

**MÁS ALLÁ DEL “PAISAJE”. EL ESPACIO DE LA PUNA Y QUEBRADA DE JUJUY: ¿COMENSAL, ANFITRIÓN, INTERLOCUTOR?**

(BEYOND THE ‘LANDSCAPE’. PUNA AND ‘QUEBRADA’ IN JUJUY: DINER, HOST, INTERLOCUTOR?)

Mario VILCA\*

**RESUMEN**

El presente trabajo propone abordar el espacio andino desde una perspectiva crítica del “paisaje” como construcción histórica moderna que configura al espacio andino en tanto “objeto” enfrentado a un “subjectum” (sujeto), tal como la elabora Descartes en el s.XVII. La reflexión busca pensar el espacio andino desde la percepción de los propios pobladores y desde las representaciones implícitas en relatos y ritos andinos, centrados en la quebrada y puna jujeña. Indaga sobre la representación del espacio en tanto “alteridad”, como espacio viviente que interpela de modo radical al sujeto. Alteridad que no se muestra como “paisaje” sino como “experiencia” irrebasable que desborda las acciones y capacidades humanas. Esta interpelación tiene diversas modalidades. Aquí buscamos tematizarla a partir de relatos relacionados con la salud-enfermedad. Aborda los “lugares”, objetos y acciones que afectan al sujeto y fuerzan la intervención de personajes potentes (curanderos/as) que despliegan procedimientos materiales y espirituales que pueden conjurar esta alteridad desequilibrante. Se plantea que hay una co-relación de interfagocitación entre ser humano y espacio, y se encuentra esta representación del espacio en tanto un “otro” político, en un sentido amplio del término.

**Palabras Clave:** paisaje, alteridad, seres poderosos, interfagocitación.

**ABSTRACT**

*This essay approaches the notion of Andean space from a critical perspective towards “landscape”, seen as a historical construction of modernity that reconfigured Andean space as an “object” now confronted by a “subjectum” (subject), as proposed by Descartes in the 17<sup>th</sup> century. This reflection seeks to reconsider Andean space from the perception of the local inhabitants of Jujuy’s quebrada and puna, and from the implicit representations in their accounts and in Andean rituals. It examines representations of space as both “otherness” and as a living space that appeals to the subject in a radical way, an otherness that is not experienced as “landscape” but rather as an intense “experience” that overpowers both human actions and capacities. This interpellation has diverse modalities. Here we seek to define these modalities*

---

\* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy - Otero 262 - CP 4600 - San Salvador de Jujuy - Jujuy - Argentina.  
**Correo Electrónico:** andino\_1968@ yahoo.com.ar

*on the basis of accounts which appeal to health or illness, which seem to approach the sense of "place", the objects and actions that affect the subject and force the intervention of potent personages (healers) who can release material and spiritual processes that avert this unstabilising otherness. Finally, the essay perceives a correlation of mutual devouring between human beings and space, in a spatial representation of the political "other", in the wide sense of this term.*

**Key Words:** *landscape, otherness, potent personajes (healers), mutual devouring.*

### **EL ESPACIO ANDINO COMO "PAISAJE"**

El "paisaje" desde un abordaje estético contiene los presupuestos de un "espectáculo" y de un "espectador". Esta relación es una relación sujeto-objeto, en tanto se constituye un sujeto que contempla y un objeto ("paisaje") que es contemplado. Asimismo la intermediación entre ambos es una "distancia", una de cuyas modalidades es la perspectiva (Arnold, D; 2008:32)(1). Esta relación aparece como dominante ya en el Renacimiento, a través de la "representación" en la pintura, el dibujo, el teatro y cuyas raíces se pueden encontrar en la virtud mayor de la *paideia* griega: la "felicidad contemplativa" de Platón y Aristóteles. En esta línea de pensamiento con Descartes, en los inicios de la modernidad, se impone la soberanía de la "mirada" que proyecta instrumentalizar la naturaleza como "res extensa", medirla, pesarla, calcularla y dominarla para beneficio de la humanidad. Esta percepción de la naturaleza como "objeto" ya contiene en germen la lógica del modo de producción moderno.

Se propone indagar en la representación del espacio de los pobladores de la Quebrada y Puna de Jujuy, pues este es percibido como una alteridad que interpela permanentemente al sujeto. Interpelación que suele traducirse en variados tipos de desequilibrios psicosomáticos, denominados "enfermedades". A este tipo de afecciones no las puede curar el sistema de salud estatal, según los pobladores entrevistados.

Este modo de percibir el espacio contrasta con aquel instaurado por los procesos colonizadores y modernizadores. Estos han instaurado la concepción del espacio en tanto susceptible de ser abordado como ente despojado de atributos, cualidades o significaciones humanas, animales o suprahumanas. Pensamos que esta instauración ha ido difuminando las relaciones con los modos de percepción del mundo circundante locales. ¿Que cuestiones éticas, políticas, económico-productivas, sociales y simbólicas están implícitas en este modo de percibir el espacio?

### **EL ESPACIO ANDINO COMO "ALTERIDAD INTERPELANTE"**

El espacio de la Quebrada de Humahuaca y de la Puna de Jujuy es percibido por sus habitantes como constituido de lugares cualitativamente diversos, los que pueden afectar en lo corporal y en lo espiritual y producir un desequilibrio tal que en algunos casos puede llevar a la muerte.

En entrevistas a pobladores acerca de las enfermedades de la zona Quebrada y parte de la Puna, se han recogido relatos en los cuales se hace mención a una variada tipología de afecciones. Hay lugares que pueden “comer”, “soplar”, “marar”, “asustar”, “aykar”, “agarrar” o “quitar el ánimo”. Lugares relacionados con el agua, (“ojos” de agua, manantiales, lagunas); espacios donde han vivido poblaciones nativas, prehispánicas (“antigales”, “casas de los antiguos”); o lugares donde ha caído el rayo, entre los principales. También se los percibe como poblados de seres que afectan a quienes pasan por el lugar sin el debido cuidado. Encontramos también objetos, animales o vegetales investidos del poder de afectar al sujeto. Estas afecciones son percibidas como “enfermedades” que no pueden ser tratados por el sistema de salud del estado. Determinados sujetos culturales locales “conocen” los desequilibrios, pueden “ver” el tipo de afección y el ser o seres poderosos que están afectando al enfermo, están munidos de determinados procedimientos y elementos de cura con que restablecen la salud del paciente. Es en este sentido que se percibe al espacio como un “otro” que interpela como “experiencia” irrefutable.

## LOS OJOS DE LA TIERRA

En la Quebrada de Humahuaca, los manantiales u ojos de agua, “maran”, “soplan”. El poblador Omar Díaz, cuenta:

“Dicen que la tierra, el agua (ojo de agua), los troncos de árboles, el hormiguero te soplan. Eso es *maradura*. Al jugar con un hormiguero, o cuando vas a beber agua de un ojo de agua...Uno puede enloquecer...”

Alergias permanentes, afecciones en la piel, falta de sueño, pérdida de la razón, son algunas de las afecciones más comunes de este modo de interacción de los espacios de la Quebrada. Señala además el hormiguero, los troncos de árboles como lugares peligrosos.

El informante señala que:

“En el hospital no te pueden curar (...) Un curandero te hace limpia con alumbre, otros lo hacen con plomo, o también adivinan con coca o maíz. ...Se hacen pedir perdón en el lugar donde se asustó y lo maró. Y se hace beber a la tierra, se da de comer a la madre tierra.” (Rubinelli, M; 2000: 17)(2)

Destaca la competencia del curandero y la no pertinencia del hospital para la cura de la *maradura*. El curandero “ve” el origen de la afección con coca o maíz y “limpia” al paciente con alumbre, o plomo. Le habla al lugar, solicitando su “perdón”. Luego “convida” a la tierra con una “mesa”, le dará de comer y beber.

Los lugares relacionados con el agua son percibidos como impregnados de determinados poderes. Los mismos pueden ser beneficiosos, mediados por el curandero, “médico particular”, o perjudiciales si no se guarda el debido respeto.

Relata Alejandra Ramos:

“Uno de mis hermanos iba riéndose con sus amigos, cuando encontraron un ojito de agua. Mi hermano se quedó en el ojito, tirando piedras...Al rato se sintió mal...Y se desmayó...en el hospital le dijeron que el desmayo no se debía a ninguna enfermedad... (Después) le aparecieron manchas rojas con pequeños granitos en todo el cuerpo...”

La infracción a las reglas del respeto a los ojos de agua (“riéndose”, “tirando piedras”) es castigada con un “soplo”, que produce desmayo y erupciones en la piel. En el hospital no encuentran nada anormal, por lo que la mujer acude al curandero:

“El curandero empezó a limpiarle el cuerpo con el alumbre. Luego lo puso en un vaso...se formó una figura que solo él sabe entender. (...) llevaría a mi hermano a pedirle perdón al ojo de agua, al atardecer, ya que como el ojo lo había soplado, tendría que pedir perdón tres veces para sanar. Nunca más mi hermano molestó a ningún ojo de agua.” (Op.cit., 28)

Utiliza el alumbre para conocer cuál fue el ser poderoso que “sopló” al enfermo. Lo lleva a “hablar” con el ojo de agua, a pedirle “perdón”. Deberá “perdonarse” tres veces.

Otra informante cuenta que:

“un día me salieron granos en la cara. Mi abuelo me pasó alumbre con alcohol en todo el cuerpo y lo tiró a las brasas...Había sido que me *maró* un ojo de agua...” (Op. cit.,18)

El especialista “ve” en el alumbre al ser poderoso que le afecta la piel, resulta ser un “ojo de agua”.

“Una vez en una casa donde alquilábamos había un pozo, parecía un pozo de agua...A mi hermanito de un año, le empezaron a salir muchos granitos en la cara y el cuerpo, y le salía agüita. (...) La curandera dijo que primero tenía que ver en la coca.”

La mujer especialista “ve” en la coca el ser poderoso que lo afecta que resulta ser un pozo de agua:

“Y el resultado que salió fue que era una *maradura* (con cigarrillo, coca y alumbre lo curó)...Lo hizo persignarse tres veces...se curó muy rápido” (Ib.)

Nuevamente se recurre al alumbre, el cigarrillo y a los signos católicos (el “persignarse”)

En la Puna de Jujuy, Teófila Osedo cuenta:

“En Lagunillas (el día 2 de agosto) corpachan los manantiales y lagunas (para que no traguen al ganado)...llevando chuya, lana de cunti, alcohol, coca. Todo esto es enterrado a un lado de los manantiales y lagunas. Antiguamente se acostumbraba bailar al contorno de la laguna de Pozuelos. Si esto no hacían de seguro que se ponía mala llevándose en cada olada cientos de ovejas, atraídas por el agua...”(3)

Se “entierra” (se da “de comer”) a los lugares acuosos, a fin de tenerlos alimentados y satisfechos y no “coman” los animales domésticos. Se baila(4) alrededor de la Laguna de Pozuelos. Esta tiene fama de ser “mala” si no se le rinde tributo en el mes de agosto.

En Chocoite, Depto de Yavi, Victorina Anzoleaga, docente, relata:

“En ciertos lugares existen grandes vertientes de agua, ‘manantiales bravos’ como les llaman, a los cuáles les atribuyen el poder sobrenatural de comerse toda clase de animales que se acerquen a sus alrededores. Encontrándose más bravos aún cuando no hayan calmado su ira el primero de agosto...los vecinos llevan todas las ofrendas de que disponen y dan de comer al manantial ese día” (5)

José Vilca, de 60 años, nacido en Llamerías, Cochínoca, relata:

“Antes mi viejo (Don Victorino Vilca) íbamos al cerro, al pié, al ojo de agua, en agosto a dar de comer al cerro. Llevábamos incienso, machorra, calapurca, guiso de mote...También sé que se daba de comer en (cerros de) Paicone, cerro Cóndor Grande, cerro Cóndor Chico...”(6)

Leonor Vilca, 30 años, cuenta:

“Vas a la laguna de Pozuelos a juntar huevos y te comía. Dicen que era muy jodido. Los pescadores se perdían...traicionera el agua, dicen. Te marea, no te das cuenta y te perdés, pisás la arenilla. Una vez iban a bendecir (a la laguna) por todas las muertes que había, dicen. Y la laguna se comió al cura.”(7)

Acá la laguna “se come” al cura, que representa al poder de la iglesia católica, y a los santos. En este sentido el relato apunta a sobreponer al poder de la divinidad local por sobre los poderes de los santos.

Las lagunas en el mundo andino son asociadas a determinado sexo. En el sur andino pueden ser hembras (*warmi qucha*, *qutamama*) o machos (*qari qucha*).

Luciano Mamani de la comunidad Wilaqala (depto. de Potosí) relata:

“Hay otra laguna allá abajo...ese es *hombre*(8)...En la noche arde fuego ahí...a ratos se vuelve color...morado, a ratos verde, a ratos rojo,...después

normal, agua clara nomás está. (...) A esa laguna caían las vacas...las ovejas, corriendo, ¡ch'ultuj! se mueren al instante ¿Qué será? Está volviéndose malo siempre..." (Nicolas, V. et.al., 2004: 71)

Eduardo Vega, en relación a la laguna de Pozuelos de la puna jujeña, cuenta:

"Valentín Cussi, de Puesto del Marqués cuenta que su tío y un compadre estaban a orillas de la laguna (Laguna de Pozuelos). Ambos estaban machados. En eso ven que sobre unas piedras habían dos mujeres que los llamaban: "vení, vení" dice que les decían, agitaban sus manitos y llamaban como cantando, con música. Eran muy lindas. El compadre dice que estaba yendo. Su tío, que ya se le había pasado la macha, le dice que no vaya. "¿No ves?", dice que le dijo. Tenían de la cintura para abajo como cola de pescado..."

En los ríos u orilla de lagos moran espíritus que en la Puna también son llamados "sirenas"(9) que puede impregnar de melodías y canciones a los instrumentos musicales que son dejados al "sereno" a las orillas de los ríos (Cfr. Arnold D. y Yapita J. de D., 1998: 67). Los claveles "serenados" son también utilizados para la cura:

"(para el susto)...se puede tomar agua de clavel serenado." (Entrevista a A. Chauque, en Rubinelli, M; 2000:17)

## MEMORIAS DE LA TIERRA

El andar por lugares donde habrían existido poblados antiguos, prehispánicos, es visto como muy riesgoso y causa de la enfermedad llamada "*piadura*" o "*piadura*": Dice Armando Paredes:

"La piadura es cuando alguna persona va a una zona muy antigua, por ejemplo Incacueva...Se siente muy cansado...se acuesta...y se duerme. A la noche siente que tiene mucho frío...al día siguiente le empieza a picar todo el cuerpo...Tiene que curarse con el curandero."(op.cit: 30)

La alteridad poderosa requiere constantemente muestras de respeto. La omisión de las ceremonias del "saludo", sea por negligencia o distracción, trae inevitables consecuencias, como el enfermarse. Igualmente si se levantan objetos del lugar, se debe "challarlos"(10), darles de beber, debidamente:

"Cuando cualquier persona va a un antigal, siempre hay que saludarlo. Si no lo hacés y andás por todas partes y te alzás cosas que no te corresponden y no las llevás para chayarlas...te crían granitos...te duele la cabeza y te sigue apareciendo de todo. Igual si estás paseando y te sentás en parte mala, al lado de unos antigales, hormigueros o árboles viejos...Hay que ir a un curandero que sepa limpiar con alumbre todo el cuerpo...también cura con yuyos...con ruda...con algunas grasas de animales, como vicuña,

tigre...A las tres veces, y haciéndose perdonar de la tierra, te quedás sano”  
(Aldo Zapana y Alfredo Morales, op.cit: 30)

Los procedimientos que señalan los pobladores para la cura de la “piadura” están relacionados con elementos, tales como ruda, “yuyos” y grasas de animales de la zona, así como el “hablarle” a la tierra pidiéndole perdón. Este pedido de “perdón” implica reconocer que se ha irrumpido en lugares prohibidos por la alteridad poderosa, por lo que también se ha incurrido en una ofensa a sus mandatos. Implica también la valoración de los saberes tradicionales sobre las cualidades de los lugares, y el reconocimiento de la propia ignorancia respecto de ello.

El andar, “hurgar”, dormir en los antiguos produce el *testi o tiste*:  
Dice Carlos Salas:

“Un amigo tuvo teste, que era señal de que estuvo arruinando y durmiendo en antiguos...el médico particular o curandero...lo untó con yuyos medicinales y lo llevó a pedir perdón en los antiguos...Lo hizo durante tres días. Luego tuvo que pasar misa. Después de nueve días estuvo totalmente sano, y esto le sirvió de escarmiento.” (Op.cit.:25)

Aparece de nuevo el procedimiento de “perdonarse” a la alteridad potente, como también el elemento católico de “pasar misa”(11) El “escarmiento” o actitud de no reincidir parece ser la consecuencia moral de la trasgresión.

Ethel Vilca, 14 años, cuenta:

“El “oso” (Rosario Vilca.) andaba por los cerros de Llamerías (Cochinoca) encontró ollas grandes de barro. Dice que las ha destapao y no había nada. Sólo unos huesos al fondo. Al otro día en el pueblo le han salido granos, con mucha agua. Los remedios que le han dado en la salita no le hacían nada. Mi mamá le ha dicho que vaya a sahumarse en el lugar de las ollas y ha dao de comer la tierra. A la semana ya estaba sano.”

En este caso se ha profanado los enterratorios y los huesos de los difuntos que descansan en las “grandes ollas de barro”. Esto le produce granos en la cara, que no puede curar la medicina estatal (la “salita”). Debe ir a “sahumarse” y dar de comer a la tierra para sanar.

A la enfermedad de la *tiricia* (tristeza) se la cura en el río, por la tarde:

“A esta enfermedad (la tiricia) como a las maraduras, las aykaduras, los sustos,...no los cura la ciencia de los médicos..Para curar (al niño) al atardecer nos trasladamos hasta el río. El curandero (indicó al niño) recogiera resto de tolas, pajas, piedritas...Hizo un pozo en el que quemó sahumario...Clamó al Señor...y ofreció las piedritas al sol...extrajo las piedritas y las dio al niño para que las tirara al río, lo más lejos posible, una por una. No sé si la fé o el acierto de la cura, o algo insólito, (el niño se curó a los pocos días)”dice Lidia Díaz (Op. cit: 26)

En esta entrevista se vuelve a reiterar que las enfermedades como la maradura, la aykadura, el susto, la tiricia, no pueden ser curadas por la ciencia y la técnica del sistema hospitalario. Describe al curandero utilizando procedimientos mixtos, recurriendo a los seres poderosos de la religión católica (“Clamó al Señor”) y de la andina (“ofreció las piedritas al Sol”), respectivamente.

“A Tres Cruces he ido a curar a mi comadre Eleuteria de Canchi,...a llamarla del susto de la tierra y corpachar la tierra...y después siempre uno se llama comadre con la santa tierra para que venga su espíritu, porque ella estaba asustada y tenía mal aire, mal viento”  
(Violeta Vargas de Abalos, Iturbe)(12)

En este caso la curandera va a “llamarla”, pues se concibe que su ánimo(13) se ha ido, no está completa su persona. Dice ser la “comadre” de la tierra después de haberle dado de comer y beber (“corpachar”)(14) para recuperar el espíritu de la afectada. La tierra es en esta representación una alteridad potente. Acá “corpachar” remite a hospedar, aposentar a alguien (hospedar a la tierra). En el mes de agosto la tierra se convierte en huésped de la familia y de la comunidad. Un vuelco (“kuty”) de la relación, puesto que todo el año la comunidad es huésped de la madre tierra.

## LA IRA DE LOS CERROS

Los poderes de los cerros también son temibles, pueden causar *piadura*:  
Cuenta Raúl Velázquez:

“La piadura es como una maradura del cerro. Es cuando tomas agua de una serpiente(15) (de un ojito) que sale de debajo de la tierra. Y salen granitos en el cuerpo. Es de piadura. Lo cura un particular, él tiene que ir traer la tierra de donde se hizo piar y tiene que hacer una cruz donde alce la tierra. Recién lo cura...con alumbre y con coca” (Rubinelli, 2000: 29)

La cura se inicia con tierra del lugar, recurre a la cruz (como signo católico?), y luego concluye con alumbre y coca

El “mal aire” se puede contraer por el solo hecho de caminar por el cerro:

“(mal aire) es una enfermedad que no se puede curar en el hospital, porque sólo la curan las personas que tienen conocimientos, las que entienden...Se manifiesta con dolor de cabeza, de estómago, mareos y vómitos...” dice María Paredes (Op.Cit:23)

A este respecto la presencia de pachamama es más evidente en las curaciones que la mención a los cerros. En el sur andino de Bolivia, Chile y Perú los cerros son deidades muy poderosas, son considerados los guardianes de la comunidad, “doctores” y también inician a curanderos. Son dignatarios que viven en pareja (chacha-warmi): tata Sabaya-mama t’alla Wanapa; tata Asanque-mama Tunupa;

tata Malmisa-mama Phuthuxi; tata Sajama-mama Illimani; tata Likanku-mama Quimal) entre otras parejas importantes.

Aniceto Soliz Mamani, potosino, relata, respecto del cerro Mama Tunupa:

“Ese cerro Tunupa se llamaba la madre Mika. Antiguamente era una mujer y por ella los hombres se peleaban. Estos eran el gran cerro mallku (“rey”), el Chillima y el Qhura Qhura. A Qhura Qhura le sacaron los intestinos...los dientes...clarito se ve ahora...Después de eso, se ha quedado allí tumbado. (En Pulacayo) Tunupa se puso llorar por su hijo-dicen- le chorreó leche por su seno. Por eso tenemos allí (el Salar de Uyuni) Hay un lugar llamado Takiraña porque allí zapateó. Esto se ve bien claro. Luego parece que se vino y ya se quedó aquí.

Por eso cualquier fiesta siempre hay que acordarse de Chillima, de la madre Mika...también Qhura Qhura parece que está ahí. Cabalmente esa es la razón por la que todo nuestro paisaje es así, según cuentan” (Albó, X y Layme P, F; 1983: 40)

La relación entre estas parejas, de convivencia, de conflicto de uniones y separaciones, constituye la “historia viva”, que se puede “mostrar” por parte del que relata (cabezas cortadas, hijas/hijas, sangre derramada, leche materna, inscriptas en el “paisaje” andino).

Se concibe al “paisaje” como resultado de la saga de los dioses. Estos “viven” con la comunidad, no como historia pasada. Su “presencia” configura una comunidad de dignatarios que protegen, ayudan y presiden las principales fiestas de la comunidad.

## LOS “OTROS” NEFASTOS DEL ESPACIO

Además de los poderes que tienen los lugares, también tienen carga desequilibrante otros elementos que están dentro del “paisaje” vivo. Estos pueden causar *susto*.

Zulema Valdiviezo, narra:

“Rita se había asustado con una oveja...Comenzó a llorar de noche...Su mamá la llevó a un curandero. El pidió hojas de coca para empezar a “ver” la enfermedad...era susto.”

El curandero, reza, masajea y habla al espíritu del paciente (16) para que vuelva:

“Luego tomó un sorbo de agua y llamó al espíritu por su nombre botó el agua...procedió a sahumar con romero y basura juntada de las cuatro esquinas de la casa...durante tres días...” (Rubinelli, M; 2000:15)

Otras informantes (Mirta Maidana y Analía Ramos) cuentan que el *susto* se puede dar por ladrido de perro y sólo lo curan los curanderos:

“Hay que conseguir pelos del perro que lo asustó...Encienden un cigarrillo, fuman un poco y luego echan el humo, en la cabeza del paciente.”(Op.cit:16)

Alicia Chauque agrega:

“Con incienso, la virgen, más la basurita y el pelo, se debe sahumar tres noches...Se debe tomar agua bendita.” (Op.cit:17)

Omar Díaz cuenta que su primo Carlos se asustó con un sapo:

“... tenía granos en todo el cuerpo...Mi mamá y mi tía dijeron que el sapo lo había marado. Se fueron con Carlos a la playa...Ellas tiraron sal tres veces, escupieron, echaron agua bendita y se fueron.” ( Op.cit:19)

El tren también puede asustar:

“El bebé (de una pastora) se asustó con un tren...Desde ese día...no pudo conciliar el sueño...el niño enflaqueció cada vez más. La curandera vivía en Abra Pampa...  
Le hizo tomar piedra de rayo, Pidió a San Roque que le diera salud. Luego lamió la cabeza del bebé y escupió... (Musitó): -Vente, vente, hijito, aquí está tu animito.” (Op.cit:16)

La “piedra de rayo” molida es un importante medicamento para curar y traer de vuelta el ánimo(17).

Los olores de perros o personas muertas pueden producir *aykadura*:

“...mis hermanos contaron que habían visto un perro muerto...Al otro día, mi hermanito de tres años amaneció con fiebre y lloraba...el enfermero dijo que era aykadura y que allí no podrían curarlo... (El curandero) lo curó sahumándolo con incienso y pular...Era aykadura de perro, y de eso un chico puede fallecer.”, relata Jesús Giménez (Op.cit:19)

Mónica Benicio nos explica:

“(aykadura) es cuando la madre está embarazada, o el niño es bebé, y van a un velorio o pasan por (un lugar) donde hay malos olores, por ejemplo de una persona o un burro muertos. Para curar se necesita matar una vaca...Al niño aykado se lo mete adentro por un rato...” (Op.cit: 20)

En Puna Jujeña los animales (añazgo, zorro) también pueden producir la enfermedad del *susto*:

“mi finado compadre Reimundo en Miraflores estaba asustado con el añasco...cuando había ido a ver las vacas...Y de susto del zorro cuando él

ha ido a traer sus carneritos... (Allí) el zorro ha salido de golpe: ¡uhac!!  
Juera mi compadre, se ha asustao ahí con el zorro... (Todo) su potrero,  
(todo) estaba waicao(18)!" (Violeta Vargas de Abalos, Iturbe)(19)

Y cuenta que ella cura con:

"...coca, cigarro, copa, alucema, romero...Ah, la piedra de rayo, hembra y macho para refregar, dar el agüita".

Elementos típicos de la cura indígena con piedra de rayo, esta vez diferenciada por sexo: piedra de rayo "macho" y "hembra".

La casa puede "comer" a sus habitantes:

En Lagunillas, Puna de Jujuy, Delfín Flores, 43 años, cuenta que:

"Cuando terminan la casa...preparan flechas para matar la casa...Esto hacen con el objeto de evitar que la casa coma a los dueños. Antes de matar la casa, todos reunidos comen y dan de comer a ella (dan de comer a la casa)...harán en el medio un pozo...en éste se vierte sopas, guisados...chicha, alcohol. Luego se entierra el pozo. La casa ya comió. Entonces proceden al "guasiguache" (20), la muerte de la casa; todas las flechas adornadas (con lana cunti) están depositadas en un rincón de la casa. Todos los concurrentes disparan... al techo...murió la casa, no hay peligro para los habitantes"(21)

## **"COMER Y SER COMIDO" COMO INTERFAGOCITACIÓN SER HUMANO-ESPACIO**

En los elementos que el curandero utiliza para la cura y en las comidas ofrecidas a cambio de la aflicción aparecen elementos provenientes de lugares diversos (de la Puna jujeña, Quebrada, los Valles, del altiplano boliviano, de la ciudad, entre otros) Elementos tales como plomo, coca, maíz, alumbre, alcohol, naipes, cigarrillos, ajo, velas, santos, ruda, cruces, grasas de animales (vicuña, tigre), tierra del lugar, piedra del río, agua, romero, basura de las esquinas de la casa, pelo de animales, piedra de rayo, entre otras. Hay "mesas" provenientes de Bolivia, que se integran a los ritos locales. Estas mesas contienen elementos provenientes del altiplano, los valles y trópico de Bolivia, que hacen además referencia a valores y bienes modernos: dólares, casa, autos, títulos, entre otros elementos.

En los procedimientos espirituales como el "ver" al ser poderoso o la enfermedad que lo aqueja; en el "llamar" o "gritar", el "perdonarse" está implícita la palabra y el "ánimo" tanto del curandero como del doliente. La cura incluye restaurar la práctica de las normas del "respeto" y "saludo" a la entidad poderosa. En la región andina el "saludar" a las personas es parte de la moral cotidiana, y hay una obligación moral de ser "sociable" con las entidades poderosas.

Asimismo el curandero, en sus procedimientos(22), en la adivinación, el diagnóstico, la cura y los pactos de reciprocidad pone en relación a las diferentes

entidades poderosas del espacio de la Quebrada y el altiplano, los poderes del agua (los ojos, los “chullpas”, las lagunas), del cerro, los sajras, los poderes de la tierra. Los seres poderosos de la iglesia católica, junto a sus símbolos están siempre presentes colaborando en la re-equilibración. En tanto en la Quebrada se visualiza la presencia de la iglesia en la intermediación con los seres poderosos (los santos), en la Puna esta intermediación es vista, en un relato, como ineficaz (“La laguna -de Pozuelos- se comió al cura”). Por su parte la intervención de los poderes del estado es nula en la mayoría de los relatos.

El lenguaje y los referentes utilizados por el personaje potente que configura el curandero proponen una perspectiva multicultural y social. Su lenguaje, sus invocaciones y sus referentes no sólo son, en este sentido, los seres poderosos, sino también los poderes sociales vigentes.

Los santos no se perciben mayormente como interpelantes en el espacio, mientras que los otros poderes, excluyendo pachamama, relacionados con lo andino, tienen una connotación nefasta predominante. Estos acceden a “devolver” la salud a “cambio” (trueque) de una reequilibración de un orden transgredido (“respeto”) y la satisfacción de la comida y bebida.

Los seres humanos se alimentan del “paisaje” de los vegetales y animales, de los minerales que el espacio andino contiene. ¿Se puede decir que el espacio es constituido primordialmente en “víctima sacrificial” cotidiana? (23) Inversamente, que la “comida” que reciben los poderes, ¿constituye un objeto sustituto de un sujeto sacrificial humano? El “paisaje” “come” a la comunidad. Así los hombres retornarían al seno de la madre tierra, de los lagos, los cerros, los manantiales. El hombre “come” los frutos cuando estos pueden dejar semilla. Inversamente, una copla quebradeña canta así: “Pachamama, Santa Tierra, no me comás todavía; mirá que soy jovencita, tengo que dejar semilla”

En esta dimensión estaríamos en la dinámica de una interfagocitación entre hombre y espacio andino.

## **LA MIRADA MODERNA ¿O EL ESPACIO ANDINO COMO UN “OTRO” POLÍTICO?**

En esta dirección de la reflexión se percibe al espacio andino no sólo como “res extensa” cartesiano, como objeto de “contemplación” desinteresada, relacionada con lo bello y lo sublime (Kant). En ésta última categoría el sujeto sólo experimenta el sentimiento de sublimidad en tanto que está situado en un “lugar seguro” como señala Kant en su Crítica del juicio estético, situándolo con una “dignidad” que lo posiciona como “superior” a la mera naturaleza. Mientras que en los relatos de la Quebrada y Puna de Jujuy la relación con el espacio tiene la connotación de una “perturbación” que el espacio genera en el poblador. Esta modalidad se da en términos de interpelación que el espacio instaura a modo de intencionalidad de una alteridad que se sustrae, pero que afecta. A su vez establece el requerimiento ético de una “dignidad” e importancia del lugar que hace que la cura tenga como condición la solicitud del “perdonarse” de manera reiterada. La “dignidad” del sujeto está supeditada a la de los seres poderosos que interpelan. La intermediación entre el espacio y el “nosotros” comunitario está dada por un sujeto poseedor de un “saber”

que incorpora la modalidad de la trasgresión, la características de la alteridad que intenciona, la utilización de elementos diversos y procedentes de otros espacios geográficos, sociales y simbólicos, y que en la configuración de la “ofrenda” y el diagnóstico están presentes. Los procedimientos también relacionan diferentes modalidades y seres poderosos no solamente simbólicos sino también sociales y políticos. En este sentido también el curandero es vehículo y parte del entramado político de las representaciones en pugna.

Puede observarse entonces en los jardines y plazas de los pueblos de esta región cómo el polvo y el viento difuminan la voluntad de geometría y de “armonía” consciente que el sujeto intenta infructuosamente mantener. La vegetación espuria que crece y crece inveteradamente en esos jardines hace naufragar la pretensión ordenadora de un espacio como alteridad “amable” (Vilca, M; 2007:245-350). Conformándose un espacio cuya aleatoriedad se sustrae constantemente a cualquier intento de forma preestablecida. ¿Un símbolo inacabado de los proyectos de transformación modernizadores? O, paralelamente tal vez este espacio como “intencionalidad acechante” represente otra de las modalidades simbólicas en las luchas que libran los pueblos andinos.

Así, podemos ir desde el “paisaje” andino como noción estética, pasando por la acuñación geográfica de “territorio” y el “medio ambiente” del ecologismo, para llegar a esta “alteridad irrebasable”, cuyas connotaciones recuperan los trasfondos de luchas políticas que habían sido invisibilizadas por la mirada del desarrollo moderno.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Dra. Denise Arnold por su atenta lectura y colaboración con el resumen en inglés; y al Dr. Alejandro Haber por su evaluación y comentarios.

## NOTAS

- 1) Denise Arnold (2008) hace referencia a la “perspectiva” (como una modalidad de visualización propia de la narrativa europea) en relación a las observaciones del chileno A. Barros sobre las narrativas del desarrollo en países latinoamericanos. En estas opera la visualización como una contraposición entre dos momentos: un “antes” de primer plano (un espacio y una población subdesarrollados) y un “después” (desarrollado) como fondo distante, pero bien visible.
- 2) Obra publicada por el equipo de cátedra de antropología filosófica, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, al cuál pertenece el autor del presente trabajo.
- 3) Encuesta Nacional del Folklore, Jujuy, caja 2, carpeta 32, f.21 Material facilitado por Lucila Bugallo. Subrayado nuestro.
- 4) “años antes se bailaba días, semana entera alrededor de la Laguna de Pozuelos”, expresa la abuela Gregoria Tolaba, de noventa años, de Tuite. (comunicación personal, febrero de 2008)

- 5) Encuesta Nacional del Folklore, Jujuy, caja 1, carpeta 1, f.12. Subrayado nuestro.
- 6) Comunicación personal, abril de 2008.
- 7) Comunicación personal, abril de 2008.
- 8) Cursiva nuestra.
- 9) Eufemia Mamaní (comunicación personal) refiriéndose a “sirenas” que pueblan el río Del Puesto que pasa por Puesto del Marqués.
- 10) “Ch’alla: libación habitual para los seres tutelares que se efectúa en múltiples ocasiones, ya sea con alcohol, vino o cerveza” (Fernández Juárez, G, 1995: 520)
- 11) Parece haber un parentesco cercano entre la expresión “pasar misa” y “pasar mesa”. Esta última expresión refiere la acción de servir la “mesa” para que los seres poderosos degusten. La “mesa”, incinerada cumple, entre otros, el papel de mensajera de los deseos, así como de “cambio” (en el caso) del “secuestro” del ánimo por parte de algún ser poderoso. (Op. cit:30)
- 12) Taller de Historia Oral, comunidad de Iturbe, octubre 2005.
- 13) “Animo” o “ánimu”, una de los componentes espirituales de la persona. En el susto se pierde, o se aleja. También puede ser “agarrado” por algún lugar que no ha sido debidamente “corpachado” o atendido.
- 14) En Aymara “Qorpachaña: v.Alojar. Albergar. Hospedar. Aposentar. Dar Habitación y hospedaje (Layme Pairumani, F., 2004) Por su parte, para el quechua, Lara, J (2001) traduce Qörpachay. V. Hospedar; Qörpachaj, el que acoge huéspedes; Qörpachasqa, S. Viajero hospedado.
- 15) “serpiente” nos remite a la forma serpenteante de los arroyos, aunque también está relacionada con la forma del rayo que se asocia al agua, también a los poderes fecundantes de la parte “sajra” o espacio de abajo.
- 16) “Ajayu: parcela fundamental del alma humana que se extravía en caso de “susto” y cuya recuperación es imprescindible para el restablecimiento completo del individuo afectado”, (Fernández Juárez, G, op.cit: 517)
- 17) En abril de 2007, en Puesto del Marqués, Lino Tolaba nos mostraba las piedras de rayo que había recogido en los campos de pastoreo. Decía que las piedras “crecían” en los lugares donde había caído el rayo, tienen el tamaño de un puño, de color violáceo a marrón oscuro.
- 18) “wayka”, pelea de varios contra uno (Guardia Mayorga, C.,:1969) Puede estar significando que el lugar donde pastorean sus animales (“potrero”) está poblado de fuerzas negativas. Tiene connotación de acción intencional contra el afectado por ellas.
- 19) Taller de Historia Oral, comunidad de Iturbe, octubre 2005.
- 20) Wach’i..s. Arco y saeta. Dardo. Aguijón de los insectos que pican; Wach’iy: Tirar la flecha o el dardo. Picar los insectos (Lara, Jesús, Op.Cit.) En este caso la traducción sería “flechar la casa”.
- 21) ENF, Loc.Cit, f.21. Subrayado nuestro.
- 22) Es notable la presencia de las 3 (tres) instancias en los diversos procedimientos de la cura: el “perdonarse tres veces”, “persignarse tres veces”, “ir al curandero tres veces”, “, “tirar sal tres veces”, “sahumar tres noches”

- 23) G. Fernández Juárez (op.cit.: 408) diferencia entre “misa” y mesa”. En la misa los fieles comen y beben el cuerpo y sangre de Cristo (los fieles “comen” a su dios). En la “mesa” los dioses comen a los humanos, simbolizados por las ofrendas.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ALBÓ, X y LAYME F (1983) Literatura Aymara. Antología, La Paz. IPCA/Hisbol/JAYMA.
- ARNOLD, D et al (2008) Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes. De campos opuestos a territorios en común. La Paz. Ed. ISEAT.
- ARNOLS, D y YAPITA J de D (1998) Río de vellón, río de canto: Cantar a los animales, una poética andina de la creación. Col. Academia N° 8. La Paz. Edición UMSA.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G (1995) El banquete aymara. Mesas y yatiris, La Paz. Ed. Hisbol,
- LAYME PAIRUMANI, F (2004) Diccionario Bilingüe Aymara Castellano, La Paz, Ed. CEA.
- GUARDIA MAYORGA, C (1969) Diccionario de kechwa-castellano, Lima Ed. PEISA.
- LARA, J (2001) Diccionario Qheshwa\_Castellano, La Paz, Ed. Amigos del Libro.
- NICOLÁS V, ZEGARRA S, PUMA A (2004) Ayllusninchismanta parlarispa. Antología de Historias Orales de Tinkipaya. La Paz. Ed. PIEB.
- RUBINELLI, ML (2000) De nuestra salud. Lo que cuentan en Humahuaca. En búsqueda del equilibrio, Jujuy, EdiUnju.
- VILCA, M (2007) Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela. Una reflexión filosófica, Guerci de S.B; Filosofía, cultura y sociedad en el NOA, Jujuy, EdiUnju.