



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

PRÁCTICAS, NARRATIVAS Y TEMPORALIDAD EN CUSI CUSI (RINCONADA, JUJUY): UNA MIRADA HERMENÉUTICA

Vaquer, José María; Petit de Murat, Facundo; Di Tullio, Martina
PRÁCTICAS, NARRATIVAS Y TEMPORALIDAD EN CUSI CUSI (RINCONADA, JUJUY): UNA MIRADA
HERMENÉUTICA

Andes, vol. 31, núm. 1, 2020

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12763486002>

PRÁCTICAS, NARRATIVAS Y TEMPORALIDAD EN CUSI CUSI (RINCONADA, JUJUY): UNA MIRADA HERMENÉUTICA

PRACTICES, NARRATIVES AND TEMPORALITY IN CUSI CUSI (RINCONADA, JUJUY): A HERMENEUTIC PERSPECTIVE

José María Vaquer jmvaquer1977@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Facundo Petit de Murat facundo.petit@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Martina Di Tullio martuditu18@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Andes, vol. 31, núm. 1, 2020

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 24/08/2018

Aprobación: 06/12/2018

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12763486002>

Resumen: En este trabajo presentamos los resultados de la interpretación de una serie de entrevistas realizadas a los habitantes de Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy, Argentina) con motivo de la diagramación de un museo comunitario. Las entrevistas versaron sobre las relaciones entre el pasado y el presente, por lo que sirvieron como material para interpretar las nociones de temporalidad de los cuseños y las cuseñas; y las relaciones entre las prácticas y las narrativas. Para ello, utilizamos las herramientas interpretativas de la Antropología de la Experiencia junto con la fenomenología y la hermenéutica filosóficas. Proponemos que la temporalidad de los cuseños sintetiza dos lógicas, una circular, producto del pensamiento andino tradicional y otra lineal, producto de las instituciones occidentales. Sin embargo, ambas operan en la práctica cotidiana de manera coherente. Por otro lado, detectamos algunas contradicciones entre la experiencia práctica de los habitantes y su narrativización posterior, cuestión que puede deberse, entre otras, a los temas de la edad y del género. Finalmente, sostenemos que las lógicas de la temporalidad en Cusi Cusi no son tan diferentes de las nuestras, por lo que se debe tener cuidado a la hora de “exotizar” las narrativas de los demás.

Palabras clave: Puna de Jujuy, Entrevistas, Narrativas, Prácticas, Temporalidad.

Abstract: In this paper we present the results of interpreting a series of ethnographic interviews conducted to people from Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy, Argentina) on the occasion of laying out a communitarian museum. The interviews were about the relationships between past and present, therefore, they were useful as material to interpret notions of temporality among people from Cusi Cusi and the relationship between practice and narrative. To this end, we applied the interpretative tools from the Anthropology of Experience along with philosophical phenomenology and hermeneutics. We propose that temporality in Cusi Cusi synthesizes two logics: a circular one, related to the traditional Andean system of thought, and a lineal one, related to the work of Western institutions. However, they both operate in daily practice in a coherent way. On the other hand, we detected some contradictions between the practical experiences of the inhabitants and their subsequent narrative, what could relate, among other reasons, to their age and gender. Finally, we think that the logics of temporality in Cusi Cusi are not so different from our own, so caution must be taken when “exoticizing” other people’s narratives.

Keywords: Jujuy Puna, Interviews, Narratives, Practices, Temporality.

Introducción

Este trabajo surge del análisis de una serie de entrevistas realizadas a miembros de la comunidad de Cusi Cusi con motivo de la diagramación de un Centro de Interpretación Comunitario. La idea de construir un museo ha sido planteada recurrentemente desde hace años, con mayor y menor intensidad, ya que parte de la comunidad está interesada en crear una oferta para fomentar el turismo en la zona. A partir del pedido de la comunidad de que nos involucráramos en el proyecto, realizamos entrevistas con varias personas preguntando acerca de su experiencia con los museos y cómo imaginaban el museo de Cusi Cusi.

Uno de los temas que nos interesó indagar, aprovechando la excusa del museo -y como insumo para éste-, fue la noción de temporalidad de los comunarios, entendiendo la misma como las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro; y la relación entre la temporalidad y el paisaje. Central a este trabajo es la noción que la experiencia temporal se estructura y articula en narrativas a partir de una experiencia corporal originaria. Esto implica que existen dos niveles de experiencia: por un lado, una experiencia originaria a-temática –corporal- y una posterior tematización en narrativas. La Antropología de la Experiencia desarrollada por Turner y Bruner ^[1] es un intento de articular las vivencias de los agentes con sus expresiones. En este sentido, se presenta como un marco adecuado para interpretar nuestra problemática. Por otro lado, la hermenéutica de Paul Ricoeur ^[2] nos brinda herramientas para abordar la relación entre la *praxis* del mundo de la acción y su reconfiguración en estructuras narrativas, para luego volver a impactar en la acción.

En consecuencia, en este trabajo interpretamos la temporalidad de los cuseños y cuseñas a partir de las herramientas que nos provee la hermenéutica. Para ello, tomamos a las entrevistas como una forma de narrativa y aplicamos herramientas de análisis del discurso para acceder a las vivencias de la temporalidad. Varios puntos merecen ser destacados. Primero, existe una tensión entre la experiencia corporal y su narración. La experiencia sobre el pasado solamente se considera como tal si es capaz de ser articulada en una narración, es decir, si se conocen “historias sobre el pasado” excluyendo las vivencias corporales propias. Segundo, en varias entrevistas nos manifestaron que conocer el pasado es útil para el presente y el futuro. Esto adquiere importancia si tenemos en cuenta que el futuro Centro de Interpretación los obliga también a elegir qué elementos del pasado y el presente serán la base del relato acerca de ellos mismos. A través de esta forma narrativa se presentarán ante otros pero, también, se plantea con la intención de ser un lugar *para* la comunidad. Se proyecta, entonces, una memoria colectiva ^[3] que los enfrenta con su historia y diversidad intrínseca.

Cusi Cusi

Cusi Cusi se localiza entre los departamentos de Rinconada y Santa Catalina en la Puna jujeña (Figura 1). Se trata del poblado más grande de la zona y la capital del municipio homónimo, conformado por las localidades de Paicone, Ciénega de Paicone, Lagunilla del Farallón y Misa Rumi. A nivel municipal, Cusi Cusi es gobernado por un Comisionado que puede ser de cualquiera de estas localidades. Poseen una Comunidad Aborigen con personería jurídica denominada Orqo Runa (“Gente del Cerro”) con cargos rotativos de dos años. Por medio de elecciones se postula a distintos candidatos y la cantidad de votos recibidos define si ocuparán el cargo de presidente, vicepresidente o tesorero. El pueblo cuenta, entre sus instituciones educativas, con un jardín maternal, una escuela primaria y una escuela secundaria. Según el censo 2010, Cusi Cusi tiene 243 habitantes ^[4]. Los habitantes del pueblo trabajan en su mayoría en la Municipalidad, algunos tienen comercios y otros trabajan en la Mina Pirquitas. También es importante mencionar que varios comunarios poseen rebaños de llamas y se dedican al pastoralismo. Hay una cooperativa ganadera denominada Cooperativa Cuenca Río Grande de San Juan, y una cooperativa de agricultores de quinua (*Chenopodium quinoa*) denominada CADECAL ^[5].

Junto con nuestro equipo venimos trabajando en la zona desde el año 2010, realizando tareas arqueológicas y antropológicas. Con respecto a las primeras, realizamos prospecciones para registrar los sitios arqueológicos de la zona y excavamos dos de ellos ^[6]. Las tareas antropológicas consistieron en el relevamiento, en una primera instancia, de las historias locales sobre el pasado. Consideramos importante trabajar en ambos frentes, en tanto las interpretaciones científicas poseen un valor de verdad diferente con respecto a las historias locales. Ya que nuestro objetivo es lograr una interpretación dialógica del pasado, es importante que las historias locales sean puestas al mismo nivel que las explicaciones científicas. Por eso, en cada una de las campañas arqueológicas, y en la presentación de los resultados a la comunidad, siempre apelamos a las historias locales como narrativas válidas acerca del pasado que colocamos en tensión con las historias científicas.

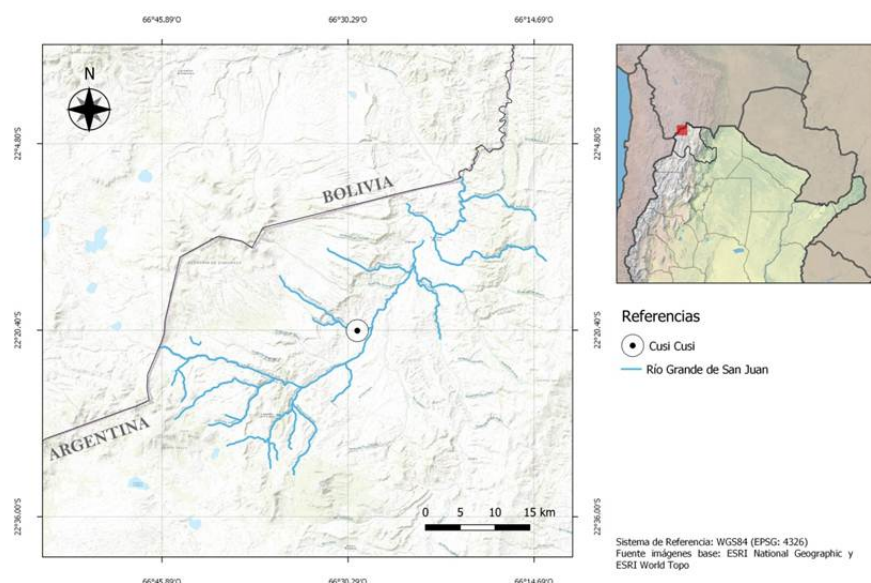


Figura 1
Mapa de la región de estudio mostrando la localización de Cusi Cusi.

Fuente: Elaboración propia

Tanto la evidencia arqueológica como las historias locales apuntan a que el pastoralismo fue la actividad económica principal a lo largo de la historia de Cusi Cusi. De acuerdo con estudios paleoambientales ^[7], la Cuenca Superior del Río Grande de San Juan, donde se localiza Cusi Cusi, fue un posible centro de domesticación de camélidos a fines del Holoceno medio. Si esto fue así, la tradición pastoril en la región de Cusi Cusi se remonta hasta casi 6000 años atrás. Como mencionamos anteriormente, el pastoralismo sigue siendo una de las actividades de los comunarios, pero en varias oportunidades nos transmitieron su preocupación debido a que los jóvenes no se interesan actualmente por esta actividad. Las personas mayores del pueblo nos dijeron que están preocupados porque el pastoralismo se está perdiendo. Es interesante que no solamente se refieren a la actividad específica de pastorear rebaños, sino también a toda una serie de actividades y conocimientos vinculados como el trenzado de sogas, la gastronomía tradicional, el tiro con honda, y, sobre todo, el idioma quechua. El pastoralismo se encuentra relacionado con la forma de vida “de antes” para los cuseños, es una parte importante de su tradición e identidad que consideran que se está perdiendo.

Herramientas Interpretativas

El presente trabajo se basa en la Antropología de la Experiencia (en adelante AE) *sensu* los antropólogos Victor Turner y Edward Bruner ^[8], aunque con algunas modificaciones que provienen de la tradición hermenéutica en Filosofía ^[9]. Si bien este enfoque tiene su origen en la hermenéutica filosófica de Dilthey ^[10], consideramos que puede ser

complementado con otros autores como Heidegger^[11], Gadamer^[12] y Ricoeur^[13]. En consecuencia, podemos enmarcar este trabajo dentro de una Antropología Hermenéutica. Aunque parezca una redundancia (ya que consideramos que toda antropología es hermenéutica), el predicado “hermenéutica” no se refiere únicamente a la condición interpretativa de la antropología que sugerimos, sino que la ubica dentro de una corriente más amplia que incluye a la Arqueología Hermenéutica^[14]. En este sentido, este trabajo es un ensayo de aplicación de un marco teórico que consideramos válido tanto para el estudio de la cultura material como de las narrativas propias y ajenas.

Como mencionamos anteriormente, la AE se basa en la hermenéutica de Dilthey. Los autores toman como punto de partida el concepto de vivencia: *erlebnis* en alemán, traducido al inglés como *experience* (experiencia). El foco de la interpretación etnográfica son las vivencias de los agentes y su expresión como registro. Las vivencias son los contenidos de conciencia tal como son experimentados por los agentes, incluyendo tanto los sentimientos y las acciones como las reflexiones acerca de éstos. La manera que tenemos de acceder a los contenidos de conciencia de los demás es a través de sus expresiones, que pueden ser representaciones, *performances*, objetivaciones o textos. Las expresiones se manifiestan en la cultura, son “*lo dado*” en la vida social^[15].

Las relaciones entre las vivencias y sus expresiones son siempre complejas y es tarea de la AE abordarlas. Bruner^[16] propone una distinción entre la realidad (lo que realmente existe fuera de la conciencia), la experiencia o vivencia (la manera en la que la realidad se presenta a la conciencia) y la expresión (la articulación de la experiencia por parte de los sujetos). Esta distinción se corresponde, a su vez, con la distinción entre la realidad vivida (realidad), la vida experimentada (experiencia) y la vida contada (expresión). Siguiendo a Dilthey, Bruner^[17] propone que las relaciones entre las vivencias y sus expresiones se estructuran mutuamente formando un círculo hermenéutico. Otro punto importante dentro de la propuesta es que la vida es siempre experimentada como una secuencia temporal. La experiencia y sus significados constituyen el presente, pero estos siempre se relacionan con la memoria como pasado y las expectativas como futuro. Por lo tanto, la temporalidad de las vivencias es experimentada de manera unitaria.

La interpretación en antropología presenta varios niveles: el informante nativo interpreta su propia experiencia de manera expresiva, y nosotros interpretamos a su vez esas experiencias para nuestros colegas. La producción antropológica es para Bruner “*nuestras historias sobre sus historias, interpretamos a las personas en la medida en que se interpretan a sí mismos*”^[18].

Las expresiones como narración: la triple mimesis de Ricoeur

La manera de acceder a las vivencias de los demás es a través de sus expresiones. En el caso de la Historia como disciplina, esto se realiza a través de las diferentes formas de inscripción como los documentos y los monumentos^[19]. En nuestro caso, y siguiendo también la propuesta de Bruner^[20], consideramos que las expresiones de las vivencias en un contexto etnográfico son narrativas. En consecuencia, nuestra tarea es la interpretación de las narrativas de nuestros informantes. Aquí es necesaria una aclaración: si bien las narrativas pueden ser consideradas de “ellos”, tomadas en conjunto con las “nuestras” conforman una narrativa común. Ya volveremos sobre esto más adelante.

La interpretación de las narrativas involucra relacionar dos instancias. Por un lado, la experiencia práctica de los agentes (las vivencias) y, por el otro, su tematización en el discurso (expresión). Las narrativas son una mediación entre la experiencia y su relato, para luego volver a impactar en el ámbito de la práctica. Estas relaciones que van desde la práctica al discurso, y nuevamente a la práctica, son abordadas por Ricoeur^[21] en términos de una triple *mimesis*. Para este autor, el lenguaje es lo que permite la trascendencia de la impresión en expresión, ya que la experiencia de ser-en-el-mundo se constituye a través del lenguaje. De esta manera, la narrativa es el despliegue del mundo. Implica una tematización de la experiencia práctica de ser-en-el-mundo a partir de la expresión, mediando entre el mundo de la acción y la narración. Lo que permite este pasaje es que la estructura temporal de la narración es homóloga a la de la acción.

El punto más importante en este proceso es la operación de configuración de la trama del relato, entendida como un proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción del relato. El lector, receptor del relato, es el que asume en su hacer la unidad del recorrido entre las tres instancias de la *mimesis*. Para definir los conceptos de *mimesis* y trama, Ricoeur recurre a la *Poética* de Aristóteles. La *mimesis* es entendida como el proceso activo de imitar y representar la acción en la obra, y constituye la relación entre la vida práctica y su representación en la narración. A su vez, la trama es definida como la disposición de los hechos en el relato. De esta manera, la *mimesis* es “la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama”^[22]. La acción es el correlato de la actividad mimética regida por la disposición de los hechos. El proceso de construcción de la trama en la narración tiene tres etapas, denominadas por Ricoeur *mimesis* I, *mimesis* II y *mimesis* III.

La *mimesis* I corresponde a la pre-comprensión del mundo de la acción y sus estructuras inteligibles, sus recursos simbólicos y, sobre todo, de su carácter temporal. Es una competencia para identificar las mediaciones simbólicas de la acción y su temporalidad inmanente que da a la acción la capacidad de “ser contada”. La *mimesis* II representa la composición y

configuración del relato cuyo paradigma es la construcción de la trama como disposición de los hechos. La trama desempeña una función de integración y mediación que le permite operar entre la pre-comprensión y la post-comprensión del orden de la acción y sus rasgos temporales. En este sentido, la operación de configuración de la trama media de tres formas: primero, configura los acontecimientos o incidentes individuales y conforma una totalidad inteligible a partir de la sucesión; segundo, realiza una integración de factores heterogéneos donde lo paradigmático de la acción se transforma en lo sintagmático de la narración; y tercero, consigue la unidad total temporal a partir de la síntesis de lo heterogéneo. El acto de configuración es una figura de sucesión que revela al receptor la capacidad de la historia de ser continuada, que genera un modo de espera que se cumple en la conclusión. El tiempo narrativo que media entre el aspecto episódico y el configurante impone a la sucesión indefinida de los incidentes “el sentido del punto final”. Finalmente, *mimesis* III supone el cumplimiento del recorrido en el receptor, a partir de la intersección del mundo configurado por la narrativa y el mundo práctico del receptor.

Son importantes en este punto los paradigmas de la tradición que estructuran las expectativas del receptor. Esto se vincula con la noción de “género literario” y al conjunto de reglas formales que tipifican a la historia. Recordemos que el análisis de Ricoeur se centra en los relatos históricos y de ficción, donde es posible reconocer la presencia de diferentes géneros que estructuran formalmente a las obras. En el caso de la etnografía, el género que marca las pautas formales para la interpretación del relato son las tradiciones académicas sobre lo que se considera una “buena etnografía”. Este punto lo vamos a tratar más adelante. Lo que se comunica es, más allá del sentido de la narración, el mundo que proyecta y constituye su horizonte. En términos hermenéuticos, la *mimesis* III implica una intersección entre el mundo del texto y el del oyente o lector, una fusión de horizontes en el sentido de Gadamer^[23]. La lectura es una fusión de dos horizontes, el del texto y del lector y, de ese modo, la intersección del mundo del texto con el mundo del lector.

Implicancias del marco interpretativo

Nuestro objetivo al incorporar la metodología de Ricoeur al marco teórico de la AE es ampliar las posibilidades de análisis. Los aportes de este autor permiten plantear una serie de temas que son el eje de este trabajo. En primera instancia, se introduce la posibilidad de complejizar las relaciones entre las vivencias, las expresiones y sus interpretaciones.

El análisis que realizan Schutz y Luckmann^[24] de las estructuras del mundo de la vida resulta pertinente en este punto. Estos autores proponen que la realidad que habitamos es el “mundo de la vida”, un mundo práctico que presupone una actitud de sentido común donde todo lo que experimentamos se presenta como incuestionable, todo estado de cosas es aporomático “hasta nuevo aviso”. Cada paso en la explicitación

y comprensión del mundo se encuentra marcado, por estos autores, por un “acervo de conocimiento” de experiencias previas como marco de referencia, tanto propias como ajenas. Este esquema sirve para la construcción de “tipos empíricos” que permiten manejarse en la realidad cotidiana. Existe una confianza, una especie de seguridad ontológica que el mundo va a seguir siendo siempre igual. Ahora bien, este acervo de conocimiento se vuelve explícito cuando ocurre alguna experiencia que no encaja dentro de los tipos empíricos existentes y produce un reordenamiento de las categorías.

A partir de estas nociones, consideramos que la relación primaria entre vivencia y expresión en el mundo de la vida de los agentes es no tematizada y aproblemática. El mundo de la vida recibe una primera interpretación que no es intelectual, no es objetivada ni objetiva, sino vivida desde un horizonte pragmático que se relaciona con intereses particulares y que incluye las relaciones entre las personas y las cosas. Una segunda instancia interpretativa implica la tematización y objetivación de esta vida práctica en una serie de narrativas. Para que esto suceda, es necesario, o bien que ocurra algún evento no contenido dentro del “acervo de conocimiento”, o que de alguna manera los intereses prácticos predominantes lleven a la tematización del mundo de la vida.

Esta tensión entre las diferentes expresiones de las vivencias (que podemos denominar expresiones tematizadas vs expresiones no tematizadas) es un punto importante en el análisis de las entrevistas. Las narrativas sobre el pasado, que nuestros informantes identifican con el modo de vida pastoril, reciben diferentes grados de tematización en las entrevistas, porque para algunos de ellos corresponden a instancias del mundo de la vida que no resultan problemáticas. Esta primera consideración se vincula con la *mímesis* I de Ricoeur, donde es necesaria una competencia para identificar las mediaciones simbólicas del mundo de la acción. Al introducir las consideraciones sobre el mundo de la vida, vemos que las relaciones entre *praxis* y las estructuras simbólicas que permiten su narración son bastante más complejas de lo que propone Ricoeur. Es necesario considerar en qué medida existe una explicitación de las estructuras de la vida cotidiana que las haga plausibles e interesantes para “ser narradas”. La competencia práctica no se traduce en todos los casos en competencia narrativa, o al menos la relación entre ambas es problemática.

En una segunda instancia, este marco permite problematizar el rol del receptor de las narraciones. En el contexto etnográfico, los receptores somos nosotros. Por lo tanto, el círculo de la narración se cierra en la fusión de horizontes entre los informantes y los investigadores. Este punto resulta interesante porque permite una mirada crítica del rol del antropólogo y sus relaciones con las narrativas que interpreta. Como mencionamos más arriba, en una primera instancia se puede considerar que existen dos narrativas en juego, una de “ellos” y otra “nuestra”. Sin embargo, como resultado de la *mímesis* III, se produce una fusión de horizontes que constituye una nueva narrativa que engloba a las dos anteriores. En consecuencia, la distinción entre “ellos” y “nosotros”, a

partir de la construcción de una narrativa común, no queda tan clara. Además, la comunidad de Cusi Cusi forma parte del mismo contexto social y político que nosotros, por lo que suponer una lejanía radical sería pecar de exotismo y esencialismo.

En este sentido, se ve desdibujada la clásica exigencia de alteridad y holismo que ha caracterizado a la tradición antropológica, en sentido que incluimos nuestra propia presencia, no solo en términos de reflexividad, sino como parte fundante de la construcción de este tipo narrativo. Nosotros, “los arqueólogos” como nos dicen y señalan, nos convertimos, por los intereses que nos llevan a estar ahí, en receptores de historias, expectativas y demandas. Estas son, en función de esos mismos intereses, reconvertidas en nuevas expresiones de vivencias que acaban por atravesar a todos los implicados. Sin importar nuestras diversas adscripciones disciplinares, en la comunidad suelen identificarnos como “los arqueólogos”. Lo interesante es que esta identificación excede nuestras personas y se vincula con un imaginario de lo que los arqueólogos hacen, lamentablemente asentado por las malas prácticas de algunos colegas -en general, aunque no exclusivamente, de la primera mitad del Siglo XX- y de personas ajenas a la academia. Se ha configurado, así, un discurso que nos denuncia como cazadores de objetos y buscadores de tesoros. Una buena práctica etnográfica y arqueológica, en este sentido, implica reconocer los orígenes y continuidades de este imaginario y trabajar respetuosamente con la comunidad, sin transgredir deliberadamente sus tiempos. Es lo que nos llevó a varios de nosotros a ir repetidas veces al pueblo antes de sacar un cucharín y lo que nos ha permitido, al día de hoy, comenzar a tener aceptación y buena relación con gran parte de la comunidad.

Así como es importante destacar las semejanzas, también es necesario indicar las diferencias. Consideramos que la estructura de la narración, en términos de la operación de la *mimesis* a partir de la configuración de la trama es un elemento compartido que permite la interpretación de realidades diferentes. Sin embargo, los horizontes interpretativos de los que partimos son diferentes a los de nuestros informantes, y se encuentran determinados por situaciones hermenéuticas diferentes que implican, a su vez, intereses diversos.

La situación etnográfica se produce por una convergencia de intereses, una negociación en la que los informantes acceden a compartir sus mundos por un interés particular. En nuestro caso, esto ocurrió debido al proyecto del museo, devenido en Centro de Interpretación Comunitario una vez realizadas las actividades con la comunidad (ver más adelante). Desde que comenzamos a visitar la zona con la intención de negociar el permiso de trabajo con la comunidad, lo “arqueológico” siempre estuvo asociado para los comuneros con el turismo. De hecho, las primeras charlas que realizamos en la comunidad fueron anunciadas como “charlas sobre turismo”. Si bien intentamos deconstruir esta noción y explicitar, por un lado, que nuestro trabajo no se relaciona directamente con el turismo y, por el otro, mostrar que el turismo no es una especie de panacea económica, sino que debe ser manejado con cuidado, la asociación

continuó. En esta primera instancia, los comuneros y comuneras veían la llegada del turismo y el rédito económico como un resultado concreto de las investigaciones en la zona. El presupuesto detrás de esto es que los turistas quieren conocer la “verdad” acerca del pasado, que se hace disponible a partir del conocimiento científico. Varios comunarios habían realizado cursos de guías de turismo dictados por diferentes instituciones, así que ya contaban con historias científicas sobre la región. Sin embargo, las posiciones con respecto a los beneficios del turismo nunca fueron uniformes. Si bien hay un consenso general en el pueblo que el turismo es una actividad beneficiosa, algunos consideran que para fomentar la oferta es necesario primero invertir en infraestructura. El pueblo cuenta, en este momento, con un hospedaje en funcionamiento, y otro que depende de si el dueño se encuentra o no. Lo mismo ocurre con la oferta gastronómica: hay dos comedores en el pueblo que se encuentran abiertos de manera intermitente. Recién a partir de capacitaciones dictadas por el Gobierno Provincial se está trabajando en que la oferta de servicios sea permanente. Por otro lado, hay otras personas que ya quieren incluir al pueblo en la oferta turística de la zona, generando reuniones con diversas instituciones y presentando los lugares que consideran interesantes para el turismo.

Con respecto a la realización del Museo, si bien fue un reclamo permanente desde que comenzamos a trabajar en la zona, nuestra postura fue siempre de acompañar y no de hacernos cargo directamente del proyecto. Esta elección fue consciente, ya que consideramos que para que el Museo sea un lugar legítimo y que cumpla su función en la comunidad el proyecto debe ser propio y no impuesto desde afuera (esta última suele ser la modalidad de trabajo de la mayoría de las ONG que han pasado por el pueblo). Desde el comienzo de nuestras tareas siempre propusimos estar presentes y asesorar al respecto, pero las mismas autoridades comunales no concretaban. Esto cambió entre el 2016 y 2017, cuando las autoridades de la Comunidad Aborigen tomaron una postura activa y comenzaron a pedirnos que realicemos el proyecto. Les explicamos que nuestro rol era acompañar y asesorar, por lo que como primera instancia realizamos las entrevistas presentadas en este trabajo para determinar qué entendían los comuneros por “museo”, y cuáles eran sus intereses al respecto. Los resultados, que exponemos en este trabajo, fueron interesantes porque permitieron vincular nuestro trabajo con la idea de la identidad del pueblo, a partir de problematizar las relaciones entre el pasado y el presente. A su vez, nos brindó ideas concretas acerca de sus experiencias en museos, principalmente de uno situado en Quetena, Bolivia, que es el que la mayoría menciona como un horizonte en términos de estilo. Pedagógicamente, parecería ser el mejor ejemplo sobre cómo mostrar los paisajes, elementos culturales, la historia del nombre del pueblo. Así, se han formado un ideario de que el museo a construir debería estar coordinado por los comuneros de turno o por una comisión armada de acuerdo con la práctica actual de organización, y tener el formato de las casas antiguas (de piedra), con vitrinas donde muestren diferentes objetos asociados con su identidad y prácticas pasadas y presentes, pero también lugares para fomentar la enseñanza y aprendizaje del idioma quechua,

del tejido tradicional, de tallado de piedras. De esta manera, intentamos mostrar que nuestro trabajo no solamente es importante para “atraer” a los turistas, sino que fundamentalmente se basa en interpretar de manera conjunta el pasado para proyectar hacia el presente y el futuro. Junto con la elaboración del proyecto presentamos una propuesta de plano realizada por arquitectos y renderizaciones en AutoCad de cómo se vería el Centro de Interpretación una vez construido. Con todo este material, las autoridades de la Comisión Vecinal se comprometieron a buscar la financiación para llevar adelante la obra.

Los intereses de los comunarios en función del proyecto del Centro Interpretativo incluyen poder conocer más acerca de su pasado, consolidarlo en un museo y comenzar a ser un punto de mayor llegada del turismo. Así generar más puestos de trabajo que puedan seducir a los más jóvenes de no migrar y una solvencia económica en los proyectos de hotelería y gastronomía que muchos llevan adelante, impulsados también por programas de capacitación estatales. Como mencionamos anteriormente, estas ideas no son apoyadas unánimemente. Hay algunos que rehúsan ver su pueblo y sus vidas con esta potencia transformadora, lo que produce fricciones en la comunidad. Asumimos, en este sentido, que toda comunidad, por pequeña que sea, contiene una diversidad intrínseca que puede ponerse de manifiesto en estos proyectos. Hemos constatado esto en una de las reuniones convocadas para que difundamos las actividades a través de las que recabáramos materiales para la generación del proyecto de museo. Es en este tipo de instancias, a través de debates multitudinarios o de interacciones personales que explicitamos también nuestros intereses. Lo que nos guía a nosotros proviene de seguir elaborando a la par con la comunidad a través de la generación de espacios y materiales de difusión del conocimiento local y arqueológico, contar con los permisos para realizar y continuar con el trabajo en esta localidad, hasta la necesidad de producción para la academia.

Metodología

Para comenzar con esta línea de investigación específica en Cusi Cusi, nos amparamos en la Antropología de la Experiencia^[25]. Es a partir de esta y del diálogo con la hermenéutica que pudimos identificar dos niveles de análisis: la experiencia y la narrativa. Si bien la primera es entendida como la manera en que “*los eventos son recibidos por la conciencia*”^[26], no es sino a través de sus múltiples posibilidades de expresión que esta es, de alguna manera, asequible. La relación entre ambas es dialéctica, en tanto la expresión de la experiencia vivida implica una reinterpretación, que modifica la vivencia desde un presente diferente.

Nuestros interrogantes iniciales se dirigían hacia cómo se experimenta la temporalidad en Cusi Cusi y cuáles son las relaciones con el paisaje. El marco, si no la excusa del presente trabajo, vino de un pedido explícito de la comunidad, en el que recurrieron a nosotros, como profesionales, para la generación de un proyecto de museo. Para algunos sectores de la

comunidad el museo constituye un sueño siempre aplazado por lo urgente y también por la complejidad que supone. La campaña siguiente a ese pedido armamos las estrategias que consideramos necesarias para que el contenido del proyecto fuera propio de la comunidad, priorizando un acercamiento relacional que intervenga sobre la posible generación de violencia epistémica ^[27].

En este sentido, el desafío consistía en identificar y diferenciar lo común de lo particular, asumiendo la existencia de una tradición compartida, es decir, aquellas bases de consentimiento socialmente constituidas acerca de lo que son el pasado, el presente y el futuro.

El objetivo era llegar a esa estructura en común (que, por qué no, como ya anunciamos también nos incluía como investigadores inmersos en la zona de estudio), para también identificar las diferencias de sentido que implican la pertenencia a un grupo etario, género, religión, procedencia. Otro de los ejes, quizás el más llamativo, provenía de lo que los mismos habitantes de Cusi Cusi marcan como fundamental en la autoridad del conocimiento: si aquello por lo que se les pregunta es algo que vivieron o algo que oyeron contar. Y decimos que es llamativo porque su experiencia práctica actual y del pasado reciente muchas veces no es considerada en lo personal como válida. En este punto fue fundamental un rol activo del trabajo y el método etnográfico, a partir del que indagamos libremente en esos silenciamientos, intentando alcanzar las categorías y los sentidos que surgen de la experiencia cotidiana a través de la entrevista no directiva ^[28].

Fue necesaria una consecución de pasos que nos permitiera un relevamiento de lo que los habitantes de Cusi Cusi creen necesario e imprescindible para contarse a sí mismos en un museo. En primer lugar, recuperamos el trabajo ya realizado, revisando nuestras anotaciones de campo en busca de conversaciones casuales que dieran indicios para formular preguntas pertinentes que rehuyeran la respuesta monosilábica. Al mismo tiempo, consultamos con una profesional en museología, que nos recomendó bibliografía específica. A partir de esto llegamos a la conclusión de que lo que estábamos proyectando era un museo comunitario ^[29], en tanto es una necesidad que surge de la comunidad y que será dirigido y coordinado por esta. También recuperamos los antecedentes del Museo Integral de la Reserva de Biosfera de Laguna Blanca ^[30] y logramos fortalecer la idea que ya teníamos de que el museo no sea algo destinado a relatar un pasado estático sino que contemple las ideas desde un presente dinámico en el que, por ejemplo, el paisaje se convierte en museable ^[31]. Finalmente, en conjunto con la comunidad, se decidió denominar la futura institución como “Centro de Interpretación Comunitario”.

Tras esta definición teórica y práctica, trabajamos en la proyección de las preguntas que haríamos a los habitantes de Cusi Cusi para contar con el material que nos permita redactar el proyecto para el Centro de Interpretación Comunitario. Las preguntas fueron las siguientes: ¿Sirve conocer el pasado?; ¿Hay relación entre el pasado y el presente?; ¿Qué

cosas le contarías a un turista que visita Cusi Cusi?; ¿Qué diferencias existen entre una persona de Cusi Cusi y una de Paicone (pueblo vecino)?; ¿Y con alguien de Buenos Aires?; ¿Conocés algún museo?; ¿Cómo pensás que debería ser el museo de Cusi Cusi (actividades, salas)?; ¿Dónde debería estar el museo?; ¿Quién debería manejarlo?

Las preguntas proveyeron una cronología a las entrevistas que desarrollamos de acuerdo al método etnográfico ^[32], a través del que dejamos también que la comunicación fluyera; y ahondamos en las categorías que iban apareciendo, sin dejar que la estructura del listado nos limitara en el proceso de investigación. Cada una de ellas apelaba a comprender no solo qué expectativas tenían puestas en el futuro museo, sino también qué significado le dan a la temporalidad y cómo piensan su identidad. En esta etapa entrevistamos a quince personas tanto en contexto doméstico como público. La selección de la muestra de entrevistados fue realizada en función de cubrir diferentes grupos etarios, género y orientaciones religiosas. A partir de trabajos previos determinamos que las personas que profesan la religión evangélica tienen una visión negativa del pasado tradicional, así que dada la importancia de este fenómeno en el pueblo decidimos profundizar este punto. Obviamente, también fue importante el consentimiento de los entrevistados para la realización del trabajo de campo. Cusi Cusi es un lugar que es visitado de manera regular por diferentes ONG con una diversidad de proyectos, por lo que los comuneros están acostumbrados a que les pregunten sobre su vida y el pasado. Algunos de ellos manifestaron que ya habían sido entrevistados en otras ocasiones (dos de los entrevistados incluso aparecen en programas televisivos). Además de estos “referentes” de la comunidad, entrevistamos a personas con menor exposición que mostraron un discurso menos objetivado. Del mismo modo, los entrevistados fueron personas que cubrieron diferentes posiciones institucionales dentro de la Comunidad y la Municipalidad, comerciantes, trabajadores de la Mina Pirquitas y gente del pueblo que no tiene ninguna filiación institucional. Luego, organizamos un taller en el que leímos públicamente el resultado final del proyecto y del que esperamos un debate que consideramos un fracaso estrepitoso al contar únicamente con dos asistentes. Para futuras etapas nos encontramos en tratativas de contar con certificación oficial de estos cursos y talleres, estrategia que hemos observado eficaz para garantizar mayor asistencia.

En este sentido, percibimos una reticencia de los cuseños a interactuar con nosotros en ámbitos públicos. Muchas personas que individualmente se mostraron interesadas y comprometidas con el proyecto no concurrieron a las instancias de reuniones comunales. Los casos en los que logramos asistencia masiva fueron cuando informamos nuestras actividades y las presentamos en contextos de reuniones de la comunidad formales llamadas por la Comisión Vecinal por otros temas. Por otro lado, desde el Gobierno Provincial se está desarrollando una serie de capacitaciones apuntadas al manejo del turismo en la región. Tuvimos la oportunidad de asistir a una de ellas en la localidad vecina de Paicone, acerca del manejo eficaz de los negocios y la conformación

de precios, donde la asistencia fue de aproximadamente 70 personas de varias comunidades. Al finalizar se entregaron certificados, y todos los asistentes posaron en una foto general, sonrientes, mostrándolos en primer plano. En consecuencia, una estrategia que consideramos aplicar para futuras reuniones es brindar certificados oficiales. Esto forma parte de una negociación entre nuestros intereses y los intereses de la comunidad: al brindar certificados oficiales los asistentes pueden acreditar la participación en las actividades como capacitación. Para ello, programamos un taller sobre la arqueología de la región en diciembre de 2018 que tiene como objetivo presentar las interpretaciones que hicimos hasta el momento y ponerlas en diálogo con las interpretaciones de la comunidad. Así, mostrar y explicitar nuestra metodología científica para que la gente conozca las herramientas que utilizamos en la interpretación del pasado. El taller cuenta con el aval institucional del Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y se expedirán certificados oficiales a los participantes.

Las entrevistas realizadas fueron grabadas con el permiso de los habitantes de Cusi Cusi y luego transcritas. Pasar del lenguaje oral a lo escrito generó ciertos interrogantes en cuanto a la puntuación, por ejemplo, que fueron saldados utilizando pautas preestipuladas de transcripción para que la desgrabación fuera lo más fiel posible a su contexto de enunciación, respetando entonaciones, la gramática original e incluso incorporando el lenguaje corporal atestiguado en nuestras notas de campo. Tener las entrevistas por escrito permitió identificar más fácilmente distintas estructuras que respondían a nuestras preguntas originales, y nos acercaba a comprender mejor cómo es concebida la temporalidad para los habitantes de Cusi Cusi.

Llegamos entonces a una tercera instancia de trabajo, donde realizamos un análisis semiótico del discurso, a modo de una etnografía del habla^[33]. Para ello el método fue reconocer y marcar términos cuya referencia se vincule con la temporalidad en tres niveles:

1. Semántico, que para facilitar el análisis dividimos en aquellos términos cuya referencia a la temporalidad fuera directa (por ejemplo: ahora, antes); y aquellos cuya referencia fuera indirecta (por ejemplo: momias, *chullpa*). Para ello no debimos nunca desmarcarnos del contexto de enunciación, en tanto entendemos a la semántica como la relación de los signos con los objetos a los que son aplicables en el marco del habla como conducta social significativa^[34].

2. Prácticas, en referencia a demostrativos culturales que permitieran vincular y relacionarlas con el paisaje y la temporalidad.

3. Espacial, en relación con lugares y demarcadores territoriales.

Finalmente, dispusimos estas variables en un cuadro de diacríticos temporales que nos permitiera observar la correlación entre estos niveles, posibilitando el acceso a las “claves de contextualización”^[35] (*contextualization cues*), o aquellas señales lingüísticas que remiten al contexto para su interpretación. Para ello decidimos tomar como unidad mínima de sentido la frase y analizar cómo se relacionan los términos entre

sí y el uso y significado que le dan los entrevistados. Este trabajo resultó en la constitución de campos semánticos, cuyas relaciones inherentes observadas fueron categorizadas como *fuertes* si las palabras aparecen en la misma frase y *débiles* si la construcción la generamos nosotros (es decir, si las palabras aparecen en frases distintas).

Desarrollo

Como mencionamos anteriormente, analizamos las entrevistas de acuerdo con el grupo etario, el género y la religión de los entrevistados. Como primera medida, desarrollaremos los elementos comunes que interpretamos en las narrativas.

Elementos comunes de las narrativas

El primer elemento destacable es la concepción de la temporalidad que mostraron los comunarios. El pasado se encuentra dividido en dos períodos: el tiempo de los *chullpas* y el tiempo de los abuelos^[36]. Los primeros son de un tiempo mítico, donde no existía el Sol, y en algunos casos, tampoco la Luna. Se trata de gente pequeña que vivía en casitas también pequeñas. Su muerte se produce de distintas maneras de acuerdo con los relatos obtenidos: con la salida del Sol o con el Diluvio. Estos seres son los responsables de la construcción de los *antigales* o *chullperíos* en las peñas. Se trata de sepulcros abiertos que desde nuestra lógica científica corresponden al Periodo de Desarrollos Regionales II de la región Circumpuna (1200 – 1450 DC). Los lugares donde se ubican las casitas de los *chullpas* son lugares peligrosos, incluso de difícil acceso y tránsito, que deben tratarse con respeto y evitarse bajo riesgo de contraer una serie de enfermedades^[37]. Es importante mencionar que no existe una relación de continuidad entre los *chullpas* y los habitantes actuales de la región. En general se sabe de su existencia a través de los relatos de los abuelos.

El segundo momento, el tiempo de los abuelos, se corresponde con la fundación del pueblo y la forma de vida pastoril tradicional. De hecho, algunos de los abuelos aún siguen vivos. Lo que se destaca en este momento es una relación de mayor respeto con la Naturaleza, pero que a su vez implica un modo de vida más esforzado.

Más que nada el respeto al medio ambiente. En este caso, un ejemplo, por ejemplo antes mi abuelita para ir buscar leña al campo, regla número uno: jamás vayas a sacar leña verde, hachala, porque ahora nosotros si no hay pico no hay leña, digamos. Ahora vamos tres, leña y camioneta. Y lo más verde, lo más grande, hachamos. Y ¿qué estamos haciendo? Estamos desforestando. Pero antes mi abuelo, mi abuela decía: leña, seco. Nada más.

Y continúa, más adelante, relatando lo que su abuela le decía de no dormirse nunca en el campo: *“La gente de antes, imagínate, siesta para ellos*

era pecado directamente. Era trabajar y concentrar, hacer algo, no perder tiempo” ^[38].

Este esfuerzo es valorado de manera diferente entre los entrevistados. En este momento, Cusi Cusi es considerado un centro de reunión en el que se realizaba una serie de fiestas. El propio nombre del pueblo (que puede traducirse como “alegría alegría”) denota esta función festiva. A su vez, el cusi cusi es una pequeña araña que cuando aparece es síntoma de buen augurio.

Hay un bichito que se llama cusi cusi, en quechua, como una araña, pero ese la gente antigua han conocido el bicho ese como cusi cusi. Y según yo tengo entendido de que en la mañana cuando uno se levantaba o salía de su casa a un paso un metro o dos metros, encontraron ese bicho y entonces al ver ese bicho decían que ellos van a traer suerte, van a estar de alegría digamos supongo que, en quechua quiere decir que contento, alegre. Me va a venir bien, más o menos esa es la [historia] de cusi cusi ^[39].

La capilla vieja, lugar de la primera fundación del pueblo era donde la gente se reunía para las fiestas patronales. Era un sitio de uso cotidiano, hasta que el pueblo se refundó en donde se emplaza actualmente. A partir de ahí, la capilla se siguió utilizando en determinados momentos como un sitio de peregrinación (no solo de Cusi Cusi, sino también de poblados vecinos), en las fiestas de pascuas, por ejemplo. Hoy en día, esa práctica se está perdiendo, con excepción del carnaval. Como mencionamos, el tiempo de los abuelos corresponde con la forma de vida pastoril tradicional, que se encuentra asociada al uso del idioma quechua, los viajes con caravanas de llamas y burros hacia Chile y Bolivia, y una serie de elementos como la vestimenta (ponchos, ojotas de cuero, sombreros) y el canto de coplas. La gente vivía del campo, sembraba más y se respetaban los rituales como la Señalada ^[40]. También se realizaban *challas* ^[41] y *tinkas*. Se destaca también que la gente era “más unida” y había más respeto:

Lo que hace la gente de antes era muy respetuosa. Lo que pasa ahora a veces, por ahí nosotros nos olvidamos. Como él dice, rescatar eso es muy bueno para nosotros seguir inculcando a nuestros hijos. Si no, pasa uno, llega una visita, pasa de largo caminando, ni hola, y no es dable digamos. Siempre hay que estar con el respeto ^[42].

Creo que antes había mucho mucha lluvia, mucho pasto, en todo sentido, mucho. Hasta en la unificación de las mismas personas, había mucha unión, decían que íbamos a hacer una casa, capaz que todos se sumaban, cosa que hoy, tendría que ser más unión porque hay más posibilidades de unirse pero no tanto pasa eso, así que. Y esas cosas a veces es bueno rescatar del pasado.

Cuando vamos a comer asado un sábado al carnaval se hacía toda la challadita, todo como corresponde y se largaba el carnaval. Se hacía en Pueblo Viejo que era el primer pueblo ahí, y ahora se sigue haciendo ahí, gran cantidad se juntan. Se siguen juntando ahí. Se hace una pequeña challadita y arranca el carnaval. [Antes también en Pascua, ¿no?] También era muy notorio, era grande, porque hay quien había en la capilla. Estaba arriba. Antes venía de todos lados la gente, pero yo creo que no había iglesias por todos lados, esta era la iglesia única, todos los pueblos concentraban ahí, era una juntada muy numérica. Mucha gente. Más que nada era más se juntaban las mujeres que formaban doctrinas, cantaban todo, era distinto. Se perdió eso. Ahora se juntan acá en la capilla poquitos los de acá nomás. Y los otros pueblos cada uno en su pueblo ^[43].

Con respecto al carnaval, agrega:

El carnaval el sábado, domingo ya se juntaban, era cuestión de diversión, pero ya llegaba lunes, martes y tenía que llegar en una casa, si o si una challa, llegaba a otra casa, no es challa, le llaman tinkka, se hace correr tinkka. Por ejemplo, esta es mi casa, bueno yo quiero compartir con ustedes, los invito una bebida, comida, preparo, invito, challamos la casa, deseamos lo mejor, deseos que uno tiene, es un deseo más que nada. Esa es la tinkka, es hacer correr tinkka ^[44].

Elementos diferentes en las narrativas

Las diferencias en las narrativas corresponden, en primera instancia, a las divisiones en grupos etarios. A efectos prácticos, dividimos la muestra en tres grupos: menores de 30 años, entre 30 y 60 años, y mayores de 60 años.

Con respecto al primer grupo, no mostraron interés en la forma de vida del pasado. Se trata de personas que se encuentran atravesadas por lógicas de consumo occidental y no les interesa la forma de vida tradicional. Los adolescentes al terminar su escolarización en el pueblo optan por migrar a ciudades vecinas o cercanas como La Quiaca, Abra Pampa o San Salvador de Jujuy. Muchos jóvenes eligen seguir una carrera en las fuerzas armadas o la policía, volviendo al pueblo solamente para las fiestas. Las personas mayores de 30 nos comunicaron su preocupación de que la forma de vida pastoril se pierda debido a la falta de interés de las generaciones jóvenes. De hecho, muy pocos jóvenes se dedican al pastoralismo, o lo hacen de manera eventual ayudando a sus familiares.

El segundo grupo, las personas entre 30 y 60 años, presenta una visión idealizada de la vida tradicional. Se trata de una generación “bisagra”, ya que experimentaron de primera mano la forma de vida pastoril y los cambios que se produjeron en el modo de vida. Esta generación mostró preocupación por la falta de interés de los jóvenes en la forma de vida tradicional, y en que estos conocimientos se “pierdan”. Al tratarse de una generación intermedia, valoran e idealizan la vida tradicional, destacando que “*la vida era mejor antes con las costumbres*” ^[45]. Por “costumbres” entienden los rituales tradicionales asociados con la forma de vida pastoril. El ritual más importante que se menciona en relación con la identidad del pueblo es la Fiesta de Todos los Santos, que se celebra a comienzos de Noviembre ^[46]. Por cuestiones religiosas que detallaremos más adelante, esta fiesta perdió la importancia que tenía antes. Como mencionamos anteriormente, otra fiesta que se está perdiendo según los comunarios de esta generación es la Señalada, también por motivos religiosos: “*el tema de la señalada, todas esas cosas, eso continúa. Pero a veces un poquito tuvo su bajón porque muchos profesan otra religión*” ^[47]. Todas estas “costumbres” y las prácticas vinculadas con la vida pastoril como el idioma quechua, el trenzado de sogas, tallado de piedras, el tejido tradicional por medio de la *puska* e incluso la agricultura a escala familiar son elementos que se estarían perdiendo. Es interesante que cuando preguntamos sobre lo que les gustaría mostrar en el museo, varias personas de esta generación incluyeron estos saberes, proponiendo la posibilidad de dictar cursos para

que las técnicas se sigan transmitiendo. Los miembros de este grupo etario son los principales impulsores del proyecto del Centro de Interpretación Comunitario, y los más receptivos a los trabajos que venimos realizando en la zona. En relación con el idioma quechua, se destaca que muchos de los abuelos no sabían castellano y, por eso, algunas de las personas más grandes (de 30 años en adelante) son, al menos, bilingües en ese aspecto. Sin embargo, existe un rechazo por parte de sus hijos a aprender o incluso a escuchar el idioma, lo que hace que la práctica de la lengua se pierda: *“los jóvenes ya se avergüenzan”* ^[48] ; *“menos mis hijos, yo hablo bien en quechua...hablo en mi casa y mis hijos dicen: no, este es loco, este viejo. Porque no les gusta a mis hijos”* ^[49] .

El tercer grupo está conformado por personas mayores de 60 años. Sobre este grupo realizamos dos entrevistas, una señora de 70 años y un señor de 87 años que los mismos comunarios reconocen como “abuelo”. Ambos destacaron que la forma de vida tradicional era muy esforzada. El primer punto es que como la gente vivía dispersa en el campo, para llegar a la escuela que estaba en el pueblo tenían varias horas de caminata. La escuela era un lugar donde recibían maltratos, ya que los docentes golpeaban a los niños si no sabían las respuestas a sus preguntas. Lo mismo sucedía con los primeros curas que arribaban en nombre de la iglesia católica, quien preguntaba por la cantidad de dioses que existían y golpeaba a los asistentes si contestaban mal o si no podían pronunciar respuesta por la barrera idiomática. Destacan también que la gente tenía pocos recursos, que se comía lo que se obtenía del cerro como vizcacha y huevos de ñandú. Para obtener bienes de otras regiones debían viajar varios meses con llama y con burro. En el momento de la construcción del pueblo, mencionan que *“adobe, plomada ni escuadra es que aquí nadie lo conocía. Nadie, nadie, ni uno. Por eso, yo creo que le contaba a ustedes, cuando estábamos armando la escuela, tres veces ha caído”* ^[50] . Así que la construcción de los primeros edificios como la escuela fue difícil. Para ello, se trabajaron meses enteros trayendo los materiales “al hombro”, ya que tampoco contaban con carretillas, palas, picos ni camionetas. En síntesis, la valoración del pasado es bastante negativa, pero esto se encuentra también marcado por la orientación religiosa.

La segunda diferencia en las narrativas depende del género. En varios casos, si bien las entrevistadas habían experimentado la vida pastoril, dijeron que “no sabían nada” del pasado, que los que sí conocían eran sus maridos. Esto ocurre de manera independiente a los grupos etarios. Es interesante, desde nuestra óptica teórica, que la posibilidad de narrar la experiencia práctica se encuentre sesgada. Hay una brecha de género entre la experiencia y la narrativa. Más adelante volvemos sobre este tema.

Finalmente, otra de las variables que influyó en las valoraciones sobre el pasado es la religión. En Cusi Cusi, como en la mayoría de la Puna jujeña, hay una gran cantidad de iglesias evangélicas ^[51] . En nuestro caso, se encuentran presentes cinco iglesias diferentes, junto con la de los católicos apostólicos romanos. La religión evangélica tiene una visión negativa del pasado, ya que considera cualquier otra manifestación religiosa en

general, y las prácticas tradicionales en particular, como idolatría. La relación tradicional entre las poblaciones andinas y el paisaje se basa en la reciprocidad. Los agentes que nosotros consideramos naturales como los cerros, los ojos de agua e incluso los sitios arqueológicos tienen poderes que, de no ser reconocidos, producen enfermedades a las personas que van desde la locura hasta la muerte.

El paisaje andino es considerado una “*alteridad que interpela*” ^[52]. Ahora bien, a pesar de que el paisaje es más poderoso que los agentes humanos, a partir de una serie de rituales es posible restablecer el equilibrio con las potencias que producen la enfermedad y de esta manera recuperar la salud. Este punto es el impugnado por los evangélicos: las costumbres tradicionales son idólatras porque el hombre nunca puede relacionarse como un igual ante Dios. La salvación no depende del libre arbitrio humano, sino que es otorgada como un don divino. Otro punto es que los evangélicos sostienen que si no se cree en el poder del paisaje, no se produce la enfermedad: “*yo le recuerdo de lo que dijeron mis abuelos, pero yo ya no lo creo tampoco, y no tengo miedo tampoco de que me va a hacer mal, nada nada...aquellos que no creemos y solo creemos en Dios, pasa de pasar*” ^[53].

Sin embargo, muchos evangélicos son presas de las enfermedades del paisaje, revelando una contradicción entre la narrativa y las prácticas. Es interesante que ya existen explicaciones *ad hoc* que vinculan el poder del paisaje con la acción de demonios, espíritus malignos que se encuentran al servicio del Diablo. De este modo, se separan las enfermedades producidas por los agentes del paisaje de las prácticas tradicionales y se las asocia con lógicas bíblicas.

Por su parte, los católicos apostólicos romanos tienen una postura tolerante e integrada con las prácticas tradicionales, y culpan a los evangélicos por el abandono de las mismas. Registramos esto en varias entrevistas a católicos, e incluso algunos evangélicos mismos reconocen que sus prácticas religiosas los alejan de las prácticas tradicionales. En el caso de las fiestas como Todos los Santos y Carnaval, los evangélicos viajan a retiros espirituales armados especialmente para evitar la participación. Con respecto a la Señalada, los evangélicos la siguen practicando pero depurada de los elementos tradicionales:

Van a mirar un poco, van un poco a desahogarse, miran lo que hay, nada más. Y algunos de ellos se van a otros lugares, así como un encuentro todo lo que es sanamente, sin alcohol, se van a otros lugares, también se hacen su juntada ^[54].

Discusión

Temporalidad y narrativa

Existen ciertos elementos comunes en la concepción de la temporalidad de los comuneros de Cusi Cusi y el resto de la región Circumpuna. En particular, nos referimos al mito de los *chullpas*, que fue registrado en varios contextos etnográficos ^[55]. Si bien existen algunas variantes

locales, en este mito se encuentran elementos comunes con la cosmovisión aymara y quechua. En el caso de los primeros, Bouysse-Cassagne y Harris [56]

relacionan este mito con la segunda edad o *pacha* de los aymaras. Esta es la “Edad del Puruma”, donde el término *puruma* se encuentra asociado a lo salvaje, lo virgen, lo opuesto a lo doméstico. Los *chullpas* son los seres que habitaban en esta edad y que no tienen relación con la humanidad actual. Durante la “Edad del Puruma” no existía el Sol, los *chullpas* vivían en la oscuridad y se comunicaban con los animales. Al salir el Sol, que en algunas versiones se corresponde con la llegada de los Inkas o Jesucristo, los *chullpas* se disecaron y se volvieron *charqui*. En otras versiones los *chullpas* mueren por el Diluvio. Por eso se los encuentra en sus “casitas” con sus cosas. Las “casitas” de los *chullpas* son sepulcros abiertos que corresponden, como ya mencionamos, al Periodo de Desarrollos Regionales Tardío de la región, y las cosas son los ajuares que los acompañan. Según nos contaba Dorotea, de 70 años:

Se han muerto todos ya. No sé qué qué antigal sería pero yo he visto así en una peña grande hay rinconcitos también tirados con sus cuenquitos marroncitos. Así, todo tirado así, pero que no se podía entrar mis abuelos sabían decir, ahí hay chullpas sabían decirme ¿ve? Entonces yo como era chica, era curiosa, entonces ir peña por peña y subir ahí, ahí tiene una casita también bonita la casita tiene, ahí están sus tejidos, sus ollas, sus cantaritos, todavía ¿ve?...sus casitas sí, he visto, chiquita la casita, no es grande, y chiquitita la puerta donde mira y ahí estaban, sus ollitas, sus palitos, sus tejiditos que tejían [57].

El mito de los *chullpas* puede ser interpretado como el momento de máxima dispersión, opuesto a la Primera “Edad del Taypi” o centro vinculado con el origen [58]. La primera edad se corresponde con el mito de origen de los aymara, mientras que la segunda edad clasifica a todos aquellos pueblos que no son agricultores, como los pastores y pescadores. En este sentido, funciona dentro de un sistema de etnocategorías que localiza a la alteridad percibida por los aymara. Geográficamente, la “Edad del Puruma” se encuentra vinculada a los cerros, lugares marginales de los centros agrícolas. Los márgenes también son lugares peligrosos. Si bien los *chullpas* desaparecen con la salida del Sol, siempre existen relatos sobre alguno que queda vivo en lugares considerados marginales. Se los suele representar como una pareja de ancianos que vive en lugares oscuros como quebradas y que no tienen contacto con la gente. En este sentido, representan el extremo no-social de una sociedad pensada en términos de parentesco, la alteridad extrema [59].

Por otro lado, los sitios arqueológicos son atribuidos a los *chullpas*, al punto que son denominados *chullperíos* o *antigales*. Son los restos materiales que se vinculan con el momento en que vivieron estos seres, y como tales, también son peligrosos por vincularse con la alteridad. El mito de los *chullpas* es también una explicación arqueológica local de los restos materiales presentes en el paisaje. Un punto importante es que el mito de los *chullpas* no tiene asignado un tiempo cronológico específico.

Como pensamiento mítico que es, su temporalidad es circular [60]. Una particularidad del tiempo mítico andino es que, a través de los rituales,

no solamente se vuelve al tiempo originario, sino que también se vuelve al espacio originario. De hecho, tanto en aymara como en quechua el término *pacha* significa, indiferenciadamente, tiempo y espacio ^[61]. Esta espacialidad del mito es lo que permite vincular a la temporalidad con el paisaje. En consecuencia, si bien el mito no tiene una ubicación temporal lineal, sí tiene lugares específicos del paisaje donde se activa. En la sección siguiente vemos de qué manera este “pasado” mítico se encuentra también dentro del “presente” etnográfico.

La linealidad del tiempo se introduce a partir de la “Edad de los Abuelos”, donde aparecen figuras que tienen vínculos de parentesco con las poblaciones actuales. Es interesante mencionar que, de acuerdo con estudios etnográficos, las poblaciones andinas contienen una memoria genealógica de cuatro generaciones sobre *ego*, siendo los parientes más lejanos de esta línea considerados como “ancestros” en líneas generales ^[62]. También tradicionalmente existen grupos de edad, donde a los parientes pertenecientes a una misma generación se los denomina con el mismo término de parentesco. Por ejemplo, los miembros de la generación de los abuelos son abuelos, los miembros de la generación de los padres son tíos, y así. Este sistema tradicional de parentesco refuerza la concepción circular y cíclica del tiempo. El filósofo suizo Josef Estermann ^[63] destaca este contraste entre la idea europea del tiempo unilineal y lo cíclico del tiempo andino. Este último se basa en “*tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas*” ^[64], nombrados como *kairoi*, ciclos propios de la luna, de la agricultura y de periodos históricos, donde la cosmovisión se divide entre una etapa de la creación o *pachakamaq*, el tiempo de los antepasados, gentiles o *ñawpaq machulakuna*, el tiempo de los Incas y la conquista, la modernidad y el futuro. Este futuro, no obstante, no sugiere algo “absolutamente nuevo, sino más bien la restitución de algo ya pasado” ^[65]. Toma sentido, entonces, lo que Rivera Cusicanqui, a partir de los trabajos desarrollados en el Taller de Historia Oral Andina, propone como el método *qhipnayra* (futuro-pasado) ^[66]. En lugar de suscribir a la linealidad occidental entre pasado y futuro, la socióloga andina plantea, a partir de un aforismo aymará (*qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*) ^[67], que ambos se encuentran contenidos en el presente. De esta manera, las implicancias temporales de la realidad andina pueden leerse tanto de atrás hacia adelante como de adelante hacia atrás, en un ejercicio hermenéutico en que la investigación se adecúe con la temporalidad andina.

La “Edad de los Abuelos” se identifica en Cusi Cusi con la construcción del pueblo. Este momento es el quiebre entre la forma de vida pastoril tradicional y el presente. Los agentes que realizan esta transición son los abuelos. La forma de vida pastoril posee una espacialidad propia alrededor de varios puestos o estancias donde la gente vive con los animales en una movilidad giratoria alrededor de los recursos ^[68]. En cambio, la fundación del pueblo implicó agregar un lugar central a un sistema de asentamiento disperso. En una primera instancia, el pueblo como lugar central es donde se ubican las instituciones como la escuela, la sala de primeros auxilios, la

policía y las iglesias. En una segunda instancia, y debido a la dificultad de trasladarse, muchas familias con niños en edad escolar optan por mudarse al pueblo.

De esta manera, y a través de la acción de las instituciones, la temporalidad circular mítica se va cubriendo de una temporalidad lineal, una temporalidad vinculada con el concepto occidental de Historia que ubica y marginaliza a los puneños dentro de una Historia Nacional e Internacional. La religión cristiana también introduce un tiempo lineal que comienza con el Pecado Original y termina con el Juicio Final. Otro punto importante es la introducción del evangelismo. Según Segato^[69], el evangelismo integra a las comunidades de la Puna a la Historia Universal, ya que la Biblia no solamente es leída como la Palabra de Dios, sino como un libro de Historia. En consecuencia, la adopción de la religión evangélica es otro elemento que inserta una concepción lineal del tiempo sobre el tiempo circular tradicional y radicaliza aún más las tendencias de la iglesia católica apostólica romana. No obstante, cabe pensar y reflexionar, retomando la metodología *ghipnayra* y la definición de Josef Estermann, si la adopción de la religión evangélica debe verse como una reacción a la tradicionalidad andina, o bien, qué elementos del pasado y el futuro no lineales se reconvierten en este presente.

En las entrevistas se percibe esta tensión entre el tiempo circular, vinculado con el mito tradicional de los *chullpas* y el tiempo lineal que se establece a partir de la fundación del pueblo por los abuelos. Por un lado, el pasado es entendido como habitado por los seres míticos cuya agencia se traslada al presente en ciertos lugares del paisaje que, como mencionamos, no se ubica en el esquema lineal histórico. Por el otro, la fundación del pueblo inaugura una etapa que comienza a localizar al pasado reciente en una línea histórica que se relaciona con el presente. Sin embargo, esta coexistencia entre el tiempo lineal y el circular consideramos que, en lugar de pensarse en términos de hibridez, puede verse en el modo en que Rivera Cusicanqui define como *ch'ixi*, esto es, manchado^[70]. De esta manera, comenzar a pensar este presente y su influencia del evangelismo dentro de estos flujos circulares del futuro-pasado.

Paisaje y temporalidad: vivencias y narrativas

El pasaje entre la *praxis* y las narrativas que Ricoeur denomina *mímesis* se realiza a partir de habitar el paisaje. Las narrativas sobre el pasado se articulan sobre la experiencia de habitar un paisaje que se encuentra estructurado y percibido de acuerdo con principios que aún responden a la cosmovisión tradicional.

Sin embargo, y como mencionamos más arriba, no se produce la transición efectiva entre la experiencia y la narración en todos los casos. Las mujeres entrevistadas no reconocen su experiencia personal como plausible de ser convertida en narrativa. En este sentido, el dominio de las narrativas es masculino. La misma señora que nos relataba sus andanzas por el territorio desaconsejado de los *chullpas*, nos dice: “Mi marido

sabía de historia, punta a punta sabía...casi poco me acuerdo, yo como tenía hacienda yo, él me estaba contando así, poca importancia yo le daba, ahora recién me hacen falta esa palabra, me hace falta" [71]. Si bien en función de su edad nos ha contado cuestiones de su infancia, su marido sabía mucho más, y su experiencia en la hacienda no parece ser digna de ser narrada. Algo parecido sucedió cuando nos acercamos a la casa de un muchacho de 33 años y solo estaba su mujer, que nos invitó a pasar pero alegaba que esperemos a su marido ya que, entre otras cosas, acerca de la fundación del pueblo: *"no no sé, no pregunté tampoco, no sé cómo es la cosa, así que ni idea"* [72].

Otro momento interesante en este aspecto fue en una entrevista a una pareja. Al principio ella nos decía que no sabía historias del pasado, pero mientras el marido relataba iba añadiendo elementos sustanciales que él retomaba. Y no solamente sobre esas historias, sino también en cuestiones vividas como si conocían museos, ella amparaba su experiencia en la reafirmación del esposo.

El pasado de los *chullpas* es experimentado de manera directa a partir de la presencia de los *chullperíos* en el paisaje. Como mencionamos, en la cosmovisión andina tradicional no hay división entre el tiempo y el espacio, por lo que estos lugares son marcadores simbólicos que actúan de manera corporal sobre los agentes. A nivel de las narrativas, existe toda una retórica alrededor de los "lugares peligrosos", lugares del paisaje habitados por potencias capaces de enfermar e incluso matar al que los transita sin las debidas precauciones. Los *chullperíos*, sitios arqueológicos en nuestra lógica, son un tipo de "lugar peligroso", aunque no el tipo exclusivo. Dentro de los mismos se destacan los cerros y los ojos de agua, ambos asociados a la "Edad del Puruma". Las relaciones entre las personas y los "lugares peligrosos" son vividas desde un lugar de asimetría. En casi todas las entrevistas donde se mencionan los sitios arqueológicos, siempre se hace el comentario que son lugares "prohibidos", especialmente para los niños, y que estar en ellos produce enfermedad. Sin embargo, esos sitios, junto con los ojos de agua, son conocidos de primera mano en función de la curiosidad que generan los relatos de los abuelos y también por el descreimiento que trae aparejado el evangelismo:

Mamá me dice: jamás vayás al pozo, eso es malo, que va, te va a comer, vas a quedar sucho. Porque pasó que quedó el mi tío, dice que sacó un oro grande así y se le ha caído ahí y el sacaba ahí y quedó mal. Pero mamá, le digo, sabés por qué le pasó mal, porque él creyó en eso. Yo sí creo, pero yo respeto. Yo voy, pido perdón Dios, yo quiero ver algo. La maravilla esa es de Dios, no es del diablo. Todas las cosas que hay en el mundo es Dios. Yo quiero ir ver, quiero ver esa maravilla, es un pozo que nunca seca, es verde, es impresionante" [73].

Conclusiones

La temporalidad en Cusi Cusi: entre el tiempo circular y el tiempo lineal, entre las prácticas y las narrativas

La interpretación de las entrevistas nos permitió reconocer que existen dos lógicas temporales estructurando las prácticas de los cuseños. La primera de ellas, circular, es el producto de una tradición que se vincula con la forma de vida tradicional y se encuentra con ciertas variantes en toda la región Circumpuna. La segunda de ellas, una lógica lineal, es producto de años de trabajo de las instituciones educativas y religiosas y de las experiencias de los agentes en el mundo capitalista. Ahora bien, ambas lógicas operan en la práctica, no exentas de contradicciones, pero conformando el “acervo de conocimiento” de las personas.

Ambas lógicas producen una temporalidad diferente en apariencias. Pero ¿es realmente así? Uno de los puntos que destacamos es la presencia constante del pasado en la lógica tradicional. Las relaciones entre tiempo y espacio en la cosmovisión aymara hacen que ambos se encuentren vinculados en ciertos lugares del paisaje que se constituyen como recursos simbólicos para las prácticas. En una cosmovisión mítica circular no tiene sentido hablar de pasado y futuro, ya que estos implican una repetición permanente. Sin embargo, la inserción de los esquemas tradicionales dentro de un esquema de temporalidad lineal hace que el pasado mítico sea localizado en un pasado cronológico que no tiene relación genética con el presente. De todas maneras, y esto es lo interesante, este pasado mítico sigue ejerciendo su agencia a partir de los “lugares peligrosos”. En consecuencia, si bien el pasado mítico se encuentra en un bloque temporal indeterminado en sus relaciones cronológicas con el presente, sigue actuando.

Con respecto a las relaciones entre el pasado, el presente y el futuro en nuestra lógica lineal, la fenomenología nos muestra que la visión lineal del tiempo es la objetivación y tematización de una temporalidad originaria donde pasado, presente y futuro conforman una unidad ^[74]. En diferentes versiones, tanto Husserl como Heidegger arriban a las mismas conclusiones. Existe una temporalidad originaria, que se encuentra constituida por una cuarta dimensión que resulta del juego permanente entre el presente como momento de la impresión originaria o del proyecto, que “arrastra” las experiencias del pasado y conforma expectativas de futuro. Por lo tanto, el pasado y el futuro se encuentran contenidos dentro del presente. Este esquema de la temporalidad originaria se asemeja bastante (al menos formalmente, no desde el punto de vista de sus contenidos) al tiempo mítico circular.

Entonces, y retomando la pregunta que nos hicimos respecto de las diferencias y semejanzas entre las diferentes lógicas de la temporalidad, vemos que formalmente comparten una lógica circular. El pasado y el futuro se encuentran en el presente. La diferencia es que, en una lógica lineal, no existen posibilidades de que el pasado se repita de manera

similar, mientras que en una lógica circular no hay diferencias entre los pasados y los futuros respecto de su contenido noemático; y las expectativas son que esos mismos contenidos se repitan constantemente. Desde nuestra posición de antropólogos y arqueólogos, nos interesa remarcar que estos mecanismos que relacionan las tres instancias temporales se activan desde la práctica, en el encuentro entre los agentes y la cultura material en el paisaje, o en las narrativas a partir de la pregunta.

También nos parece importante remarcar que, de acuerdo con nuestras interpretaciones, pueden existir contradicciones entre las instancias corporales y narrativas. Hay elementos constitutivos de las situaciones hermenéuticas particulares (edad y sobre todo género) que autorizan a narrativizar o no ciertas experiencias. Este tipo de contradicciones son las que buscamos explorar con la observación participante; y las que permiten acceder a las diferentes maneras en que ciertas tradiciones o *habitus*^[75] se encuentran incorporados.

Con respecto a los diferentes estadios de la triple *mimesis* de Ricoeur, podemos considerar que la estructura de inteligibilidad de las prácticas, que son el producto y producen a su vez al *habitus*, poseen una temporalidad que comparten con las narrativas. Este elemento común, que reconocimos como la pervivencia del pasado en el presente y la proyección del futuro, se articula en las narrativas, dándoles un sentido de “historia” con un principio, un nudo y un desenlace. Las narrativas sobre los *chullpas* nos dan un ejemplo de este proceso, en las que se narrativiza de manera lineal una experiencia corporal que en principio es circular. Este proceso, que por su complejidad merece ser profundizado, permite vislumbrar las diferentes lógicas temporales y su construcción en narrativas que resultan coherentes para los agentes.

Dejamos a los lectores y lectoras que realicen el trabajo de comparación entre estas conclusiones y “nuestra” lógica de la temporalidad, tanto como seres-en-el-mundo como miembros de campos científicos que se preguntan explícitamente por la temporalidad. ¿Cuán “otra” es la lógica de la temporalidad de los cuseños? Desde nuestra perspectiva, consideramos que las lógicas temporales interpretadas no distan demasiado de las nuestras propias. Más allá de los contenidos específicos, la temporalidad que vincula el pasado, el presente y el futuro se encuentra guiada por intereses específicos. Lo que puede variar son esos intereses constitutivos de las situaciones hermenéuticas, pero consideramos que formalmente las lógicas son las mismas. Si queremos retomar a Ricoeur, es justamente esta semejanza entre lógicas lo que permite una comunicación. Como mencionamos anteriormente, partir de la base de una diferencia radical puede llevar al riesgo de una exotización. Otro elemento que nos acerca es que, al realizar este trabajo, las diferentes lógicas que están en juego (la de los comunarios, las nuestras) se conforman en una nueva narrativa abarcadora que supera a ambas. En este caso, el todo es más que la sumatoria de las partes. Si bien reconocemos que los que estamos escribiendo somos nosotros científicos, consideramos que es un primer paso para lograr un trabajo realmente dialógico con las comunidades.

Queda el desafío de volver a publicar este trabajo desde el punto de vista de los cuseños y las cuseñas.

Pasado, presente y futuro: expectativas del Centro de Interpretación Comunitario

“Es que el pasado ya sirve y abre el presente para ver las tres cuestiones digamos, pasado, presente y el futuro” ^[76]. Así iniciamos este último apartado, y así iniciamos las entrevistas realizadas, con la pregunta acerca de si sirve conocer el pasado. Como ya indicamos, el museo es una idea que viene desde hace rato y siempre fue aplazada por contingencias sociales y políticas. Ahora, con nuevas perspectivas sobre el turismo, aprendidas de su cotidianeidad y también por la proliferación de cursos organizados desde el Estado, se está intentando retomar el proyecto. Esto trae consigo una reproyección del futuro, en el que los habitantes de Cusi Cusi deben objetivarse y seleccionar, respetando su diversidad. Pero, naturalmente, esta selección, como toda, dejará elementos de su identidad afuera.

Por esta razón, este trabajo es el resultante de un proceso que intenta paliar estas contraindicaciones, atendiendo los intereses de las personas establecidos en sus narrativas. El punto es escuchar y leer cuáles son las maneras en las que manifiestan sus vivencias, las expresiones a través de las que el museo sea autoconstruido, autogestionado y representativo de la dinámica de su vida cotidiana. Por esta razón, atendiendo a las nociones de sentido común que ubican lo museístico como encerrado en un pasado estático, arribamos a la nominación de Centro de Interpretación Comunitario.

Cabe decir, en este sentido, que nuestro rol en todo esto siempre fue explícitamente de acompañar las iniciativas de ellos, principalmente en relación con instancias burocráticas que exigen la redacción de proyectos. Restringimos nuestra participación a lo que nos permite nuestro *habitus* académico y nos alejamos de situaciones que escapan nuestra competencia como la generación de presupuestos, alegando que ellos saben más que nosotros qué precisan para edificar arquitectónicamente en ese paisaje. Básicamente, nos ocupamos de utilizar nuestro tiempo en escuchar las propuestas individuales y juntarlas en un documento que sea representativo de las personas que accedieron a relatarnos sus expectativas y el pasado de su pueblo.

En dichas expectativas se condensaron distintos elementos. Con respecto al pasado, se espera un sitio en el que se puedan mostrar objetos y momias que, al momento, residen ocultas en recintos de la comunidad o en sus propiedades privadas. Se dice que cuando se empiecen a mostrar estos objetos, los más reticentes al proyecto querrán también hacer uso de este espacio público para mostrar las cosas que hasta ahora solo son patrimonio de pocos ojos. En la continuidad del pasado con el presente, otros deseos acometen, que exceden la espacialidad del Centro en sí. Hacia afuera, es decir a los turistas, un recorrido que permita mostrar la planta cooperativa de quinua y la cooperativa ganadera, junto con las

prácticas que ellos reconocen como retomadas de las antiguas y también métodos novedosos de cuidado de llamas y de procesamiento agricultor. Hacia adentro, se lo proyecta como un espacio de consulta ligado a la educación formal y también como una salvaguarda de aquellas prácticas que mencionamos que se plantean con temor de ser perdidas. A través de la instauración de talleres y cursos, se ha propuesto la posibilidad de enseñar quechua, técnicas de tejido, elaboración de trenzados, tallado de piedra ónix.

Así, se espera que sea un lugar cotidiano de tránsito para la comunidad, donde se puedan vender artesanías, artículos gastronómicos y generar enseñanzas en las que ellos mismos oficien de docentes de sus vecinos. De esta manera, complementaría en su dimensión cultural algunas funciones que se desarrollan actualmente en el C.I.C. (Centro Integrador Comunitario), también orientado a la salud, la informática y actividades políticas.

Un punto interesante y, como ya indicamos, adherido a la temporalidad, es el espacio conformado por el paisaje. Este es un elemento que los comunarios coinciden que es imprescindible para mostrar a los turistas y contar acerca de su modo de vida. Distintos recorridos que incluyen tanto paradores arqueológicos como vistas y emplazamientos naturales. Aquí es donde nuestros intereses confluyen. En nuestras primeras búsquedas de historias locales sobre el pasado, se prendió una alarma en algunos vecinos y una de ellas se comprometió a comenzar a charlar con los abuelos y relevar relatos. La misma inquietud encontramos en varios comunarios, que explicitan la intención de hacer libritos con las historias de sus abuelos. De la misma manera, en la necesidad de contar con guías preparados para recibir al turista, muchos han expresado que su pasado debe contar con información generada por arqueólogos, geólogos, biólogos. Distintas ciencias que, a nuestro entender, ellos consultan para que el conocimiento de sus vivencias se articule con otras narrativas válidas sobre el pasado.

Agradecimientos

A los comunarios y comunarias de Cusi Cusi que accedieron a compartir con nosotros sus puntos de vista en las entrevistas. Agradecemos también a la Municipalidad de Cusi Cusi y a la comunidad aborigen Orqo Runa por el apoyo permanente en los trabajos realizados. A Jesica Carreras y a Laura Pey por la lectura y comentarios al manuscrito; y por la confección del mapa de la región. A los dos evaluadores anónimos que contribuyeron a la mejora del trabajo.

Notas

[1]Turner, Victor y Bruner, Edward (eds.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, University of Illinois Press, 1986.

[2]Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

[3]Halbwachs, Maurice, La memoria colectiva, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1968].

[4]Sin embargo, según la metodología del censo a partir de la que se relevaron a las personas in situ, esto no parecería ser representativo de su realidad si tenemos en cuenta la cotidiana movilidad de los cuseños hacia poblados vecinos y ciudades cercanas. De acuerdo con la percepción de algunos de sus habitantes, serían entre 300 y 400 personas.

[5]Pey, Laura, "Nuevas formas, ¿viejos saberes?: el caso de la Cooperativa Agrícola de Comunidades Altoandinas Limitada (CADECAL) (Puna de Jujuy, Argentina)", en MINAGRI (INIA, DGA), FAO, UNALM (eds.), Resúmenes de exposiciones del VI Congreso Mundial de la Quinua y III Simposio Internacional de Granos Andinos, O & M Productos Generales S.R.L., Perú, 2017, pp. 109; González, Natividad, "Niveles de articulación territorial, el caso de la Cooperativa Cuenca Río Grande de San Juan (Jujuy, Argentina)", en Benedetti, Alejandro y Tomasi, Jorge (comps.), Espacialidades altoandinas. Nuevos Aportes desde la Argentina. Tomo II: Interacciones con el "mundo de afuera", Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2014, pp. 279-308; Carreras, Jessica, Fogones, hornos, cocinas y fuegueros de Cusi-Cusi (Puna de Jujuy). Análisis etnoarqueológico de las prácticas domésticas pastoriles vinculadas a las estructuras de combustión. Tesis inédita de Licenciatura en Ciencias Antropológicas orientación Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015; Pey, Laura, Hacia una interpretación del paisaje agrícola en Casas Quemadas (Quebrada de Pajchela, Puna de Jujuy) durante el Período Tardío/Inka (ca. 1450-1536 años d.C.), Tesis inédita de Licenciatura en Ciencias Antropológicas orientación Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015.

[6]Vaquer, José María y Cámara, Yamila, "Las relaciones entre el paisaje, las narrativas y la praxis arqueológica en Cusi Cusi (Rinconada, Jujuy): una mirada hermenéutica", Revista del Museo de La Plata, Vol. 3, N° 1, 2018, pp. 38-56.

[7]Morales, Marcelo, Arqueología Ambiental del Holoceno temprano y medio en la Puna Seca Argentina. Modelos paleoambientales, multiescalas y sus implicancias para la arqueología de cazadores – recolectores, Oxford, BAR International Series 1854, 2011.

[8]Turner, Victor y Bruner, Edward, 1986, Ob. Cit.

[9]Ver: Throop, Jason, "Articulating experience", Anthropological Theory, Vol. 3, N° 2, 2003, pp. 219-241.

[10]Dilthey, Wilhelm, Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica, Madrid, Istmo, 2000.

[11]Heidegger, Martin, El ser y el tiempo, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2012 [1927].

[12]Gadamer, Hans-Georg, Verdad y Método I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.

[13]Ricoeur, Paul, 2004, Ob. Cit.

[14]Vaquer, José María, "La Arqueología como ciencia del espíritu: relaciones entre la Arqueología, la Hermenéutica Filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones", Estudios Atacameños, N° 51, 2015, pp. 15-32.

[15]Bruner, Edward, "Experience and its expressions", en Turner, Victor y Bruner, Edward (eds.), The Anthropology of Experience, Chicago, University of Illinois Press, 1986, p. 5.

[16]Bruner, Edward, 1986, Ob. Cit., p. 6.

[17]Bruner, Edward, 1986, Ob. Cit., p. 6.

- [18]Bruner, Edward, 1986, Ob. Cit., p.10. Para una postura similar, ver: Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- [19]Dilthey, Wilhelm, 2000, Ob. Cit., p. 33.
- [20]Bruner, Edward, "Ethnography as narrative", en Turner, Victor y Bruner, Edward (eds.), *The Anthropology of Experience*, Chicago, University of Illinois Press, 1986, pp. 139 – 158.
- [21]Ricoeur, Paul, 2004, Ob. Cit., pp. 113-161.
- [22]Ricoeur, Paul, 2004, Ob. Cit., p. 85.
- [23]Gadamer, Hans-Georg, 2003, Ob. Cit., pp. 376-377.
- [24]Schutz, Alfred y Luckmann, Thomas, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2009.
- [25]Turner, Victor y Bruner, Edward, 1986, Ob. Cit.
- [26]Bruner, Edward, 1986, Ob. Cit., p. 4.
- [27]Gnecco, Cristóbal, "Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Vol. 4, Nº 1, 2009, pp. 15-26.
- [28]Ver: Guber, Rosana, *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós, 2005 [1991].
- [29]Morales, Teresa, Camarena, Cuauhtémoc y Valeriano, Constantino, *Pasos para crear un museo comunitario*, Oaxaca, Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos, 1994.
- [30]Delfino, Daniel, "Subprograma de desarrollo turístico: los Museos Integrales en la puna catamarqueña (Argentina)", en *Congreso de Desarrollo Regional*, Tomo II, Universidad Nacional de Catamarca, 1998, pp. 1–12.
- [31]Delfino, Daniel, 1998, Ob. Cit., pp. 2-3.
- [32]Ver: Guber, Rosana, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- [33]Gumperz, John, *Discourse strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Hymes, Dell, "Modelos de interacción entre el lenguaje y la vida social", en Golluscio, Lucía y colaboradoras (comps.), *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, Buenos Aires, EUDEBA, 2002 [1972], pp. 54-89.
- [34]Silverstein, Michael, "Shifters, categorías lingüísticas y descripción cultural", original en inglés en Basso, Keith y Shelby, Henry (eds.), *Meaning in Anthropology*, Albuquerque, Universidad de México, 1976, pp. 11-55.
- [35]Gumperz, John, 2002 [1972], Ob. Cit., pp. 130-131.
- [36]Para una propuesta similar ver: Rivet, Carolina y Tomasi, Jorge, "Casitas y Casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina)", en Bugallo, Lucila y Vilca, Mario (comps.), *Wak'as, Diablos y Muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, San Salvador de Jujuy, IFEA-Ediunju, 2016, pp. 375-407.
- [37]Bugallo, Lucila y Vilca, Mario, "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina)", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61781> [consultado el 27 julio de 2018]; Cruz, Pablo, "El mundo se explica al andar.

Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)”, *Indiana*, Vol. 29, 2012, pp. 221-251; Vilca, Mario, “Más allá del paisaje. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?”, *Cuadernos de la FHyCS-UNJu*, N° 36, 2009, pp. 245-259.

[38]Entrevista, FF. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[39]Entrevista, LA. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[40]Se trata de un evento ritual en que se marca a los animales con los colores que corresponden a la tropa, con las “flores” para las hembras y los “puiso” para los machos, acompañado de bebida y comida. Dependiendo del nacimiento de las crías puede hacerse en los primeros meses del año en verano o ya adentrado el otoño.

[41]Si bien pueden existir diferencias fonéticas en la manera de pronunciar y significar la ch’alla, challa o chaya, no ha sido este el objeto de nuestro análisis. En las dos entrevistas en los que emergió esta palabra la forma de pronunciación parecería ser la adoptada en la transcripción (comparando con otras palabras). Sin embargo, en futuras aproximaciones este podría ser un eje para conocer la forma específica de la palabra pronunciada, y comparar con otras bibliografías para establecer paralelos y contrastes entre la forma discursiva, la geografía y la práctica.

[42]Entrevista, JP. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[43]Entrevista, EF. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[44]Entrevista, SM. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[45]Entrevista, RC. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[46]También podría mencionarse la fiesta que celebra la fundación del pueblo, el 3 de mayo, relevada posteriormente a esta instancia de trabajo de campo por dos colegas del equipo con el objetivo de observar la preparación de la kallapurka.

[47]Entrevista, SM. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[48]Entrevista, GM. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[49]Entrevista, LA. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[50]Entrevista, LF. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[51]Segato, Rita, “Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina”, en Guerrero Jiménez, Bernardo (comp.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Iquique, Ediciones Campus, 2005, pp. 171-230.

[52]Vilca, Mario, 2009, Ob. Cit., p. 246.

[53]Entrevista, LA. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[54]Entrevista, SM. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[55]Cruz, Pablo, “Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto – andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol 44, N° 1, 2014, pp. 217-324; Sendón, Pablo, “Los límites de la humanidad. El mito de los ch’ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú”, *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 96, N° 2, 2010, pp. 133–179.

[56]Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia, “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, en Albó, Xavier (comp.), *Raíces de América. El mundo Aymará*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 217-281.

[57]Entrevista, DM. Realizada en el marco de proyecto CONICET “Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes”, durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[58]Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia, 1988, Ob. Cit., pp. 227-230.

[59]Ver: Cáceres Chalco, Efraín, “Suq’as o hintilis, entre el orden y el desorden: la vida y la muerte en una misma dimensión en el sur andino de Perú”, en Bugallo, Lucila y Vilca, Mario (comps.), *Wak’as, Diablos y Muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, San Salvador de Jujuy, IFEA-Ediunju, 2016, pp. 343-371.

[60]Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 2000.

[61]Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia, 1988, Ob. Cit., pp. 263.

[62]Ver: Sendón, Pablo, “Cambio y continuidad en las formas de organización social de las poblaciones rurales del sur peruano. El caso de la comunidad campesina de Phinaya”, *Debate Agrario. Análisis y Alternativas*, Vol. 36, 2003, pp. 1-13.

[63]Estermann, Josef, “Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado”, en Estermann, Josef y Peña, Antonio, *Filosofía Andina*, Iquique-Puno, IECTA-CIDSA, 1997, pp. 4-31.

[64]Estermann, Josef, 1997, Ob. Cit., p. 17.

[65]Estermann, Josef, 1997, Ob. Cit., pp. 17-18.

[66]Rivera Cusicanqui, Silvia, Sociología de la imagen. Miradas chi'xi desde la historia andina, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015. Rivera Cusicanqui, Silvia y Aillón Soria, Virginia, "Introducción. Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora", en Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo, Buenos Aires, CLACSO, 2015, p. 18.

[67]Que, con las debidas precauciones, puede ser traducido como "Mirando atrás y adelante (al futuro pasado) podemos caminar en el presente futuro".

[68]Carreras, Jesica, 2015, Ob. Cit., p. 90.

[69]Segato, Rita, 2005, Ob. Cit., pp. 209; 220.

[70]Rivera Cusicanqui, Silvia, "Principio Potosí: otra mirada a la totalidad", en Principio Potosí Reverso, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010, pp. 5.

[71]Entrevista, DM. Realizada en el marco de proyecto CONICET "Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes", durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[72]Entrevista, NC. Realizada en el marco de proyecto CONICET "Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes", durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[73]Entrevista, FF. Realizada en el marco de proyecto CONICET "Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes", durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.

[74]Heidegger, Martin, Los problemas fundamentales de la fenomenología, Madrid, Trotta, 2000, pp. 321; Husserl, Edmund, Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Madrid, Trotta, 2002 [1928]. No es este el lugar para hacer una distinción entre ambas posturas, ver: Szilasi, Wilhelm, Introducción a la fenomenología de Husserl, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2003; Vigo, Alejandro, Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos, Buenos Aires, Biblos, 2008.

[75]Sensu: Bourdieu, Pierre, Outline of a Theory of Practice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

[76]Entrevista, ML. Realizada en el marco de proyecto CONICET "Tradiciones, Memoria e Identidades en Cusi Cusi (Cuenca Superior del Río San Juan Mayo, Jujuy, Argentina). Una Interpretación desde los Paisajes", durante el mes de diciembre de 2016, dirigido por Dr. José María Vaquer.