



LA SOCIABILIDAD DEL CAMINAR EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA (JUJUY, ARGENTINA)

THE SOCIABILITY OF WALKING IN THE QUEBRADA DE HUMAHUACA (JUJUY, ARGENTINA)

Cristina Fontes¹

En las áreas rurales de la Quebrada de Humahuaca, el caminar constituye la práctica base de todas las actividades cotidianas. Esta intensa movilidad pedestre promueve el desarrollo de diversas formas de sociabilidad, ya sea entre los ocasionales compañeros de marcha, con otros caminantes que se cruzan en la ruta o con aquellas personas que ocasionalmente pueden brindar su ayuda en el camino.

El objetivo de este trabajo es explorar dicha sociabilidad desde un punto de vista fenomenológico existencial, poniendo el foco en el tipo de interacciones que se producen como resultado del movimiento y de la utilización de determinadas técnicas corporales, así como en las relaciones de intersubjetividad que se van desplegando durante el recorrido.

En breve, se puede decir que, en la Quebrada, esta sociabilidad está basada en un conjunto de interacciones que surgen de la percepción y de la experiencia corporal del otro con quien se comparte un mismo contexto geográfico y espacial. Se encuentra regulada por las mismas normas y valores que organizan la vida social, los cuales también definen los modos adecuados para que se desarrolle la experiencia de caminar.

Palabras claves: caminar, intersubjetividad, movilidad, corporalidad, Andes meridionales.

Walking is a basic practice of everyday life in the rural areas of the Quebrada de Humahuaca. This intense pedestrian mobility promotes the development of various forms of sociability, whether among occasional walking companions, with other walkers who cross paths on the route, or with those people who can help along the way.

The objective of this work is to explore this sociability from an existential phenomenological point of view, focusing on the type of interactions that take place as a result of movement and the use of certain bodily techniques, as well as on the intersubjective relationships that unfold along the route.

In short, it can be said that, in the Quebrada, this sociability is based on a set of interactions that arise from the perception and corporeal experience of the other with whom one shares the same geographical and spatial context. These interactions are regulated by the same norms and values under which social life is organized and that also define the appropriate ways for the walking experience to develop.

Key words: Walking, intersubjectivity, mobility, corporeality, Southern Andes.

En las localidades rurales de la Quebrada de Humahuaca, el caminar constituye la práctica base de todas las actividades cotidianas: los trabajos agrícolas, la cría de animales, la recolección de leña, los traslados a la escuela o al puesto de salud, las visitas a familiares y vecinos, la asistencia a fiestas y a los servicios religiosos. A estos desplazamientos de los pobladores locales se les suman los realizados por los agentes sanitarios y los maestros rurales que trabajan en la zona, y cuya única manera de llegar al trabajo o de cumplir con él es caminando. Esta intensa movilidad pedestre promueve el desarrollo de diversas formas de sociabilidad, ya sea entre

los ocasionales compañeros de marcha, con otros caminantes que se cruzan en la ruta o con aquellas personas que ocasionalmente pueden brindar su ayuda en el camino.

En este artículo, mi objetivo es explorar esta sociabilidad desde un punto de vista fenomenológico existencial, poniendo el foco en el tipo de interacciones que se producen como resultado del movimiento y de la utilización de determinadas técnicas corporales, así como en las relaciones de intersubjetividad que se van desplegando durante el recorrido. Para ello, emplearé una perspectiva anclada en la antropología de la experiencia (Turner 1982, 1985, 1986), la cual

¹ Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. cristinafontes3@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8894-6578

implica la existencia de un ser activo, quien, además de participar en la acción, le da forma y reflexiona sobre la misma. Desde esta mirada antropológica, tanto los actos simbólicos realizados en contextos religiosos o políticos como las pequeñas *performances* de la vida cotidiana pueden ser vistos como expresiones de las articulaciones, formulaciones y representaciones que la gente hace de su propia experiencia y que exponen los valores centrales y los supuestos de su sociedad.

No obstante, dichas experiencias no solo son individuales sino también sociales y, de acuerdo con Jackson (1989, 1998, 2005), están mediadas por las relaciones de intersubjetividad que cotidianamente las personas establecen entre sí, con ancestros, espíritus, representaciones colectivas y con objetos materiales. En sintonía con la experiencia turneriana, para Jackson, el análisis de las mismas desde una perspectiva fenomenológica existencial permite mostrar la dinámica en las relaciones de las personas con un determinado sistema de creencias, saberes y valores compartidos colectivamente y examinar cómo cada individuo tiene sus propias formas de moldear esas nociones para encontrar soluciones viables a sus dilemas personales.

En la literatura especializada en los Andes jujeños, los estudios sobre la movilidad y las interacciones sociales asociadas a la misma han girado mayoritariamente en torno al manejo del espacio en las actividades agropecuarias y el intercambio de los productos del campo. Algunos autores abordaron esta temática vinculada a las prácticas de pastoreo (Cladera 2010, 2013, 2014, 2015; Göbel 2000-2002, 2002; Quiroga Mendiola 2012, 2013, 2014; Tomasi 2013, 2014). Otros lo hicieron en relación a las prácticas agrícolas (Bugallo 2014; Bugallo y Mamani 2014) y a la definición de los espacios productivos de las familias de acuerdo con los patrones de movilidad anuales (Lema y Pazzarelli 2015). Un grupo de investigadores (Bugallo 2008; Cipolletti 1984; Göbel 1998; Karasik 1984; Rabey et al. 1984) se focalizó en los viajes de intercambio y trueque de productos. La inauguración de nuevas rutas transnacionales promovió el estudio de los trayectos cotidianos y constantes a través de las fronteras, así como en los cambios en los modos de vivenciar el paisaje (Benedetti y Argañaraz 2003; Benedetti y Salizzi 2011; Garcés y Maureira 2018; Karasik 2000; Sadir 2014; Tomasi y Benedetti 2013).

Diversos autores que investigaron las procesiones religiosas en esta región andina incorporaron en sus trabajos una descripción de las interacciones sociales entre los peregrinos que participan de ellas (Ceruti

2015; Cortázar 1965; Costilla 2010, 2014; Lafón 1967; Machaca 2003; Rodríguez 2014; Zanolli et al. 2010). Del mismo modo, algunos estudios sobre los procesos migratorios en la zona incluyeron el examen de la dislocación y la reconfiguración de las redes sociales asociadas a estos (Janoschka 2000; Janoschka y Reboratti 2003; Parodi y Benedetti 2016). No obstante, ninguno de estos trabajos ha puesto el foco en la experiencia corporal del caminar y la sociabilidad inherente a la misma, por lo cual el presente artículo constituye un aporte original a los estudios de las movilidades y de las corporalidades en esta zona de los Andes¹.

El trabajo etnográfico sobre el que baso mi análisis lo realicé entre los años 2015 y 2019 en dos comunidades rurales del departamento de Humahuaca (Provincia de Jujuy): Ocumazo y Chaupi Rodeo. La metodología que utilicé consistió fundamentalmente en participar de los recorridos habituales que hacen sus pobladores, incluyendo a los maestros rurales y a los agentes sanitarios que, aunque oriundos de otras localidades, trabajan en esta área geográfica. Por consiguiente, incorporé herramientas de los *mobility studies*, las cuales resultan útiles para el estudio de prácticas que se centran en la movilidad de los actores (Sheller y Urry 2006): realicé entrevistas informales durante la marcha; hice anotaciones de las interacciones y conversaciones sostenidas entre los pobladores mientras caminábamos y registré mediante fotografías y grabaciones audiovisuales sus movimientos y aquellos lugares que me eran señalados como de particular significación por los caminantes. Estos datos los complementé con entrevistas abiertas y semiestructuradas a pobladores de diferentes generaciones y géneros. Puse un énfasis especial en la recolección de historias de viajes, las cuales me permitieron explorar con mayor detalle la experiencia de caminar y los valores sociales y significaciones que los pobladores asocian a la misma.

El trabajo se encuentra organizado en dos partes. Luego de una breve descripción de las comunidades en las que realicé el estudio, analizaré las prácticas sociales que forman parte de la experiencia de caminar -incluyendo la elección del compañero de viaje, de las rutas y de los lugares y tiempos de descanso- y también explicaré los motivos por los cuales algunos caminantes prefieren hacerlo solos. A continuación, examinaré la ayuda que los pobladores se brindan mutuamente a lo largo de los recorridos y su articulación con la escala axiológica que regula la

vida cotidiana en esta región de los Andes, incluyendo la experiencia de caminar.

Las Comunidades

El área en la que realicé el estudio etnográfico está ubicada en el sector septentrional de la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy), un valle profundo ubicado entre los cordones montañosos de la cordillera de los Andes, en el noroeste de Argentina. Tomando las comunidades de Ocumazo y de Chaupi Rodeo como puntos de referencia, dicha área quedó delimitada sobre la base de la red de caminos que son o han sido

utilizados por los pobladores cotidianamente para llegar a localidades vecinas (Figura 1).

Ocumazo es una pequeña comunidad rural ubicada a 18 km al sudeste de la ciudad de Humahuaca (Figura 2). El poblado se encuentra en el fondo de un valle fértil atravesado por el Río Calete. Para llegar a este es preciso cruzar los cerros que lo 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). La altitud en Ocumazo es de 3.050 msnm. El clima es semidesértico, con escasas precipitaciones concentradas en el periodo estival. La temperatura promedio anual es de 13,2 °C

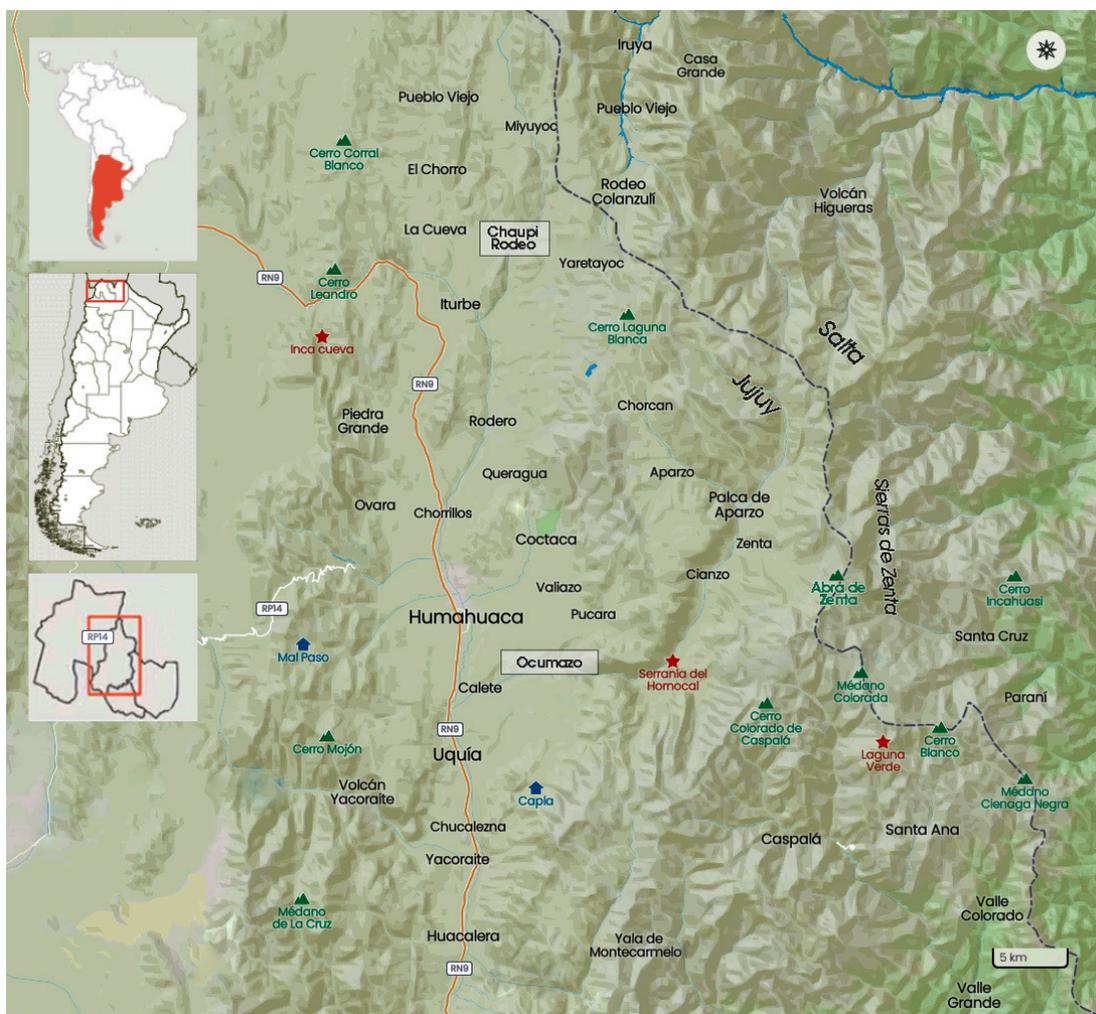


Figura 1. Área geográfica. Fuente: modificado de https://mapcarta.com/es/Provincia_de_Jujuy/Mapa
 Geographical area. Map retrieved and modified from https://mapcarta.com/es/Provincia_de_Jujuy/Mapa



Figura 2. Ocumazo en agosto. Foto de C. Fontes.

Ocumazo in August. Photo by C. Fontes.

con una marcada amplitud térmica y la vegetación está constituida principalmente por especies arbustivas y cardones.

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, vinculada a oportunidades laborales o educativas. Algunos de ellos incluso tienen dos casas: viven unos días de la semana en Humahuaca (donde además realizan otras actividades con las que contribuyen al ingreso familiar) y otros días en la comunidad, dependiendo del régimen escolar de los hijos o de los trabajos que haya que hacer en el campo. Otros pobladores han migrado y viven en lugares más alejados, como Mina El Aguilar, Palpalá, San Salvador de Jujuy o incluso Buenos Aires, pero mantienen el vínculo con la comunidad mediante la participación en las tareas agrícolas y asistiendo a las fiestas y celebraciones locales. La mayoría de los ocumazeños son pequeños productores que cultivan sus parcelas en el fondo del valle con un sistema de riego por acequias. La producción es de pequeña escala (principalmente maíz, hortalizas, flores y frutales) y se destina al autoconsumo y el comercio. Al igual que ocurrió en

otras zonas de la Quebrada, las migraciones de gran parte de la población en edad activa y su inserción al mercado laboral asalariado produjeron cambios en las estrategias de vida y una disminución de las actividades agrarias en la comunidad. No obstante, existe un pequeño grupo de productores que ha vivido de manera permanente en Ocumazo y que complementa sus ingresos provenientes de la producción agrícola con la cría de ovejas y cabras, que llevan a pastorear a algún rastrojo dentro de la misma comunidad o en las laderas de los cerros. Algunos pocos también crían ganado vacuno en terrenos ubicados en localidades vecinas. Esto los obliga a realizar periódicamente travesías que duran entre tres y cinco días para llegar a los valles ubicados al oriente de la Quebrada (como Santa Ana o Yala de Monte Carmelo) para revisar su hacienda. Aunque la mayor parte del trayecto la suelen hacer a caballo o a lomo de burro, es frecuente que el mal estado de los caminos obligue a los viajeros a apearse de su montura y caminar en varios tramos del recorrido.

La comunidad cuenta con un puesto de salud y una escuela centenaria con nivel inicial y primario. Hasta el año 2008, los caminos que cruzan los cerros y campos que rodean Ocumazo eran la ruta obligada

que debían hacer los maestros y algunos de los alumnos para llegar a la escuela, lo cual implicaba empezar a caminar antes del amanecer para poder cumplir con el horario de clases. En la actualidad, 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, los pobladores continúan utilizando los antiguos caminos que, a través de los cerros, los conducen hasta los barrios ubicados en las afueras de este centro urbano.

Chaupi Rodeo (Figura 3) está situada sobre la ruta provincial 13, a unos 39 km al norte de la ciudad de Humahuaca. La comunidad se encuentra en el fondo de una quebrada atravesada por el río del mismo nombre. Para llegar a ella, es preciso desviarse de la ruta nacional 9 y pasar por la localidad de Iturbe, una de las estaciones del ferrocarril General Belgrano, que unía la capital de la provincia con La Quiaca, en

el límite con Bolivia. Debido a su ubicación, Chaupi constituye una zona de paso entre la Quebrada de Humahuaca y la región de los valles orientales y las yungas en la Provincia de Salta. Geoambientalmente las altitudes son elevadas (entre 3.500 y 4.000 msm). El clima es árido con una gran amplitud térmica diaria y estacional con una temperatura media anual de 22,5 °C y una concentración de las lluvias en la época estival. La vegetación es arbustiva y hay una marcada desertificación por el sobrepastoreo. De acuerdo con el censo sanitario de 2019, la población de Chaupi está formada por unos 70 habitantes que viven principalmente en las cercanías del río. Cuenta con una escuela albergue con nivel inicial y primario a la que concurren niños de la comunidad y de algunos parajes más alejados como La Cueva o Peña Blanca. También existe un puesto de salud que está a cargo de una agente sanitaria durante los días de semana.

En esta comunidad se practica una agricultura a pequeña escala destinada al autoconsumo, la venta en el mercado local o eventualmente trueques en las



Figura 3. Chaupi Rodeo. Foto de C. Fontes.

Chaupi Rodeo. Photo by C. Fontes.

ferias regionales. Los cultivos se realizan bajo riego por medio de canales y acequias y, por lo general, quedan limitados al periodo primavera-verano en los terrenos linderos a las casas. La ganadería es de tipo extensivo, basada en pastizales naturales e incluye la cría de ganado vacuno, equino (principalmente burros), caprino y ovino. Cada grupo familiar controla un determinado territorio de pastoreo dentro del cual posee una cierta cantidad de puestos o asentamientos propios que le permiten desplazarse con sus animales a lo largo del año según la oferta estacional de forraje. Si bien la cantidad de familias que se dedican a la cría de animales es mayor que en Ocumazo, aquí también el tamaño de los rebaños se ha reducido considerablemente debido a la falta de mano de obra ocasionada por las migraciones y los cambios en las estrategias de vida de las nuevas generaciones. Algunos productores continúan con la cría de ganado vacuno (aunque en menor escala que en el pasado), el que trasladan entre Chaupi y los terrenos de pastoreo que poseen en los valles salteños. El momento para hacerlo depende de la oferta estacional de forraje, de la necesidad de carne para el consumo familiar o si necesitan que, antes de sembrar, los animales coman los restos de la cosecha que quedaron en los rastrojos.

Caminar solo, caminar acompañado

En ambas comunidades, el caminar juntos a lo largo de los trayectos cotidianos constituye una ocasión más para interactuar con vecinos, familiares o compañeros de trabajo. Esta interacción está mediada por un conjunto de prácticas sociales que regulan el modo en que los caminantes comparten una misma experiencia de viaje y que tienen lugar incluso antes de iniciar el recorrido, cuando cada uno debe decidir con quién caminar. Para algunos -en particular aquellos que son avezados caminantes-, esta no es una decisión que se toma a la ligera, sino que es el resultado de una evaluación previa de los posibles candidatos y de las repercusiones personales que pueda ocasionarles caminar en su compañía. Esto los vuelve especialmente exigentes a la hora de elegir el compañero de ruta. Para hacerlo, se basan en un inicio en la experiencia que este tenga en caminar en terrenos particularmente inhóspitos y difíciles, así como en algunas características corporales que actuarían como indicadores de su presunta capacidad física. Pablo, un maestro rural de 42 años de Ocumazo, quien trabajó varios años en Caspalá (localidad ubicada cerca de los valles orientales que se caracteriza por su

relieve abrupto), me contó cómo elegía al compañero de marcha: “Yo tenía un colega que era grandote. Tenía así una pata larga que parecía un zancudo. La primera vez [que caminé con él] yo dije “este me va a dejar botando”, porque este trabajaba para el [lado de El] Durazno², andaba por esos lugares” (Ocumazo, mayo de 2016).

Pero tanto este conocimiento como las capacidades físicas descritas solo pueden ser constatados en la práctica. Es por eso que, cuando caminan juntos por primera vez, los compañeros de marcha se evalúan mutuamente durante el trayecto mediante un continuo juego de competencia y de rivalidad (cf. Ortiz Rescaniere 1989; Sallnow 1989) para demostrar no solo quién camina más rápido, sino también quién tiene un mayor conocimiento de la zona. La conclusión a la que cada uno llegue como resultado de estas comparaciones suele influir en la elección del compañero para futuras excursiones, tal como le ocurrió a Pablo, quien quedó decepcionado después de haber caminado con este mismo maestro en el que tenía grandes expectativas:

Yo pensaba que era más caminador, por eso yo salí con él, ¡pero resulta que no! Cuando lo ponía a caminar, el chango andaba dando vueltas. Entonces yo le digo, “che, cumpa, cortemos camino por acá”, pero él quería ir sí o sí por ahí. [Yo le decía] “hay piedras, nos vamos a joder los tobillos, nos vamos a espinar...”. ¡Yo, con ese profesor, he caminado como nueve horas, diez horas...! [Refiriéndose a un recorrido que Pablo solía hacer en seis horas]. ¡Yo con ese profesor no salgo más! (Ocumazo, mayo de 2016).

Cuando el recorrido es compartido por varios caminantes, estas discusiones en torno a la elección de rutas y atajos son menores, ya que es frecuente que al poco tiempo de iniciada la marcha surja espontáneamente un líder dentro del grupo. Este es el que toma estas decisiones y es, además, el encargado de determinar los lugares y los tiempos de descanso tomando en cuenta el ritmo general de marcha y las capacidades físicas de sus compañeros. Usualmente, se trata del miembro de más edad y, en consecuencia, con mayor experiencia en caminar en la zona. En este sentido, su designación no es el resultado de una discusión verbal, sino que -del mismo modo que ocurre con la elección del compañero de viaje- se basa en la demostración práctica y concreta de su conocimiento

del terreno, así como en sus habilidades y capacidades para transitarlo, las cuales son merecedoras del respeto de los otros miembros del grupo.

Basados en estos mismos motivos, los caminantes suelen descartar como compañeros de viaje a aquellos que provienen de zonas urbanas, en especial si son mujeres. En los comienzos de mi trabajo de campo, esto hizo que no fuera sencillo que mis interlocutores me permitieran acompañarlos cuando estaban apurados por llegar a algún lugar o tenían que completar algún trabajo en el menor tiempo posible. Esto se debía al temor ciertamente fundado de que caminar conmigo los retrasaría, no solo porque mi ritmo de marcha sería más lento, sino porque muy probablemente deberían detenerse con más frecuencia para que yo descansara durante el recorrido. En este respecto, cuando se viaja a pie, la consigna es clara, tal como me lo explicó Eleuteria (62 años): “No hay que aflojar, no hay que aflojar. Seguís despacio, despacio... Si es largo el trayecto, más descansás, ¡más te da fiaca después!” (Chaupi, abril de 2019). Tuvo que pasar un tiempo, durante el cual cubrí un cierto “kilometraje” a pie, para que finalmente mis interlocutores me vieran como una compañera de marcha medianamente “potable”.

Cuando se camina en la montaña, las características físicas de los caminos determinan no solo la elección de la ruta a seguir sino, además, el modo de caminar en grupo: uno atrás de otro (en los caminos de herradura) o uno al lado de otro (en los campos abiertos). Si bien un camino ancho podría a priori ser visto como un facilitador de la sociabilidad (ya que permite ir caminando a la par de un compañero y mantener un flujo de conversación más fluido), en realidad esto no tiene importancia en la montaña. Tal como plantean Lee e Ingold (2006) -y en contraste con lo señalado por Goffman (1966, 1979), Schutz (1973) y Urry (2002, 2003)- no es imprescindible el contacto visual o el encuentro cara a cara para establecer una vía de comunicación y generar lazos de confianza entre los compañeros de ruta. De hecho, durante el viaje lo habitual es que las conversaciones transcurran casi sin mirar al otro, ya que todos están ocupados en realizar múltiples cosas al mismo tiempo: observar la pendiente pedregosa que pisan y adecuar sus movimientos a la misma, percibir lo que está ocurriendo en su entorno (presencia de animales o de otros caminantes, posibles cambios del tiempo, piedras que caen al paso de la persona que camina adelante o atrás de uno) y manipular mochilas y bolsos (Figura 4).

No obstante, es precisamente mediante este conjunto de acciones corporales que se establece un flujo de comunicación entre todos los caminantes que es consonante con la experiencia compartida, sin necesidad de que el mensaje sea transmitido en palabras. En ese sentido, tal como plantearon Jackson (1998) y Csordas (2008), se trata de una intersubjetividad vivida como intercorporalidad basada en las interacciones corporales entre los caminantes más que en la comunicación verbal. Poco a poco todos llegan a compartir un mismo ritmo de marcha al dirigir alternativamente la atención a su propio desempeño y al de sus compañeros. Al mismo tiempo, están alertas a los mismos estímulos perceptuales como las pendientes del terreno o las irregularidades de la superficie. Esto les permite reaccionar con rapidez para ayudar a otros ante un resbalón o una caída, tal como se puede observar en el relato de Agustín, un maestro rural de 45 años oriundo de Rodero: “Cuando íbamos así en el trayecto, uno de mis compañeros hizo un mal paso y casi se fue [por el precipicio]. Decí que el director [de la escuela] estaba cerca y logró agarrarle de la mano, y entonces hicimos una cadena para sacarlo entre todos. Porque si no, se te va abajo” (Ocumazo, octubre de 2017).

A su vez, estas dificultades que se experimentan en el camino aumentan la cercanía entre los miembros del grupo tras poner a prueba la voluntad de cooperación y solidaridad de cada uno de ellos hacia el resto. Incluso, en algunos casos, proporcionan la oportunidad de confirmar o desarrollar amistades (cf. Heddon 2012), tal como les ocurrió a Nancy y Sandra (dos agentes sanitarias que trabajaron en las cercanías de las Sierras del Hornocal) luego de haber tenido que recuperarse de una caída muy peligrosa: “Y bueno, tuvimos que agarrar coraje y salir después del susto... lloramos las dos y nos abrazamos las dos. Por eso Sandra y yo ahora nos hicimos muy amigas, por las cosas que pasamos juntas” (Nancy, Ocumazo, septiembre de 2016).

Las pausas para descansar que se realizan a lo largo de la ruta les permiten a los viajeros reponerse del esfuerzo físico y, al mismo tiempo, discutir y revisar los planes del viaje: confirman la orientación actual en relación a ciertos rasgos del paisaje, eligen atajos, acuerdan la distancia a recorrer hasta el próximo descanso o evalúan el ritmo de marcha del grupo. Estas pausas son momentos en los que se despliega una sociabilidad cara a cara, diferente a la que se da en el movimiento. Esta es mediada por una serie de gestos y



Figura 4. De regreso a Humahuaca desde Capla. Foto de C. Fontes.

Returning to Humahuaca from Capla. Photo by C. Fontes.

prácticas que constituyen una verdadera *performance* de valores sociales que forman parte de otros aspectos de la cotidianidad de los caminantes, tales como la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación (cf. Albó 1991; Isbell 1974; Mayer 1974; Ortiz Rescaniere 1989). Los compañeros de viaje suelen compartir alguna bebida y comida que llevan en la mochila o preparan la *ulpada*, una mezcla de agua, azúcar y harina de maíz tostada que sirve tanto para calmar la sed como el hambre, y que es considerada casi como el equivalente de un almuerzo. También se convidan mutuamente con hojas de coca para renovar el *acullico*³ que estuvieron mascando durante el trayecto. Como fue señalado por diversos autores (Abercrombie 1998; Allen 1981; Bastien 1978), en toda la región andina el compartir la coca es un símbolo de solidaridad, reciprocidad y unión entre los miembros del grupo y un modo de mediar la interacción social. Los caminantes valoran sus propiedades físicas que les permite aliviar el cansancio, el frío y el hambre, y que los protege contra la hipoxia del ambiente. Es,

además, un elemento imprescindible de las *challas*⁴ a la Pachamama para pedirle protección para el viaje, tanto en las *apachetas*⁵ como a lo largo del recorrido.

Cuando se realizan trayectos largos de dos o más días de marcha, los viajeros están obligados a pernoctar en el camino. Los lugares donde lo hacen suelen ser conocidos de antemano. Por lo general, fueron utilizados en viajes anteriores debido a que sus características físicas resultan particularmente estratégicas: su ubicación entre el punto de partida y el de llegada, la disponibilidad de agua, la presencia de alguna saliente rocosa o de corrales de piedra que puedan servir como refugio para acampar durante la noche. Es interesante destacar que aun sitios que en la zona son considerados peligrosos, como los ciénegos⁶, pueden ser elegidos para detenerse a descansar si no hay otra alternativa, previo pedido de permiso a la tierra con una *challa* (“hay que hacer el pocito, echás la coca, el alcohol, y ahí descansás tranquilo”. Juan, 30 años, Chaupi, mayo de 2019). Otras veces, los caminantes pasan la noche en la casa de algún

poblador situada cerca del camino. En el caso de los lugareños, por lo general se trata de un pariente o de un amigo de la familia, y la ocasión es aprovechada para ponerse al día con los últimos acontecimientos que hayan ocurrido en el pueblo.

Aunque el caminar en compañía de otro en una topografía difícil como la de esta zona puede actuar como un reaseguro individual ante los peligros y riesgos que el viajero enfrenta en el camino, muchos pobladores prefieren caminar solos, aun en trayectos largos. Para algunos, como los maestros rurales o los agentes sanitarios, esta decisión resulta particularmente difícil de sostener, ya que el hecho de compartir el mismo trabajo y los mismos horarios los obliga, de cierta manera, a caminar junto a sus colegas. A su vez, una decisión individual de este tipo suele ser considerada por el mismo caminante como un comportamiento inapropiado y poco solidario. Debido a esto, cuantas más circunstancias atenuantes pueda encontrar para justificarla, mejor podrá establecer para sí mismo y para otros que su decisión no es una expresión de su carácter moral, de modo de manyener una postura defendible (cf. Goffman 1979).

Los motivos para caminar solos son diversos. Algunos están vinculados a cuestiones físicas como mantener un ritmo de marcha constante con el fin de evitar el cansancio, en particular cuando los trayectos a recorrer son largos. Siguiendo a Lefebvre (2004 [1992]), dicho ritmo se expresaría cuantitativamente en el tiempo empleado para completar el recorrido, pero, especialmente, de manera cualitativa, “en contacto con lo que es menos racional en el ser humano: lo vivo, lo carnal, el cuerpo” (Lefebvre 2004 [1992]:8). En este sentido, cada caminante establece al andar su propio ritmo basado en su respiración, su frecuencia cardíaca, así como en el hambre y la sed que tenga en el camino. Pero cuando se camina acompañado por otros, no solo se deben tener en cuenta los ritmos fisiológicos ajenos, sino también el “ritmo social” marcado por los intereses y las preferencias de los compañeros de marcha, el cual se manifiesta en la frecuencia y duración de las pausas de descanso. Algunos prefieren detenerse por más tiempo para conversar con los compañeros de trabajo por fuera del ámbito laboral. Otros, por el contrario, prefieren apurar la marcha para llegar cuanto antes al hogar del cual estuvieron ausentes por varios días, tal como lo expresa Sabino: “de arriba del cerro más alto vos ves Humahuaca, casi como un espejito. Entonces te desesperás un cachito y te querés apurar. Sobre todo, las primeras veces [que hacés el camino de regreso]

es así” (Ocumazo, octubre de 2016). Ambos tipos de ritmos son siempre percibidos como rápidos o lentos en relación a la propia capacidad física y a los deseos personales de cada caminante, por lo que cuanto más grande es el grupo, más difícil resulta que todos estos ritmos e intereses individuales coincidan. Esta discordancia conduce a que algunos, como Sabino, prefieran caminar solos: “Mis compañeros me decían: 'che, ¿para qué nos vamos a apurar si no tenemos que llegar a un horario determinado? Nos sentemos a comer un poco, nos sentemos a charlar'. O el otro que le agarró calambre, o el otro que la media se le amontonó... ¡y no es así! porque yo me siento y ya me cuesta retomar la marcha. Entonces yo agarraba y me venía solo”.

El caminar solos les permite, además, elegir el momento para empezar la marcha. A diferencia de lo observado por otros autores (Martínez 2013, 2014), los caminantes de esta zona prefieren caminar de noche, incluso en los cerros donde podrían eventualmente tener encuentros con otros seres no humanos que habitan el paisaje andino como diablos y espíritus demoníacos (Fontes 2020). Algunas de las razones para hacerlo son meramente prácticas, como evitar sortear los rebaños de animales que están pastando en el cerro durante el día o protegerse del calor, tal como me explicó Sebastián (36 años): “Porque el calor te agobia, te da más sed, yo veo que es más cansador. En cambio, de noche es más fresco y vos agarrás tu ritmo; si querés correr está todo fresco, tranqui. Caminás más. En cambio, de día tenés que limitarte” (Chaupi, abril de 2019).

Para otros, el silencio y la baja probabilidad de encontrarse con caminantes durante la noche les brindan la oportunidad ideal para meditar sobre cuestiones personales durante la marcha. Para ellos, el caminar se convierte en un medio para la reflexión y la contemplación de recuerdos e ideas, o para pensar en cómo resolver algunos problemas cotidianos. Alberto, un pastor de Chaupi de 50 años, me confió: “A veces hace falta un momento de esos que te sentás por ahí y pensás en lo que pasa. Capaz que estás haciendo mal algo y un momento de esa soledad te hace reflexionar, te da un momento de tranquilidad” (Chaupi, abril de 2019). No obstante, esto no implica que el caminante se aisle del ambiente en el que transita, sino que, durante ese breve momento, prioriza brevemente el pensamiento sobre la experiencia sensorial de la marcha (cf. Lee e Ingold 2006).

Pero andar solo en la montaña tiene sus riesgos: el camino puede ser difícil de encontrar, el viajero

puede caerse por un precipicio o tener que afrontar sin ninguna ayuda las consecuencias de las bajas temperaturas durante los meses de invierno. Sin embargo, para muchos pobladores, la decisión de caminar solo es inmodificable. Como me explicó Santiago, un chaupiseño de 44 años: “Vos tenés que ir seguro de lo que hacés y listo. Arriesgás y decís 'bueno, ¡pucha!, me voy'. Llego como yo quiero o si no me tendré que quedar durmiendo ahí en medio del cerro o hacer algo para llegar en condiciones” (Chaupi, mayo de 2019).

Este “arriesgar” está constituido por una mezcla de confianza y de temor, elementos ambos que se originan en el conocimiento que el viajero tiene sobre el paisaje que transita. Tal como señala Lye (2008), la primera está basada en las habilidades personales adquiridas en viajes previos y en la propia capacidad de improvisación; el segundo, en la apreciación realista de cualquier peligro potencial en el camino. Uno no excluye al otro, ya que tener confianza en el propio conocimiento implica, también, ser consciente de las dificultades que puedan surgir en la marcha. No obstante, hitos biográficos importantes como el nacimiento de un hijo inducen a los caminantes solitarios a medir de otra manera los riesgos que deciden tomar. Siguiendo a Jackson (2005), estos son eventos -en el sentido existencial del término- que iluminan dramáticamente lo que el caminante pone en juego bajo esas circunstancias y que tienen una serie de implicancias prácticas que hacen que deje de lado sus preferencias individuales. Tomás, un ocumazeño de 49 años, me lo expresó de la siguiente manera: “En ese tiempo yo era solo, no tenía familia. Entonces vos decís ‘¡voy a lo de Dios! Si hay que aceptar la voluntad de Dios, ya está. No tengo quien me lllore’. Ahora que tengo mi hijo, ¡claro! [digo] ‘Che, Tata Dios. Dejame que mi chango por lo menos estudie y ya’” (Ocumazo, septiembre de 2016).

Una ayuda en el camino

Pero aun cuando los caminantes tengan un conocimiento del paisaje y una gran confianza en su experticia para caminar en la montaña, no siempre pueden sortear por sí solos los peligros que se les pueden presentar en el trayecto. Es por eso que la gente que vive en esta zona se mantiene alerta a los tiempos de salida y llegada de los caminantes cuando salen al cerro para ir a buscarlos si se demoran, ya que un atraso en el regreso es interpretado como una señal de que pueden haber tenido un accidente en el camino y necesitan ayuda. En

estos casos, toda la comunidad actúa de acuerdo a una noción de conjunto o de sistema basada en una escala axiológica, cuyo núcleo fuerte es la solidaridad con sus integrantes. Esta no es una noción abstracta, sino que se traduce en una práctica fáctica que identifica un modo de vida colectivo basado en las relaciones de reciprocidad (cf. Isbell 1974; Mayer 1974; Motta Zamalloa 2019).

El tener que caminar entre la niebla es uno de los riesgos habituales que enfrentan los arrieros y los pastores que llevan sus animales a pastear a las laderas de las Sierras del Zenta. Estas actúan de barrera natural⁷ para la humedad que es arrastrada por los vientos provenientes del este durante el periodo de lluvias (cf. Cladera 2015) y, como consecuencia, es frecuente que el caminante deba imprevisiblemente caminar en medio de neblinas espesas que hacen que todo lo que pueda ver quede reducido a un estrecho círculo que no se extiende más allá de un metro. El camino, las referencias del paisaje e incluso los animales se desvanecen a medida que se producen cambios en la atmósfera. Debido a esta reducción significativa de la visibilidad, prefieren detenerse y permanecer en el lugar hasta que la niebla “se levante”, ya que continuar la marcha puede empeorar la situación.

Pero otras veces, esto no basta y es necesario el conocimiento y la ayuda de otros para regresar al camino seguro. Como las áreas y sectores de pastoreo que pertenecen a cada familia son conocidos por todos los pobladores, estos suelen estar al tanto de los movimientos que hacen sus vecinos: la dirección hacia la que arrean los animales, el momento del día en que lo hacen y la hora habitual de regreso. Es decir, se trata de un conocimiento basado en la experiencia del tránsito por los mismos espacios donde los movimientos y recorridos de unos y otros conforman una textura cotidiana de actividades y de atención mutua (cf. Ingold 1993, 2000). Una demora, especialmente cuando las condiciones del tiempo son adversas, es entendida rápidamente como sinónimo de que el vecino puede estar en dificultades y, por lo tanto, los demás salen en su búsqueda.

Doña Lina (ocumazeña, 65 años) es uno de los pocos pobladores que continúa criando vacas en los valles orientales de Jujuy. Si bien es una avezada caminante y conoce muy bien la zona, me contó cómo en una oportunidad ella también se perdió en medio de la niebla y solo gracias a la ayuda de sus vecinos pudo salvar su vida:

Ud. sabe, los vecinos ahí tienen sus vacas, [algunos] como para allá, otros como para aquí, y ellos habían visto. Y ha venido un amigo de abajo y dijo “¿y la doña Lina?”.

“Doña Lina se ha ido a buscar las vacas como a la una de la tarde y no vuelve”, dice el otro. Dice “estaba nublado y estaba garbeando⁸”. Y entonces él salió y ha ido a buscarme. En tanto yo estaba perdida y gritaba y lloraba, “¡por favor, vengan!”. ¡Esa neblina ahí se hace muerte! Me encontraron a la seis de la tarde ya, él también gritando. Me ha dicho “¡aquí es el camino, salí pa’ arriba!” y salí de vuelta yo de abajo. Si no, ya estaba muerta... ¡me despeño! Ahí te vas peña abajo, los precipicios... ¡No ves nada! (Ocumazo, octubre de 2017).

El episodio relatado por doña Lina constituye una muestra clara y práctica de la sociabilidad involucrada en la experiencia de tránsito cotidiano por los mismos espacios, donde los movimientos y recorridos de unos son consonantes con los movimientos y recorridos de otros (cf. Goffman 1979). Asimismo, ante la falta de visibilidad, es interesante destacar la importancia que tuvo el sonido como parte de la experiencia sensorial de caminar, tanto la de doña Lina como la del vecino que acudió a su rescate. Por un lado, si bien los gritos de doña Lina obedecían en parte al miedo que la embargaba en ese momento, también constituían el único modo de indicar su ubicación a quien iba en su ayuda. Por otro, los gritos del vecino, a su vez, le servían de orientación para encontrar el camino de regreso. En este sentido, el intercambio sonoro constituido por los gritos de los dos generaba un espacio acústico dinámico y temporal que les permitía a ambos actores organizar sus movimientos (cf. Ingold 2000).

Otras veces, la ayuda y la solidaridad con el otro llegan en forma de contención emocional luego de haber pasado por una experiencia difícil durante el trayecto. Esto resulta particularmente importante para los maestros y agentes sanitarios que trabajan en localidades rurales, en especial cuando son transferidos a una nueva escuela o a un nuevo puesto de salud. La falta de conocimiento de la zona hace que el apartarse mínimamente del camino conocido, viajar con lluvia o el cansancio acumulado durante la marcha, puedan derivar en un accidente, desde un simple tropezón hasta una caída grave. Es en esos momentos cuando la solidaridad y la ayuda brindada oportunamente les permiten reemprender el viaje o, incluso, evitar que renuncien a su empleo. Silvia, una maestra humahuaqueña que actualmente trabaja en la escuela de Ocumazo, recuerda su primer día de trabajo en esa comunidad:

Entonces el primer día de clases yo me vine [para la escuela] y me había equivocado [de camino] y fui a caer en unos barrancos. ¡Fue una desesperación total! En ese momento [recé] mis oraciones a todos mis santos, llorando, y traté de salir. Después llego al pueblo, y digo “renuncio... ¡renuncio ya!” porque me sentía re mal. Y llorando hablé con la cocinera de la escuela que es de acá, de Ocumazo, y entonces me da un té y me dice “maestra, no renuncie. Después ya se va a acostumbrar, ya va a poder venir”. ¡Y acá estoy! (Ocumazo, septiembre de 2016).

En el caso de los agentes sanitarios, a veces se dan situaciones paradójicas en las que, ante un accidente de este tipo, terminan siendo cuidados por aquellos mismos a quienes iban a asistir. Javiera y Elvira (de 35 y 42 años respectivamente), dos agentes sanitarias que trabajaron en las serranías cercanas a Caspalá, me contaron cómo, luego de haber sufrido una caída por un barranco en medio de una lluvia, fueron asistidas por la misma pobladora que había solicitado su ayuda⁹. Debido a que la mujer estaba pendiente de su llegada, había presenciado el accidente:

Llegamos a la casa de la señora y ahí ella nos cuenta “yo las vi cuando estaban tratando de subir [por el barranco]. Y yo gritaba ‘¡socorro, socorro!’”, porque a veces pasan baqueanos que están yendo al valle, pero nadie escuchaba”. La señora cuando nos ve llegar a su casa, ella también lloró... Y nosotras, bueno... en ese momento no lloré, pero sí estaba quebrada. Pero lo que a mí me dio fuerza era que la señora estaba tan preocupada por nosotras. Entonces ella nos dio mate y después nos dice: “yo les hago secar la ropa y ustedes vayan a acostarse”. Y nos dio un catre para dormir (Javiera, Ocumazo, abril de 2016).

Es importante destacar que, en ambos casos, la ayuda brindada tanto por la cocinera de la escuela como por la señora no respondió solamente a una regla o a una norma social abstracta basada en un intercambio dogmático de bienes y servicios. Tal como se desprende de ambos relatos, se trata de una solidaridad que surge de haber podido comprender y ver desde el punto de vista tanto de las agentes sanitarias como de la maestra novata las situaciones de peligro que ambas habían

vivido. En este sentido, se puede entender como una “solidaridad de identificación” (Goffman 1979:81) basada en lo que Schutz denomina una “reciprocidad de perspectivas” (1973:183) en la que el *self* tiene la capacidad de convertirse momentáneamente en un otro, transmutando el “aquí” en “allí”. Sin embargo, tal como señala Jackson (1998), dicha reciprocidad no se puede lograr intelectualmente a partir de lo que dictaría el sentido común, sino que resulta de haberse podido identificar con la experiencia del otro, por el solo hecho de compartir un mismo entorno y un mismo contexto práctico.

El hecho de que algunos caminantes prefieran viajar solos no implica que no sean solidarios con otros viajeros con los que comparten el camino. Esta solidaridad puede comenzar incluso antes de partir, cuando prestan atención a diferentes aspectos que pueden influir en la seguridad de sus compañeros: en particular si observan que están enfermos o que tomaron alguna bebida alcohólica antes de emprender el viaje. Aunque el consumo de alcohol en los Andes ha sido extensamente estudiado por diversos autores en relación a su significado y su uso simbólico en ceremonias y rituales (Abercrombie 1998; Allen 1988; Bastien 1978; Carter 1977; Harris 1978; Saignes 1989, 1993, entre otros), es importante también destacar la influencia que este tiene en el desarrollo de las prácticas cotidianas. Desde un punto de vista fisiológico, la ingesta de alcohol es altamente perjudicial en un ambiente de gran altitud y amplitud térmica como el que caracteriza a estas zonas, y puede transformarse en sí misma en una causa de muerte. En relación con la práctica de caminar, no solo disminuye la resistencia a la hipoxia y la capacidad de evaluación de los riesgos del camino, sino que produce alteraciones en el equilibrio y desorientación, todos ellos factores que predisponen a sufrir caídas y accidentes. Asimismo, al aumentar la somnolencia, los viajeros tienden a quedarse dormidos fácilmente durante las pausas de descanso. El descenso de la temperatura corporal que se produce durante el sueño, sumado a las bajas temperaturas ambientales (especialmente durante la noche o en los meses de invierno) los puede llevar a la muerte por hipotermia.

Conociendo estos riesgos, algunos caminantes solitarios diseñan estrategias que les permiten disfrutar de los beneficios que, para ellos, tiene el caminar sin compañía y, simultáneamente, monitorear a la distancia el avance del compañero para ayudarlo si es necesario. En este sentido, siguiendo a Jackson (1989, 1998), el caminante solitario tendría un margen individual para

negociar una regla social tácita que cabría esperar le es obligatoria. Puede empezar a caminar después de que el otro haya partido con el fin de preservar cierto espacio de soledad, pero, al mismo tiempo, es capaz de modificar su ruta preferida y elegir viajar por el camino más transitado, para asegurarse de que podrá encontrar al compañero en caso de que este se encuentre en dificultades. Si este es el caso, se encarga inmediatamente de asistirlo: le busca un refugio bajo alguna peña, enciende una fogata para darle calor, le proporciona agua y comida o, si a pesar del auxilio recibido, el compañero no logra reponerse, sale en busca de ayuda para trasladarlo. Tal como fue señalado para otras zonas de los Andes (Motta Zamalloa 2019), para los caminantes de la quebrada el abandono es considerado un sentimiento de crueldad y es difícil imaginar que alguien sea dejado sin amparo a la vera del camino. Sin embargo, una vez superado el episodio, la experiencia es utilizada como un nuevo motivo para que quien brindó la ayuda refuerce su decisión de caminar solo. Como me explicó Luis (40 años): “A partir de ahí, no salgo con gente. Prefiero salir solo, me muero solo y no involucrés a alguien más. Si ese hombre hubiese estado solo, bueno... Pero si estamos de a dos no lo voy a dejar abandonado, tirado... ¡tenés que ayudar!” (Chaupi, octubre de 2019).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo exploré la sociabilidad asociada a la práctica de caminar en zonas rurales de la Quebrada de Humahuaca, desde una perspectiva fenomenológica existencial anclada en la antropología de la experiencia. Puse el foco en las prácticas y en las relaciones de intersubjetividad que se despliegan durante la marcha como resultado del movimiento y de la utilización de determinadas técnicas corporales. Debido a que el interés de la mayoría de las investigaciones sobre las movilidades en esta zona estuvo puesto en el análisis de la espacialidad de las prácticas más que en la misma acción corporal que permite recorrer ese espacio, este trabajo constituye un aporte original al estudio tanto de las movilidades como de las corporalidades en esta región de los Andes.

En un comienzo, describí y analicé las prácticas sociales que regulan la interacción entre los caminantes en las diferentes etapas del recorrido. Dichas prácticas comienzan con la elección del compañero de viaje basada en su conocimiento experiencial del paisaje y en ciertas características físicas que hablan de su

resistencia, velocidad y habilidades para caminar en una topografía difícil.

Una vez emprendido el viaje, la interacción entre los caminantes es principalmente mediada por la experiencia corporal y perceptiva compartida al transitar juntos por un mismo paisaje. En ese sentido, la comunicación entre los miembros del grupo, así como la percepción de su intencionalidad, son comprendidas a través de los gestos y de los movimientos que se despliegan durante la marcha. A este tipo de relación intersubjetiva mediada por el cuerpo se suma una sociabilidad “cara-a-cara” que se desarrolla durante las pausas de descanso y que gira en torno a las prácticas de reciprocidad a través de los intercambios de hoja de coca, comida y bebida, prácticas que también incluyen a la Pachamama como protectora de los viajeros.

A continuación, analicé las relaciones que se despliegan entre los caminantes y los pobladores de la zona en torno a la práctica de caminar. En ellas, los principios y valores que regulan la vida cotidiana -la solidaridad, la reciprocidad y la cooperación- se manifiestan de manera concreta y práctica cuando se organizan partidas de búsqueda si estos demoran su regreso, cuando se les ofrece refugio y comida durante el trayecto o cuando los contienen emocionalmente luego de haber sufrido un percance en el trayecto.

Por último, observé que la práctica de caminar alberga diferentes significados dependiendo de las perspectivas personales de cada caminante. Para algunos el compartir un mismo trayecto con compañeros de trabajo les permite desarrollar con ellos una sociabilidad más informal que la que se da en el ámbito laboral. Para otros, el regreso a

casa constituye un tiempo y un espacio entre las obligaciones laborales y las domésticas que favorecen la reflexión y la introspección. Esto los impulsa a tomar la decisión de caminar solos, aun cuando esta sea contraria al espíritu de lo colectivo que regula las actividades cotidianas. No obstante, como un modo de reconciliar esta contradicción entre los valores éticos sociales con sus propios intereses, son capaces de desarrollar estrategias de marcha que les permiten mantener su autonomía y, al mismo tiempo, ser solidarios con otros.

En síntesis, se puede concluir que la sociabilidad que se despliega en el caminar en la Quebrada gira en torno a un conjunto de interacciones que implican una copresencia física en la que los caminantes no solo se comunican cara-a-cara sino también “cuerpo-a-cuerpo” (cf. Goffman 1966) con otros caminantes, sobre la base de la percepción subjetiva de la experiencia del otro. Estas relaciones de intersubjetividad se encuentran, a su vez, reguladas por un conjunto de normas y valores sociales que definen los modos que son considerados como los apropiados para que estas se desarrollen. No obstante, dichos valores pueden ser negociados ajustando las necesidades propias con las ajenas y siempre dentro de un margen que hace que las personas estén siempre presentes unas para otras.

Agradecimientos: A las comunidades de Ocumazo y de Chaupi Rodeo por su hospitalidad y, en especial, a todos los caminantes que compartieron sus viajes, su tiempo y sus experiencias conmigo. A Justina Kohan, por sus enseñanzas y su guía para realizar esta investigación. A los evaluadores anónimos que con sus aportes contribuyeron a mejorar la versión original de este trabajo.

Referencias Citadas

- Abercrombie, T. 1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Albó, X. 1991. La experiencia religiosa aymara. En *Rostros Indios de Dios. Los Amerindios Cristianos*, editado por M. Marzal, R. Robles, E. Maurier, X. Albó y B. Melía, pp. 201-265. Abya Yala, Quito.
- Allen, C. 1981. To be Quechua: The symbolism of coca chewing in Highland Peru. *American Ethnologist* 8 (1):157-171.
- Allen, C. 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- Bastien, J. 1978. *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. West Publishing, St. Paul.
- Benedetti, A. y C. Argañaraz 2003. Transformaciones sociales y territoriales en la frontera atacameña a lo largo del siglo XX. Susques de “Despoblado” a “Pórtico de los Andes”. *Revue de Géographie Alpine. Traverser et utiliser la frontière (Andes / Alpes)* 91 (3):29-46.
- Benedetti, A. y E. Salizzi 2011. Llegar, pasar, regresar a la frontera. Aproximación al sistema de movilidad argentino-boliviano. *Revista Transporte y Territorio* 4:148-179.
- Bugallo, L. 2008. *Años se manejaba el cambio y ahora el billete*. Participación de población de la Puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX y XX. *Estudios trasandinos* 14 (2):5-30.
- Bugallo, L. 2014. Los propietarios de los molinos en la Quebrada de Humahuaca, 1860-1980. La molinería: de actividad rentable a la fabricación de harinas para autoconsumo. En *Quebrada de*

- Humahuaca. *Estudios Históricos y Antropológicos en Torno a las Formas de Propiedad*, compilado por A. Teruel y C. Fandos, pp. 139-183. EdiUNJu, San Salvador de Jujuy.
- Bugallo, L. y L. Mamaní 2014. Molinos en la Quebrada de Humahuaca: lugares de encuentro de gentes y caminos. La región molinera del norte jujeño, 1940-1980. En *Espacialidades Altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo Local, lo Comunitario y lo Doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 63-118. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Carter W. 1977. Ritual, the Aymara, and the role of alcohol in human society. En *Drugs, Rituals, and Altered States of Consciousness*, editado por B. du Toit, pp. 101-110. A.A. Balkema, Rotterdam.
- Ceruti, M. 2015. Peregrinación andina al santuario en alta montaña en la cima del cerro Sixilera, norte de Argentina. *Haucaypata* 9:44-61.
- Cipolletti, M. 1984. Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño. *Revista Andina* 2:513-538.
- Cladera, J. 2010. Continuidad y cambio en las prácticas trashumantes. El caso de los ganaderos del circuito Iscuya-Astilleros, Comunidad Kolla Finca Santiago (provincia de Salta). *KULA, Antropólogos del Atlántico Sur* 3:55-65.
- Cladera, J. 2013. Pessoas que cruzam territórios e territórios que são pessoas -As experiências do direito espacial nos Andes: um estudo de caso no noroeste argentino. *Ilha Revista de Antropologia* 15 (1-2):149-178.
- Cladera, J. 2014. La Comunidad Indígena como categoría de traducción: trashumancia ganadera y propiedad jurídica en las sierras del Zenta (Departamentos de Humahuaca/Jujuy e Iruya y Orán/Salta). En *Espacialidades Altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo Local, lo Comunitario y lo Doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 197-226. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Cladera, J. 2015. *Trashumancia Ganadera y Negociación de Identidades ante el Estado en las Sierras del Zenta (Provincias de Jujuy y Salta)*. Tesis de Magíster en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Cortázar, A. 1965. La Virgen de Punta Corral. *Selecciones Folkloricas* 2:29-44.
- Costilla, J. 2010. La celebración de la Virgen de Copacabana en la Quebrada de Humahuaca: historia y religiosidad local entre Tumbaya y Tilcara (1835-2009). En *Carnavales, Fiestas y Ferias en el Mundo Andino de la Argentina*, editado por E. Cruz, pp. 247-276. Purmamarka, San Salvador de Jujuy.
- Costilla, J. 2014. Itinerarios religiosos y espacios sacralizados: santuarios, devotos y peregrinos en el culto al Señor del Milagro de Salta y la peregrinación a la Virgen de Copacabana en Jujuy. En *Espacialidades Altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo Local, lo Comunitario y lo Doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 119-162. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Csordas, T. 2008. Intersubjectivity and intercorporeality. *Subjectivity* 22 (1):110-121.
- Fontes, C. 2016. Caminar con bueyes. La intersubjetividad del movimiento en las tareas agrícolas (Quebrada de Humahuaca). *Estudios Sociales del Noa* 18:61-86.
- Fontes, C. 2017. La procesión de la Virgen del Rosario de Ocumazo: memoria, movimiento e identidad en el paisaje andino. *Estudios Sociales del Noa* 20:25-48.
- Fontes, C. 2018. Pisando fuerte e invocando santos. Formas corporales de conocimiento para caminar en el paisaje andino. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre* 39 (1):59-74.
- Fontes, C. 2019. Recuerdos del movimiento. Cuerpo, paisaje y memoria en la Quebrada de Humahuaca. *Mundo de Antes* 13 (2):115-139.
- Fontes, C. 2020. Encuentros con duendes, dueños y diablos: intersubjetividad, movimiento y paisaje en los caminos de la Quebrada de Humahuaca. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 22:e020003. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13319>
- Fontes, C. 2021. Coreografías pastoriles Intercorporalidad, paisaje y movimiento en la Quebrada de Humahuaca. *Cuadernos de Antropología Social* 54:65-80.
- Garcés, A y M. Maureira 2018. De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama. *Revista Chilena de Antropología* 37:230-248.
- Göbel, B. 1998. Salir de viaje: producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino. En *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas Contribuciones, Etnohistoria, Etnolingüística y Etnografía en las Américas*, editado por S. Dedenbach-Salazar, C. Arellano, E. König y H. Prümers, pp. 867-891. Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben.
- Göbel, B. 2000-2002. Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19:267-296.
- Göbel, B. 2002. La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistemas de asentamiento en la Puna de Atacama. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 23:53-76.
- Goffman, E. 1966. *Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings* The Free Press, New York.
- Goffman, E. 1979. *Relaciones en Público. Microestudios del Orden Público*. Traducido por Fernando Santos Fontenla. Alianza Editorial, Madrid.
- Harris, O. 1978. De l'asymétrie au triangle: Transformations symboliques au nord de Potosí. *Annales Histoire, Sciences Sociales* 33 (5-6):1108-1126.
- Heddon, D. 2012. Turning 40: 40 turns. Walking & friendship. *Performance Research* 17 (2):67-75.
- Ingold, T. 1993. Temporality of the landscape. *World Archaeology* 25 (2):152-174.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London y New York.

- Isbell, B. 1974. Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, compilado por G. Alberti y E. Mayer, pp. 110-152. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Jackson, M. 1989. *Paths Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press, Bloomington.
- Jackson, M. 1998. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Jackson, M. 2005. *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*. Berghahn Books, New York and Oxford.
- Janoschka, M. 2000. Procesos migratorios en la Quebrada de Humahuaca. *Estudios Sociales del NOA* 5 (1):199-29.
- Janoschka, M. y C. Reboratti 2003. La movilidad de la población. En *La Quebrada. Geografía, Historia y Ecología de la Quebrada de Humahuaca*, coordinado por C. Reboratti, pp. 193-210. La Colmena, Buenos Aires.
- Karasik, G. 1984. Intercambio tradicional en la Puna jujeña. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre* 14:56-78.
- Karasik, G. 2000. Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana. En *Fronteras Nacionales e Identidades. La Periferia Como Centro*, compilado por A. Grimson, pp. 152-184. Ediciones Ciccus-La Crujía, Buenos Aires.
- Lafón, C. 1967. Fiesta y religión en Punta Corral (Provincia de Jujuy). *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre* 10 (1):256-289.
- Lee, J. y T. Ingold 2006. Fieldwork on foot: Perceiving, routing, socializing. En *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*, editado por S. Coleman y P. Collins, pp. 67-85. Berg, Oxford.
- Lefebvre, H. 2004 [1992]. *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. Continuum, London.
- Lema, V. y F. Pazzarelli 2015. Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/67976#tocto1n4> (24/08/2021).
- Lye, T-P. 2008. Before a step too far: Walking with Batek hunter-gatherers in the forests of Pahang, Malaysia. En *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*, editado por T. Ingold y J. Lee Vergunst, pp. 21-34. Ashgate, Aldershot.
- Machaca, A. 2003. *Los Sikuris y su Relación con la Virgen de Copacabana del Abra de Punta Corral*. Municipalidad de Tilcara, Tilcara.
- Martínez, B. 2013. Taxonomías de la muerte: suicidio, incesto y reciprocidad en El Cajón (Catamarca, Argentina). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65771> (22/04/2019).
- Martínez, B. 2014. Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (provincia de Catamarca, Argentina). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 49:177-196.
- Mayer, E. 1974. Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, compilado por G. Alberti y E. Mayer, pp. 37-65. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Mendoza, Z. 2010. La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoylluriti. *Anthropologica* 28:13-36.
- Motta Zamalloa, E. 2019. La buena hora: deseo, perdón y solidaridad en la ética andina. *La Vida y la Historia. Revista del Fondo Editorial Universitario* 3:54-63.
- Ortiz Rescaniere, A. 1989. La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza andinos. *Revista Anthropologica* 7 (7):137-170.
- Parodi, M. y A. Benedetti 2016. Minería, descampesinización y desocupación. Trayectorias de movilidad de cuatro mineros de El Aguilar (Jujuy, Argentina, década de 1940 a 2010). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 52:129-152.
- Quiroga Mendiola, M. 2012. *Sociedades y Agroecosistemas Pastoriles de Alta Montaña en la Puna. Departamento Yavi, Provincia de Jujuy, República Argentina*. Tesis de Doctorado en Ciencias Agropecuarias, Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
- Quiroga Mendiola, M. 2013. Lluve sobre mojado... Trashumancia conceptual frente al pastoralismo alto andino. En *La Desigualdad ¿del Desarrollo? Controversias y Disyuntivas en el Desarrollo Rural del Norte Argentino*, organizado por M. Manzanal y M. Ponce, pp. 1-15. Ed. Fundación CICCUS, Buenos Aires.
- Quiroga Mendiola, M. 2014. "Donde no se puede sembrar..." La triple espacialidad pastoril en Suripujio, Puna de Jujuy, Argentina. En *Espacialidades Altoandinas. Nuevos Aportes Desde la Argentina. Tomo I: Miradas Hacia lo Local, lo Comunitario y lo Doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 227- 256. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Rabey, M., R. Merlino y D. González 1984. Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales. *Revista Andina* 4 (1):131-160.
- Rodríguez, M. 2014. Hacia el Abra de Punta Corral: movimientos, danzas y elementos naturales en rituales del mundo andino (Noroeste Argentino). *Revista Española de Antropología Americana* 44 (2):393-410.
- Sadir, M. 2014. Procesos sociohistóricos y modos cotidianos de diferenciación en la frontera argentino-boliviana: el caso de La Quiaca (Jujuy) y Villazón (Potosí) En *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo II: Interacciones con el "Mundo de Afuera"*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 241-277. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Saignes, T. 1989. Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? *Revista Andina* 7 (1):83-127.
- Saignes, T. 1993. *Borrachera y Memoria. La Experiencia de lo Sagrado en los Andes*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Sallnow, M. 1989. Cooperation and contradiction: the dialectics of everyday practice. *Dialectical Anthropology* 14 (4):241-257.
- Schutz, A. 1973. *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*. University of Chicago Press, Chicago and London.

- Sheller, M. y J. Urry 2006. The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A: Economy and Space* 38 (2):207-226.
- Tomasi, J. 2013. Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas. Asentamientos y movilidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de Geografía Norte Grande* 55:67-87.
- Tomasi, J. 2014. De los pastoreos a la casa. Espacialidades y arquitecturas domésticas entre los pastores altoandinos (Susques, provincia de Jujuy). En *Espacialidades Altoandinas. Nuevos Aportes Desde la Argentina. Tomo I: Miradas Hacia lo Local, lo Comunitario y lo Doméstico*, compilado por A. Benedetti y J. Tomasi, pp. 257-299. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Tomasi, J. y A. Benedetti 2013. Territorialidades multiescalares. El paso de Jama y el eje de Capricornio, vistos desde un pueblo de pastores puneños (Susques, Jujuy, Argentina). En *Araucanía-Norpatagonia: la Territorialidad en Debate. Perspectivas Ambientales, Culturales, Sociales, Políticas y Económicas*, compilado por M. Nicoletti y P. Nuñez, pp. 14-32. Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche.
- Turner, V. 1982. *From Ritual to Theatre. The Seriousness of Human Play*. Performing Arts Journal Publications, New York.
- Turner, V. 1985. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. University of Arizona Press, Tucson.
- Turner, V. 1986. Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience. En *The Anthropology of Experience*, editado por V. Turner y E. Bruner, pp. 33-44. University of Illinois Press, Urbana.
- Urry, J. 2002. Mobility and proximity. *Sociology* 36 (2):255-274.
- Urry, J. 2003. Social networks, travel and talk. *British Journal of Sociology* 54 (2):155-175.
- Vilca, M. 2009. Más allá del “paisaje”: el espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos FHycS-UNJu* 36:245-259.
- Zanolli, C., Costilla, J. y D. Estruch 2010. Cofrades, esclavos y devotos. La peregrinación al Santuario de la Virgen de Copacabana de Punta Corral. Jujuy, Argentina. En *Patrimonio Cultural Inmaterial Latinoamericano. Fiestas*, pp. 11-40. CRESPIAL, Cusco.

Notas

- ¹ Otros trabajos desde esta perspectiva: Fontes 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021. Para aspectos sensoriales de la caminata en contextos rituales en Perú, ver Mendoza 2010.
- ² Localidad ubicada a 4.300 msm en una zona montañosa de muy difícil acceso, en el vecino Departamento de Tilcara.
- ³ Bola de hojas de coca mascadas.
- ⁴ Libaciones hechas con alcohol y hojas de coca para ofrendar a la Pachamama a cambio de protección o para pedir y agradecer por ciertos bienes.
- ⁵ Montículos de piedras construidos por los caminantes a la vera del camino especialmente en las abras, portezuelos o partes altas de una cuesta.
- ⁶ Lugares pantanosos cercanos a un ojo de agua. Allí la Pachamama puede “agarrar” o castigar al caminante (con lesiones en la piel, decaimiento, sueño intranquilo e incluso la muerte) si este no ofrece el pago de rigor (ver Vilca 2009).
- ⁷ Estas sierras superan los 5.000 msm en su altitud máxima.
- ⁸ Lloviznando.
- ⁹ En las zonas más apartadas, los pobladores habitualmente envían mensajes al puesto de salud, por medio de algún vecino que eventualmente esté “bajando” al pueblo.