

**Espacialidades intensas en el sur de los Andes. Saberes "hedientos",
entre "encantos" y "diablos".**

**Intense spatialities in the southern Andes. Stinking understanding
between charms and devils**

Mario Vilca*

mariovilca505@gmail.com

Enviado para su publicación: 02/04/20

Aceptado para su publicación: 17/07/20

Cultura remite a cultivo

Y este a semilla.

Pero no sabemos dónde está la semilla

Tal vez haya que voltear a quien la esté pisando.

Pero pensemos

Que esa semilla también está en nosotros

R. Kusch

¿Cómo se vivencia el espacio, el lugar, el "territorio", la tierra, desde el vivir mismo, desde "el habitar" los lugares en el surandino? ¿qué tipo de saberes se recoge al interior de la América Profunda?

Estos interrogantes guiarán la reflexión sobre la espacialidad surandina. Se trata de rebasar la consigna del espacio como "lo digno de ser pensado", para afrontarlo como la condición de posibilidad de la dignidad, íntimamente asociado a la existencia cotidiana en su trama metafísica, ético/política, epistémica, económica, entre otros abigarramientos, distintos de la cartografía colonial moderna.

* Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.

Este modo de reflexionar el espacio busca situarse en el "punto de vista" de sujeto indígena y popular, a partir del cual puede intentarse la comprensión y el análisis histórico de las luchas indígenas por la tierra.

"Pensar desde las raíces de la tierra" tiene en el mundo indígena el sentido totalmente inverso al significado asignado por los totalitarismos fascistas de base biológica. Los que han delineado la hegemonía mundial en base a su pretensión de dominio y rechazo por la diversidad de razas y pueblos no occidentales. Por lo contrario, este modelo epistémico-político se basa en modos relacionales que articulan la diversidad de seres y de modos de interpretar – habitar el mundo. Modalidades que también pueden ser denominadas "políticas intensas" o ctónicas. Utilizo el término ctónico para tender un puente de diálogo con las metafísicas occidentales. Lo ctónico, en la metafísica antigua refiere al mundo de abajo ("inframundo") que hace tensión con el mundo celeste. Su equivalente en latín sería *tellus*, término del que se desprende lo "telúrico". En la metafísica americana, la dimensión de lo *manqha/uku*, el mundo de adentro o de abajo (en aymara y quechua). Esto nos permite acercarnos a la lucha perenne por la tierra que, rebasando la noción de "propiedad", se afirma en el horizonte de la "crianza" mutua y el "cuidado" entre los seres de "adentro" / "abajo"; con los cuales también se mantienen relaciones de "fagocitación" y "depredación", en tanto relaciones "intensas".

El dominio de la naturaleza y de los "otros" (nosotros) parte de la experiencia histórica del "encubrimiento" (sensu Dussel) de América en 1492 y echa las bases coloniales praxiológico/teóricas del proyecto moderno. Con Descartes (1596-1650) se acuña el esquema de un *subjectum* (sujeto) enfrentado a un *objectum* (mundo), que conlleva el proyecto de instrumentalidad y ordenamiento (pesar, medir, calcular, situar espacio-temporalmente) de la naturaleza, humana y no humana, en función de las necesidades del hombre (Aliata y Silvestri, 1944:167). Esta percepción de la naturaleza como *res extensa* ya contiene la experiencia del poder colonial y la lógica del modo de producción capitalista. Así, el espacio natural deviene en "mera objetividad" (Horkheimer-Adorno, 2016: 62), o "patio de los objetos" (Kusch, ([1962] 1999), susceptible de generar riqueza. En la necesidad del dominio de los "otros", este sujeto moderno desde su *ego conquiro*

(conquistador) y su experiencia de poder colonizador, se hace certidumbre de dominio en tanto *ego cogito*: "Yo (moderno colonial), pienso". Los "otros", "menores de edad", no pueden pensar, por lo tanto, son culpables". Al pensar, "soy". Los otros no han llegado a la esencia humana, por lo que hay que "salvarlos" haciéndolos progresar. De este modo los otros (no modernos) son declarados "culpables" y el conquistador es "inocente". Una astuta inversión dialéctica (Dussel, 1994:74).

Esta reificación impuesta a lo natural por parte de un *subjectum* que la hace "comparecer" ante sí, constituye, en segundo término, una relación estética entre un sujeto contemplativo y un "paisaje" que "se da" ante él. Los relatos desarrollistas en los países surandinos postulan un a priori no tematizado, un antes y un después: pueblos "primitivos" y luego pueblos "modernos", felices.

Pensar el espacio, en sus vertientes ontológicas, epistémicas y ético-políticas ha posibilitado la crítica a la modernidad "oscura"; es decir, la del racismo y la esclavitud (Maldonado Torres, 2006). Las dicotomías con las que se ha pensado la relación entre el espacio y el poder indican un primer esquema de crítica de lo espacial, de carácter extenso y cuantitativo, centrados en la relación alteridad-mismidad¹. El espacio americano, concebido como objeto productor de bienes materiales, de recursos, folklorizado, nativizado, tradicionalizado y considerado lo "otro" de la globalización (Escobar, 2005:127), recientemente ha sido puesto en cuestión, en diversas etnografías².

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

¹ Pretendemos que lo "alter" sea predicado para la matriz colonial, y no para los colonizados, para los cuales "lo mismo" es un punto de vista más adecuado. Hablar del "otro" colonizado es situarnos en la comunidad del nosotros colonizador. Sin embargo, la relación de alteridad propuesta por la dominación es continuamente alterada, subvertida por ese "demonismo vegetal" que asuela las ciudades americanas. Lo que impide ser políticos creíbles, brillantes teóricos, artistas insignes; porque a lo sumo, somos caudillos, enciclopédicos, artistas de la forma, debido a que lo que alienta en los bajos fondos de la urbe, y en el mundo indígena, el "estar", está a flor de piel y fagocita nuestras esperanzas de ser "buenos ciudadanos". Cfr. Kusch (1953, ([1975] 2008).

² Arnold (2008); Bugallo (2007); Fernández Juárez (1994); Nicolas, Zegarra y Puma (2004); Rubinelli (2000); Vilca (2007), entre otros.

de relación vienen a interpelar a las teorías sociológicas clásicas (Latour, 2005, 2012) al ampliar el universo de "lo social" a existentes que son presentes en los mundos de vida locales.

El camino de recorrido requiere una hermenéutica crítica (Salas Astraín, 2008) que opere en dos vectores, por un lado, la crítica a la monopolización del saber/poder, de los modelos científico-técnicos globalizados y, por otro, un tematizar prácticas epistémico-axiológico-políticas no institucionalizados por la modernidad colonizadora. Lo que puede poner en visibilidad espacios cualitativamente diferenciados que resisten la homogeneización y "naturalización" del programa moderno. La Constitución Moderna (Latour, 2012). había expulsado de sus estatutos a los espacios cualitativos³, declarándolos inexistentes, producto del inconsciente colectivo/individual o mero folklore destinado a desaparecer. La religión los había travestido de demonios, el mercado los convirtió en suvenires. La Constitución Moderna se apoyó en la separación y posterior "purificación" de los colectivos "humanos" y "no humanos"; ambos garantizados por un "Dios tachado". Así, "la separación moderna entre el mundo natural y el mundo social, tiene carácter constitucional" (Latour, 2012:33). Este modelo ha sido el instrumento legitimador de la explotación y depredación tecno industrial de los territorios y de sus poblaciones en la época republicana americana. Este proceso purificador que separó "sujetos" humanos de "objetos" no humanos, ha dejado "mudos" a los seres que se han construido en el "entre", en las relaciones socio-naturales. Llamados "híbridos", "cuasi sujetos", "cuasi objetos", emergentes inesperados, escandalosos y heterogéneos, que Latour llama "actor red" (Latour, 2013, 2008)⁴.

³ Los casos que tomamos en estudio son los *puquios* u "ojos de agua" y los espacios "salamanca".

⁴ El autor busca recomponer estos colectivos en una Nueva Constitución con su teoría del actor red (TAR); con lo que se podría construir la "casa común" que permita relaciones adecuadas entre humanos y no humanos. (Latour, 2012:211). Para nosotros estos existentes tematizados, se descubren como rebosantes de seminalidad y sujetos productores de materialidad y de sentido, muy lejos de la "hibridez".

Intensidades

Nos proponemos pensar estos espacios, marcados por la evangelización, la modernidad y el mercado, desde lo que llamamos epistemes *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010, 2012). Buscamos repensar la espacialidad americana en términos *intensivos*, cualitativos, con "puntos de vista" descentrados y diversos de un tratamiento *extenso* deudor de la partición sujeto/mundo, o más ampliamente de la dicotomía naturaleza/cultura (Latour, 1991; Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2009). El horizonte de *utcata*, nos da que pensar, ya que tiene el sentido del *estar*, según Bertonio; su raíz o *uta* refiere a casa; mientras que *utcaña* es "el asiento o silla y también la madre o vientre donde la mujer concibe"⁵. Estas connotaciones (casa, vientre) nos indican notas relacionado a la germinación, a un espacio seminal, *intenso*, contrapuesto a la *extensión*, como categoría externalizante moderna. Para Guamán Poma ([1615]1987) el estar en el mundo se da en el modo de la actividad, del constante situarse para "estar para el fruto" (Kusch, ([1962] 1999). El cronista dibuja a Juan Yumpa como un caminante:

Astrólogo, poeta que sabe
Del ruedo del sol
Y de estrellas y cometas
y de la luna y eclipses
Y de los cuatro vientos del mundo
Hora, domingo, mes y año
Para sembrar la comida,
Desde antiguo



Figura. 1. El caminante.

Fuente: Guamán Poma ([1615]1987).

⁵ Bertonio citado por Kusch (1977:20).

El caminante camina las regiones ontológicas del *pacha*, relacionándose con sus con diversos colectivos de existentes; entre el *fas* y el *nefas*, entre el maíz y la maleza, entre el “ser criado” y “ser comido”. Aquí concebimos *pacha* como dominio, en el sentido que incluye regiones ontológicas determinadas/indeterminadas, también llamadas “bucles” ontológicos (Manga Quispe, 2010). En las concepciones sur andinas, aymaras – quechuas, se nombran *alax/hanan* (afuera / arriba); *aka/kay* (aquí); *manqha/uku* (adentro/abajo) (Montes Ruiz, 1999; Harris y Bouysse Cassagne, 1988; Estermann, 2006). Para el norte andino ecuatoriano también se incluye *hawa* (Cachiguango Cachiguango, 2001). Estos bucles están sujetos a mutaciones permanentes o *kuti*; ya que su configuración es enteramente relacional, no sustantiva (De Munter, 2016). También podemos decir que *pacha* es horizonte, pues “cría” lo temporal en relaciones no unidireccionales, ni lineales, *kipa/nayra* (Rivera Cusicanqui, 2010), como se puede apreciar en los calendarios climático, productivo y ritual (Berg, 1990; Bugallo, 2010^a, 2010^b).

Los intercambios (*ayni*) de lo humano con *pacha*, son innumerables, por lo que tendremos en cuenta para esta reflexión solo dos tipos: los de “crianza mutua” y los de “depredación”. Las relaciones de intercambio se dan entre lo “visible” y lo “invisible” (Layme Pairumani, 2011). En este tipo de relación, lo tangible (desde lo humano) es el dar; mientras que el recibir (por parte de lo *wak’a*) es intangible. El don de los seres poderosos, puede ser, la salud, “buena suerte”, prosperidad, fecundidad, entre otros. El recibimiento puede ser individual (si el don ha sido individual) o puede ser colectivo (si el don ha sido comunitario). El segundo tipo de intercambio, es el de la depredación; los seres poderosos pueden comportarse como depredadores, cuando lo humano no cumple con el *ayni* debido. Esto aparece como una regla: *janiwa taykaru awkiru kutkatasinäkiti, kunasa aynikiwa*; es decir, “no hacer llorar a nuestro prójimo”, “no pisar la cáscara de la papa”, “no lastimar a los animales” (Layme Pairumani, 2011). Los otros existentes no humanos, la papa, los animales, son considerados “personas”. La infracción de esta regla traerá su castigo o enfermedad; es decir, las depredaciones que son

interpretadas en los andinos como consecuencia de una falta ética⁶. Estas dos formas de intercambio las veremos en los ejemplos que abordaremos.

Por los espacios del espanto americano

Las vivencias que relatan pobladores de las tierras altas del surandino, de los valles orientales de altura de Jujuy y de áreas centrales y cuyanas de Argentina, nos dan que pensar. Se considera que hay "lugares" considerados poseedores de una "dignidad" que desborda la dignidad antropocentrada (Vilca, 2009, 2009^a). El valor de la "dignidad" de lo no humano en las culturas andinas, puede advertirse en la declaración de los Derechos de la Madre Tierra, en las constituciones de Ecuador y Bolivia. Lo que nos parece un claro ejemplo de las posibilidades de articular horizontes de sentido no modernos con lo estatal, con un claro objetivo descolonizador.

En primer término, se considera que en las alturas altiplánicas andinas hay lugares manantiales, ojos de agua (*pujios, puquios*), que se afirma "donan" inspiración, creatividad o "encantos", pues allí moran seres poderosos, denominados *sirinus*, "sirenas" (Guamán Poma, [1615]1987; Nicolás, 2005; Sánchez Patzy y Moreau, 2006; Arnaud, 2010; Stobart, 2010). En segundo término, los espacios denominados "salamanca" se dice que donan variadas "artes": estéticas, terapéuticas, adivinatorias, políticas o riquezas (Grosso, 2008; Escolar, 2012; Revilla Orías, 2012; Farbermann, 2005). Nos adentraremos en esos mundos de vida entramados subjetiva y objetivamente entre sus poblaciones y los "otros" no humanos, que resisten en "astucias" de persistente "devenir otro" ante sus depredadores coloniales y neocoloniales.

Entre "encantos" y "diablos. Música y fecundidad en los carnavales andinos.

⁶ Cfr. También, Absi (2016); Fernández Juárez (1997, 2004); Bugallo y Vilca (2011).

En el espacio surandino hay prácticas que son centrales en las celebraciones del calendario productivo y ritual que está dividido en dos períodos: tiempo de lluvias y tiempo seco. Los tiempos festivos son muy importantes para las comunidades surandinas, pues para que haya producciones, se propician relaciones con seres poderosos que moran en los espacios del mundo de arriba / afuera (*alax/hanan*), de abajo / adentro (*manqha/uku*) y este mundo (*aka/kay*). Lo estético musical es concebido como propiciatorio para la reproducción de los productos cultivados en los agricultores, de los animales domésticos en los pastores y en el “crecimiento” de los metales en los mineros. Las músicas, cantos y bailes son obtenidos de determinados “lugares”, denominados “con encanto”, “peligrosos” o “fieros”⁷. Es decir, hay espacios liminales de las comunidades, manantiales u ojos de agua (*pujios*), generadores de inspiración estética que producen “crecimiento” de los productos vegetales, animales, minerales. Guaman Poma, dibuja dos sirenas en un manantial, que parecen estar relacionadas a las hermanas sirenas Quesintuu y Umantuu, que acompañaron a Tunupa desde el Titikaka al río Desaguadero (Kusch, ([1962] 1999). Los mozos tocan música de flautas (*pinkullo*) inspirados por las sirenas; mientras que las dos sirenas cantan *haylli* (obsérvese la boca abierta de las sirenas). Estas músicas y cantos propician las lluvias (los seres acuáticos indican con el dedo hacia arriba, hacia el cielo) y por ende el crecimiento de las siembras, la obtención de las cosechas (atados protegidos de productos a las espaldas de los varones).

⁷ Desde Puno (Perú) hasta la quebrada de Humahuaca (Argentina), pasando por el norte de Chile y centro y sur de Bolivia. Cfr. Stobart (2010).

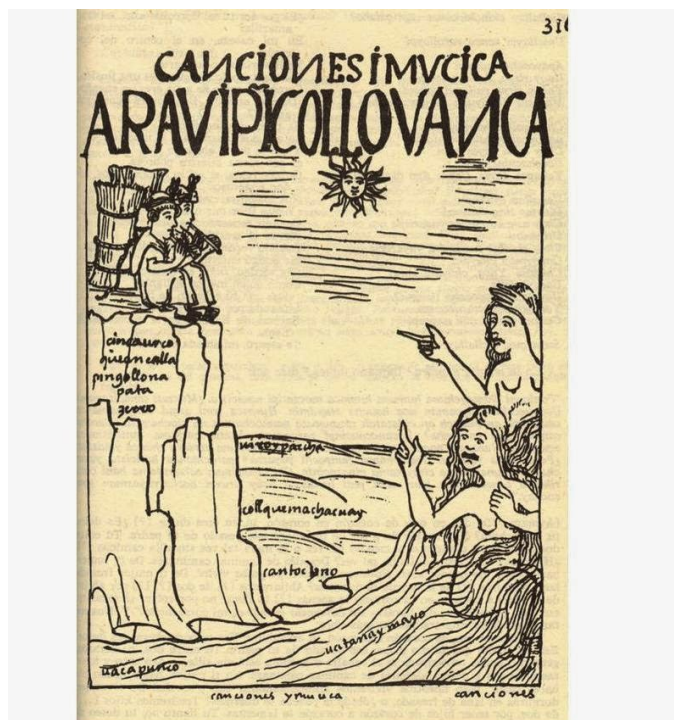


Fig.2. Sirenas andinas. Cantos que propician lluvias.

Fuente: Guamán Poma de Ayala ([1615] 1987).

En la actualidad, los seres poderosos, denominados *sirinus*, sirenas y/o sirenos⁸ moran en esos espacios. Se considera que ellos pueden insuflar la inspiración musical, nuevas melodías, la afinación de los instrumentos (*tarkas*, charangos, guitarras, *wankaras*, bombos, entre otros) e inspiración en cantos o coplas para las mujeres. Aunque los ritos varían de acuerdo a las regiones culturales, el clima o los grupos étnicos; sin embargo, pueden identificarse esquemas compartidos de “don” tales como: temple de instrumentos, afinación, la creatividad, la inspiración y “saber” musical. En suma, el arte de “encantar” a los que celebran el carnaval y ayudar a que llueva, que los bailes propicien el crecimiento de las semillas, que se alegren los animales domésticos⁹.

Se intercambia estos saberes ofreciendo a cambio una mesa (*waxta* o pago, generalmente sangre, de gallo, *cuy* o cordero, llamada también *wilancha*). Se procede con respeto y la fortaleza de ánimo (*kuraji*). Para Stobart, a diferencia

⁸ En algunas regiones andinas, hay sirenas femeninas y sirenos masculinos, como es el caso de Qaqachaka (Arnold, D., comunicación personal).

⁹ A los animales de cría domésticos (vacas, llamas, ovejas, cabras) se los “florean”, “enflora” en este tiempo, con lo que se considera se inician los carnavales.

de las tradiciones europeas, los *sirinus* andinos posibilitan el crecimiento de los cultivos, a través de donar la música que a su vez llamará a las lluvias durante el verano (Stobart, 2010).

Entre los pobladores Qaqachaka de Oruro, se dice que las sirenas moran en las lagunas negras detrás de la vía láctea y por esa razón se las visita de noche cuando la luna está llena (*urt'a*) o cuando está muerta (*jiwa*) (Arnold, 1992:24). Se dice que los jóvenes deben tocar músicas y las mujeres regar con sus cantos las chacras de la comunidad, así ellas crecen girando como los bailes de los músicos. En esta región, en días previos al carnaval a la medianoche los músicos llevan ofrendas a la sirena del lugar: "la gente lleva sus quenás u otro instrumento de viento y lo hacen serenar. Lo dejan toda la noche y lo recogen la madrugada siguiente". Milton Eyzaguirre, director de una banda muy afamada de músicos, afirma que el secreto está en las sirenas del manantial cercano¹⁰.

En Pazña se le agrega la imagen de santa Cecilia, patrona de la música y se reza también para pachamama, en aymara y castellano. En la comunidad de Kalankira, norte de Potosí, se dice que estos seres poderosos o *sirinus* emergen de la tierra desde la fiesta de San Sebastián, el 20 de enero y se retiran al final del carnaval, entre febrero o marzo (Stobart, 2010:192). Doña Asunta Beltrán describe su encuentro con los *sirinus*:

"Sí, yo he visto la sirinu. Apenas como eso, yo estaba sentada bajo la lluvia como si fuera un ensueño y luego wuuu...wuu wuu...miii...el wayñu venía llenando completamente ese hueco. Honestamente, con color indefinido los ví, en esa cuesta, aunque no tenían color...como si estuviera en un sueño wuuu...wuu...aaata, la pinkillu flauta sonaba uj. Desde ese hueco sonó durante el carnaval". (Stobart, Ibíd.).

El *wayñu* es la melodía alegre que se baila en los carnavales andinos y es tocado por el instrumento aerófono, similar a la quena, pero con embocadura tipo flauta, llamado *pinkillo* o *pinkullo*.

En Sacaca un poblador insiste que la música de carnavales no proviene de inspiración humana: "*Los wayñus no se pueden hacer en la casa sino en lugares especiales. Con frecuencia vienen a tí al lado de un río, tal vez de noche mientras descansas, como si fuera un sueño.*" (Ibíd.).

¹⁰ Diario La Razón, La Paz, 7 de febrero de 2015.



Figura.3. Sirena charanguista. Lateral derecho de la Catedral de Puno, Perú.

Fuente: foto Lucila Bugallo.

Así los "lugares especiales" donan creatividad, fecundidad y alegría a quienes lo solicitan. Los espacios institucionales y domésticos, no son considerados generativos del conocimiento y del arte de la "música con encanto", que influye en las constelaciones ("estrellas"), las plantas, animales o cerros. Estos seres "donantes" se encuentran en lugares acuosos en relación directa con el mundo de adentro o *manqha/ukupacha*. Posibilitan el crecimiento de los pastos, el crecimiento de animales, vegetales (en especial las papas) y minerales. Los estados de transmisión musical no se dan durante el día y en estado de vigilia sino en horas de la noche y en estado de ensoñación.

Saberes "hedientos". Las salamancas del NOA.

El término "salamanca" hace referencia a la célebre universidad de Salamanca, en la España del siglo XVI, prestigiosa por su alta enseñanza escolástica. Se dice que en esa época, los saberes populares conjurados por la escolástica hegemónica, eran portados por mujeres quienes se refugiaban en una cueva cercana. De modo similar a los espacios "indomados" andinos, en nuestro país

de Argentina¹¹, hay determinados espacios, "campo afuera" o cercanos a cuevas, manantiales y "montes" donde se dice que "aparece la salamanca". Esta es vivenciada como un lugar, siempre elusivo, donde se puede acceder a una comunidad de seres extraordinarios, "malignos" que seducen e inician a los aspirantes a poseer determinadas "artes", saberes o poderes a cambio de sus almas u otras ofrendas. Espacios de saber/poder, que en la modernidad han sido relegados al ámbito del folklore (ENF, 1921), a las creencias o valores de pueblos "primitivos"¹².

En la gobernación del Tucumán, s.XVIII, las "salamanqueras" son mujeres acusadas de "tener pacto con el demonio" o de "brujería". El espacio de iniciación es "el monte", que es conocido como "la escuela de las brujas". Ellas asisten a aprender las artes del daño y de la cura; se enseña la excelencia en la guitarra y en el baile. *Supay*, que es quien preside el ritual demoníaco en la salamanca, siempre aparece rodeado de animales tales como el viborón, las arañas y murciélagos. En el juicio a Juana Pasteles, Lorenza y Pancha; ésta última relata que:

vio mucha gente todos en cueros...y vieron un vivorón que sacaba la lengua viendo a todos, y que este le dio a la mujer un papel con unos polvos...para el efecto de matar, dándoles en comida y o bebida, y que había bailes y canto, con arpa y guitarra..." (Farberman, 2005:165).

La característica que distingue a estas salamancas es que son "mestizas". Los ritos salamanqueros se relacionan con los periodos de recolección de la algarroba, con la que se elaboraba la aloja, bebida que se consumía en las fiestas principales. La comunicación con los ancestros se lograba a través de alucinógenos (cebil, coro y chamico); producto de fluidos intercambios de medicinas, interétnicos y de rituales entre las regiones del Chaco y Tucumán (Farberman, *ibíd.*).

Así, el poder que se aprende en este espacio es el de el arte de enfermar y también de curar; el arte de ser músico o el del baile, que producirán reconocimiento social y poder de seducción. Relatos más contemporáneos

¹¹ Solo haremos referencias a algunas regiones del país.

¹² Un ejemplo de ello es la Encuesta Nacional del Folklore, 1921. Esta Encuesta se inscribe en la mirada positivista de la cultura, la que determina que los espacios y sus seres sean tratados de manera folklórica.

asocian al diablo con la acumulación de riqueza material, esquema que responde a los inicios del sistema capitalista. Para fines de siglo XIX, con las influencias del cientificismo, los juicios a las mujeres, indias y mulatas son catalogados como "envenenamiento" (Farberman, 2005).

En la actualidad, en la puna de Jujuy, en el pueblo de Abra Pampa, se considera que los saberes y artes de la música se originan en un cerro cercano llamado Huancar. Se dice que hay allí una "salamanca" donde habita un ser poderoso que se aparece a los pobladores en la figura un "gaucho rico", "espuelas de plata", etc; en otros relatos es el carnaval, también llamado, "tata Carnaval" o "san Carnaval". Alfonso Figueroa, músico y nacido en el lugar, nos cuenta que en tiempos de carnavales:

"Yo era muchacho y era el tiempo de la señalada en el campo. A las diez u once de la noche volvíamos caminando del campo al pueblo; nosotros éramos los últimos. Yo lo cuidaba a mi abuelo; venía machadito, hablando y hablando. Era un caminito. Hablaba con las manos.

Una de esas se para y dice: 'pero, y vos que querés, ya te he dicho que te vayas, yo soy Alejandro Liquín'. Yo me adelanto y le digo '¿qué pasa abuelo?'. 'Pero éste, mirá ya porque tiene caballo, espuelas de plata, todo brillante, viene aquí a quererse...'. 'Abuelo, no hay nadie'. '¡Ah, sí, allí está!'. Y él se adelanta para quererle trompear. Porque dice que le decía 'vamos para allá, vamos para el Huancar'. Y luego pasamos frente al Huancar. Y todavía iba enojado, hablando, hablando."¹³.

Alfonso cuenta cómo en los inicios del carnaval puneño, él y su abuelo Alejandro Liquín, pasan frente al cerro Huancar. El abuelo es interpelado por un personaje estilo gaucho rico, "espuelas de plata", "todo brillante", que le invita al Huancar. El abuelo establece una relación de autonomía frente a la invitación del ser poderoso que lo quiere llevar¹⁴. Esto nos lleva a preguntarnos si esta actitud se debe a la desconfianza en la naturaleza metamórfica de estos seres o a una valoración colonial que enseña la demonización de estos poderes. A continuación, nos relata:

"Era el tiempo de rodeo de burros en el campo. Habíamos rodeo como cincuenta burros. Éramos como 5 o 6 personas que volvíamos para el pueblo. Pasando por el Huancar los burros ya no querían caminar, empezaban a

¹³ Alfonso Figueroa, 70 años, nacido en Abra Pampa. Enero de 2016. Alfonso aclara que su abuelo era gaucho, tenía como 80 años.

¹⁴ Similar relación con el ser tío o diablo minero establecen las prostitutas de Potosí y Sucre, Bolivia, las cuales logran autonomía frente a la seducción y la violencia con que el tío mortifica sus personas Absi (2016).

espantarse; los caballos también. Mi abuelo, dice que mira hacia el cerro Huancar y dice que ha visto como una ciudad en medio del cerro chico, brillante como en una fiesta.”



Figura. 4.: Salamanca del cerro Huanca, Abra Pampa.

Fuente: Runa Tour.

Rogelio Ciales, músico abrapampeño, nos relata:

“Del Huancar los abuelos contaban que por las noches cuando hacía mucho pero mucho viento, cuando pasaban cerquita del Huancar, sentían como un retumbar de cajas y erkenchos que a veces hacían dar miedo.”¹⁵.

El viento (huayra) se asocia a los seres malignos, llamados pujllay en tiempos lluviosos y también a las almas que llegan en noviembre (Vilca, 2013).

Rogelio, agrega que:

“Los asistentes tienen que tener coraje, deben escupir y pisotear a Nuestro Señor, y a todos los santos. Las brujas les presentan a los santos para que ellos pisoteen, bailen y canten con todos. Comen una comida muy linda. Entonces piden lo que quieren y les dan la virtud para ser curanderos, para tocar caja o la quena para tener suerte en lo que sea.”

La actitud espiritual es la de cultivar el “coraje” para relacionarse con estos “lugares”, considerados “bravos”, “fieros” o de “mal paso”. La oposición de estos seres a la institución oficial de la iglesia es muy evidente. Para el carnaval se dice

¹⁵ Rogelio Ciales, 64 años. Nacido en Abra Pampa. Enero 2016.

que toda esa gente sale del Huancar y en forma humana comparten la diversión con los humanos.

En Valle Grande, situado entre la quebrada de Humahuaca y los llanos del Chaco salto-jujeño, el calendario señala también dos estaciones: de invierno y de verano (Sanchez Patzy, 2006). En invierno se celebran los seres poderosos católicos, entre los que sobresalen los santos patronos del ganado. Los cultos a las *wak'as*, se los celebra en el tiempo de verano. Los seres poderosos locales son los cerros, san Carnaval y la Sirena. Las vertientes de agua, son denominadas "salamanca", son los lugares donde los pobladores van en busca de inspiración para sus cantos. Se asegura que son como "un pueblo reluciente", donde hay personas que festejan con desenfreno; se escucha retumbo de cajas y erkenchos en algunas noches. Se cree que es la Sirena del lugar quien es dueña de esas músicas. Doña Paulina Quispe relata:

"Y parece que es verdad, allá en los chorros, allá donde decían que había salamanca, y emezan a cajeear los chorros. Vos sentís...Sona claritu las cajas, dicen que alguien tá cajeando...saj, saj, stá ahí. Y una vez que te ponís directamente escuchando, ino hay nada! Se calla todo."

Doña Paulina señala cómo el canto de la Sirena es escamoteado a la conciencia vigilante, a una percepción de atenta escucha: "una vez que te ponís directamente escuchando, ino hay nada! Se calla todo". Por lo que esos cantos y sonidos de cajas carnavaleras son donadas en estados de ebriedad, de noche, en estado de somnolencia. La Sirena anda acompañada de san Carnaval. Se dice que él se despierta el 25 de julio, fiesta de San Santiago. En año nuevo se dice que "*ya sale con su rico caballo, pura plata, nuevito. Ahora sí el diablo está andando, ahora hay que cantar. Y ya todos empezaban las marcadas*"¹⁶

En esa zona hay una copla que dice:

*Ayer canté en la frontera
Hoy canté en la Peña Blanca
Si querés cantar conmigo
Perdete a la Salamanca.*

¹⁶ Paulina Quispe, Molulo. En Sánchez Patzy (2006: 27).

En la Mesopotamia santiagueña, las salamancas¹⁷ son “cosa de indios” e implícitamente relacionadas a lo “oscuro” o “negro” (Grosso, 2008). Aparecen y desaparecen cerca de los ríos o de cauces ya secos. La música de fiesta proveniente del monte es indicio seguro de su presencia, específicamente se escuchan ritmos de chacareras ejecutadas con bombos, violines, guitarras y bandoneones. Doña Juana Torrez, rezadora, contaba que la salamanca de Tuama estaba en una laguna del río Dulce: El Dulce se voltió para aquel lao y la laguna se secó.” Aclara que un cura la bendijo y con eso ‘la tapó’ a la salamanca. “Y la salamanca se fue. Y ha’i de ser que se ha ido nomás, porque ya no se la escuchaba” (Grosso, 2008: 225).

La hija de Juana, dice que cuando falleció su madre, “*se escuchaba clarito, música linda, todos esos días de la novena*”. Y la siguieron escuchando tiempo después. En Santiago del Estero se considera que quien posee ciertas virtudes o habilidades fuera de lo común (ejecución de un instrumento, dotes poéticas, suerte en el juego, habilidad para el malambo, repentino poder económico o político) ha pasado por una salamanca. Los ritos de iniciación en determinadas habilidades son presididos por *Supay* o “Mandinga”, quien recorre el espacio santiagueño convertido en forma de remolinos de viento (*huayra muyos*). *Supay* es figurado como un rico estanciero¹⁸, adornado con joyas de plata y montado en un caballo negro. Mientras que lo “indio” es la primera borradura en la identidad argentina, lo “negro” constituye una alteridad negada doblemente. Así lo “negro” es relegado al ámbito de “campo afuera”, en la intangibilidad de la música y las danzas (Grosso, *Ibíd.*).

En la región de Cuyo, Escolar encuentra las salamancas entre el noroeste de Mendoza y el sureste de San Juan, en los medanales de la antigua laguna de Guanacache, en territorio Huarpe, a orillas del río San Juan. Hoy son tierras desertizadas merced al desvío de las aguas para la industria vitivinícola. A inicios del s. XX, existe documentación sobre las salamancas relacionadas a “gauchos”

¹⁷ El autor documenta una veintena de salamancas en diversos lugares y se pregunta si son tantas o es una sola salamanca que aparece y desaparece en diferentes lugares del monte santiagueño.

¹⁸ Observamos la semejanza con los personajes de la puna y los valles jujeños.

proporcionada por investigadores e historiadores académicos, tales como Métraux, Rusconi, Vignati, Draghi Lucero, entre otros (Escolar, 2012). En la actualidad, en el contexto de la organización de las luchas de las comunidades Huarpes por las tierras, los relatos identifican "indios" en los ritos laguneros. Juan, comunero huarpe, acude a una salamanca cercana a su puesto de pastoreo, a fin de recibir consejos de los espíritus de ancestros y caciques muertos sobre cómo proceder en "la política" para salvaguardar los intereses de su comunidad. Así se constituyen en espacios de memoria e inspiración de las comunidades locales indígenas.

Cuerpos hospedados y políticas relacionales

Alejados de la espacialidad de la res *extensa*, aunque en interacción fagocitante con ella, los espacios-alteridades indígenas, albergan múltiples y diversas sociedades no humanas. El poder ctónico o *manqha/ukupacha*, constituyen "topologías del poder" (López, 2013:131). Estas conciben al cuerpo humano (Tola, 2012, 2013) como escenario de resolución y de acuerdos políticos con los otros no humanos¹⁹. Entre los andinos los "lugares", montañas, manantiales, así como sus pobladores, sus animales, minerales y plantas, se consideran dotados de determinado tipo de personalidad, a quienes hay que "pedir permiso", "dar de comer", "pagar". Los mismos pueden "agarrar" a la persona si no se les satisface por lo que se considera peligroso que el cuerpo esté "abierto" si no se dan los recaudos ceremoniales pertinentes (Fernández Juárez, 1995, 1997; Arnold, 1996, 1998; Bugallo, 2010a; Vilca, 2009; Lema y Pazzarelli, 2015, entre otros). Los regímenes de corporalidad de los no humanos, pueden distinguirse de los humanos, cuando se apropian de él, es decir mostrando talento fuera de lo común, virtudes musicales, de ejecución de instrumentos o de habilidades en el baile; la capacidad de seducir al sexo opuesto, el don de curar casos extremos o de enfermar y dar muerte, pertenecen a este modo de relación

¹⁹ Para Saignes, estos esquemas analogados entre tierras altas y bajas, se alimentan de una larga historia de intercambios y vecindades mutuas, que han impactado en el trueque, alianzas matrimoniales, políticas, los ritos y lo religioso (Renard Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 309).

con lo no humano. Algunos relatos muestran la importancia de limitar la influencia de los no humanos en lo humanos, refiriéndose al “coraje” que se necesita para esta decisión²⁰.

La posibilidad de una “política intensa” aparece explícitamente cuando se accede a los modos de relación con el espacio en tanto alteridad, constituido por la multiplicidad de sociedades no humanas. Esto cual exige, entonces, otro modo de relación ética que la hospitalidad solipsista moderna y su política de una monstruosa pulcritud²¹.

En cuanto las subjetividades se resuelven en la dimensión de lo hediento americano, subvierten lo instituido por parte de la eticidad del poder, posibilitando la emergencia de lo *chuyma* (interioridad) que en lo popular se da como resentimiento o en la música triste²², regurgitando esa angustia en el café, la chichería o el prostíbulo (Kusch, 1953). Pero el devenir de la potencia, en tanto movimiento interno, se voltea por el lado de los espacios y las temporalidades marginadas, configurando así génesis seminales, creativas, no pensables e impensadas por los poderes hegemónicos (estado, mercado). Una hospitalidad ciega o muda, deudora de la Constitución Moderna, no puede albergar la alteridad del mundo. Se hace necesaria una hospitalidad que acoja, no el otro del sí mismo, sino a lo radicalmente otro, que asuma su destino de “criar” / “ser criado” y fagocitar/ser fagocitado (o “comer y ser comido”).

Esta comunidad mundo-humanos, constituye una única comunidad política. En tanto comunidad de seres no es parte de la res extensa del Estado, ni su saber es el de la episteme del objetivismo infinito, sino un territorio otro, abierto, de ritualidad agenciada, de hospitalidad no narcisista (Grosso, 2017). Un modo de pensar que análoga el trenzar y destrenzar el corpus propio, como un modo de entramar la cultura revirtiendo lo colonial. Una teoría relacional local no constituye, entonces, un “objeto” o un “patio de los objetos” (Kusch, ([1962]

²⁰ Cfr. Bugallo - Vilca (2016).

²¹ Referimos las categorías “hedor” de la cultura popular e indígena y “pulcritud” de las ciudades y urbes modernas. Kusch (1999, 2008).

²² “Música de muertos” se calificaba a la música clásica, en los años ‘70 en la quebrada y puna de Jujuy, por escuchársela en las radios durante Todos Santos.

1999), sino un entramado siempre dinámico, de "bucles" que se tensionan, de políticas de sentido y configuración de mundos.

La tensión entre lo hediente y lo pulcro, lo racional y lo afectivo, la olla de maíz y la olla de maleza, los diablos y los santos, lo fasto y lo nefasto, necesita la explicitación de sus imbricaciones inadvertidas. Estos horizontes constituyen tramas ontológicas *ch'ixi* que no se resuelven en la exterioridad del vector yo-mundo y por lo tanto en la espacialidad extensa, sino en la interioridad intensiva (*manqha/uku*) del mundo en tanto "hervidero espantoso" de alteridades. Las que interpelan en la vida cotidiana en tanto donantes de estéticas, de reglas morales, de producciones agrícola-ganaderas-mineras, de producciones poéticas y políticas.

De aquí dos *layas* (facetas) de lo *ch'ixi*. Por un lado, el trenzar y destrenzar un corpus pulcro, esquema que tiene como correlato el conocer y el transformar el mundo, desde el lado de las "soluciones" positivistas, tales como el desarrollismo y sus políticas civilizatorias cuya mirada se extiende, soberana, sobre la *res extensa*, inclinación inmediata obsesionada por separar zonas productivas de zonas desérticas. De aquí, el vacío intercultural, legitimante de la colonialidad. Por el otro lado, una matriz fagocitante, lo germinal, la vegetalidad y la seminalidad como esquema del "operar pensando" (Kusch). La metamorfosis de lo humano en mundo y viceversa, en una interfagocitación al infinito. Aquí la diferencia no es reprimida, sino necesitada de un opuesto que la haga fructificar en una agonística interminable, en una dialéctica vegetal incesante²³.

Seres en "crianza" mutua relacional (Haber, 2016) e interfagocitación cotidiana, en busca de unidades raigales. Lo humano que extiende la mano al alimento donado por los dioses, no muestra la indisolubilidad del vínculo humano-mundo, muy lejos de la partición sujeto-mundo y naturaleza cultura de los modernos.

Así, la "intensidad" imbrica las diversas espacialidades y a sus seres ("diabólicos" y "celestiales") en su carácter de "productores" en las economías, de las cosmopolíticas, de la reproducción de las ancestralidades. Su alteridad

²³ "Dialéctica sin síntesis", dice Rivera Cusicanqui (2012).

interpelante es asumida como una política sacrificial de anfitrión, comensal, interlocutor (Vilca, 2008), como de generador de saberes/prácticas para estar en el mundo.

De este modo, las características informan al espacio según la modernidad son, entre otras, lo individual, lo construido, lo civilizado; mientras que las concepciones locales agencian el territorio con notas tales como: diseminación, cosmicidad, sacrificialidad (Haber y Grosso, 2016), marcados por la sacralidad y la producción (Bugallo, 2009), tensionado entre lo diabólico y lo celestial (Cruz, 2016), como alteridad interpelante, anfitrión, comensal, interlocutor (Vilca, 2008), entre otros modos de percepción/vivencia por parte de las poblaciones surandinas.

Bibliografía

Absi, P. (2016). "Los prostíbulos son las iglesias del Tío. Diablo, género e identidad profesional entre las prostitutas de Bolivia". En: Bugallo y Vilca, Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. IFEA-EDIUNJu. Pp.267-302.

Aliata, F. y Silvestri, G., (1994). El paisaje en el arte y las ciencias humanas. Buenos Aires: CELA.

Arnaud, G. (2010). Diablos tentadores y pinkillus embriagadores en la fiesta de Anata Pujllay. Estudios de antropología musical en los Andes de Bolivia. T.I y II. La Paz: Plural.

Arnold, D. (2008). Entre los muertos, los diablos y el desarrollo en los Andes. La Paz: ISEAT.

_____ (1992). En el corazón de la plaza tejida. El wayñu en Qaqachaka. Reunión Anual de Etnología. La Paz: MUSEF.

Arnold, D. Yapita J. D. (1996). Madre melliza y sus crías. Antología de la papa. La Paz: Hisbol-ILCA.

_____ (1998). Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación. La Paz: ILCA-Hisbol- Universidad Mayor de San Andrés.

Berg, H. V. (1990). La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. La Paz: HISBOL-UCB/ISET.

Bugallo, L. (2010a). "La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy". En Bovisio y Penhos (coords.). *Arte indígena, Categorías, Prácticas, Objetos*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor y Editorial Brujas.

_____ (2010b). "Piedras y vellones sagrados: vigencia de antiguos cultos andinos en la puna de Jujuy". Ponencia presentada en Jornadas de Historia de la Iglesia y religiosidad en el NOA. San Salvador de Jujuy, septiembre.

_____ (2009). "Marcas del espacio andino en la puna de Jujuy: un territorio señalado por rituales y producciones. En: Ellison y Mauri, Paisaje, Espacio y Territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina. Quito: Abya Yala.

Bugallo, L. y Vilca, M. (2016). Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. IFEA-EDIUNJu.

Cachiguango Cachiguango, L. E, (2001). "¡Wantiay...! El ritual funerario de adultos en Otavalo, Ecuador". Revista Chungara, Arica, V.33, n2.

Cullen, C. (1987). Reflexiones desde América, Tomo I, Ser y Estar: el problema de la cultura. Rosario: Fundación Ross.

Cruz, P. (2016). "Pensando en Supay o desde el Diablo. Saqra, paisaje y memoria en el espacio surandino". En: Bugallo y Vilca, Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. IFEA-EDIUNJu. Pp.173-200.

Descola, Ph. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu.

De Munter, K. (2016). "Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras". En: Chungara, Revista de Antropología Chilena. Vol.48, N° 4. Pp.(629-644).

Dussel, E. (1994). El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad. Plural.

ENF. (1921). INAPL (Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano).

Escolar, D. (2012). "El vórtice soberano: salamancas, políticas de lo extraordinario y la emergencia de los huarpes en Cuyo, Argentina". En Nuevo Mundo, Mundos Nuevos (en línea), Questionss du temps présent, mis en ligne le 14 décembre 2012, consulté le 22 août 2017. URL: <http://nuevomundo.revues.org/64570>; DOI: 10.4000/nuevomundo.64570

Escobar, A. (2005). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En Lander, E., La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.

Farberman, J. (2005). Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial. Buenos Aires: S.XXI.

Fernández Juárez, G. (2004). "Ajayu, animu, kuraji: el 'susto' y el concepto de persona en el altiplano aymara". En Spedding Pallet, A., Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los andes. La Paz: ISEAT-PLURAL.

Fernández Juárez, G. (1995). El Banquete Aymara. La Paz: Ed. Hisbol.

_____ (1997). Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes. Cusco: CBC.

Grosso, J. L. (2008). Indios muertos, negros invisibles: hegemonía, identidad y añoranza. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

_____ (2017). Fagocitación y hospitalidad: políticas interculturales. Mimeo. Santiago del Estero.

Guaman Poma de Ayala, F. ([1615] 1987). Nueva crónica y buen gobierno. Coll. Crónicas de América 29. Historia 16, 3 tomos. Edición de John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. Madrid: Siglo XXI.

Haber, A. (2016). La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local. 1ra.ed. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

_____ (2017). Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada. Popayán: UC-JAS-Ediciones del signo.

Haber, A. y Grosso, J. L. (2016). "Entramados territoriales". Mimeo. Santiago del Estero, Argentina.

Harris, O. y Bouysse-Cassagne, Th. (1988). "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En: Albò, Xavier et al (comp.), Raíces de América: El Mundo Aymara. Madrid: Edición Alianza América/Unesco.

Horkheimer, M. y Adorno, Th. (2006). Dialéctica del Iluminismo. Fragmentos filosóficos. Madrid: Trotta.

Kusch, R. (1953). La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo. Rosario: Fundación Ross.

_____ ([1962] 1999). América Profunda. Buenos Aires: Biblos.

_____ ([1975] 2008). La negación en el pensamiento popular. Buenos Aires: Las Cuarenta.

La Razón (2015). La Paz, 7 de febrero.

Langon, M. (2005). "Geocultura". En Salas Astraín, R., Pensamiento Crítico Latinoamericano. Santiago de Chile: Ed. UCSM.

Lara, J., (2001). Diccionario qheshwa-castellano, castellano-qheshwa. La paz: Amigos del Libro.

Latour, B. (2005). Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial.

_____ (2012). Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. Buenos Aires: SXXI.

Lema, V. y Pazzarelli, F. (2015). "Memoria fértil. Crianza en la historia de Huachichocana". En: Nuevo Mundo, mundos nuevos, <https://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>

Layme Pairumani, F. (2004). Diccionario Bilingüe Aymara castellano, Castellano aymara. La Paz: CEA.

Layme Pairumani, F. (2011). "Las cuatro dimensiones del ayni". Diario La Razón, La Paz, Bolivia, 6 de diciembre de 2011. Recuperado de: http://www.la-razon.com/opinion/columnistas/dimensiones-ayni_0_1517848215.html

López, A. M. (2013). "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías moqoit del poder". En Tola, F. C (et al). Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad. Buenos Aires: Asociación civil Rumbo Sur.

Maldonado Torres, N. (2006). "La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad." En: (Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y límites coloniales de la izquierda en Bolivia). Buenos Aires: Del Signo.

Manga Quispe, E. (2010). Dos concepciones espacio temporales para dos mundos. Ñawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha. En: http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html

Montes Ruiz, F. (1999). La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia. La Paz: Armonía.

Nicolas, V. (et.al) (2005). Antología de historias orales de Tinkipaya. La Paz: PIEB. ISBN: 978-99954-1-680-5.

Salas Astraín, R. (2008). "Hermenéutica" en Biagini, H. y Roig, A.A. (dir.) *Diccionario de Pensamiento Alternativo*. Buenos Aires: Biblos- UnLa.

Sánchez Patzy, R; y Moreau, B. (2006). Música y fiestas en los valles orientales de altura de Jujuy. Buenos Aires: Irco Video.

Stobart, H. (2010). "Demonios, ensueños y deseos: tradiciones de las sirenas y creación musical en los Andes sur centrales". En Arnaud, G. (2010). Diablos tentadores y pinkillus embriagadores en la fiesta de Anata Pujllay. Estudios de antropología musical en los Andes de Bolivia. T.I y II. La Paz: Plural.

Renard Casevitz, F., Saignes, Th. Y Taylor, A. C. (1988). Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Lima: IFEA.

Revilla Orías, P. (2012). Quesintuu y Umantuu: Sirenas y memoria andina. En: RUNA XXXIII (2), pp 133-155 .FFyL - UBA.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1era ed. Buenos Aires: Tinta Limón.

_____ (2012). Principio Potosí Reverso. Madrid: Museo Reina Sofía.

Rubinelli, M., L. (2000). Los ordenadores simbólicos de la concepción espacio-temporal del NOA. En Revista Cuadernos, N° 13. FHYCS, UNJu.

Salas Astraín, R. (2008). "Hermenéutica" en Biagini, H. y Roig, A.A. (dir.) Diccionario de Pensamiento Alternativo. Buenos Aires: Biblos- UNLa.

Tola, F. (2012). Yo no estoy sólo en mi cuerpo: cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino. Buenos Aires: Biblos.

_____ (2013). Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.

Vilca, M. (2008). "El espacio andino. Más allá del "paisaje": ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? Una reflexión filosófica." Revista Cuadernos Suplemento 34, Jujuy, FHYCS, EDIUNJu.

_____ (2013). "El diablo por la cocina. Muertos y diablos en la vida cotidiana de la puna jujeña". En Estudios Sociales del NOA, N° 12. Ed. FFyL, UBA.

Vilca, M. (2009). "Un hombre en la chacra no está solo'. Reflexiones sobre la 'dignidad desplegada' en culturas locales surandinas". Cuadernos 35. Jujuy: EDIUNJu.

_____ (2009a). "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?". En: Cuadernos. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, N° 36, octubre. Jujuy: EDIUNJu.

_____ (2018). Pachamama. Dimensión dialógica del pensamiento andino. Inédito.

Viveiros de Castro, E. (2009). Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural. Buenos Aires: Katz editores.