

Aires de cambio. Algunos fenómenos meteorológicos según los habitantes de Los Castillos (Catamarca)

Mariano Bussi

marianobussi@gmail.com

Licenciatura en Antropología. Directora de TFL: María Bernarda Marconetto.
Co-director: Martin De la Soudière.

Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas, otorgada por el Consejo Interuniversitario Nacional, 2014.

Recibido: 16/05/16 // Aceptado con modificaciones: 22/08/16

Resumen

El presente artículo retoma los lineamientos principales de la investigación llevada a cabo para realizar mi Trabajo Final de la Licenciatura en Antropología. El objetivo ha sido aproximarse a la comprensión de las maneras según las cuales los pobladores de una localidad rural del centro-este catamarqueño entienden sus propias relaciones con ciertos fenómenos meteorológicos y climáticos. Para ello desplegué una metodología etnográfica y una discusión bibliográfica con las producciones en torno a la región valliserrana argentina y sudandina en general, centrándome en la propuesta conceptual de Rodolfo Kusch. Tejiéndose en intensos entrecruzamientos con otros ámbitos de la vida local (referidos a la salud, la cocina, el cuerpo, la producción agropecuaria, la historia, etc.), la lluvia, el viento, el aire, el remolino, el Zonda y la seca –tal como los presentaron los pobladores durante la pesquisa etnográfica–, nos invitan a repensar los límites trazados en las conceptualizaciones escolásticas que dividen lo “natural” de lo “cultural”.

Palabras clave: Rodolfo Kusch – antropología del clima – naturaleza/cultura

1. A modo de introducción. Qué y cómo. Viajé por primera vez a Los Castillos (Dpto. de Ambato, Catamarca) a mediados de junio de 2013, en compañía de miembros del equipo de investigación del que participaba. Algunos fuimos desde Córdoba y otros desde la Provincia de Buenos Aires. Estos últimos eran biólogos que acababan de concluir una estadía de trabajo de campo en la estepa patagónica y ahora se encontraban con nosotros en el Valle de Ambato para tomar algunas muestras de polen.

Particularmente, tenían que recolectar muestras de asociaciones florísticas actuales, lo que es más sencillo de hacer si éste se encuentra atrapado en el musgo. Mientras los acompañaba en esa tarea, se mostraban muy agradecidos por la gran cantidad de musgo en distintos puntos del valle: sin dudas eso hacía su labor más prolífica. Subrayaban que afortunadamente estaban en un lugar muy húmedo, a diferencia de la estepa patagónica, donde el trabajo fue muy dificultoso.

A la mañana siguiente de tomar esas muestras, realicé mi primer visita a una casa castillista. Allí compartimos unas horas con quienes luego construiría mis lazos más fuertes en el pueblo, en la casa donde me hospedaría durante las futuras estancias etnográficas. Ese día charlamos sobre los incendios que hacía unos años habían azotado el valle, cuáles eran sus frecuencias en el lugar y qué consecuencias habían tenido en el pueblo. Explicando una de las causas del fuego, la anciana de la casa insistía diciendo: *"todo está seco, seco, seco"*¹. Esto llamó mucho la atención de quienes fuimos hasta esa casa desde Córdoba: ¿por qué los biólogos estaban sorprendidos de tanta humedad a la vez que esta anciana resaltaba tan enfáticamente que todo estaba seco? Ni la experiencia previa en la Patagonia ni el conocimiento académico de los biólogos daban una respuesta muy satisfactoria: después de todo, había fuego y también había musgo.

Esta experiencia me permitió estar más atento a ese asunto durante mis siguientes estancias en Los Castillos, intentando entender mejor qué es lo que había sucedido, y convirtiendo ese desencuentro en un problema a investigar: ¿a qué se refieren los castillistas con el término *seca*? ¿Por qué razón distaron tanto las percepciones climáticas entre los biólogos y

aquella mujer? Este insistente intento de comprensión fue en gran parte lo que movilizó el total de la investigación que nutrió mi Trabajo Final de Licenciatura (TFL) en Antropología, titulado *"Decompostura o muerte. Una aproximación etnográfica a las relaciones entre humanos y fenómenos meteorológicos en Los Castillos, Catamarca"*. En este artículo, buscaré dar cuenta abreviadamente de aquel TFL, retomando los datos y los lineamientos conceptuales axiales.

La producción de conocimiento en torno a la relación entre los grupos humanos y las condiciones climáticas tiene una historia profundamente enraizada en el devenir del pensamiento filosófico de Occidente (ver Boia, 2004; Rayner, 2009). Durante los siglos XIX y XX, esta problemática también fue trabajada desde la antropología (ver Douglas, 1968; Frazer 1981; Mauss, 1979; Ortiz, 1947), aunque no se haya logrado consolidar un campo autónomo del saber al interior de esta disciplina con la misma eficacia con que otras temáticas y trayectorias del pensamiento lo hicieron. Según Peterson y Broad (2009), la cuestión climática ha estado continuamente presente en las monografías etnográficas, aunque mayoritariamente lo hayan estado en términos de fondos inalterables sobre los cuales se desarrolla la vida social y cultural que les interesa analizar; sin embargo, las tendencias mundiales que

hicieron furor en la disciplina durante las décadas de 1970 y 1980 fueron “eliminando al clima como tema de investigación” (*idem*: 73, n. t.). Todos los distintos caminos que estos autores diagnostican para el futuro de estos estudios, se amparan en el “cambio climático global”, presentado como un inevitable protagonista en cualquier investigación antropológica respetable con respecto a lo climático y lo meteorológico. Siguiendo el estudio bibliográfico de Torres Guevara y Valdivia del Río (2012), se observa que estas tendencias se replican en la antropología de la región andina; sin embargo, la temática está presente en numerosos trabajos que acentúan otras dimensiones de los mundos locales. Los textos de Gilles Rivière (1997) y de Ina Rösing (1996) profundizan y se centran en las relaciones nativas con fenómenos atmosféricos, y han servido de fecundas referencias y guías para esta investigación.

Vale decir que este interés tan marcado por el “cambio climático global” parte de una noción que ha sido desarrollada por la climatología y la meteorología durante las últimas cuatro décadas. Así, se torna necesario poner un acento en el carácter contingente de estos ámbitos de producción del conocimiento: con una larga historia, estas disciplinas logran el estatuto científico a mediados del siglo XIX francés,

estableciéndose como paradigmas internacionales y definiendo un patrón sobre el abordaje de las cuestiones climáticas y meteorológicas, por sobre los llamados “conocimientos populares” (De la Soudière, 1990; Locher, 2009; Pelosse, 1997). No obstante, como se observa, la definición que estas disciplinas fueron haciendo de la “realidad” ha ido orientando el abordaje por parte de otras ciencias y por lo tanto, los debates académicos sobre el asunto. Al respecto, Taddei y Gaboggi (2011) plantean que, frente a esta “normatividad” con la que son generalmente encaradas las problemáticas climáticas y ambientales tanto por las ciencias sociales como por las naturales, la metodología etnográfica posibilita un abordaje más sensible a las producciones propias de los interlocutores junto a los cuales trabaja el investigador o etnógrafo. Para tales fines, suelen priorizarse –dentro de su acervo técnico– a la observación participante y a la entrevista abierta o no-directiva (ver Guber, 2011).

Es así que uno de los objetivos que pretendió alcanzar esta investigación fue el de contemplar en primer plano las formas nativas de comprender ciertos fenómenos climáticos y meteorológicos, a partir de los resultados obtenidos del trabajo de campo etnográfico realizado en Los Castillos. Ésta es una localidad rural cercana a los 250

habitantes y situada en el Departamento de Ambato, en los valles orientales de Catamarca, compuesta en su mayor parte por trabajadores rurales con empleos de medio tiempo en el sector público². Desarrollé allí tres estadías etnográficas que variaron entre las dos y las cuatro semanas cada una; el total fue de siete semanas de trabajo de campo distribuidas entre julio de 2013 y octubre de 2014.

2. De sorpresivos vuelcos

Las recientes discusiones en Antropología concernientes a la variabilidad de las relaciones estructurales entre lo que suele denominarse como "Natural" y aquello "Cultural" han guiado gran parte de los motivos teóricos de esta investigación. Con una contundente y estricta base etnográfica, diferentes autores debaten desde mediados de los años ochentas sobre estas cuestiones en términos que revitalizan aquella pregunta clásica en la disciplina. En las últimas dos décadas, estas problemáticas han ido cobrando un lugar cada vez más privilegiado dentro de las discusiones antropológicas. Como anota Philippe Descola (2012), el actual concepto de "Naturaleza" es un producto reciente del pensamiento occidental moderno. Su historia es compleja: recién entre los siglos XVIII y XIX, la "Naturaleza" se define marcada por una serie de limitadas reglas inquebrantables y de

aplicación universal a todos los existentes del mundo, independientemente de las particularidades geográficas o históricas. Su contraparte es el concepto llamado "Cultura", que se supone una cualidad hipervariable, histórica, plástica y exclusivamente humana. Pero estas dos esferas del mundo que ha propuesto el occidente moderno resultan muy problemáticas si intentamos llevarlas a otros colectivos sociales actuales que no adscriben a su tradición o a otros grupos que lo hacen de manera parcial o particular. Para conocer esta particularidad, es preciso aproximarse a ella contemplando los detalles empíricos que conforman las relaciones entre aquello "natural" y aquello "cultural" en ese universo social específico.

Aunque desde diversas orientaciones, este problema también ha sido planteado por varios autores en la región sur de los Andes y en el Noroeste Argentino (Bugallo y Vilca, 2011; Martínez, 2014; Medina, 1989; Vilca, 2011; entre otros), sosteniendo que tal concepto de "Naturaleza" ajena, externa e insensible a las relaciones humanas no sería operatorio en las dinámicas locales registradas por la etnografía. Allí, los "elementos naturales" no pueden pensarse por fuera de la vida social, sino que -por el contrario- plantas, animales, elementos del paisaje y fenómenos meteorológicos interpelan la vida cotidiana al negociar

constantemente con los humanos las condiciones de una vida común.

que puede devenir fasto o nefasto" (*idem*: 71).

Generalmente, estas interacciones se dan en términos de afecciones corporales, de pronósticos o advertencias y de la constitución de redes de interfagocitación (ver Vilca, 2009) y crianza mutua (ver Lema, 2014). Volviendo al tema que nos atañe, Bugallo y Vilca (2011: 3) resaltan que "si bien ante la mirada moderna [el remolino y el rayo] se perciben como 'fenómenos meteorológicos' (...) [, constituyen] entidades, cuyos rostros son cambiantes, ambiguos", pudiendo transformarse de fuerzas protectoras a fuerzas dañinas. Así, según la perspectiva nativa, la circulación por el paisaje trae aparejada la posibilidad constante de un cambio abrupto de las circunstancias: siguiendo a Mario Vilca, se estructura un "espacio vivo", "una alteridad que interpela permanentemente al sujeto" (2009: 246), una "intencionalidad acechante" (*idem*: 257); este autor afirma que en la región andina "se vive y se muere impregnado de lo numinoso, donde las fuerzas del entorno se vivencian como infinitamente superiores" (2011: 68), pero a su vez recalca que "lo que interpela (...) es una alteridad espantosa que amenaza la existencia a cada paso que [el hombre andino] da, en cada movimiento que emprende. Es la *presencia* de lo arbitrario lo

La línea vertebral de la investigación estuvo dada en la articulación crítica de los datos etnográficos con la bibliografía regional y, especialmente, con respecto al concepto de "kuty" o "vuelco" sistematizado y presentado por Rodolfo Kusch en *El pensamiento indígena y popular en América* [1970]. Tomando información arqueológica, folklórica, etnológica, etnohistórica y etnográfica -producida por su equipo y por él mismo en el altiplano argentino y boliviano-, Kusch procesa tempranas referencias a estos modos andinos de habitar para abrir una fructífera discusión con buena parte de la filosofía contemporánea, especialmente con Heidegger.

Según Kusch, esta filosofía continúa con una experiencia particular de parte de occidente proponiendo un mundo que sirve de escenario, una plataforma o un telón de fondo estable sobre el cual diferentes objetos se emplazan. Estos últimos, también autocontenidos y definidos por sí mismos, se ven envueltos en ocasionales vínculos con los sujetos que moran en dicho plano. Las personas pueden conocer este mundo que se les presente frente a ellos, a través de aproximárseles, procesar esa información y finalmente dirigir una acción sobre él. Sin

embargo, “el indio (...) interviene, en mayor medida que nosotros, en el conocimiento. Su saber no es el de una realidad constituida por objetos, sino llena de movimientos y aconteceres” (Kusch, 2007: 281-282). La diferencia recae en el paso de un *ser* a un *estar*:

“El indígena no toma la realidad como algo estable y habitada por objetos, sino como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquél tiende a advertir, antes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento. El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva” (*idem*: 280).

Así, el acento puesto por Kusch no hilvana los elementos en sí (que no son “objetos”, pero sí “movimientos o aconteceres”) sino que lo hace a través de las “afecciones”, esto es, la huella afectiva del encuentro entre la persona y tal movimiento. La afectividad, “una función mental que nuestro estilo de vida occidental no acostumbra utilizar” y que “desde nuestro ángulo, es siempre vista con un tono peyorativo”, constituye el *locus* donde radica todo el acervo cultural del “indio” (*idem*: 291). En ese momento de la argumentación, Kusch comenta su lectura de diversos autores que han señalado que el miedo y la ansiedad “sitian la personalidad del indio” (*idem*: 292). Nuestro autor señala que este mundo de movimientos y afecciones de miedo y ansiedad “hace

sospechar un constante temor ante el vuelco (...) del mundo. Eso, a su vez, lo atestigua un término, a la vez quechua y aymara de viejo cuño, como lo es la palabra *kuty*, que significa *trocar, volver, revolucionar*” (*idem*: 337). Luego apunta sobre este término:

“Esto hace pensar que no se trata sólo de un simple vocablo sino que refleja un mecanismo que forma parte íntimamente del pensamiento indígena, casi a modo de categoría. (...) Es el principal motivo que distancia el pensar indígena del nuestro” (*idem*: 352).

De esta manera, se estructura una “teoría del vuelco” de las cuales se desprenden numerosas relaciones lógicas entre “aconteceres” y las consecuencias del encuentro de éstos con, principalmente, los humanos. En los tres capítulos centrales del TFL (aquí resumidos en **2.a**, **2.b** y **2.c**) procuro generar un análisis de doble sentido entre algunos datos de mi propia etnografía y aquel concepto andino-kuscheano. De este modo, mi pretensión no es clasificatoria ni doctrinal: es decir que no busco identificar un concepto de la bibliografía esparcido por los datos etnográficos (al modo de un diagnóstico) ni aislar la experiencia castillista registrada de las otras referencias regionales, sino desarrollar un movimiento productivo que enlace ambas fuentes en pos de profundizar conjuntamente en las dos.

2. a Una neumática peligrosa. El *remolino*, el *Zonda* y el *aire*.

Esta sección busca profundizar en ciertos datos etnográficos referidos a los modos según los cuales distintos flujos aéreos son experimentados y descriptos por los castillistas, concibiéndolos aquí como codificadores de aquellos "vuelcos" siempre inminentes de las circunstancias. Esto es, elementos que traen a un plano actual y concreto los riesgos potenciales de la circulación por el paisaje local.

En septiembre, mientras recolectábamos frutos con una mujer castillista, una ráfaga no muy fuerte de viento se lanza hacia nosotros desde el sur y nos envuelve en su movimiento de espiral. Rápidamente, ella abandona su tarea, junta los codos a los costados de su torso y lleva los puños cerrados con los pulgares arriba a una posición paralela al suelo mientras repite "*cruz, cruz, cruz*". Al abandonarnos ese aire envolvente, le pregunté qué fue lo que acababa de acontecer, a lo que responde que es la técnica que debe desplegarse por protección frente al *remolino*, que "*es el diablo que pasa dando vueltas*".

Si bien mis búsquedas no han arrojado ninguna otra sistematización con respecto al lugar del *remolino* (*torbellino*, *wayramuyu*, *wayramuñoj*) en los textos en torno a la

región sudandina, es posible apreciar como las referencias a este "fenómeno meteorológico" -en tanto metamorfosis o delegado de alguna entidad maligna que suscita temores y conjuros, como el *diablo*, *Supay*, o alguna fuerza indefinida- se replican desde las crónicas del siglo XVII en Perú hasta etnografías actuales del sur boliviano y del Noroeste argentino, pasando por los estudios folklóricos de comienzos del siglo XX en Catamarca y Santiago del Estero. Algunas de estas fuentes -que pueden consultarse en Bussi (2015)- también describen técnicas de conjuro similares a las que registré en Los Castillos.

Vale decir que en Los Castillos los *remolinos* bien pueden ser *anuncios* de prontas lluvias, o bien de *decompostura* (un cambio climático abrupto y negativamente valorado, como tormentas o un frío intenso) o de la muerte de alguien de la casa, de un familiar cercano o de un vecino muy estimado. Mientras que las lluvias son *anunciadas* por los *remolinos* altos y robustos que tienen lugar en espacios abiertos (caminos públicos, rastrojos, etc.), aquellos delgados de corta altura *anuncian* eventos abruptos y funestos: *decompostura* o muerte. Al reconocerse a los patios de las casas como aquellos sitios donde estos últimos aparecen, se comprende que dichas casas serán las locaciones donde se espere la pronta muerte de alguna persona próxima.

Sobre el siguiente flujo aéreo que trataré, el *Zonda*, quisiera retomar las caracterizaciones que de él hacen los castillistas en tres dimensiones: comportamiento, temporalidad y experiencia. Tanto en mi trabajo etnográfico como en la literatura folklórica regional (Lafone Quevedo, 1999 [1898]; Quiroga, 1992 [1897]), no es extraño que el *Zonda* sea asociado al *remolino*. En el caso castillista esto es más claro en la forma de concebirse su comportamiento: "el *Zonda* es como un ciclón" comentó una mujer local sintetizando los movimientos esperables de este flujo aéreo, que serían espiralados con su base en el fondo del valle y sus contornos en contacto con ambas sierras.

Hay un momento del año que se considera *zondoso*: el mes de agosto, y especialmente el día 10, es el tiempo para que corra el *Zonda*. Agosto es un mes de suma relevancia en la ritualidad de toda la región andina, y es tiempo propicio para las previsiones anuales y las dolencias relacionadas a la tierra (ver Rivière, 1997: 38). Particularmente, el 10 de agosto, día de *San Lorenzo*, se aguarda al *Zonda* con fundamento en una explicación local: "Sabían decir las viejas de antes que es un santo malo. Decían que Dios le encargó para que pare el *Zonda*, que por eso corre ese día, para ver si puede pararlo". Actualmente, el *Zonda* correría entre julio y septiembre, en consonancia con una desestructuración

general de las estacionalidades sobre la cual me detendré en el apartado **2.c**. A su vez, se presta especial atención a las intensidades y frecuencias del *Zonda* durante agosto, ya que si éste adquiere una peculiar potencia y asiduidad, se considera un *anuncio* de que el año siguiente acarreará algunas desgracias, en términos amplios.

Por último, en los relatos y advertencias referidas a los peligros de ser embestido por el *Zonda* durante algún viaje pedestre por el pueblo se aprecian igualmente las caracterizaciones de daño y destrucción. No sólo se le atribuye el poder de dañar árboles, casas, animales y personas en la estampida de sus ventiscas, sino que igualmente algunas enfermedades hallan su origen en el encuentro con los primeros pulsos del *Zonda*. Su presencia es relatada como un momento de disgusto e incomodidad: es considerado *fuerte, caliente* y "*muy dañino*". Los pobladores resaltan que al observar las nubes de tierra a lo lejos puede conocerse su inminencia: ésta sería una característica fundamental del *Zonda*, el impedimento de la vista por la tierra volátil en el ambiente que, junto a su alta temperatura y su alto sonido, se conjuga con la potencia de la resistencia frente a los cuerpos para crear un ámbito sumamente displacentero y nocivo en el que la persona se imbuje sorpresivamente.

El *aire* es el tercer y último flujo aéreo que compone esta sección. En Los Castillos, el *aire* es considerado un elemento que está siempre presente, moviéndose sigilosamente en el ambiente. Muchas veces es caracterizado con alguna propiedad (frío, caliente, *malo*, etc.) y en esos casos se lo liga estrechamente con espacios precisos (e.g., "*aire malo* de la *cumbre*"). Pero el llamado genéricamente *aire* es de aparición más común. Los humanos y animales como las gallinas pueden *agarrar* el *aire*, es decir, verse afectados negativamente por el ingreso de éste al cuerpo. A dicho estado se le llama "*estar aireado*" y sus causas son múltiples. Pudo haber llegado a uno a través de una ráfaga de viento o durante un cambio abrupto de las temperaturas; pudo haber sido ocasionado por un *susto*, por una sorpresa desagradable y repentina (dejando al damnificado *aireado* o *asustado*); pero lo más habitual es que la causa sea desconocida y que el afectado y sus cercanos deban especular sobre su origen.

Ante constantes dolores de cabeza, de oído, musculares o de vista que no tienen una razón directa o aparente, el convaleciente y las personas a su alrededor se preguntan si podría ser *aire*. Ante la dubitación se emplea un método de tres etapas: a) primeramente se arma un cono de papel que se aplica en el lugar de la dolencia y luego se lo incinera; b)

a continuación, se realiza el diagnóstico observando si del papel salen chispas, lo que confirma que era el *aire* lo que estaba afectando al cuerpo; c) finalmente, la curación queda completa si del cono de papel sale abundante humo. A este procedimiento se lo conoce como *quitar* o *sacar* el *aire*. En el caso de que el dolor sea de ojos, para *quitar* el *aire* es preciso: a) cortar a la mitad un poroto negro o la punta de una hoja de *tinajera* (planta local) y adherir las mitades humedecidas a los párpados antes de dormir; b) se diagnostica que es *aire* si se siente un fuerte picazón; c) se debe esperar a que las mitades de poroto o de hoja se desprendan por sí mismas de los parpados para confirmar que la curación fue satisfactoria.

Es principalmente la segunda etapa de estos procedimientos, el diagnóstico, la que da cuenta del lugar privilegiado que tiene el *aire* en las suposiciones de los castillistas frente a la causa de aquellas dolencias. Es en ese momento en que se confirma o se refuta la especulación general de que fue el *aire* el elemento que irrumpió en la constitución corporal del afectado. Una vez descartado el *aire*, se multiplican las posibles causas de dolencia.

Sintéticamente, cabe resaltar que el *Zonda* y el *aire* se vinculan con el cuerpo castillista de

manera inversa: mientras que el cuerpo *agarra* el *aire*, lo adentra a su propio funcionamiento, es el cuerpo quien se ve imbuido, sumergido en el universo perceptual que impone el *Zonda*. Mientras que el *aire* es literalmente incorporado, el cuerpo es "enventado" ("*enwinded*" *sensu* Ingold, 2011); o de manera más específica, propongo, literalmente enzondado.

El encuentro de los castillistas con cualquier de estos flujos aéreos significa el cambio repentino hacia una situación nefasta de daño, enfermedad o muerte. El *remolino*, el *Zonda* y el *aire* funcionan, según entiendo, como codificadores de aquel "temor al *kuty*" (*sensu* Kusch, 2007), de aquel peligro siempre inminente del vuelco, permitiendo que el acecho devenga un encuentro desafortunado, pasando del daño potencial – amenazante – al actual. La neumática castillista, este ordenamiento local de los flujos aéreos, se presenta así como un conjunto de codificadores de la amenaza paisajística: aquello que permite concretar la trágica inminencia del encuentro con el perjuicio. Con "codificador" me refiero a este dispositivo que transforma el peligro de vuelco, difuso del paisaje andino, en una entidad concreta con la cual se puede interactuar de alguna manera (conjurándola, describiéndola, incorporándola, presenciándola, etc.).

2. b Invocando al viento y a la lluvia. La asistencia de los *santos*.

Rodolfo Kusch (2007) subrayó que el vuelco andino puede significar tanto resultados fastos como nefastos, favorables como desfavorables. En esta sección intentaré explorar la complejidad de esta variación al presentar la posibilidad de un vuelco ambivalente (a la vez fasto y nefasto), desde algunos elementos relativos a dos *santos*. Mostraré también cómo estos vuelcos, estos *santos* y estos "fenómenos meteorológicos" forman partes indisociables de los propios procesos de producción agrícola y ganadera por parte de los castillistas.

En una ocasión acompañaba a una anciana a moler los granos de maíz. Una vez que la película superficial del grano ha sido desprendida por la molienda, es necesario agrupar a los granos aparte. Para realizar esto, para *limpiar* el maíz, se lo coloca mezclado con el *afrecho* en una *tipa* (cesta tradicional de tejido vegetal) y se lo somete a movimientos semicirculares de cortos golpes y contragolpes. Con este movimiento el *afrecho* se va separando más claramente del grano; y luego debe hacerse un movimiento similar pero en sentido vertical. De esta forma, el *afrecho*, más ligero, se eleva y flota brevemente en el aire mientras el maíz, pesado, vuelve cayendo rápidamente a la *tipa*.

Para terminar de *limpiar* el maíz, es necesario evitar que ese conjunto volátil de afrecho vuelva a mezclarse con los granos listos para cocinarse. Por ello se lo sopla para desviar su caída hacia el suelo; también se espera que las ráfagas de viento ayuden en la tarea, ahorrándole al molendero el tener que soplar. Mientras trabajábamos en esto con una anciana, ella comienza a cantar con un volumen más alto de lo habitual "Anselmo, Anselmo, Anselmo" (estirando el sonido de la "e" del primer "Anselmo") para luego silbar y chistar brevemente, y finalmente repetir la fórmula. Mientras elevaba el *afrecho* por los aires, su tono era constante y cariñoso. Cuando le pregunté por qué había cantado así, ella respondió que "*así se llama a San Anselmo, que es abogado del viento y del Zonda*"; *San Anselmo* debe ser invocado de la manera en que ella lo hizo para que "*traiga viento*" y ayude a "*limpiar el maíz*". También recordó que los "*hombres de antes*" hacían lo mismo durante la trilla del trigo y del poroto, tirando brazadas de estos granos con fuerza para arriba y llamando a *San Anselmo*.

En la literatura antropológica catamarqueña también es posible observar estas situaciones donde el viento "ayuda" (Crivos y Martínez, 1997: 142; Pizarro, 2006: 278). El nombre "Anselmo" asociado a esto está presente en Pernasetti y Ferré (2013: 88) para Catamarca, y en Cortazar (2008: 49-50) en los Valles

Calchaquies (frontera salteño-catamarqueña). En el caso relatado, la invocación a *San Anselmo* busca mejorar las condiciones para la etapa final de la molienda del maíz, aunque se corra el riesgo que se el viento enviado sea demasiado fuerte y arruine el proceso, como queda explícito en la entrevista hecha por Pernasetti y Ferré (2013: 88) con respecto a las tejedoras de Belén. Veremos cómo esta ambigüedad se hace presente aún más fuertemente en referencia a *Santa Bárbara*.

Para la noche del 23 de enero de 2014 estaba planeado que un recital del cantautor de música popular Abel Pintos tenga lugar en la localidad de El Rodeo, principal polo turístico del Departamento de Ambato. En términos generales, veraneantes catamarqueños, santiagueños y tucumanos se dieron cita durante aquellos días estivales a la vera del Río Ambato, a modo de esparcimiento. Sin embargo, el espectáculo debió suspenderse a raíz de una fortísima tormenta. Según el Colegio de Geólogos de Catamarca, la "precipitación extraordinaria en poco tiempo, que superó la capacidad de escurrimiento y transporte del material sólido"³ en el cauce del Río Ambato, después de una jornada que alcanzó los 45° de temperatura⁴, fue el principal desencadenante del alud que azotó El Rodeo. Entre las horas de la medianoche y la madrugada del 24 de enero, el desborde

de agua, barro, piedras, desechos y escombros provocó la muerte de catorce personas, según cifras oficiales; a este saldo se le suma una persona aún desaparecida y cerca de doscientos evacuados⁵.

Comprender la manera según la cual los castillistas explicaron este hecho será una tarea que ayudará a captar la complejidad de la teoría local del vuelco. La cadena de eventos que resultó en este siniestro parecería ser idéntico en el veredicto oficial, reproducido por los medios nacionales, y en el modo de comprensión de los habitantes de Los Castillos: las tormentas provocaron la sobrecarga del cauce del río que, a causa de un diseño ineficaz de los murallones de contención y de la urbanización por parte de las autoridades municipales, se desbordó y sometió a las personas que estaban cerca de la orilla. Pero tomando un cariz marcadamente diferenciado, el discurso castillista se aleja de aquel otro a la hora de explicar las causas de dichas tormentas.

Aquí reconstruyo sucintamente el contenido de diferentes entrevistas al respecto. Los días previos al 4 de diciembre de 2013, día de conmemoración de la santa patrona de Los Castillos, *Santa Bárbara*, gran parte de los pobladores se habían concentrado para realizar procesiones por el pueblo en honor a ella. Siendo reconocida como *"abogada de*

las tempestades", en las constantes oraciones se habían incluido peticiones por lluvias: *"siempre que se pide, ahí no más hay tormenta"*, me explicaba un anciano entrevistado (algo similar es presentado para Los Castillos en Salguero, 2002: 57).

Distintas personas comentaban que hubo un exceso en aquellas peticiones. El mismo hombre aseguró que *"los curas tienen miedo de que se ruegue tanto, (...) porque puede mandar de más"*; y una anciana, que *"la gente pedía y pedía para que haya lluvia... y no está bien pedir tanto así"*. Ella intentó detener la tormenta, *cortarla*, al ver que era tan fuerte, invocando a la misma *Santa Bárbara* que la había provocado. La técnica consiste en *sacar* a la *santa* (a una ventana o entrada de la casa) junto a una vela bendita, direccionarla hacia donde se ve que la tormenta comienza a formarse y rezar su oración. Pero esto no consiguió *cortar* la tormenta porque los suplicantes se habían excedido en sus peticiones por lluvias, lo que terminó desencadenando los sucesos trágicos en El Rodeo.

De esta manera, la relación entre los suplicantes, la *santa* y las tormentas fue lo que nutrió profundamente la explicación nativa de lo acontecido. Si las técnicas para detener la tormenta fueron ineficaces, fue justamente por la intensidad con la que se

había rogado previamente por lluvias, haciendo irrefrenable la acción de *Santa Bárbara*.

En ambos casos opera una triangulación del tipo humano/*santo*/fenómeno meteorológico que se desencadena a partir de una invocación ritual para el correcto desenvolvimiento de tareas agropastoriles.

Esto es, a través de las lluvias de *Santa Bárbara* y del viento de *San Anselmo*, es posible tener éxito en el crecimiento de las plantaciones y los pastizales, y en el procesamiento de los granos. Se espera que estas acciones conlleven un cambio benéfico de la situación presente, amalgamando producción y sacralidad (vínculo sumamente extendido en la región andina, ver Bugallo 2009), pero eso no siempre es seguro ya que no se tiene un control absoluto de ellas.

A partir de su labor etnográfica en el norte chileno, Gabriel Martínez nos acerca una reflexión que encuentra eco en los intereses de esta sección. Según este autor, existen ciertos “peligros que emanan de la ambivalencia de lo sagrado” (1989: 59) en la región andina, especialmente teniendo en cuenta ciertos lugares considerados protectores, cuyos favores (generalmente ligados a las tareas productivas) “no son gratuitos: suponen siempre un riesgo, un peligro (...) [delatando] una relación del

grupo humano con ellos no siempre fácil, segura y estable” (*idem*: 64; ver también Bouysse-Cassagne y Harris, 1987). De este modo, recordamos paradigmáticamente que los vuelcos implicados en la invocación a *Santa Bárbara* significaron tanto el ansiado riego de los vegetales como la destrucción parcial de un pueblo vecino y la muerte y desaparición de personas.

2. c La reducción del mundo. La *seca*.

Retomando las palabras que introducen este artículo, en esta sección expondré los sentidos asociados al concepto castillista de *seca* para profundizar en la discusión en torno a los vuelcos locales. Durante el trabajo de campo, la *seca* fue configurándose, poco a poco, como una noción que en principio daba cuenta de una diferencia entre un tiempo actual y otro pasado. En aquel “*antes*” difuso, diferentes elementos del paisaje, actividades y productos técnicos, tipos de socialización, fenómenos meteorológicos y situaciones cotidianas eran más intensas que en la actualidad. En una contemporaneidad explicada a través de la *seca*, el valor del dinero, la pobreza, la cantidad de animales y plantas, la exigencia de los trabajos, las olas de frío y de calor y otros elementos son entendidos como minorizados: devenidos no sólo cuantitativamente, sino que cualitativamente menores. Este concepto aparece en los discursos locales de manera

fragmentaria y evocando estados y situaciones que, a primera vista, podrían parecer conflictivos o incluso contradictorios. Por ejemplo, si el dinero valía más y la producción agropecuaria era tanto mayor, ¿por qué la pobreza y el hambre eran más extremos y la vida más incómoda?, y ¿cómo era esto así con heladas y olas de calor tan fuertes y frecuente? Argumentaré que bajo la categoría climática de *seca* se condensa la disminución de diversas esferas del mundo local de una manera tal que evade la cuestión de la causalidad mutua y, por lo tanto, sus aparentes contradicciones.

En miras de economizar espacio, al igual que en las secciones anteriores, me explayaré más en la sistematización realizada de esta variación de *kuty* antes que en la presentación de los datos sobre los cuales erijo el análisis. Asimismo, en el texto íntegro del TFL sustento la presente sistematización a partir del acercamiento de diferentes etnografías realizadas en la Provincia de Catamarca que dan cuenta de percepciones semejantes en la región (García *et al.*, 2000; Maffia y Zubrzycki, 2005; Pizarro, 2000, 2006; Salguero, 2002). Los datos y referencias bibliográficas completas pueden ser consultados en el TFL.

Es preciso diferenciar a la *seca* protagonista de esta sección de la otra *seca*, o "*estación*

seca", nombrada por los castillistas. Mientras la segunda busca establecerse dentro de períodos más o menos definidos de tiempo, haciéndose presente de manera anual a través de la marcada disminución de lluvias, la primera *seca* refiere a un cambio general del estado del mundo en un sentido decreciente. En entrevistas y conversaciones en Los Castillos también pude observar que suele considerarse a la *estación seca* como un elemento que se encuentra minorizado en este presente de la *seca*, al igual que una multitud de esferas de la vida local. Es decir, aquella *seca* también se seca.

De todos modos, ninguna de las dos acepciones puede tomarse como un sinónimo de la "sequía" tal como la entienden los discursos científico-meteorológicos. Valiente (2001), por ejemplo, retoma la categorización de sequías que hacen varios autores y sistematiza cuatro tipos: la meteorológica, la agrícola, la hidrológica y la socioeconómica. En términos generales, apreciamos que con "sequía" suele referirse a un período definido de tiempo en que las cantidades del recurso hídrico en el ambiente natural no alcanzan a satisfacer las necesidades del suelo, del agricultor, del gestor de aguas o del pluviómetro. Pero no podría decirse ni que la *seca* ni que la *estación seca* se adecúan a esta caracterización, radicando en otra definición

temporal y en una evaluación basada más en términos cualitativos que cuantitativos.

Conversar sobre la *seca* en Los Castillos es despertar un espacio muy rico para las memorias, para los relatos del pasado y para las evaluaciones del presente. *Antes* de la *seca*, podía escucharse cantar fuerte a los loros y a las chuñas, *anunciando* próximas *decomposturas*. *Antes*, las tormentas, los fríos, las heladas y las nevadas eran mucho más fuertes; la escarcha, por ejemplo, era por mucho más gruesa que la actual: pastorear cabras en invierno significaba verlas caminar sobre los arroyos escarchados, obligando al pastor a romper el hielo para que éstas pudieran beber su agua. Incluso, los calores eran más importantes eran los de *antes*: apenas se podía salir a trabajar al sol, no como ahora, que nunca llega a calentar tanto.

La *seca* no se limita o contiene en un período estacional definido: dicho concepto no hace distinción entre estaciones porque refiere a una situación general y porque, justamente, contempla que en el pasado las estaciones estaban más definidas, más delimitadas entre sí, que en la actualidad. En segundo lugar, en la *seca* muchas esferas del mundo se disminuyen en conjunto, algunas enlazadas o secuenciadas, otras simplemente acompañan el estado general de las cosas. Sería

esclarecedor remarcar que uno de los elementos en disminución es el agua, como podría desprenderse en primera instancia del término "seca": esta percepción castillista ya fue mencionada por el clérigo José Vuirli, un cura recordado con mucho afecto en Los Castillos. En un documento de 1970, anotaba:

"La variedad panorámica, la benignidad del clima, la vegetación generosa, la abundancia de corrientes de agua, lo pintoresco y variado de la naturaleza hacen que el Ambato [, valle donde se emplaza Los Castillos,] resulte una región agraciada para el turismo y el veraneo. (...) contra la opinión general de no pocos vecinos que estiman que el agua escasea, trasluce claramente que el Ambato cuenta con agua abundante para riego y consumo humano" (en Alaniz, 2011: 96-97).

Igualmente, la reducción castillista afecta directamente a esferas de tipo moral. A partir de ciertos relatos del pasado, se observa que estas referencias surgen cargadas de fuertes lluvias, de una mayor cantidad de habitantes, de piojos y de vizcachas, de una marcada pobreza y de lazos de reciprocidad y confianza entre las personas del lugar. El hambre era feroz, pero los estrechos vínculos comunitarios ayudaban a paliarlo. Previo a la *seca*, los trabajos eran más rudos, los hombres no necesitaban las modernas herramientas eléctricas para hacer mejores obras, y así, se formaban *guapos* (persona corporal y moralmente firme, con experticia en faenas rurales). Hacían ladrillos de adobe

y no precisaban de los actuales materiales de construcción: con esas fuerzas y esos adobes, las casas también eran más resistentes, con paredes gruesas y aislantes del frío y del calor.

Antes de la *seca*, había más plantas, cosechas más cuantiosas, más y mejores animales, más lluvias, más piojos; los trabajos eran más complejos y duros; la vida era más justa y más incómoda, los hombres eran más *guapos* y la gente más pobre, más creyente, más respetuosa, más sacrificada y con más hambre; las heladas eran más fuertes; la escarcha, más gruesa; el calor más intenso, el día más largo; la noche era más corta; el frío era mejor repartido durante el invierno y las estaciones estaban más definidas; el dinero valía más; las paredes era más gruesas, etc. Entiendo que la *seca* es planteada como un asunto de intensidades, donde en el presente todo tiende a cero: no se hace referencia necesariamente a una forma de vida calificada como mejor o como peor, sino que comprende –*grosso modo*– que las cosas ya no son como lo eran *antes*. Es decir, los cambios no resultan ni más ni menos fastos o nefastos: resultan en una disminución. Estas reducciones no me fueron relatadas como consecuencias necesarias ni de un estrés hídrico del ambiente ni de los otros elementos. Algunas reducciones son consideradas causales (como la reducción de

vegetación y de animales que se alimenten de ella, y de estas dos con la cantidad de habitantes) –aunque esto no siempre sea explicado de esa forma–, pero otras no. Según comprendo, el movimiento lógico que se realiza no refiere a relaciones necesariamente causales y particulares, sino más bien a un progresivo cambio en el estado general de las cosas.

Por lo demás, pensar desde la *seca* no significa necesariamente pensar en términos de períodos cronológicos, discretos y abstractos de tiempo. Cuando preguntaba explícitamente desde hace cuánto que estamos en la *seca*, algunos me respondían que desde hace cincuenta años; otros, treinta y cinco; otros, quince; otros, diez; incluso me han dicho que no va más allá de tres años. El hecho de que no haya una fecha o una cosecha del todo (o para nada) consensuada, me invita a pensar que el “desde cuando” no sea tan relevante para los castillistas como sí lo era para mí al preguntarlo. Es decir, no hay referencia a un hecho externo y alienable, que se diferencie extensivamente de otros períodos en una línea de tiempo, sino que es un estado particular de muchas esferas del mundo que se distingue en las intensidades de los afectos, paisajes, climas, habitantes, lazos sociales, etc. del lugar, caracterizándose por una reducción al mínimo de estas cualidades de lo cotidiano. Dichos elementos

están presentes tanto en ese *antes* difuso como durante la *seca*, sólo que ahora lo están de manera reducida.

Si la *seca* funciona históricamente en su desligue de los momentos en los que se expresa (todo se va para menos, no importa desde cuándo), es posible referirse a este concepto como un estado abierto de las cosas, que incorpora esferas siempre actuales. No es "lo que siempre estuvo y hoy perdimos" lo que va declinando, sino que son las existencias presentes las que se ven minorizadas. La *seca* es lo que pasa, en el doble sentido de la expresión: lo que sucede y lo que se escapa. Es una forma de aprehensión de distintos aspectos del mundo local. La *seca* engloba a estos elementos del mundo, se los engulle generando nuevos movimientos perceptuales y proyectivos: ¿Qué hacer, prestar o no el dinero, si ya no hay garantía de devolución ni retribución?, ¿qué sembrar, si nada crecerá lo suficiente?

El concepto castillista de *seca*, nos permite explorar otra arista de los vuelcos andino-kuscheanos. En este caso, el cambio no se realiza en términos de fasto/nefasto, sino que en las intensidades; no comprende acontecimientos particulares, estima un movimiento amplio de diferentes esferas del mundo local; y no se pone en acto de manera inmediata o finita, lo hace de modo

constante, gradual y virtualmente interminable. Rodolfo Kusch (2007) acerca una categorización de estos trastocamientos que sirve a los presentes intereses: el vuelco total del estado del mundo, o *pacha-kuty*. Remitiendo al lector a los textos especializados en el asunto, el concepto de *pacha* puede ser brevemente descrito, siguiendo a Bouysse-Cassagne y Harris (1987), incluyendo las nociones de totalidad y abundancia a un nivel tanto temporal como espacial, totalmente concreto y definiéndose en tanto épocas, temporadas o estaciones delimitadas que se suceden de manera alternante, en contraste con un tiempo lineal e infinito con las que las autoras comprenden la metafísica occidental. Esta sucesión se da bajo la forma de eventos llamados "pacha kuti"; dicha alternancia total es así nombrada en los documentos del siglo XVII, pero Bouysse-Cassagne y Harris la hallan presente (aunque no idéntica) en la noción contemporánea de "juicio" en ciertas poblaciones aymara en Bolivia: las autoras resaltan que, aunque el concepto provenga del término cristiano-apocalíptico de "Juicio Final", toma un cariz de alternancia y no finitud al eliminar el "Final". Cuando este "pacha" llegue a su fin durante el "juicio", otro mundo, otra época lo sucederá: la totalidad de este *kuty* (vuelco, cambio, turno, vuelta, revolución) implica tanto un "pacha" próximo como uno precedente.

"**Kuty** dice algo más: vuelta, cambio, turno. (...) Finalmente, lo que puede dar un vuelco total es todo el mundo, toda una era, un **pacha**. Esto es lo que se llama **pacha kuti**. (...) Cuando los cronistas andinos se refieren al pacha kuti evocan siempre el mundo al revés, la vuelta del mundo" (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 32).

El *pacha-kuty* es, en definitiva, una arista más del concepto de *kuty* o vuelco, que ha sido explorado en las secciones anteriores de este artículo. Quisiera resaltar que la noción de *pacha-kuty* me ha sugerido que el concepto castillista de *seca* también puede ser abordado dentro de una perspectiva que contemple esta posibilidad constante, esta inminencia de la alternancia del mundo, de su desplazamiento. Replicando lo expuesto en la introducción, no pretendo afirmar que la *seca* sea un *pacha-kuty*, buscando ejercer algún tipo de afán clasificatorio y doctrinal: el término climático "*seca*" ampara, condensa y codifica la permanente latencia del cambio de era. Todo está a punto de terminar, pero no lo hace. Todo se reduce, pero no desaparece. Como mostré en la sección **2.a** con los casos del *remolino*, el *aire* y el *Zonda*, aquí igualmente es una categoría atmosférica el que torna posible, experimentable, la eterna latencia de un "vuelco", solo que en esta oportunidad ese *kuty* es total. Particularmente, esta codificación propone una trayectoria afectiva desde lo más a lo menos intenso, siendo más

bien indiferente a la distinción entre fasto y nefasto.

3. Recapitulación y perspectivas

La investigación que dio pie a este artículo tuvo como objetivo comprender de qué manera los habitantes de Los Castillos entienden sus propias relaciones con algunos fenómenos meteorológicos y climáticos. Para sistematizar la información generada etnográficamente, me serví de la noción de "vuelco" o *kuty* presentada por Rodolfo Kusch (2007 [1970]) al buscar explorarla críticamente desde la propia investigación, en su articulación con la bibliografía regional.

En la sección **2.a**, indagué etnográficamente en una de las maneras por las cuales el "trastrocamiento de las circunstancias" se daba desde lo fasto a lo nefasto en Los Castillos: el *remolino*, el *aire* y el *Zonda*. Todo este ordenamiento de flujos aéreos, esta neumática, se aprecia como peligrosa, condensando esa potencia del vuelco en existencias con las cuales es posible relacionarse de algún modo: al no encontrar un término que sintetice esto en la bibliografía, propuse el de "codificador" para expresar dichas presencias en el contexto de un "paisaje peligroso" (Cruz, 2012) en los Andes Sur.

Pero esta división entre fasto y nefasto puede ser problematizada. Así, en la sección **2.b** indagué en las formas de pedir y conjurar el viento y la lluvia, recurriendo a existencias no-humanas con las cuales los castillistas interactúan para dichos fines: *San Anselmo* y *Santa Bárbara*. Comenté que –en ambos casos– los vuelcos que buscan ser propiciados corren siempre el riesgo de devenir ambivalentes, adquiriendo ciertos caracteres nefastos: el más claro ejemplo de esto fue la explicación nativa de la tragedia de El Rodeo, que implicó la muerte de varias personas.

Finalmente, en la sección **2.c** esboqué el concepto nativo de *seca* para abordar la advertencia de un “vuelco total” al que ya se había referido Kusch: el *pacha-kuty* o “cambio de era”. La *seca*, comprendiendo la constante reducción de las intensidades de diversos campos de la vida castillista, se presentó como un codificador que tornaba presente a este *pacha-kuty* de manera incompleta, pero vivenciable.

Por último, quisiera remarcar que en el trabajo etnográfico llevado a cabo en Los Castillos, los llamados “fenómenos meteorológicos” se mostraron constantemente interrelacionados, sino amalgamados, con elementos que a primera vista, podrían considerarse ajenos a ellos:

técnicas productivas, religiosidad, nociones de cuerpo y hábitat, procesos de salud-enfermedad, etc. Esto da cuenta de las limitaciones que implicaría el acercarse a estos universos etnográficos insistiendo en dicotomías tajantes como las de “Naturaleza” y “Cultura”. A su vez, las valorizaciones del pasado y de la actualidad comprendidas por la *seca* se hicieron presentes bajo el manto de un concepto más amplio y de tipo climático. Por tal razón, la *seca* no podría limitarse ni a una situación atmosférica ni a un espacio de narraciones sobre el paso del tiempo, sino que se adecúa mejor a un enmarañado transversal a diversos aspectos de la vida local, inhibiendo una división clara entre un mundo natural y otro social (en el que cabrían, por un lado, los fenómenos meteorológicos, el estado de las plantas, de los animales, etc. y por el otro, los lazos de solidaridad y parentesco, las técnicas de trabajo, el valor real del dinero, etc.). Así, al atender sensiblemente a este concepto local, apreciamos cómo los tabiques que separarían a un “dominio natural” de otro “social”, también se reducen, degradan y rebajan con la *seca*.

4. Notas

¹ Me serviré de la *cursiva* para referir términos nativos castillistas que tomo para el estudio, así como palabras que estén en un idioma no castellano o en esa grafía en el texto que esté citado. El entrecomillado marcará las frases textuales, tanto citas de entrevistas como bibliográficas, diferenciadas entre sí por el uso

de *cursiva* y la referencia de la citación. Mientras haya entrecomillado sin referencia bibliográfica o sin *cursiva*, servirá para marcar que la categoría mencionada está siendo discutida o relativizada en el mismo pasaje del texto (como "Naturaleza").

² Los Castillos es la forma actual de la merced de Pucarilla -después de una vasta serie de transformaciones llevadas a cabo desde el siglo XVII (ver Alaniz, 2011). El registro de la composición de entre cuatro y seis generaciones de las diecinueve familias que conforman esta población servirá para un futuro y más detallado análisis que contemple la estructuración histórica de Los Castillos.

³ Consultado el 12/01/2015 en <http://launiondigital.com.ar/noticias/110147-geologos-evaluaran-las-causas-tragedia-catamarca-y-propondran-acciones-prevencion>

⁴ Consultado el 12/01/2015 en <http://www.elesqui.com/noticias/2014/01/25/136720-el-rodeo-y-sijan-fueron-arrasados-por-aludes-tras-un-tragico-temporal%3C!--%20%28Cached%29%20--%3E>

⁵ Consultado el 12/01/2015 en <http://www.perfil.com/sociedad/Ascienden-a-14-los-muertos-por-el-alud-en-Catamarca-buscan-a-un-desaparecido-20140129-0032.html> y en <http://www.catamarcaadiario.com.ar/nota.php?id=13546>

5. Bibliografía

Alaniz, Oscar. (2011) *Los Varela. Historia, vivencias, relatos*. Tinogasta: Dos Puntos Negros.

Boia, Lucien. (2004) *The weather in the imagination*. Londres: Reaction Books.

Bouyesse-Cassange, Thérèse y Harris, Olivia (1987) "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en Bouyesse-Cassagne, T., Harris, O., Pratt, T. y Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Pp. 11-59. La Paz: Hisbol.

Bugallo, Lucila (2009) "Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña", en *Cuadernos FHyCS-UNJu*, N° 36: 177-202.

Bugallo, Lucila; Vilca, Mario. (2011) "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En línea: <http://nuevomundo.revues.org/61781>

Bussi, Mariano (2015). *Decompostura o muerte. Una aproximación etnográfica a la relación entre humanos y fenómenos meteorológicos en Los Castillos, Catamarca*. Trabajo Final de Licenciatura en Antropología. FFYH – Universidad Nacional de Córdoba.

Cortazar, Augusto Raúl (2008) *El Carnaval en el folklore calchaquí, con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*. Salta: Ediciones del Robledal.

Crivos, Marta; Martínez, Marta (1997) "Aspectos de la percepción de algunos fenómenos meteorológicos y naturales entre los pobladores de Los Molinos, Salta, Argentina", en Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (ed.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, pp. 135-152. Quito: Abya-Yala.

Cruz, Pablo (2012) "El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)", en *Indiana*, n° 29: 221-251.

De la Soudière, Martin. (1990) « Revisiter la météo », en *Études rurales*, n° 118-119 : 9-29. Paris : Presse Universitaire de France.

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

Douglas, Mary. (1968) "Lele economy compared with the Bushong: A study in economy backwardness", en Bohannan y Dalton (eds.) *Markets in Africa*, pp. 211-233. Evanston: Northwestern University Press

Frazer, James. (1981) "El dominio mágico del tiempo", en *La rama dorada. Magia y religión*: 87-112. México: Fondo de Cultura Económica.

García, Silvia et al. (2000) *Puna e historia. Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Buenos Aires: Asoc. De Amigos del Instituto Nacional de Antropología

Kusch, Rodolfo. (2007 [1970]) "El pensamiento indígena y popular en América", en *Obras completas*, Tomo II, pp. 255-546. Rosario: Fundación Ross.

Lafone Quevedo, Samuel (1999 [1898]) *Tesoro de catamarqueñismos. Nombres, lugares y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana. Primera edición complementada con "Palabras y modismos usuales en Catamarca"*, por Félix F. Avellaneda. San Fernando del Valle de

- Catamarca: Universidad Nacional de Catamarca
- Lema, Verónica. (2014) "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes Septentrionales de la Argentina", en Benedetti, A. y Tomasi, J. (comps.). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina. Tomo I: Miradas hacia lo local, lo comunitario y lo doméstico*. Pp. 301-338. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Locher, Fabien. (2009) Le rentier de le baromètre : météorologie 'savante' et météorologie 'profane' au XIX^o siècle". En : *Ethnologie française*, vol. 4, pp. 645-653. París: Presse Universitaire de France.
- Maffia, Diana; Zubrzycki, Bernarda (2005) "Estrategias metodológicas de abordaje en el estudio del parentesco y la familia", en Sempé, C., Salceda, S. y Maffia, M. (eds.) *Azampay: presente y pasado de un pueblito catamarqueño*, pp. 87-108. La Plata: Ediciones Al Margen
- Martínez, Bárbara. (2014) "Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (Provincia de Catamarca, Argentina)", en *Estudios Atacameños*, n° 49: 177-196. San Pedro de Atacama.
- Martínez, Gabriel (1989) *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*. La Paz: Hisbol.
- Mauss, Marcel. (1979 [1905]) "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Estudio de morfología social", en *Sociología y Antropología*, pp. 359-430. Madrid: Editorial Tecnos
- Ortiz, Fernando. (1947) *El huracán. Su mitología y sus símbolos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pelosse, Victor. (1997) "Las sociedades científicas de provincia en Francia durante el siglo XIX", en Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (eds.) *Antropología del clima en el mundo Hispanoamericano*. Tomo I, pp. 35-47. La Paz: Abya-Yala
- Pernasetti, Cecilia; Ferré, María (2013) *Inventario de sabores: un viaje por la cocina tradicional de Belén*. Catamarca: Secretaría de Estado de Cultura de Catamarca.
- Peterson, Niel; Broad, Kent. (2009) "Climate and Weather Discourse in Anthropolgy: from determinismo to uncertain futures", en Crate, S. y Nutall, M. (eds.) *Anthropology and climate change: from encounters to actions*, pp. 70-86. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Pizarro, Cynthia (2000) *La política cultural de las movilizaciones campesinas en Catamarca. Las narrativas sobre un conflicto por la tierra en una localidad rural de Catamarca*. Catamarca: CENEDIT.
- Pizarro, Cinthya (2006) "Ahora ya somos civilizados": la invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca. Córdoba: EDUCC – Universidad Católica de Córdoba.
- Quiroga, Adán (1992 [1897]) *Calchaquí*. Con comentarios de actualización por Rodolfo Raffino. Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina.
- Rayner, Steven. (2009) "Wheater and climate in everyday life: social sciences perspectives", en Jankovich y Barbosa (eds.) *Wheater, Local knowledge and Everyday Life. Issues in Integrated Climate Studies*, pp. 19-36. Rio de Janeiro: MAST.
- Rivière, Gilles. (1997) "Tiempo, poder y sociedad en las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia)", en Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (eds.) *Antropología del clima en el mundo Hispanoamericano*. Tomo II, pp. 32-54. La Paz: Abya-Yala.
- Rösing, Ina. (1996) *Rituales para llamar la lluvia. Segundo Ciclo de Ankari: Rituales colectivos de la Región Kallawaya en los Andes bolivianos*. Cochabamba y La Paz: Los Amigos del Libro.
- Salguero, Emiliano (2002) *Relación entre los recursos vegetales y las prácticas ganaderas de pequeños productores en los sistemas tradicionales del Chaco Serrano del valle de Ambato (Pcia. De Catamarca. N.O.A.)*. Tesina de grado para la Licenciatura en Ciencias Biológicas. Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Universidad Nacional de Córdoba.
- Taddei, Renzo; Gaboggi, Ana Laura. (2011) "Etnografía, medo ambiente e comunicação ambiental", en *Caderno pedagógico*, v. 8, n° 2: 9-28.
- Torres Guevara, Juan; Valdivia del Río, María José. (2012) *El clima y los conocimientos tradicionales en la región andina. Climas encontrados. Recopilación y análisis de la bibliografía temática existente*. Lima: ITDG-UNALM.
- Valiente, Oscar (2001) "Sequía: definiciones, tipologías y métodos de cuantificación", en

Investigaciones geográficas, n° 26: 59-80.

Alicante: Instituto Universitario de Geografía.

Vilca, Mario. (2009) "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?", en *Cuadernos FHyCS-UNJu*, N°36: 245-259.

Vilca, Mario. (2011) "Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un "otro" que interpela. Una reflexión filosófica", en Hermo, D. y Miotti, L. (coord.), *Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana*, pp. 67-74. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.