranza de la tierra se realiza con tractores, todavía se emplean yuntas de bueyes y arado de reja para trazar los surcos en la tierra y la siembra se hace manualmente. Al igual que ocurrió en otras zonas de la Quebrada, las migraciones (muchas de ellas definitivas) de gran parte de la población en edad activa y su inserción al mercado laboral asalariado produjeron cambios en las estrategias de vida y una disminución de las actividades agrarias en la comunidad. No obstante, existe un pequeño grupo de productores que ha vivido de manera permanente en Ocumazo y que complementa sus ingresos provenientes de la producción agrícola con la cría de unas pocas ovejas y cabras. La cantidad de estos animales se ha reducido considerablemente en los últimos años debido a la disminución de la mano de obra en las unidades domésticas y a los ataques de pumas que han diezmado los rebaños. A diferencia de la agricultura, actualmente solo se dedican a ella quienes residen de manera permanente en la comunidad, ya que el cuidado de los animales demanda la presencia continuada de un pastor. Este es habitualmente su dueño o algún otro integrante de la familia –por lo general, una mujer–, quien lleva a pastorear a los animales a las laderas de los cerros que rodean el valle o a algún rastrojo dentro de la misma comunidad.

Solo unos pocos pobladores también crían ganado vacuno. Debido a que este requiere de una cantidad de forraje mucho mayor, lo hacen en terrenos (ya sea arrendados o propios) ubicados en localidades vecinas o delegan la crianza a terceros a cambio de un porcentaje de los terneros nacidos durante el año, mercadería o dinero. Esto los obliga a realizar periódicamente travesías que duran entre cuatro y cinco días para llegar a lugares como Santa Ana o Valle Grande o viajes más cortos hasta Yala de Monte Carmelo, con el fin de revisar su hacienda y pagar los gastos de crianza. Aunque la mayor parte del trayecto lo suelen hacer a lomo de burro o a caballo, es frecuente que el mal estado de los caminos obligue a los viajeros a apearse de su montura y caminar en varias partes del recorrido. A veces deben incluso reparar algunos tramos del sendero para poder continuar la marcha.

Hasta hace unos siete años, los caminos que cruzan los cerros que rodean Ocumazo eran la ruta obligada que debían hacer los maestros y algunos de los alumnos para llegar

a la escuela de la comunidad, lo cual implicaba empezar a caminar antes del amanecer para poder cumplir con el horario de clases. Actualmente, tanto el personal docente como los alumnos se trasladan en un vehículo subvencionado por el Ministerio de Educación Provincial que, de acuerdo a la disponibilidad de espacio, ocasionalmente lleva también a algunos pobladores hasta Humahuaca. Pero cuando no hay lugar y es imperativo llegar a la ciudad, algunos caminantes continúan utilizando los antiguos caminos que, a través de los cerros, los conducen hasta los barrios ubicados en las afueras de este centro urbano.

Figura 1. Mapa del área. Modificado de <http://mapcarta.com/es/20009846/Mapa>.



Las memorias de la tierra

Tal como fue observado en otras zonas de la Quebrada (cf. Lema & Pazzarelli, 2015), en Ocumazo, la memoria de la comunidad gira en torno a las biografías de las familias y, en particular, de las actividades productivas vinculadas al trabajo de la tierra. Debido a la importancia que siempre ha tenido la agricultura en este valle, cuando los pobladores hablan sobre la historia del lugar, le otorgan una especial importancia a la ocupación de determinadas parcelas de siembra por los miembros de un mismo grupo familiar y a cómo su posesión fue transmitida generacionalmente y asegurada por su cultivo a lo largo del tiempo (cf. Cladera, 2013; Rappaport, 1985; Sendón, 2010). Las formas y extensión de los “rastros”, su disposición en relación al río, la demarcación de las pendientes para el riego y el trazado y la construcción de los canales y acequias constituyen un registro físico perdurable del trabajo de quienes han tomado parte en la formación de las parcelas y que, en ese proceso, han dejado en ellas algo de sí mismos. Tomás (52 años), uno de los agricultores entrevistados, lo expresa de la siguiente manera:

Todos los rastros están por debajo de las acequias. Esto está diseñado ya por los que estuvieron antes que nosotros: los abuelos. Ellos son los que primero trabajaron esta tierra y calcularon las pendientes a simple vista, nomás. [...] Yo también tengo terrenos que yo formé y tienen plantas frutales, pensando que en el futuro alguno de mis hijos después los van a mantener. Y bueno, así viene la mano... mejorando de acuerdo a cómo recibe (octubre 2015).

Es decir, tal como surge del relato de Tomás, para estos agricultores “la vida debe ser vivida en medio de lo que fue hecho antes” (Meinig, citado en Ingold, 1993, p.154 [traducción de la autora]) sobre el mismo paisaje, continuando el trabajo de una generación en el de la próxima, labrando un mismo terreno e incorporando mejoras que luego serán heredadas por sus hijos (cf. Fontes, 2016).

En el contexto andino, esta memoria de la comunidad que concentra en la “crianza de la chacra”⁴ ciclos generacionales, agrarios (épocas de siembra y épocas de cosecha, ciclos de barbecho), solares (invierno y verano) y meteorológicos (época de secano y época de lluvias) está relacionada con una concepción circular del tiempo. En Ocumazo, esta circularidad cíclica se manifiesta no solo en la ya mencionada transmisión de la posesión de las parcelas dentro de una misma familia, sino también en la planificación de los trabajos de la tierra de acuerdo a la estación del año y al régimen de lluvias.⁵ En

⁴ Cf. van Kessel y Enríquez Salas (2002).

⁵ En esta zona, las lluvias se concentran entre diciembre y marzo, con un período de sequía que abarca desde abril hasta noviembre. Esta escasez de recursos hídricos obliga a la implementación de turnos de riego con las comunidades vecinas de Cianzo y Calete durante la primavera, la época de mayor demanda para los cultivos.

este sentido, cada rastrojo tiene su propia historia en la que se alternan ciclos de laboreo, siembra, cosecha y barbecho. No obstante, la duración de cada una de esas etapas no es necesariamente siempre la misma. Esta depende del momento adecuado de siembra para el cultivo que el agricultor haya decidido producir ese año, tal como surge del relato de otro de los productores:

En este rastrojo que estoy arando sembré maíz antes. Fue el año pasado, en octubre. Lo coseché en abril y lo que quedó entraron los bueyes y los caballos y comieron. Después, cuando se acabaron lo que había, lo dejo barbechar hasta la época en que vuelvo a sembrar otra vez. Ahora yo estoy sembrando maíz de nuevo pero si yo sembraría papa esto quedaría más hasta fines de octubre o primera semana de noviembre. Ahí es la siembra más segura de la papa, ya no hay riesgo de que lo hele, nada (Emilio, 50 años, octubre 2015).

En esta “racionalidad cíclica” (Estermann, 2006, p.201), los tiempos definidos básicamente en términos de “antes” y “después” –ya sea para referirse a aquellos que los antecedieron y los sucederán en la posesión de los rastrojos o al orden de los trabajos agrícolas– se superponen en una misma parcela, dando lugar a un entramado que expresa una concepción evolutiva del tiempo en la que el espacio-tiempo presente es “retroalimentado con energías del pasado más próximo” (Manga Qespi, 1994, p.185) y es, a su vez, proyectado hacia un futuro que es una acción consecencial de dicho presente (Estermann, 2006; Manga Qespi, 1994).⁶ Sin embargo, no se trataría de una mera repetición de las mismas acciones, ya que cada presente sería capaz de modificar algo de ese pasado tendiendo nuevos “arcos intencionales” (Merleau-Ponty, 1984, p.153) de acuerdo a las circunstancias actuales.

Esta inmanencia del pasado que permea las acciones presentes forma parte tanto de la historia personal como colectiva de los ocumazeños, historia a la que acceden de manera directa mediante la experiencia corporal involucrada en las prácticas cotidianas en un mismo lugar. A modo personal, cada parcela actúa como un escenario estable en el que con cada siembra, el agricultor reactualiza su memoria performática sobre cómo manejar un arado, trabajar con una yunta de bueyes o trazar los surcos siguiendo una determinada pendiente y con una cierta profundidad de acuerdo con la semilla a sembrar en cada época del año. Asimismo, mediante este conjunto de movimientos, se familiariza con los rasgos dimensionales y topográficos de las parcelas, se apropia de las mismas y las incorpora como parte constituyente de su subjetividad y de su propia historia (cf. Casey, 1997, 2000). En ese

⁶ Esta relación entre el tiempo y el espacio en los Andes también ha sido señalada por Molinié (1997) y Harris y Bouysse-Cassagne (1988).

sentido, el trabajo de la tierra reúne un conjunto de memorias relacionadas con la biografía de cada agricultor respecto a quién se la cedió y en qué momento de su vida la recibió:

Yo me acuerdo un año hice con tres yuntas [en esa parcela]. Y la que me cesionaba ese terreno fue madrina de casamiento. Pero en ese año lo posesionaba ella, ella vivía. Entonces ella, ¿qué hacía? Me dice 'che, ahijado, bueno, sembrá esto, dejá algo para mí y el resto para vos'. En esa época, yo era matrimonio, digo, con mi mujer nada más (Tomás, 52 años, octubre 2015).

De modo similar a lo señalado por Ortiz Rescaniére (1989) para otra zona de los Andes, en Ocumazo los padres⁷ les han ido cediendo parte de sus tierras a sus hijos a medida que estos se casan. Esta transferencia generacional tiene implicancias tanto prácticas como simbólicas. Por un lado, es un modo de asegurar la subsistencia material de la familia que comienza con la nueva pareja ya que esta contaría con un terreno para cultivar, construir su propia casa y criar algunos animales. Por otro lado, en la cosmovisión andina, lo agrícola hace referencia a la chacra no solo como el lugar donde se realizan los cultivos sino también como el escenario de la crianza de todas las formas de vida (Rengifo Vásquez, 1997), incluyendo a los miembros de la nueva familia. La tierra (llamada Pachamama y considerada como un macro-organismo vivo donde todo tiene vida y es necesario para la integridad del cosmos⁸) es el principal elemento activo en esa crianza. El hombre, como parte de dicho cosmos, le debe respeto, cariño y comprensión. Por ello –además de realizar las labores culturales de la chacra a su debido tiempo y cuidarla de plagas y heladas– cumple fielmente los rituales de la producción, le pide permiso para labrarla y le hace ofrendas para ganar su benevolencia. De esta manera, mediante los diálogos, pactos e intercambios entre seres humanos y no humanos la vida se perpetúa y se reproduce tanto en los cultivos y rebaños como en los hijos de la familia en formación.⁹ Las sucesivas cesiones y el trabajo continuado sobre los terrenos de siembra generan, a su vez, derechos particulares que, reconocidos y respetados por todos los vecinos, pasan a formar parte de la historia del lugar (cf. Cladera, 2013; Rappaport, 2005). En otras palabras, mediante el sistema de posesión de las tierras, la memoria biográfica que liga a los miembros de una misma familia a ciertos terrenos es incorporada a la memoria colectiva del grupo, memoria

⁷ En ocasiones son los padrinos o madrinas quienes “ceden” parte de sus tierras a sus ahijados tal como se desprende del relato de Tomás.

⁸ Cf. van Kessel y Salas (2002).

⁹ Cf. Grillo Fernández (1994); Lema (2014); Rengifo Vásquez (1997); Valladolid Rivera (1994); van Kessel y Salas (2002).

que, a su vez, es reactualizada de un modo práctico cuando cada ocumazeño camina entre las parcelas en su tránsito cotidiano por los caminos de la comunidad (cf. Rappaport, 1985).

Esta memoria asociada al trabajo de la tierra no se limita a la historia personal de cada agricultor o de cada familia sino que, además, se conecta con otros eventos que forman parte de la memoria social de Ocumazo. Tal como mencioné en otro trabajo (Fontes, 2016), en la comunidad las tareas de siembra solían involucrar a todos los agricultores en una forma de trabajo cooperativo denominado *minga* por los actuales pobladores, con características similares a ciertos modos de cooperación laboral observados en otras regiones de los Andes bajo el nombre de *ayni*¹⁰ (cf. Sallnow, 1989; Sendón, 2010). Basada en valores como la reciprocidad y el pragmatismo, su objetivo era ganar tiempo en las tareas agrícolas mediante la concentración de la fuerza laboral en una misma parcela. Para ello se organizaban partidas de vecinos que trabajaban de manera rotativa en los campos de cada uno de ellos, utilizando varias yuntas de bueyes simultáneamente. Cuando terminaban todas las tareas, se hacía una fiesta en la que los dueños de las parcelas sembradas ofrecían comida y bebidas (tradicionalmente picante y chicha de maíz hecha por las mujeres) a todos aquellos que habían participado. La música y el baile eran parte de los festejos (“se bailaba, cantaba, tocaban los erquenchos¹¹... ¡chuya patita saltaban hasta las horas de la madrugada! Y al otro día ¡a trabajar como siempre!” Isidro, 56 años, abril 2016). Según recuerdan algunos pobladores, se solía bailar sobre el suelo recién sembrado “para que no crezcan las malezas” (“pisoteo de la hierba”, bailar... y ellos [los mayores] le decían así. Decían [que] así no sale mucha hierba”. Tomás, 50 años, octubre 2015).

La mayoría de los agricultores entrevistados ha participado de estas *mingas*, y estos recuerdos surgen espontáneamente cuando, hoy en día, cada uno de ellos trabaja en su propia parcela, realizando el mismo trabajo que hacía entonces, en un contexto espacial que le resulta familiar y particularmente significativo. En este sentido, su memoria de la *minga* no es el resultado de un proceso de evocación mediante el cual el agricultor recupera una imagen mental de una escena vivida en un tiempo pasado sino que es su memoria corporal la encargada de reactualizar ese pasado, estableciendo conexiones entre el tiempo y el

¹⁰ Para Sendón, “*ayni* se trata de la participación en las labores requeridas en virtud de un lazo recíproco, en *minga* la participación se realiza en nombre de un tercero, con quien el participante está en deuda o quien el primero simplemente le brinda algún tipo de pago para que lo supla en las labores en las que él mismo debería participar” (Sendón, 2010, p.76). Para Sallnow (1989), *ayni* implica un intercambio recíproco de trabajo por la misma tarea, en un corto periodo de tiempo, que vincula a trabajadores que tienen intereses idénticos aunque separados. La *minga* describe el arreglo laboral por el cual un trabajador es pagado en especies, por ejemplo con una parte de la cosecha.

¹¹ Instrumento de viento muy difundido en el Norte Argentino, realizado con un cuerno de vaca que sirve como pabellón acústico.

espacio dentro del propio cuerpo tal como planteara Casey (2000). Es interesante destacar que estos recuerdos también son recuperados del mismo modo por los ocumazeños migrantes, para quienes la siembra de las parcelas sigue siendo un hito importante del calendario agrícola. Aunque por lo general las alquilan a algún pariente o vecino a cambio de un porcentaje de la producción, para la época de siembra viajan hasta la comunidad para participar de tareas menores como el aporque, el desmalezamiento o echando unas pocas semillas en los surcos “como para quitar el deseo, nomás” (Juan, 60 años, octubre 2015). Esta reunión de residentes y migrantes en un mismo espacio y en un momento particularmente significativo para la comunidad promueve el intercambio de historias y narrativas que emergen de un mismo campo de intersubjetividad vinculado al trabajo de la tierra. Siguiendo a Rappaport (2005, p.18), se trata de “experiencias-convertidas-en-historias” que son un reflejo de eventos que todavía inciden en la vida diaria y que acompañan el modo performativo en que ese pasado es recordado (cf. Molinié, 1997). Aunque dichas historias se originan en experiencias autobiográficas, su contenido no permanece restringido al ámbito personal sino que, tal como planteara Halbwachs (2004/1950), es enriquecido y confirmado dialógicamente al compartir los recuerdos propios con los de otros.

La memoria de los caminos

Hasta mediados de la década de 1970, la movilidad de los pobladores de Ocumazo estaba vinculada a diversos modos de articulación económica que conectaban diferentes espacios de la Quebrada y que formaban parte de sus estrategias de vida. Por un lado, la posesión simultánea de parcelas de siembra, de puestos de pastoreo en Ocumazo y de terrenos aptos para la cría de ganado bovino en los valles ubicados al oriente de la Quebrada de Humahuaca daba lugar al traslado de pobladores y de animales de un sector del paisaje a otro. No era infrecuente ver rebaños de hasta cien vacas que eran arreadas por el camino entre Valle Grande y Humahuaca para ser vendidas o carneadas. Por otro lado, los ocumazeños también participaban de las prácticas de intercambio tradicional de trueque (o “cambalache”) que integraban en una red regional a pobladores de diferentes sistemas ecológicos (Puna, quebradas protegidas, valles de altura, laderas de la montaña, monte y cejas de selva). Una vez finalizada la cosecha (en el mes de marzo), los ocumazeños cargaban sus burros con lo producido en las parcelas (maíz, trigo –en forma de grano, harina o pan¹²–, verduras, hortalizas y frutas, en especial manzanas) y se dirigían hacia Pucara, Cianzo, Varas o Palca de Aparzo, desde donde regresaban con una carga de carne de

¹² Ocumazo contaba (y aún cuenta) con un molino harinero, el cual le daba a los ocumazeños la posibilidad de trocar el trigo en forma de harina. Este molino formaba parte de los circuitos de molinos harineros de la Quebrada (sobre este tema ver Bugallo & Mamani, 2014).

oveja, papas y habas. En algunas ocasiones, el producto que llevaban para intercambiar eran panes de sal que habían trocado previamente con pobladores de Salinas Grandes o Susques, de quienes los ocumazeños obtenían, además, charqui y chalona¹³ a cambio de fruta y verdura. Algunos extendían su territorio de trueque hasta las localidades de San Andrés o Isla de Cañas en la zona de los valles salteños en busca de cítricos.

Del mismo modo que ocurrió en otras localidades de la Quebrada, la construcción de los caminos vehiculares que conectan la comunidad de Ocumazo con la ruta nacional 9 y la ruta provincial 73 en la década de 1980 introdujo cambios en estos modos de moverse en el paisaje. Actualmente, la escasa producción agrícola destinada para la venta es llevada hasta Humahuaca en un flete o recogida en la misma comunidad por comerciantes intermediarios para su posterior venta en los centros urbanos de la zona. Los intercambios regionales de productos agrícolas se han limitado a unas pocas ferias regionales impulsadas por algunas organizaciones y asociaciones de productores locales. Solo algunos pocos pobladores continúan viajando por el camino que une Ocumazo con Valle Grande con el fin de controlar el estado de los pocos animales que allí siguen criando y mantener así sus derechos de pastoreo en dichos terrenos. En ellos, la memoria experiencial del viaje persiste como una memoria corporal práctica que puede, bajo ciertas circunstancias –ya sea cuando recorren nuevamente el camino o incluso mientras realizan los preparativos para hacerlo– abrir una puerta al pasado y explicarlo en un relato (cf. Fuchs, 2012). En este sentido, tal como se mencionó en relación con los agricultores y la siembra de las parcelas, no se puede hablar de una separación estricta entre la memoria corporal y la rememoración de la experiencia vivida sino que ambas se despliegan simultáneamente y se traducen en una narrativa que recupera datos tanto de la propia biografía como del camino conocido.¹⁴ Doña Ana (65 años) es una de los residentes de Ocumazo que continúa haciendo estos viajes y sus recuerdos de los mismos surgen naturalmente mientras está ocupada preparando a su yegua para la partida:

En el cerro Overo... por ahí íbamos. Por ahí veníamos con la hacienda, todos: el finado mi tío Jeromo, mi tío Plácido, mi finado tío Hipólito, todos ahí. Yo tendría 10 años entonces. ¡[Hace] años! Entonces iba yo a burrito, tenía mi papá esos burros bien amaestrados con riendas, como un caballo, ensilladito... Mi papá me llevaba junto [a él] por el camino. [Me decía] “por acá vas a ir, m'hijita”, así po... “Por aquí hay que quedarse”, ¡todo! Antes iban por el cerro, por el desierto. Ahí había una cuevita, ahí sabíamos

¹³ El charqui (del quechua *ch'arki*) y la chalona son alimentos obtenidos por la desecación de carne de vaca y de oveja respectivamente, saladas y secadas al sol.

¹⁴ Desde una perspectiva de análisis diferente a la del presente trabajo, estos relatos sobre la memoria experiencial de los lugares son denominados “mapas orales” por Martínez (2014, p.78).

quedarnos... o debajo de una peñita. Ahí hacíamos noche y había que juntar mucha queñoa [para hacer el fuego] (octubre 2017).

A partir del relato de Doña Ana, se observa que lo que los niños aprendían experiencialmente era un itinerario (cf. De Certeau, 1988) del cual formaban parte no solo los caminos a transitar sino también los lugares donde detenerse y las distancias que, calculadas en horas o en días, tomaban en cuenta el tiempo empleado para recorrerlas. De este modo, se iban familiarizando con los senderos, con la duración de las jornadas y con la resolución práctica de los problemas que podían surgir durante el trayecto (cf. Karasik, 1984), ya sea en relación al clima, las dificultades del terreno a transitar o al manejo de los animales con los que viajaban. Durante el recorrido –el cual podía durar entre cuatro y cinco días–, aprendían por dónde iba “la huella”, cuáles eran los mejores lugares de paso o dónde guarecerse en caso de que los sorprendiera la noche. En este sentido, la memoria del camino –entendiendo a esta memoria como conocimiento, en términos de Ingold– era construida dentro de un contexto práctico y en compañía de otras personas particularmente significativas para el niño (padres, tíos, hermanos mayores) quienes los guiaban en su aprendizaje (cf. Ingold, 2008; Ingold & Kurttila, 2000). Sin embargo, los sitios destacados del paisaje que le eran señalados durante el viaje –como las cuevas y ciertas peñas– no eran solo puntos geográficos de referencia que el niño podría tomar como guía cuando hiciera ese recorrido en un futuro. Al llamar su atención sobre estos lugares, los mayores también le estaban transmitiendo una historia ligada a su uso como lugar de descanso en viajes anteriores, historia que, a su vez, formaba parte de la trayectoria de vida de los viajeros que habían pernoctado allí. En otras palabras, lo que el niño adquiría “en la marcha” era, parafraseando a Halbwachs, la memoria de las relaciones que se habían ido estableciendo “entre las piedras y los hombres” (Halbwachs, 2004/1950, p.137) a lo largo de las sucesivas generaciones. Pero dicha memoria no era transmitida en forma de una tradición oral sino directamente en la praxis, conectando su experiencia espacial inmediata con las experiencias de aquellos que hicieron ese mismo recorrido antes que él. En ese sentido, las pocas palabras utilizadas en este proceso no constituían una narrativa en sí mismas sino que solo servían como instrumentos para guiar la percepción del niño hacia estos lugares durante el trayecto.

Esta memoria o conocimiento del camino originada en el movimiento requería, además, que el viajero desarrollara una memoria corporal que le permitiera orientarse en el paisaje y elegir cuál era la ruta más conveniente, memoria a la que hoy en día siguen recurriendo aquellos que continúan haciendo estos viajes. Tal como se mencionó, debido a las grandes distancias que se debían recorrer, la mayor parte del trayecto se hacía a caballo o en burro. Pero aún montado en un caballo, el cuerpo del viajero era un cuerpo en movimiento que se

balanceaba con cada paso del animal y que se inclinaba con cada pendiente del terreno, ajustando constantemente la postura para conservar el equilibrio –tanto el propio como el de su cabalgadura– en caminos cuyo ancho y topografía a veces no dejaban margen para el error. Mediante estos movimientos originados en la relación intersubjetiva interespecífica entre el jinete y el animal durante el trayecto, la topografía del camino quedaba integrada a la memoria corporal habitual del viajero. Sin embargo, este entendimiento corporal no se producía de manera inmediata y sólo se podía lograr a partir de la praxis, trabajando y viajando juntos en un mismo ambiente durante un cierto tiempo. Es por esto que, solo después de haber hecho varios viajes, el viajero consideraba que sus caballos y burros eran animales “hechos”, es decir, que tenían la capacidad y, sobre todo, el conocimiento del terreno necesario para realizar el trayecto. Esto generaba una sensación de confianza en el comportamiento del animal que era –y, aún hoy, es– muy valorada al momento de iniciar el viaje. (“[¡A veces] voy sola también! Lo que tengo es que mis animales son ya hechos, son ‘idores’, entonces ya voy tranquila”. Gregoria, 65 años, octubre 2017).

A diferencia de los viajes del pasado, los pocos viajeros que actualmente continúan recorriendo estos mismos trayectos los hacen solos o excepcionalmente acompañados de algún amigo, compadre o comadre. Es frecuente que el mal estado de los caminos los obligue a apearse para “pirquear”¹⁵ una parte del sendero o cortar algún churqui (*Prosopis ferox*) que esté tapando la “huella” para poder continuar la marcha. Dicho deterioro suele ser adjudicado tanto al abandono de su uso como a la falta de mantenimiento que otrora realizaban los dueños de las fincas vecinas a Ocumazo y que hoy en día ya no lo hacen. Luego de varias generaciones, los herederos de esas tierras han migrado definitivamente a centros urbanos y se han ido desentendiendo paulatinamente del manejo y administración de las mismas. Según Doña Ana: “aquí los caminos eran bien anchos, bien lindos. Y ahora la gente ya no recuerda... no anda nadie”. Esta asociación que hace Doña Ana entre la memoria y el movimiento en el paisaje cotidiano obliga a analizar más profundamente qué es lo que “la gente ya no recuerda” y por qué no lo recuerda.

En principio, debido a los cambios en las estrategias de vida que han realizado los ocumazeños, lo que “la gente ya no recuerda” es la configuración total de lugares, caminos e hitos geográficos que formaban parte de la red de movilidad descripta. Y, junto con esta, un modo de interacción social implícito en ese movimiento que conectaba diferentes trayectorias de vida vinculadas a las articulaciones económicas que realizaba la unidad doméstica. Esto marca una diferencia fundamental con personas como Doña Ana, para quienes esos lugares continúan siendo un punto de encuentro con familiares y conocidos o

¹⁵ Echar tierra, ramas y piedras en las partes del camino que se han destruido como consecuencia de derumbes, con el fin de generar una superficie más plana para el paso.

utilizados como refugio durante el viaje aun cuando ya no están habitados, tal como surge del relato que hace de su itinerario:

Voy con la burra hasta Capla. Ahí tengo la casa del finado tío Sabino y tía Mercedina, po'. Ellos no están, pero la casita ahí todavía está. Ahí me quedo yo, mi pava y mi olla. Me quedo allí un día y al otro día salgo de ahí y me voy a Cimarrones. Voy por camino de Mudana: ahí me quedo en unos vecinos, ya me conocen. Y de ahí al otro día llego a la cima del cerro alto ese (abra de Obispo se llama), trastorno ahí y bajo a Barrancos. En Barrancos tengo ahí una pieza. Ahí paro un día, dos días, así... De ahí me voy al otro día y llego a la finca de mi papá en Laguna, allá cerca de Valle Grande. Ahí es [camino de] herradura, no hay auto ahí... (abril 2016).

Las nuevas generaciones de ocumazeños no han vivido la experiencia de estos viajes y solo los conocen a partir de los relatos de sus padres y abuelos. Es por eso que si bien, hoy en día, algunos jóvenes y niños pueden mencionar el nombre de algunos de estos caminos o el de las localidades que conectaban (“el [camino] de Mudana” o “el [camino] que va para Valle Grande”), ninguno de ellos es capaz de explicar cómo recorrerlo efectivamente en la práctica. Es decir, poseen una memoria cognitiva que les permite nombrar a estos lugares como puntos en un mapa, pero aislados de los procesos y trayectorias que tomaron parte en su formación. Sin embargo, esta localización meramente espacial, separada del conocimiento perceptual del paisaje y de las historias de vida asociadas con determinados lugares, no constituye un anclaje suficiente para que persista la memoria de estos caminos y, en consecuencia, es de esperar que incluso sus nombres vayan cayendo de a poco en el olvido.

Por su parte, el mayor uso del transporte vehicular no solo ha colaborado con el abandono de estos viajes –acortando los tiempos y las distancias– sino que también ha introducido nuevas movilidades y con ellas, nuevos modos de relacionarse con el paisaje. Como ya se mencionó, actualmente son pocos los ocumazeños que viven exclusivamente del trabajo de la tierra y varios se han incorporado al mercado laboral asalariado en centros urbanos. Es frecuente, entonces, que las familias posean una segunda casa en Humahuaca y que, gracias a la mayor disponibilidad de medios de transporte (ya sean propios o no), alternen constantemente su lugar de residencia entre la ciudad y la comunidad de acuerdo con los trabajos que haya que hacer en el campo, el desarrollo de otras actividades en la ciudad y el régimen escolar de sus hijos. En relación a este último punto, es importante destacar que, aunque sus hijos mayores concurren a escuelas secundarias de Humahuaca, muchos ocumazeños prefieren enviar a sus hijos menores o a sus nietos a la escuela primaria de la comunidad (Escuela N° 301, Australia) ya que tienen un interés particular porque esta mantenga una matrícula mínima que evite su cierre (o, para usar sus propias palabras,

“para que la escuela no quede a la intemperie”). Debido a esto, y aunque la mayoría de los alumnos reside durante la semana en Humahuaca (con el fin de que la familia permanezca reunida el mayor tiempo posible), cursan sus estudios en la escuela de Ocumazo donde todas las mañanas son llevados en una camioneta provista por el Ministerio de Educación Provincial. A mitad de la tarde, una vez que terminan las actividades del día, regresan a la ciudad en el mismo vehículo junto con sus maestros.

A diferencia de lo vivido por las generaciones de sus padres y abuelos, hoy en día estos niños son trasladados de un punto a otro sin que realmente tengan que moverse y, lo que es más importante, sin siquiera pisar el suelo. Para estos jóvenes, la experiencia corporal inmediata del paisaje quedó referida al asiento del vehículo en el que viajan y su atención dejó de estar puesta en el relieve y la topografía del camino para focalizarse en el punto de destino al que deben arribar (cf. Ingold, 2011). Los eventuales altos en la ruta pasaron a cumplir una función meramente instrumental de carga y descarga de pasajeros y mercaderías (algunos paquetes para algún poblador que vive cerca del camino o el descenso de algún viajero ocasional cuando hay lugar disponible en la camioneta) sin que requieran ningún tipo de movimiento adicional por su parte. Debido a que las apachetas¹⁶ locales quedaron alejadas del trazado de la ruta, estas son desconocidas para los niños. La única que pueden identificar claramente es la que marca el camino vehicular de descenso desde la Ruta 73 hasta el fondo de la quebrada de Caleta y que forma parte del recorrido diario hasta la escuela. Sin embargo, la camioneta nunca se detiene allí para cumplir con las prácticas rituales debidas (el depósito de una piedra y una challa¹⁷ para invocar la protección de la Pachamama durante el viaje), pese a que todos los que van en ella (chofer, maestros y alumnos) conocen su significado y han aprendido de sus padres y abuelos la importancia de hacerlo. Debido a esto, en opinión de los más ancianos, “los jóvenes ya no saben qué es apacheta. Ya están olvidadas...” (Doña Mercedina, 75 años, abril 2016).

Pero cabe destacar que la camioneta de la escuela no es la única que no se detiene para realizar la challa ritual. Tampoco lo hacen otros vehículos. Nancy (37 años), una agente sanitaria oriunda de Humahuaca y que trabaja hace varios años en la zona, lo expresa de la siguiente manera:

¹⁶ Montículos de piedra ubicados a la vera de los caminos en los cerros, en las abras o lugares de paso entre dos valles. Estas construcciones son el resultado de la acumulación de piedras depositadas por los viajeros al pasar por allí, por lo tanto, su tamaño es considerado como un indicador de la cantidad de personas que transitan el camino. Se considera que en cada piedra, el viajero entrega su cansancio a la tierra para continuar su camino más aliviado.

¹⁷ La challa es una libación hecha con alcohol y hojas de coca que es acompañada de un respetuoso pedido de permiso a la Pachamama para transitar por el lugar.

Yo veo que nadie lo hace, todos pasan de largo. Nosotros vamos con la ambulancia o con la camioneta, pero nunca se para ahí. Por eso es que dejaron de crecer las apachetas. Antes eran grandes y ahora como que ya nadie les da importancia. Es más, antes [los viajeros] venían con el alcohol, con el vino, con la coca, hacían como una challadita así, sin ningún pocito, sin nada encima y pedían permiso y salían. Se veía que había botellitas de alcohol, una hojita de coca por ahí escondida. Y yo veo que ahora no lo hacen. Se van perdiendo muchas cosas... (octubre 2016).

A partir de las observaciones realizadas en los viajes con los alumnos en la camioneta escolar y del relato de Nancy, se puede advertir que la mayor utilización del transporte vehicular no solo ha introducido cambios en la experiencia corporal de los viajeros en relación al paisaje transitado. También ha cambiado los modos de relacionarse con el mismo y, junto con ellos, los modos de construcción de la memoria en base al respeto a los caminos y a la reactualización durante el viaje de los pactos y negociaciones que forman parte de las relaciones de reciprocidad con otros seres y potencias presentes en el paisaje andino como la Pachamama (cf. Lema & Pazzarelli, 2015). Para algunos, como Nancy, estos cambios en el cumplimiento de las prácticas rituales tienen incluso un registro concreto en rasgos físicos del paisaje, como la falta de crecimiento en el tamaño de las apachetas o en la ausencia de alguna botella de alcohol y de las hojas de coca de las challas.

Conclusiones

El objetivo de este trabajo ha sido analizar los procesos de memoria vinculados a la movilidad en los habitantes de una comunidad rural de la Quebrada de Humahuaca, poniendo el foco en el cuerpo y sus movimientos en relación a un paisaje habitado y transitado como soportes experienciales de dicha memoria. Desde la perspectiva teórica que sirve de marco a la presente investigación, esta memoria que tiene al cuerpo como protagonista es el resultado de un conjunto de experiencias vinculadas a diferentes esferas de la vida diaria y que actúan de manera sinérgica en el registro que los ocumazeños hacen de los eventos que han vivido o presenciado. En este sentido, y aunque no todos los cuerpos (dependiendo de sus capacidades y características individuales) experimentan igual, lo importante a destacar es que la experiencia corporal subjetiva en la que se asienta esta memoria siempre se desarrolla en relación a otros (ya sean personas, animales o la misma tierra que trabajan o sobre la que caminan) compartiendo un mismo paisaje y una misma cotidianeidad.

Luego de exponer el marco conceptual teórico en el que se enmarca este estudio, se ha descrito cómo la memoria de la posesión de las parcelas por una determinada familia es transmitida y reactualizada en las prácticas de labranza y de siembra. Por un lado, mediante la experiencia corporal involucrada en dichas prácticas, el agricultor las incorpora como

parte constituyente de su subjetividad y de su historia personal, entrelazando su propia trayectoria de vida con la de aquellos que las han trabajado en el pasado. Esta apropiación de los terrenos de siembra se produce a partir de la familiaridad que el agricultor ha ido desarrollando con la topografía del terreno mediante una memoria habitual performática la cual, por sus propias características, implica paradójicamente un cierto tipo de “olvido” de cómo se han ido registrando en su cuerpo la secuencia de los movimientos y las habilidades corporales necesarias para trabajar la tierra. Asimismo, esta memoria experiencial forma parte de los relatos con los que en cada nueva siembra los residentes y los migrantes recuerdan los antiguos modos colectivos en que se cultivaban las parcelas. Por otro lado, los derechos de propiedad fundados en esta memoria basada en las relaciones de intersubjetividad entre el agricultor y la tierra que trabaja pasan a formar parte de la memoria colectiva de la comunidad sin que sea necesario que medie un documento escrito para que sean reconocidos como tales.

A continuación, se han analizado los procesos de memoria en relación a la red de caminos que comunicaba a la comunidad con otros sectores del paisaje andino. En este respecto, se ha observado que la memoria de los mismos perdura en los relatos de viaje de aquellos que los han recorrido como un conocimiento experiencial del que forman parte tanto las historias y trayectorias biográficas asociadas a ciertos lugares de la ruta como una memoria corporal respecto al relieve transitado que, aún hoy en día, les permite orientarse en el paisaje y elegir la mejor ruta a seguir. Actualmente, los cambios en las estrategias de vida y el aumento del uso del transporte vehicular han transformado los modos de moverse en el paisaje y han ocasionado el abandono y el olvido de los antiguos senderos. Esto se manifiesta de manera concreta en el deterioro y en el borramiento de los caminos, pero también en la falta del conocimiento práctico necesario para recorrerlos que se observa en las nuevas generaciones. Asimismo, el trazado de las rutas ha introducido nuevas movilidades y cambios en los modos de construir la memoria de los caminos en base a los pactos de reciprocidad con las potencias presentes en el paisaje andino, pactos que formaban parte de una movilidad cotidiana asociada a la práctica de caminar y que, hoy en día, los viajeros parecen olvidar cuando viajan en un vehículo.

Es de esperar que esas nuevas movilidades vayan creando nuevos modos de memoria, nuevas corporalidades y, eventualmente, nuevos olvidos. Sin embargo, las migraciones de los jóvenes que optan por una carrera laboral en los centros urbanos, el progresivo abandono del trabajo de las parcelas de siembra y el mayor uso del transporte vehicular han producido un distanciamiento corporal con el paisaje cada vez mayor que obligará a repensar los modos de construcción y de transmisión de la memoria social de la comunidad desde una perspectiva diferente. Tal como se pudo observar en las nuevas generaciones,

estos procesos parecieran estar cada vez más centrados en una memoria cognitiva transmitida oralmente en los relatos de sus mayores que en la memoria experiencial y práctica respecto al paisaje habitado y alojada en el cuerpo mismo de los ocumazeños.

Agradecimientos

A la comunidad de Ocumazo por su hospitalidad y, en especial, a todos los entrevistados que compartieron su tiempo, sus experiencias y sus recuerdos conmigo.

Al Dr. Pablo Wright y a los evaluadores de la revista por sus valiosos comentarios que han contribuido a mejorar la versión original de este artículo.

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

Referencias citadas

- Abeledo, S. (2010). Los viajes de intercambio en la Puna de Atacama: pasado reciente y actualidad del caravaneo en Santa Rosa de los Pastos Grandes (Salta). En *VI Congreso de Ciudades y Pueblos del Interior*. Reunión llevada a cabo en Catamarca, Argentina.
- Abeledo, S. (2014). Pastoreo trashumante a comienzos de un nuevo siglo: su vigencia en Santa Rosa de los Pastos Grandes (Departamento de Los Andes, Salta). *Andes. Antropología e Historia*, 25, 1-28.
- Abercrombie, T. (1998). *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Arnold, D., Jiménez, D. & Yapita, J. (2014). *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz, Bolivia: Editorial HISBOL/ILCA.
- Bugallo, L. & Mamani, L. (2014). Molinos en la Quebrada de Humahuaca: lugares de encuentro de gentes y caminos. La región molinera del norte jujeño, 1940-1980. En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.), *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 63-118). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Bugallo, L. & Tomasi, J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1): 205-224. doi: 10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644
- Casey, E. (1984). Habitual body and memory in Merleau-Ponty. *Man and World*, 17(3), 279-297.
- Casey, E. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. Phenomenological Prolegomena. En S. Feld y K. Basso (Eds.), *Senses of Place* (pp. 13-52). Santa Fe: School of American Research Press.

- Casey, E. (1997). *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Casey, E. (2000). *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Casey, E. (2001). "Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World". En P. Adams, S. Hoelscher y K. Till (Eds.), *Textures of Place: Exploring Humanist Geographies* (pp. 403-425). Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.
- Cladera, J. (2013). Pessoas que Cruzam Territórios e Territórios que sao Pessoas —As Experiências do Direito Espacial nos Andes: um estudo de caso no noroeste argentino. *Ilha*, 15(1), 149-178. doi: 10.5007/2175-8034.2013v15n1-2p149
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2009). *How modernity forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2011). *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Certeau, M. (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT.
- Fontes, C. (2016). Caminar con bueyes. La Intersubjetividad del movimiento en las tareas agrícolas (Quebrada de Humahuaca). *Estudios Sociales del NOA. Nueva Serie*, 18, 61-85.
- Fuchs, T. (2012). The Phenomenology of body memory. En S. Koch, T. Fuchs, M. Summa y C. Müller (Eds.), *Body Memory, Metaphor and Movement* (pp. 9-22). Amsterdam: John Benjamins.
- Göbel, B. (1998). "Salir de viaje". Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino. En S. Dedenbach-Salazar Sáenz, C. Arellano Hoffmann, E. König y H. Prümers (Eds.), *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas* (pp. 867-891). Bonn: Universidad de Bonn.
- Göbel, B. (2002). La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistemas de asentamiento en la Puna de Atacama. *Estudios Atacameños*, 23, 53-76.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Recuperado de <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza. (Original de 1950).

- Harris, O. & Bouysse-Cassagne, T. (1988). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En X. Albó (Comp.), *Raíces de América. El mundo aymara* (pp. 217-281). Madrid: Editorial Alianza.
- Ingold, T. (1993). Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174.
- Ingold, T. (2008). Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. En T. Sánchez Criado (Ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas* (pp. 1-33). *Revista de Antropología Iberoamericana Vol. 1*. Madrid: AIBR.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London y New York: Routledge.
- Ingold, T. & Kurttila, T. (2000). Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body and Society*, 6(3-4), 183-196. doi: 10.1177/1357034X00006003010.
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jackson, M. (1996). Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. En M. Jackson (Ed.), *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology* (pp. 1-50). Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jackson, M. (2002). *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Karasik, G. (1984). Intercambio tradicional en la Puna jujeña. *Runa*, 14, 56-78.
- Lema, V. & Pazzarelli, F. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>. doi: 10.4000/nuevomundo.67976
- Manga Qespi, A. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana*, 24, 155-189.
- Martínez, B. (2014). Cartografías en tránsito: mapas orales y memoria social en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Runa*, 35(1), 77-92.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage Publications.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Merlino, R. & Rabey, M. (1978). El ciclo agrario-ritual en la Puna argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XII, 47-70.

- Merlino, R. & Rabey, M. (1983). Pastores de altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis*, 21, 149-171.
- Molinié, A. (1997). Buscando una historicidad andina: Una propuesta antropológica y una memoria hecha rito. En J. Flores Espinoza y R. Varon Gabai (Eds.), *Arqueología, antropología e historia de los Andes: Homenaje a María Rostworowski* (pp. 691-708). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ortiz Rescaniere, A. (1989). "La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos". Recuperado de <http://ezproxibib.pucp.edu.pe/index.php/antropologica/article/viewFile/2067/1998>
- Proust, M. (1998). *En busca del tiempo perdido 1: Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial. (Original de 1913).
- Rabey, M., Merlino, R. & González, D. (1986). Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina*, 4(1), 131-160.
- Rappaport, J. (1985). History, myth and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist*, 12(1), 27-45. doi:10.1525/ae.1985.12.1.02a00020
- Rappaport, J. (1987). La recuperación de la historia en el Gran Cumbal. *Revista de Antropología*, 3(2), 4-26.
- Rappaport, J. (1990). *The Politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Rengifo Vásquez, G. (1997). La crianza recíproca: Biodiversidad en los Andes. En *Los caminos andinos de las semillas* (pp. 34-39). Lima: PRATEC.
- Rivière, G. (1994). El sistema de *Aynua*: memoria e historia de la comunidad (comunidades aymara del altiplano boliviano). En D. Hervé, D. Genin y G. Rivière (Eds.), *Dinámicas del descanso de la tierra en los Andes* (pp. 89-105). La Paz: IBTA-ORSTOM.
- Rivière, G. (2008). Amtat jan amtata... Caciques et Mallku dans les communautés aymara du Carangas (Bolivie). En A. Vidas (Ed.), *Jeux de memoires – Enjeux d'identités. Autour de l'histoire souterraine des Amériques. Mélanges offerts à Nathan Wachtel* (pp. 71-99). Paris: L'Harmattan.
- Saignes, T. (1993). Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? En T. Saignes (Ed.), *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes* (pp. 43-72). La Paz: HISBOL/IFEA.
- Sallnow, M. (1989). Cooperation and contradiction: the dialectics of everyday practice. *Dialectical Anthropology*, 14(4), 241-257.

- Sendón, P. (2010). La tierra emparentada. Acerca de los *muyu* o “suertes” (sistema de barbecho sectorial) en Marcapata, Perú. *Estudios Atacameños*, 40, 63-84.
- Sheller, M. & Urry, J. (2006). The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, 38, 207-226.
- Tomasi, J. (2013). Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y moviidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de Geografía Norte Grande*, 55, 67-87. doi: 10.4067/S0718-34022013000200006
- Tomasi, J. (2014). De los pastoreos a la casa. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy). En A. Benedetti y J. Tomasi (Comps.), *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico* (pp. 257-299). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre*. New York: Performing Arts Journal Press.
- Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.
- Turner, V. & Bruner, E. (1986). *The Anthropology of Experience*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Van Kessel, J. & Enríquez Salas, P. (2002). *Señas y señaleros de la Santa Tierra. Agronomía Andina*. Quito: Abya Yala e Iquique: IECTA.

