

La importancia del compartir en la Puna de Jujuy

Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones

The importance of compartir in the Puna of Jujuy. An ethnography of strange visits and their modulations

 **Pablo Pautasso**

Departamento de Antropología

Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

pablop_94@hotmail.com

Recibido: 15/07/24. Aceptado: 21/08/24

Resumen

El siguiente artículo presenta el recorrido teórico-metodológico y resultados de la investigación propuesta como trabajo final de licenciatura en antropología, denominado “Acérquese a compartir. Modos de relación con la diferencia en un pueblo puneño de Jujuy”. Esta se concentra en el problema de cómo determinadas poblaciones indígenas se posicionan y actúan ante la llegada de visitas “extrañas” al propio territorio, atendiendo a los modos de recibirlas, evaluarlas y adherirlas a sus estructuras sociales. A partir de tres apartados etnográficos se explora cómo los habitantes de la comunidad puneña de San Francisco de Alfarcito (Departamento Cochínoca, Provincia de Jujuy) reciben, calculan e incorporan “lo extraño” a la vida social local, considerando las mediaciones, conflictos y nociones específicas de trato con la diferencia.

Abstract

The following article presents a synopsis of theoretical-methodological research and results of my final project for my degree in anthropology. It called “Come and share. Ways of relate with the difference in a Puna town in Jujuy” and it focuses on the problem of how certain native populations position themselves and act in the face of the arrival of “strange” visitors to their own territory. It analyzes the ways in which they receive, evaluate and adhere to their social structures. Three ethnographic segments explore how the inhabitants of the Puna community of San Francisco de Alfarcito (Dpto. Cochínoca, Jujuy Province) receive, calculate and incorporate “the stranger” into local social life, considering the mediations, conflicts and specific notions of dealing with difference. Through this set we observe that the local concept of *compartir* is presented as a fundamental and transversal aspect both at the moment of establishing, evaluating

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Pautasso, P. (2024). La importancia del compartir en la Puna de Jujuy. Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones *Síntesis* (15), 5-20.

A través de este conjunto observamos que el concepto local de *compartir* se presenta como aspecto fundamental y transversal tanto al momento de establecer, evaluar y mantener relaciones con el entorno local y los seres vivos que lo habitan, como con los visitantes desconocidos, a fin de garantizar la prosperidad y continuidad de la vida en el territorio. Estas consideraciones nos muestran que estas experiencias, centradas en la recepción, intercambio e incorporación, enriquecen sus relaciones con la alteridad, en un sentido distinto a los habituales de "Occidente".

Palabras clave: visitas; diferencia; *compartir*; etnografía; Puna (Jujuy)

and maintaining relations with the local environment and the living beings that inhabit it, as well as with unknown visitors, in order to guarantee the prosperity and continuity of life in the territory. These considerations show us that these experiences, centred on reception, exchange and incorporation, enrich their relations with otherness, in a different sense to the usual "Western" ones.

Keywords: visits; difference; *compartir*; ethnography; Puna (Jujuy)

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO | HOW TO CITE THIS PAPER

Pautasso, P. (2024). La importancia del compartir en la Puna de Jujuy. Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones *Síntesis* (15), 5-20.

La importancia del *compartir* en la Puna de Jujuy ***Una etnografía de las visitas extrañas y sus modulaciones***

Introducción

Siendo la antropología una disciplina que desde sus orígenes se ha interesado por los contrastes entre grupos humanos diferentes, la pregunta por los modos de resolver las situaciones de contacto, podemos decir, es primordial.

Desde sus clásicos, nos ha venido mostrando que las diversidades de respuestas a estas situaciones han sido contextual e históricamente disímiles. Así, por ejemplo, podemos aseverar que los modos de relación que sociedades modernas occidentales han propuesto para conectar con otras poblaciones distantes en sus modos de vida, responden, así mismo, a maneras específicas de relación con la diferencia. Para estas sociedades, la forma de avanzar sobre otros ha sido siempre en base a incorporar la alteridad anulando sus diferencias (Levi Strauss 1992; Chaumeil, 2010). Es decir, capturar lo distinto para transformarlo como parte de lo propio. De esto forman parte las lógicas de expansión y dominación de la alteridad que imperan hasta hoy en día, en acciones de avance que se proponen como fenómenos de progreso, globalización, universalidad, etc.

Este trabajo propone mostrar otras experiencias de relación con la diferencia que estarían atravesadas por formas por completo divergentes de concebir y percibir “naturalezas”, “culturas” y “existencias”. Con este propósito, se exploran los modos específicos en que los habitantes de la comunidad de San Francisco de Alfarcito establecen relaciones con diferentes tipos de visitas, especialmente, con aquellas que se presentan como “extrañas” en sus propósitos o modos de vida. Y, por otro lado, se analiza cómo llevan adelante los procesos de incorporación de la alteridad (Viveiros de Castro, 2013; Arnold y Yapita, 2005) cuando se entiende que estos son necesarios.

La hipótesis que aquí se defiende es que estaríamos ante formas de trato con la alteridad que, al menos en principio, para llegar a fines productivos, no implicarían mecanismos de sacrificio de la otredad, sino precisamente lo contrario: incorporar la alteridad sosteniendo las diferencias (Bastien, 1996; Lema y Pazzarelli, 2015; Pazzarelli, 2019). En esas operaciones, el concepto nativo de *compartir* ocuparía un lugar central, como un modo privilegiado de interacción con el otro, que convoca en

el intercambio un conjunto de relaciones más amplias con el espacio social local o “naturaleza”.

En nuestro trabajo final, desarrollamos esta idea a través de cuatro capítulos, de los cuales aquí presentaremos sus ejes fundamentales. En primer lugar, a través de un acápite netamente teórico, recuperamos discusiones clásicas y contemporáneas del problema del trato con extraños y su incorporación a las estructuras locales, en un cruce entre parte de la antropología europea/africanista (Pitt-Rivers y Fortes) y la americanista (Levi-Strauss), para abrir posibilidades de comparación con experiencias etnográficas sudamericanas actuales. Luego, a través de tres apartados etnográficos establecemos un itinerario que comienza por los modos cotidianos de relación de las personas con el espacio social que habitan, precisamente el de un paisaje que se presenta como potencialmente “vivo”, y por lo tanto cargado de fuerzas y extrañezas, y al cual es preciso atender adecuadamente (Mariscotti, 1966; Vilca, 2009; Bugallo y Vilca, 2016), para luego detenernos en las mediaciones elegidas al momento de recibir distintos tipos de visitas extrañas y en las evaluaciones para su incorporación (turistas, académicos, autoridades estatales, etc.). Un conjunto de mecanismos movilizados, precisamente, por tales experiencias cotidianas de relación con las alteridades locales (Bugallo, 2014; Lema, 2014). Finalmente, presentamos la particular apertura a la incorporación de la diferencia que se expresa en un momento festivo puntual, como lo es el carnaval.

En resumen, hemos propuesto que tal conjunto nos permite entender algunos de los modos concretos en que los alfareños lidian con las distintas visitas, más o menos extrañas, con las que se confrontan diariamente. Desde allí, pudimos reconocer que los modos de recibirlas e incorporarlas en el mundo local nos habla de formas enriquecedoras de producir relaciones de apertura a la diferencia, habilitando diálogos antropológicos más amplios con otras experiencias similares que multiplican las conexiones con aquellos mundos distintos al propio.

Etnografía en San Francisco de Alfarcito

La localidad de San Francisco de Alfarcito está ubicada al sur-oeste del Departamento Cochinoa, en la región Puna de la provincia de Jujuy, asentada sobre la ruta provincial 11, al margen de la Laguna Guayatayoc, contigua a la cuenca de Salinas Grandes. Al igual que las demás localidades de la Puna, el pueblo de Alfarcito está

asentado a más de 3000 metros de altura SNM (precisamente a 3500), en una región con escasas precipitaciones anuales (concentradas sobre todo en el verano), en donde la actividad económica principal es la pastoril (de camélidos, pero también caprina y ovina), la cual se emplea para el consumo y venta de carne y lácteos; extracción de lana para producción de textiles; y el transporte para el intercambio. La trashumancia estacional y vertical sobre pisos ecológicos es una práctica extendida (Reboratti, 1994). La agricultura, por su parte, se practica de forma complementaria y a pequeña escala (maíz, papa, haba, cebolla, quínoa, etc.).

El conjunto de familias que viven en la localidad (aproximadamente 25, es decir, unas 125 personas), están organizadas desde el año 1999 como Comunidad Aborigen. Además de sus casas en el pueblo, la mayoría poseen dos o más puestos o parajes, ya sea para la zona baja de los campos (cercanos a la laguna) o hacia arriba para los cerros, donde eventualmente alguno de sus miembros pasa la temporada, en momentos específicos del año, junto a sus animales. Estos puestos o parajes, con sus nombres particulares, están asociados a familias específicas, que van heredando estos lugares.

Además, en el pueblo se presentan otros tipos de trabajos, entre formales e informales, como empleados de la comisión municipal de cabecera; agentes sanitarios; policías; o bien, trabajos de albañilería, producción de artesanías y ventas de almacén. Pero un rubro se ha instalado en las últimas décadas y se destaca en su generación de ingresos extras: el turismo rural comunitario y sus actividades derivadas (atención compartida de una posada comunitaria, tres posadas familiares, dos comedores familiares, servicios de guiado, exposición de artesanías, criadero de truchas, organización y difusión de eventos culturales). En estas actividades todos los habitantes están involucrados y comprometidos, e implican un tipo de atención específica. En conjunto, se trata de una economía doméstica de pluriactividad (Bugallo, 2014).

El método etnográfico propuesto para llevar adelante la investigación de campo se presentó, desde su aspecto sensible, como herramienta privilegiada de acceso a las relaciones locales (Malinowski, 1975; Guber, 2001; Bugallo y Pazzarelli, 2021), pero a su vez como condición de posibilidad y continuidad de llevar adelante el trabajo. Precisamente, por la atención puesta en propiciar una participación activa, implicada y comprometida con los asuntos locales de importancia, la cual conectó de forma estricta con las prácticas e ideas del *compartir*. Fue sólo porque la etnografía como método propone y se nutre, a su propio modo, de compartir, que los alfareños me permitieron continuar allí, aun cuando no tuviesen en claro cuáles eran mis propósitos.

Y fue así, justamente, porque a partir de compartir recurrentemente experiencias y elementos materiales, pudieron evaluar y direccionar nuestra relación, más allá de las resoluciones formales como Comunidad. Esta transición queda reflejada y relativizada a lo largo de todo el trabajo escrito.

Esa “participación activa e implicada” fue mi técnica de registro. Una “observación participante” al estilo clásico, pero orientada a un “dejarse afectar” por las situaciones de campo y sus intensidades (Favret Saada y Contreras, 1981), manteniendo tal vez en segundo plano algunos aspectos de la perspicacia etnográfica de la observación fina o del registro obsesivo. Me llevó tiempo comprender que este aspecto no podría ser, si no era antes asumiendo el tipo de participación ligada a los lugares en los que los alfareños ubicaban la relación. A lo largo de mi experiencia de campo estuve atravesado por cierta “ansiedad etnográfica”, cuando lo que ellos sugerían era lo contrario, que todo proceso de incorporación implica dilatar los tiempos de la relación: pasar por muchas situaciones diferentes del *compartir*.

Las visitas a San Francisco de Alfarcito las realicé entre agosto del 2018 y marzo del 2020 en un total de cuatro viajes, divididos entre la época húmeda/de carnavales y la época seca/de fiestas patronales y *corpachadas* (ritual de alimentación a Pachamama, deidad local ampliamente venerada y cotidianamente atendida). En cada caso, me hospedé en diferentes alojamientos (posada comunitaria, posada familiar y habitación de la capilla) durante períodos prolongados. La especificidad de cada uno de estos lugares, así como el modo en que llegué por primera vez al pueblo -de manera repentina y sin ningún conocimiento previo del lugar y las personas- y la manera en ser recibido -cordialidad y luego interpelación- se conformaron como aspectos centrales de las relaciones y, posteriormente, de la reformulación de mis preguntas. Además, la imposibilidad de extender el trabajo de campo a nuevas visitas debido a la pandemia por el COVID 19, obligó a considerar con mayor detenimiento estas relaciones hasta allí producidas, las cuales redundaban, por sobre todas las cosas, en innumerables invitaciones, agasajos, cordialidades, así como en tensiones y fricciones ante visitas inoportunas.

Alteridad, hospitalidad e incorporación en la antropología

Partiendo de la premisa de que, desde sus inicios, el asunto de la antropología ha sido la relación con el otro, inspirados por la lectura que Viveiros de Castro (2013) hace

de “Historia de Lince”, de Levi Strauss (1992), la propuesta fue invertir la pregunta y focalizar la cuestión en qué implica “lo otro”, “la alteridad” o la “extrañeza” como concepto para aquellos con quienes llevamos adelante nuestros trabajos etnográficos. El diálogo teórico entre Julian Pitt-Rivers y Meyer Fortes, expuestos en dos artículos publicados en la segunda mitad de los años 70, derivados de sus clásicas etnografías (el primero en un pueblo europeo de la región de Andalucía; el segundo entre los Tallensi, del África occidental), marca los primeros antecedentes de discusión en torno al asunto de cómo encajar en la estructura social al extraño que desea convertirse en residente de una comunidad. El punto de acuerdo al que llegan radica en el papel fundamental que juega la hospitalidad en las relaciones entre desconocidos: Las obligaciones morales a las que está sujeta serían suficientes para asegurar la presencia temporal y un eventual paso seguro de extraños transitorios. Por su parte, toda incorporación estaría precedida por el carácter de evaluación, es decir del paso de la hospitalidad a un trato hostil, como preludio a una aceptación. A esta consideración la pusimos en comparación con alguna de las reflexiones de Levi-Strauss para pensar los contrastes en la incorporación de la diferencia en los procesos de contacto entre poblaciones americanas con colonizadores europeos. Este autor sugiere que aquello que se ha llamado clásicamente “procesos de aculturación”, son el resultado de una larga “apertura al otro” (Levi Strauss, 1992; Chaumeil, 2010), una cosmología receptiva muy característica.

Por su parte, diferentes etnografías sudamericanas han resaltado un aspecto importante de las relaciones indígenas con la alteridad. Puntualmente, el imperativo de estar relacionado con la alteridad para constituirse, pero sólo hasta el punto de no perderse en la fuerza de esas relaciones. Esto es, una oscilación entre una “dependencia de la alteridad y una ética de la autonomía” (González Gálvez, Di Giminiani y Bacchiddu, 2019). Esta tensión contempla la necesidad de incorporación de la alteridad, dado que esta ocupa un lugar central en el cosmos. Su fuerza transformadora es lo que se precisa direccionar hacia lados fértiles. Esto es algo que se ha destacado en los estudios andinos, y en cada caso, compartir ingestas, dar y recibir, invitar o agasajar, funciona en esta dirección, como modo de entablar relaciones equilibradas con el cosmos (Arnold y Yapita, 2005; Bugallo y Tomasi, 2012; Haber, 2007; Allen, 2008). Estas incluyen situaciones de visita, hospitalidad, comensalidad e incorporación al estilo de lo visto en aquellos clásicos, pero también atravesadas por relaciones cosmológicas particulares.

Lo que a lo largo de la investigación se quiere demostrar es que existe una relación puntual en la antropología americanista entre la atención a la hospitalidad y los procesos de incorporación de la diferencia: en general, una suele preceder a la otra: la visita es primero tratada como huésped y luego incorporada¹. Ahora bien, a través de una triangulación catalizada por las experiencias de campo, en diálogo con la teoría antropológica general y la andina en particular, planteamos la hipótesis de que las formas americanas de relación con la alteridad tienen como impulso original la incorporación de la diferencia en tanto diferencia (es decir, sin intentos de homogeneización), lo que supondría una asimetría de base. En el contexto andino-jujeño, esto se definiría más claramente bajo la forma de relaciones cotidianas, también asimétricas, entre huéspedes-invitados, pero también criadores y criados. La incorporación de lo extraño permitiría provocar un cierto poder generativo de lo ajeno al ser adherido en lo propio. Esta configuración nos estaría hablando de formas particulares de una hospitalidad o “antropología de las visitas” (Da Col, 2019), que podría ser confrontada con aquella africana-europea. Acercarnos a las maneras locales de tratar las visitas extrañas en San Francisco de Alfarcito nos alertaría que aquello que podríamos llamar hospitalidad, aquí involucra mucho más que relaciones entre humanos e incluye el trato con seres del paisaje. A partir de aquí podríamos observar cómo los conceptos de hospitalidad, incorporación, crianza, diferencia y familia se anudan de una forma específica en torno a la categoría local, imprescindible, del *compartir*.

Trabajar y compartir

La vida cotidiana alfareña pone en práctica intermediaciones y manejos puntuales entre personas y el entorno con el que conviven. Lo que hemos visto aquí es que las nociones locales de trabajar y compartir expresan dimensiones fundamentales en

1. En otros contextos indígenas, en las tierras bajas sudamericanas, por ejemplo, la incorporación de la diferencia no suele estar precedida por la hospitalidad sino por la caza o la depredación. Aun así, los procesos de incorporación tampoco implican cancelar la diferencia sino su reposición mediante interiorización. Esto es lo que plantea Viveiros de Castro: “en un cierto plano, lo que la antropofagia hace es simplemente pasar lo que está fuera hacia adentro. Pero al pasar lo que está afuera hacia adentro, lo que está afuera no queda menos extraño, ¡ese es el punto! Uno queda más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no permanece menos extraño cuando pasó hacia uno. Una lectura digestiva de la antropofagia” (Viveiros de Castro, 2013: 276).

la creación de “familiaridad” con el espacio social. Cada una de las familias tienen tratos especiales de cariño y cuidado, pero también de regaños y resguardos, con sus parientes, animales, cultivos, territorios, vecinos de la comunidad y de otras, a fin de modular las fuerzas de las relaciones.

Desde las rutinas de la primera mañana en el espacio doméstico de la casa, en los trabajos diarios de construcción, en el cuidado de animales y cultivos, en los trabajos con vecinos de la comunidad, así como en los momentos de descanso idóneos para sentarse a coquear con otros, existe un compromiso mutuo de intercambio de esfuerzos y voluntades a fines de crear relaciones fértiles. La noción local de familia, por ejemplo, se conforma, en cierta medida, a partir de los actos cotidianos de comer juntos y habitar una misma casa, como vínculos de proximidad, entendiendo que estos generan efectos sensibles en los cuerpos. Es a través de compartir alimentos cosechados y procesados mediante el trabajo de la familia, en la calidad del trabajo y las habilidades invertidas en la parcela, tanto como comiendo juntos, de manera sostenida en el tiempo, que se están fabricando cuerpos hechos de la misma carne. Esto nos alertó sobre la imposibilidad de explicar, en este contexto, vínculos de parentesco tan sólo por lazos de consanguinidad. Estas relaciones de familiaridad involucran también a animales, plantas y lugares de importancia, en ámbitos domésticos y productivos, con quienes se “crían mutuamente” en relaciones constantes. Con la vida presente en otros ámbitos del paisaje (cerros, laguna, caminos, seres tutelares), también es preciso propiciar relaciones fértiles a través de pactos y negociaciones expresados en tratos adecuados de socialización (permisos, respeto, agasajos, invitaciones, pagos). Es decir, gestos orientados a modular las fuerzas de alteridades que en cualquier momento pueden presentar su lado aciago.

La vida en comunidad, por su parte, está definida en un tipo específico de convivencia movilizadora, también, por compromisos mutuos entre vecinos, en actividades de beneficio común. Estos esfuerzos crean lazos de apego de sus habitantes a la comunidad, pero entremedio, los momentos de pausa para descansar e intercambiar ingestas (como el coqueo) en actos horizontales de compartir, son un complemento primordial de creación de relaciones productivas. Igualmente lo son para llevar adelante buenas relaciones con familias de otras comunidades.

Esto nos permitió considerar que algunas mediaciones similares se presentan para involucrar elementos que pueden mostrarse en primera instancia como extraños (el nombre del pueblo, por ejemplo, es una conjugación nueva que agregó a San Francisco

a partir de una imagen que ofrendó un empresario minero años atrás).

Compartir, entonces, aparece en estas primeras descripciones como un modo generalizado de pensar las relaciones con los otros, aunque puede ser modulado en diferentes direcciones: puede referir a una hospitalidad clásica y asimétrica (entre personas que invitan a recién llegados a visitar su pueblo); a relaciones de crianza cosmológica, también asimétricas (entre personas que invitan a Pachamama); y a relaciones de tipo más horizontal, como aquellas que se perciben entre familias que distribuyen trabajos comunitarios o entre trabajadores que comparten un descanso breve de coca. Esta aparente ambigüedad del término es aquello que, consideramos, lo hace relevante para la vida local, pues permite homologar, al menos discursivamente, una gran cantidad de acciones diferentes destinadas a tratar con la alteridad.

En este sentido, trabajar y compartir fueron, a su vez, los lugares por los que se vio atravesada nuestra propia relación en el proceso específico de mi incorporación como visita extraña a las relaciones de familiaridad. Ahora bien, esas operaciones implican mediaciones que no se presentan del mismo modo en todo momento y ante cualquier extrañeza.

Recepción y evaluación de las visitas

Sobre la configuración de tiempos cotidianos de trabajo y descansos, la irrupción sorpresiva de visitantes a la dinámica relacional obliga a los habitantes a activar otras disposiciones de atención que implican interrumpir o derivar las labores que se están realizando hacia otra: la recepción. Las primeras lecturas que puedan hacerse sobre la visita comienzan a direccionar las medidas adecuadas para su tratamiento. Aquí mostramos parte de esas maneras locales de desenvolverse ante las distintas visitas (de recibirlas y tratarlas) a partir de las consideraciones familiares y comunitarias de atención a gente de afuera. Además, presentamos algunos modos en que esas prácticas se reconfiguran hacia procesos de incorporación, en especial invitaciones, pero también tensiones, propias a una evaluación constante de la relación con la alteridad.

Las visitas de turistas u otras que se presentan como espontáneas o fugaces (por ejemplo, la de productores de canales de TV; de artistas/activistas; de *misioneros*; o la de autoridades eclesiales o gubernamentales) se modulan de forma distinta a aquellas que requieren integrarse, dado que no hay necesidad de incorporarlas, ya que se presume que pronto se retirarán. Es decir, no hay necesidad de familiarizarse con la visita. Una

forma de resolver tal visita es concentrar la atención en la recepción cordial y el trato hospitalario. De lo contrario, de ahí en adelante comienza a conformarse lo extraño de la relación de visita, ante lo cual debe evaluarse entonces su incorporación.

El *compartir* opera en estos procesos de manera específica, no solo a fin de producir efectos en la creación de perspectivas de camaradería, sino también a fin de interceder sobre estas perspectivas para reubicarlas en nuevos lugares que seduzcan a mostrar sus otros lados. Es decir, a través del *compartir* se puede también interpelar el vínculo, por ejemplo, a través de insistencias a llevar adelante ingestas mutuas excesivas. Compartiendo se ponen en juego las mediaciones de evaluación de la relación. Entre sus propias relaciones entre ellos, pero también como invitación a medirse con lo extraño.

En nuestro caso, la manera elegida de mediar la relación de incorporación fue a través de la posada familiar que habilitó mi familia anfitriona. Desde allí, fue factible mantener la relación en suspenso, permitiendo una gradualidad en las intromisiones a la intimidad familiar. Desde el posterior habitar la piecita de la capilla, en cambio, la incorporación se dio a partir de las recurrentes invitaciones a comprometerse a las redes de dependencias mutuas entre familias y con la comunidad: De allí se desprende el recurrente llamado que hacían las personas del pueblo al presuponer que un ajeno no se estaba involucrando adecuadamente, lo que resume y da nombre al trabajo: “*venga, acérquese a compartir, que hace ahí sino*”.

Las visitas en tiempos de carnaval

El carnaval, en la Puna, se presenta como evento crucial de interacción con vecinos, familiares, seres tutelares, pero también de involucramiento con vecinos de otras localidades y otros desconocidos. El componente nodal de estas relaciones está atravesado por la comensalidad, pero ahora con énfasis en los excesos. A través de una descripción de *la gira* de la comparsa, vemos que la centralidad de estos festejos se mantiene en la posibilidad de visitar y compartir con otros la alegría, la abundancia y, además, algunos peligros.

Compartir la fiesta en tiempos de carnaval es un momento propicio de incorporación de la alteridad precisamente por tratarse de una instancia extraordinaria, donde el foco de la socialidad está en una profundización de las interacciones. Los excesos y abundancias en las ingestas compartidas permiten articular las relaciones con una

visita extraña ya no desde su atención controlada, sino por la soltura de toda demanda de cordialidad. La posibilidad de integración está en asumir el acuerdo a participar “desmedidamente”, aun sabiendo que todo lo creado puede darse vuelta y quebrar. Compartir la embriaguez carnalera permite abordar la relación con lo extraño desde una alteración mutua de los puntos de vista y las percepciones sobre el vínculo. La fiabilidad de una visita extraña, así mismo, puede verse mejor en tiempos de carnaval. Una de sus medidas es el compromiso a participar, pero también de concretar un regreso. Es decir, darle continuidad a la relación. Retornar es allí una dimensión constitutiva de toda visita, otro modo de reactualizar y mantener con vida los vínculos. Esto se hace regularmente con sus propios familiares, vecinos de otras comunidades, parajes, etc. En nuestro caso, a instancias del primer carnaval, aceptar el compromiso a participar como *padrino de vasos* al que era invitado para el año siguiente fue lo que permitió mi continuidad de trabajo en el lugar, retornando incluso antes del año y aún sin contar con una autorización formal de La Comunidad, pero completándose la estima y el permiso sólo al cumplir el pacto de compromiso.

El tiempo de carnaval, entonces, provee de una dimensión diferente del *compartir* que se define por la relajación de ciertos códigos de hospitalidad que, sin embargo, pueden ser rápidamente movilizadas de ser necesario. Los carnavales, además, son momentos en donde existe la expectativa de encontrarse con desconocidos y con parientes venidos de lejos. El *compartir* aquí se funda sobre una relación de hospitalidad asimétrica clara (los pueblos sede reciben a los otros y los alimentan), pero sólo para proponer casi inmediatamente una relación de horizontalidad, cuando se bebe y coquea por las calles. Esta alternancia, que es posible identificar en un lapso de pocas horas, parece resumir aquella que se vive en el cotidiano, pero que es más diferida en el tiempo. En el mismo sentido, el compromiso de volver y participar como padrino, coloca al invitado en la posición de anfitrión futuro (es nuestro caso, para invitar con los vasos al resto de las familias), acelerando el proceso de reciprocidad hospitalaria que normalmente se desarrollaría en un mediano o largo plazo.

Conclusiones

Una de las preguntas con las que iniciamos este trabajo fue qué motiva a los alfareños a proponer, en primera instancia, medidas de recepción atentas y cordiales ante sus visitas extrañas, a diferencia de otras comunidades que para casos similares pueden

mostrarse más distantes². Pero, más precisamente, por qué ante desconocidos con propósitos algo más osados en sus implicaciones en el territorio y en la vida de la comunidad, prefieren, así mismo, mantener en consideración y evaluación la visita, antes que un directo y acabado rechazo, u otras disposiciones ante la alteridad.

Nos propusimos entonces comprender estas preferencias por sostener esos tratos. Estas consideraciones han mostrado que hay una singular actitud ante la diferencia, caracterizada por un interés en su incorporación. Esta, a su vez, presenta su especificidad: adherir la alteridad bajo una mantenida observación y resguardo a fin de propiciar transformaciones fértiles. Una posición de apertura ante lo otro sostenida en la propia sociocosmología local. Si bien las actitudes de recepción difieren entre comunidades, pudimos constatar que este interés por la incorporación de la alteridad, con sus propias mediaciones, es un matiz que las etnografías andinas han resaltado una y otra vez y que conecta con nuestro propio caso de estudio. Son apuestas a integrar la otredad sin anular sus singularidades constitutivas (esto se puede ver, en nuestra etnografía y en otras de la región, en las prácticas de pastoreo, cuando pastores educan e inducen los puntos de vista o comportamientos de los animales hacia su parte criada de la relación, dejando en el fondo, sin eliminar, su parte salvaje (Pazzarelli, 2019); o por ejemplo en las prácticas de cultivo en rastrojos que no implican necesariamente la eliminación sistemática de “especies invasoras”, sino que al ingresar a la parcela están entrando a las relaciones de crianza (Lema, 2014)). Estos procesos de incorporación pueden ser vistos, además, desde perspectivas que dialogan con los enunciados clásicos de la antropología europea y africana sobre la hospitalidad como forma de relación dispuesta a atender vínculos de vecindad y de trato con lo extraño. En nuestro caso, esta se amplía involucrando en los tratos de invitaciones y comensalidad a animales, plantas, deidades y lugares sagrados.

Pudimos ver, además, que aquello que define las relaciones de vecindad está ligado a la creación de vínculos de familiaridad entre personas y espacios sociales cargados de vida y voluntades propias. Vínculos que precisan ser reactualizados continuamente a través de la trama cotidiana de intercambio de esfuerzos entre familias. Asimismo,

2. Como se muestra en nuestro trabajo, visitas previas a otros pueblos de la misma región dieron el puntapié inicial a considerar los modos de recepción a personas ajenas a la comunidad. En otros casos, la bienvenida a extraños al territorio no siempre estuvo matizada por una persuasión y cordialidad de primera mano, sino por una clásica hospitalidad que, desde el inicio, mantenía el vínculo suspendido y con resguardo.

parte de estas relaciones están destinadas a establecer conexiones adecuadas con lo que puede aparecer como extraño (en nuestro caso, el ejemplo más claro son las visitas de desconocidos, aunque también podríamos considerar las maneras de los habitantes locales de prepararse para realizar un próximo viaje a lugares que no han visitado antes y podría tener sus fuerzas; o las relaciones adecuadas a establecer con entidades nuevas y peligrosas, como lo fue, por ejemplo, el Covid 19, que requirió de tratos especiales, por completos distinto a sostener una cuarentena). Cada caso precisa de evaluaciones y decisiones, con riesgos, de qué medidas tomar y cómo transitar positivamente la relación con lo extraño.

Los procesos de recepción, incorporación y direccionamiento de la alteridad están atravesados por el conjunto de intercambios dedicados a producir efectos sobre la relación.

Compartir, en su sentido local, es un gesto profundo que sobrepasa cualquier primera cordialidad o gesto hospitalario e incluye en sus diversas formas de intercambio un diálogo complejo que involucra a los participantes junto a otras alteridades que conforman el cosmos. Se comparte con otros y para otros y es a través de la complejidad de estas mediaciones que la diferencia puede ser tratada. Todos los días se comparte: recibiendo e invitando a desconocidos recién llegados; en el convidar y servirse junto con Pachamama; en los actos cotidianos de predisponerse a trabajar con otros, dejando reservados momentos para descansar y coquear; y en toda presencia activa de entrega a la relación donde se puede exponer, ante otros, algo propio: visitando, jugando, gritando, rememorando. En definitiva, estamos ante un gesto profundo, porque en todas estas manifestaciones implica a muchos otros: incluso cuando se está coqueando sólo, se lo está haciendo junto con lugares y seres del entorno. Por eso, *compartir*, son también acciones que conectan internamente: coqueando en compañía se están fabricando conexiones a través de la ingestión de sus compuestos, conformados por elementos de distintos cuerpos y personas, incluso inmateriales, como deseos, pedidos e intenciones. Las ingestas mutuas se convierten intestinalmente en compuestos nuevos que producen una incorporación de otros en el yo y una excorporación del yo en otros (Viveiros de Castro, 2010).

En Alfarcito, incorporar la diferencia, expresada en visitas extrañas, presume la acción conjunta de todo lo que implica el *compartir*: pasar por el cuerpo lo extraño de cualquier vínculo, ingerir y digerir la relación de diferencia, y contemplar sus efectos: trastorno o transformación.

Bibliografía

- Allen, C. J. & León Llerena, L. M., (TRANS.) (2008). *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cusco.
- Arnold, D. Y. & Yapita, J. D. D. (2005). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. UMSA e ILCA, La Paz, Bolivia.
- Bastien, J. W. (1996). *La montaña del cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. Hisbol. La Paz, Bolivia.
- Bugallo L. y Tomasi J. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 42(1), 205-224. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n1.38644
- Bugallo, L. & Pazzarelli, F. G. (2021). Desplazar lo efímero: Etnografía y modos locales de relación con la diferencia en contextos de Ferias en los Andes del Sur. En Toro, N. Q. & Zuluaga, J. E. (Comps). *Etnografía y espacio: Tránsitos conceptuales y desafíos del hacer*. Fondo Editorial FCSH. Colombia.
- Bugallo, L. & Vilca, M. (2016). Introducción. En Bugallo, L. & Vilca, M. (Comps.). *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy-EDIUNJU, Instituto Francés de Estudios Andinos, 11-19.
- Bugallo, L. (2014). Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (Puna de Jujuy, Argentina). En Rivera Andía J. J. (ed.), *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías*, Aachen, Shaker Verlag (Bonner amerikanistische Studien, 51).
- Chaumeil, J. P. (2010). Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, (24N.Esp.) <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/17879>
- Da Col, G. (2019). The H-Factor of Anthropology: Hoarding, Hosting, Hospitality. *L'Homme*, 231-232, 13-40. <https://doi.org/10.4000/lhomme.35525>
- Favret-Saada, & Contreras. (1981). *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans la Bocage*. Gallimard.
- Gálvez, M. G., Di Giminiani, P., & Bacchiddu, G. (2019). Theorizing Relations in Indigenous South America, *Social Analysis*, 63(2), 1-23. Retrieved May 23, 2023. <https://doi.org/10.3167/sa.2019.630201>

- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Haber, A. (2007). Arqueología de *uywaña*: un ensayo rizomático. En Nielse, A., Rivolta, M., Seldes, V., Vázquez, M. y Mercoli, P. (eds.) *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*. Pp. 13-34. Editorial Brujas. Córdoba.
- Lema, V. (2014). Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina. En Benedetti, A. & Tomasi, J. (Eds). *Espacialidades altoandinas. Nuevos aportes desde la Argentina*, 1. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pp. 301-338.
- Lema, V. S. & Pazzarelli, F. G. (2015). Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea] <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67976>
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Historia de Lince*. Anagrama. Barcelona.
- Malinowski, B. (1975). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Editorial Península. España.
- Mariscotti de Görlitz, A. M. (1966). Algunas supervivencias del culto a la Pachamama: El complejo ceremonial del 10 de agosto en Jujuy (NO Argentino) y sus vinculaciones. *Zeitschrift Für Ethnologie*, 91(1), 68-99. <http://www.jstor.org/stable/25841035>
- Pazzarelli, F. G. (2019). Historia de Cabra y Oveja: Figura y fondo de las relaciones de pastoreo en los Andes Meridionales (Jujuy, Argentina); En Medrano, M. C. & Vander Velden, F. (Eds.) *¿Qué es un animal?* Ethnographica - Rumbo Sur, 163-182.
- Reboratti, C. (1994). *La naturaleza y el hombre en la Puna*. Proyecto GTZ. Salta.
- Vilca, M. (2009). Más allá del “paisaje”: El espacio de la Puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? En *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy, (36), 245-259.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz. Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón. Buenos Aires.