

Estar aireado

Flujos aéreos, cuerpos y vuelcos en Los Castillos, Catamarca



Mariano Bussi

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
marianobussi@gmail.com

Fecha de recepción: 29/10/2015. Fecha de aceptación: 30/03/2016

Resumen

El presente artículo parte de una pesquisa etnográfica realizada en el poblado rural de Los Castillos, ubicado en los valles orientales de Catamarca, Argentina. La investigación que lo enmarca tiene como objetivo entender algunas dimensiones de la comprensión que los castillistas desarrollan de sus propias relaciones con ciertos fenómenos meteorológicos. Poniendo en resonancia las experiencias castillistas con registros folklóricos y etnográficos de la provincia y la región del NOA, buscaré expresar ciertos caracteres básicos que definen las relaciones entre dos flujos aéreos, el *aire* y el *Zonda*, y los cuerpos locales. Me centraré en ellos para explorar el concepto de *kuty* o “vuelco” según ha sido sistematizado por Rodolfo Kusch en 1970: resaltaré la afección nociva que este supone al instaurar cambios abruptos de las circunstancias de tipo nefasto. A su vez, el propósito de este texto será contribuir a la discusión en torno a la operatividad del concepto de “Naturaleza” en contextos etnográficos campesinos e indígenas del NOA y el sur andino.

Palabras clave

Aire
Zonda
Kuty [kuti]
Antropología del clima
Rodolfo Kusch

To be *aireado*. Air flows, bodies and surprising turns in Los Castillos, Catamarca (Argentina)

Abstract

This article is based on ethnographic research conducted in the rural town of Los Castillos located in the eastern valleys of Catamarca, Argentina. The research that frames this article aims to comprehend certain dimensions of castillista understandings of their relationship with meteorological phenomena. Linking castillista experiences to the folkloric and ethnographic registers of Catamarca and the Argentine Northwest, I aim to express certain basic characteristics that define the relationship between two air flows, the *aire* and the *Zonda*, and local bodies. I focus on them in order to explore the concept of “*kuty*” or “turn” as systematized by the Argentine philosopher Rodolfo Kusch in 1970, I highlight the harmful nature of these as they introduce an unfortunate and abrupt change in circumstance. Moreover, this

Key words

Air
Zonda
Kuty [kuti]
Anthropology of weather
Rodolfo Kusch

text aims to contribute to the discussion on the uses of the concept of “Nature” in rural and indigenous ethnographic contexts of Argentine Northwest and the southern Andes.

Être *aireado*. Fluxes aériens, corps et revirements à Los Castillos, Catamarca (Argentine)

Résumé

Mots clés
Air
Zonda
Kuty [kuti]
Anthropologie du climat
Rodolfo Kusch

Cet article part d’une enquête faite à Los Castillos, un village rural situé dans les vallées orientales de la Province de Catamarca, Argentine. L’enquête qui en est le cadre a pour objectif de comprendre quelques dimensions de la compréhension que les castillistos ont développée sur leurs relations spécifiques avec certains phénomènes météorologiques. En mettant en résonance les expériences locales avec des registres folkloriques et ethnographiques de la province et la région du nord-ouest argentin, je chercherai à exprimer certains caractères basiques qui définissent les relations entre deux flux aériens, l’air et le *Zonda*, et les corps locaux. Je me centrerai sur eux pour explorer le concept de “*kuty*” ou “retournement” tel qu’il a été conceptualisé par le philosophe et anthropologue argentin Rodolfo Kusch en 1970: je soulignerai l’affection nocive que ces flux aériens entraînent en instaurant ces changements abrupts et néfastes des circonstances. En outre, le but de ce texte sera de contribuer au débat anthropologique sur le concept de “Nature” tel qu’il est opérant chez les paysans et les indigènes du nord-ouest argentin et du sud de la région andine.

Un mundo definible, a su vez, es un mundo sin miedo, y en cambio un mundo sometido al vaivén de las circunstancias, es un mundo temible.

Rodolfo Kusch

Introducción

Las líneas de análisis que aquí se presentan surgen de la pesquisa etnográfica que he encarado en Los Castillos.¹ Este poblado cuenta con cerca de 250 habitantes y se ubica unos 15 km al este de la Ruta Provincial n° 1, donde se emplaza Los Varela, municipio del cual depende jurisdiccionalmente. Los Castillos es parte del Departamento de Ambato, en la provincia de Catamarca, y tiene su lugar en el piedemonte oriental de la sección norte del valle de Catamarca. Sus pobladores se dedican mayoritariamente a actividades agroganaderas a escala familiar, conjuntamente con empleos administrativos y operativos para entes municipales o provinciales. La investigación que enmarca este escrito tiene como objetivo entender algunas dimensiones de la comprensión que los castillistos desarrollan de sus propias relaciones con ciertos fenómenos meteorológicos. Las reflexiones vertidas aquí surgen de la exploración del concepto –sistematizado por Rodolfo Kusch– de *kuty* o “vuelco”, a partir de lo que los castillistos me explicaban sobre los vientos, lluvias, aires, etc. durante el trabajo de campo etnográfico.

En esta oportunidad, repasaré rápidamente la problemática en torno a la operatividad del concepto de “Naturaleza” para aproximarme a este tipo de vínculos en la región sudandina y, en segunda instancia, presentaré cómo la noción de “vuelco” se inserta en tal discusión. Luego, daré cuenta del material etnográfico y de su análisis tomando como eje dos flujos aéreos: el *aire* y el *Zonda*. En la sección siguiente, me centraré en el lugar ocupado por los cuerpos locales en estas relaciones

humanos/fenómenos meteorológicos, proponiendo que los vínculos que se entablan son cercanos en sus resultados (perjudiciales, nocivos) pero opuestos en sus medios. En este último sentido, retomaré la noción nativa de *agarrar el aire* en tanto origen de diversas dolencias, y propondré que el cuerpo castillista se “enzonda” al insertarse en los violentos marcos perceptuales que impone el *Zonda*. El acento en lo corporal ayudará a comprender la naturaleza peligrosa de este ordenamiento local de los flujos aéreos, de esta neumática castillista.

Un mundo temible

En consonancia con las tendencias generales de la producción disciplinar de las últimas décadas, la gran mayoría de los estudios antropológicos con respecto a lo climático y lo meteorológico en la región sur de los Andes se ha orientado a describir y explicar las formas nativas de “adaptación” o “percepción” frente al llamado “cambio climático global” (Torres Guevara y Valdivia del Río, 2012). Esta noción, producto reciente de intensos y complejos debates –que atraviesan las ciencias meteorológicas, biológicas, geológicas, políticas, económicas, históricas, etc.–, suele tomarse como un elemento axial para la comprensión de las relaciones entre colectivos humanos y fenómenos meteorológicos y climáticos varios: ya sea por su confirmación o su refutación, su preponderancia suele subrayarse una y otra vez en la literatura. Sin embargo, esto no ha impedido que se hayan llevado a cabo estudios muy potentes centrados en las formas locales y regionales de abordar lo meteorológico (ver Rösing, 1996; Rivière, 1997).

Considerar esta problemática nos lleva a atender a una categoría mayor que abarcaría, entre otros elementos, los fenómenos climáticos y meteorológicos. La noción de “Naturaleza”, que sirve de fundamento para la misma formulación del “cambio climático global”, es considerada por numerosos autores como propia del pensamiento moderno-occidental (ver Latour, 2007; Viveiros de Castro, 2010; Ingold, 2011; entre otros). Como sostiene Philippe Descola (2012), si bien puede rastrearse la historia del concepto hasta la Antigüedad griega, la “Naturaleza” se erige en su formato actual recién a partir de los siglos XVI y XVII, cuando comienza a definirse como una esfera inmutable del mundo, escindida de los sujetos y regida por una serie de leyes universales e inquebrantables que afectan a la totalidad de las existencias. Su contraparte, la “Cultura”, solo logra adjudicarse a los seres humanos, en grados variables, en términos de capacidades cognitivas y de lenguaje, intencionalidad, historia, etc.

Pero la especificidad de la “Naturaleza”, bajo estos términos, hace que resulte improductivo utilizar sus cánones para comprender cómo colectivos humanos que no adscriben a la tradición moderno-occidental, o que lo hacen de manera particular o parcial, abordan sus propios vínculos con elementos “naturales”, como los fenómenos meteorológicos. Para el sur de la región andina, específicamente, varios estudios dan cuenta de la inoperancia del concepto “Naturaleza” en esta tarea, centrándose en diferentes aspectos (Medina, 1989; Cavalcanti-Schiel, 2007; Bugallo y Vilca, 2011; entre otros).

En la provincia de Catamarca, dos autores han tratado este tema desde la etnografía. Bárbara Martínez lo explicita para el caso del Valle del Cajón (Departamento de Santa María), donde sostiene que se entablan vínculos complejos entre humanos, plantas, animales y otros elementos del mundo “que no pueden ser explicados mediante el dualismo moderno que distribuye humanos y no humanos en marcos ontológicos independientes” (2014: 183, n. 15). Por otra parte, Pablo Cruz reporta que los habitantes de Laguna Blanca (Departamento de Belén) perciben su entorno de una manera bastante diferenciada de aquella propia del “paisaje cartográfico” moderno, ya que en lugar de negar la posición

de los sujetos (mediante representaciones ortogonales y la carencia de intervención de vínculos sociales), el paisaje es concebido por los lagunistas “por medio de la experiencia a través de una realidad física, donde juegan un rol muy importante las relaciones con y entre las entidades, humanas y no humanas, que la pueblan” (2005: 39).

Articulando arqueología, etnohistoria y etnografía, en textos posteriores (2006, 2009, 2012), Cruz se concentra en locaciones cercanas a Potosí, Bolivia. Comprende que la “experiencia” del espacio andino no puede ser escindida de la presencia de ciertos elementos del paisaje que “albergan entidades malignas” (2006: 38) y que sirven a veces de lugares de tránsito entre los diferentes estratos del mundo nativo.² Por tales razones, estos espacios cobran un cariz “peligroso”, donde pueden tener lugar desafortunadas consecuencias asociadas a lo demoníaco. Continuando la lectura, podemos apreciar que estos no son escasos: entre los sitios del dominio *saqra* (diabólico, salvaje o del inframundo) menciona peñas, quebradas, cuevas, cumbres, rocas que destaquen del relieve, minas, “salamancas”, vertientes y cualquier concentración de agua, sitios arqueológicos, marcas antiguas en el paisaje, etc. De hecho, Cruz pasa a comprender la *saqra* como “una potente fuerza animante, salvaje y prolíficamente fértil y creativa, que envuelve en mayor o menor medida todos los espacios y entidades que pueblan el universo” (2012: 231). Así, esta potencia perjudicial se presenta difundida en el ambiente andino.

Desde Jujuy, su Puna y Quebrada, Mario Vilca aporta nuevos puntos que dan fuerza a este argumento. En su texto en conjunto con Lucila Bugallo, menciona al “remolino” (junto al viento, al rayo, etc.) como uno de los elementos que, si bien frente a “la mirada moderna se perciben como ‘fenómenos naturales’ (...) [constituyen] entidades, cuyos rostros son cambiantes, ambiguos, [y] pueden transmutarse de protectores a *sajras*” (Bugallo y Vilca, 2011: 3). Se estructura, así, un “espacio vivo”, “una alteridad que interpela permanentemente al sujeto” (Vilca, 2009: 246), una “intencionalidad acechante” (*idem*: 257). Por tales razones, este autor afirma que en la región andina “se vive y se muere impregnados de lo numinoso, donde las fuerzas del entorno se vivencian como infinitamente superiores” (Vilca 2011: 68), pero a su vez recalca que “lo que interpela (...) es una alteridad espantosa que amenaza la existencia a cada paso que [el hombre andino] da, en cada movimiento que emprende. Es la *presencia* de lo arbitrario, que puede devenir fasto o nefasto” (*idem*: 71).

Considero que el planteo de Vilca y Bugallo puede coordinarse con la propuesta de Cruz que desarrollé arriba dando cuenta, en su conjunto, de la potencialidad que posee el espacio andino para afectar sorpresivamente a los humanos que lo habitan.³ Pablo Cruz entiende esta cualidad del espacio como “peligroso” y Vilca, como “interpelante”: esta diferencia no es menor ya que los escritos de este último (como autor y coautor) exploran la conformación de estos espacios en tanto acoplamientos de “alteridades”, esto es, considerando el peso de la diferencia, el signo de lo “otro”. Sin embargo, existe otra posición con respecto a esta problemática que logra echar luz sobre un elemento fundamental del debate: siguiendo el rastro trazado por Vilca, la posibilidad de “lo arbitrario” para “devenir fasto o nefasto” lleva al trabajo de Rodolfo Kusch.

Conjugando documentos coloniales con bibliografía etnográfica, arqueológica y folklórica y con las indagaciones en terreno que él y sus colaboradores han hecho en diferentes puntos de la Puna argentina y el altiplano boliviano, Kusch presenta un “estilo de pensar” que caracterizaría a la población “indígena” y “criolla” de “América” (2007: 259). Más allá de su aparente generalización,⁴ considero que el peso de su planteo recae en las experiencias de campo que él mismo encaró a finales de los años sesenta junto a los campesinos puneños: por tal motivo, comprenderé y expresaré su propuesta en esos términos.

Estableciendo un contrapunto con buena parte de la filosofía occidental contemporánea, Kusch delinea este “estilo de pensar” andino a través del término quechua *kuty*,⁵ con múltiples traducciones al español como “vuelco”, “giro”, “revolución”. Tal filosofía (continuando una experiencia particular de una parte de occidente, según nuestro autor) propone un mundo que sirve como un escenario, una plataforma o un telón de fondo estable a corto y largo plazo sobre el cual se emplazan diferentes objetos. Estos últimos, también autocontenidos y definidos por sí mismos, se ven envueltos en ocasionales vínculos con los sujetos que moran en dicho plano. Las personas pueden conocer ese mundo, que se les presenta de frente, aproximándosele, generando la información pertinente, procesándola y finalmente dirigiendo una acción sobre él. Sin embargo, “el indio (...) interviene, en mayor medida que nosotros, en el conocimiento. Su saber no es el de una realidad constituida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres” (Kusch, 2007: 281-282). La diferencia recae en el paso de un *ser* a un *estar*:

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

Así, la línea axial no hilvana los elementos en sí (que no son “objetos”, pero sí “movimientos o aconteceres”) sino que lo hace a través de las “afecciones”, esto es, las huellas afectivas del encuentro entre la persona y tal movimiento. La afectividad, “una función mental que nuestro estilo de vida occidental no acostumbra utilizar” y que, “desde nuestro ángulo, es siempre vista con un tono peyorativo”, constituye el *locus* donde radica todo el acervo cultural del “indio” (*idem*: 291). Es entonces cuando Kusch comenta su lectura de diversos autores que han señalado que el miedo y la ansiedad “sitian la personalidad del indio” (*idem*: 292). El autor sostiene que este mundo de movimientos y afecciones de miedo y ansiedad, “(...) hace sospechar un constante temor ante el vuelco (...) del mundo. Eso, a su vez, lo atestigua un término, a la vez quechua y aymara de viejo cuño, como lo es la palabra *kuty*, que significa *trocar, volver, revolucionar*” (*idem*: 337). Luego apunta sobre este término: “Esto hace pensar que no se trata sólo de un simple vocablo sino que refleja un mecanismo que forma parte íntimamente del pensamiento indígena, casi a modo de categoría. (...) Es el principal motivo que distancia el pensar indígena del nuestro” (*idem*: 352).

De esta manera, se estructura una “teoría del vuelco” de la cual se desprenden numerosas relaciones lógicas entre “aconteceres” y las consecuencias del encuentro de estos con, principalmente, los humanos. En el presente texto intento abordar este “temor al *kuty*” de tipo nefasto a través de la caracterización nativa de dos tipos de flujos aéreos: el *Zonda* y el *aire*. Estos flujos aéreos funcionan, según entiendo, como codificadores de aquel *kuty*, de aquel peligro siempre inminente del vuelco, permitiendo que el acecho devenga un encuentro desafortunado, pasando del daño potencial –amenazante– al actual. La neumática castillista, este ordenamiento local de los flujos aéreos, se presenta así como un conjunto de codificadores de la amenaza paisajística: aquello que permite concretar la trágica inminencia del encuentro con el perjuicio. Con “codificador” me refiero a este dispositivo que transforma el peligro difuso del paisaje andino en una entidad concreta con la cual se puede interactuar de alguna manera (conjurándola, describiéndola, incorporándola, presenciándola, etc.). Debo aclarar que me veo llevado a proponer este concepto por no encontrar otro en la literatura específica que satisfaga los requisitos que exige esta investigación.⁶ En otra oportunidad (Bussi, 2015), me he concentrado en desarrollar diferentes líneas de este concepto para comprender nuevas complejidades de aquel “vuelco”, a partir de mi trabajo etnográfico en Los Castillos.

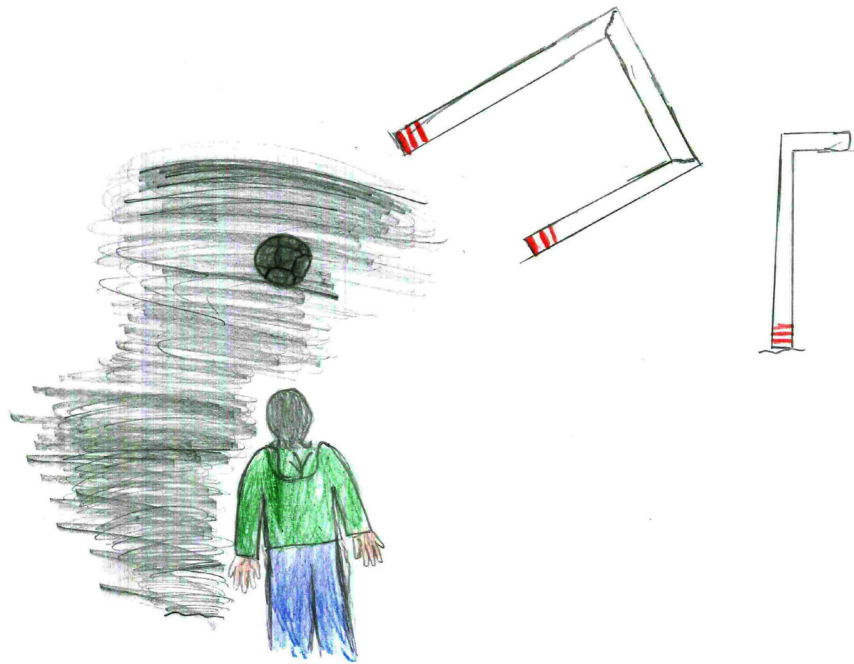


Imagen 1. El sueño de Darío, por él mismo.

El Zonda

En julio de 2013, un viernes por la mañana, me reuní con Darío y su madre para conversar y compartir unos mates con tortilla. Darío, un niño de 11 años, se mantenía silente durante la charla que entablamos con Patricia, mostrando cada tanto su simpatía con alguna sonrisa o una pequeña pregunta a su madre. En uno de los silencios entre mate y mate, el niño, aún en pijama, comenzó a contarnos un sueño que había tenido la noche anterior y que había llamado su atención sin saber muy bien por qué, según me respondió.

Después de tres días de helada, el jueves por la mañana un sol radiante la había liquidado cumpliendo la duración que –según los castillistos– suele tener, y dando lugar a un atardecer en el que el cielo comenzó a nublarse para amanecer el viernes ya templado y nublado. Durante esa noche de jueves/viernes, Darío soñó que estaba jugando con una pelota de fútbol, ensayando su puntería en los arcos improvisados que se encuentran al lado de su casa, en una pequeña cancha hecha por él y su tío. Todo se desarrollaba como de costumbre, ya que es una actividad que Darío solía hacer cotidianamente. De repente, “vino un remolino y un Zonda” muy fuerte que arrancaron uno de los arcos (el del oeste) y lo hicieron pasar justo por encima de su cabeza, llevando consigo la pelota de fútbol. Estas fuerzas llenas de tierra comenzaron a despegar al arco oriental del suelo, hasta que Darío dijo haber despertado de su sueño.

Al igual que a él, aunque quizá de otro modo, esta escena había llamado mi atención, por lo que le pedí que hiciera para mí otro de los dibujos que solía dedicarme, pero esta vez retratando el episodio onírico que acababa de relatarnos. Generosamente, me obsequió el diseño que aparece al comienzo de esta página.

Es entre julio y septiembre cuando más se espera que lleguen las ráfagas del Zonda, pero el mes más identificado con él es agosto. En varias oportunidades, los castillistos caracterizaron a este como “un mes zondoso” y un “mes de desgracia”,⁷ momento del



Imagen 2. Momento en que el Zonda hace su aparición (foto del autor).

calendario local en que se espera una especial concentración de muertes. Si el Zonda ha sido muy potente y asiduo durante agosto, se considera un “anuncio” de que el año siguiente no será bueno en términos generales. En una oportunidad, una anciana castillista identificó a este flujo aéreo con el dominio de un *santo*, particularmente, uno “malo”: “el Zonda sabía correr siempre el 10 de agosto, que es el día de San Lorenzo. Sabían decir las viejas de antes que es un santo malo. Decían que Dios lo encargó para que pare el Zonda, que por eso corre ese día, para ver si puede pararlo”. Aquí apreciamos cómo se conjuga la identificación no solo con agosto, sino que igualmente con aspectos negativos (*santo “malo”, castigo de Dios*). Otra característica del Zonda ligada a estas descripciones, es su capacidad para instaurar malestares en los cuerpos. No solo se le atribuye el poder de dañar árboles, casas, animales y personas en la estampida de sus ventiscas, sino que igualmente algunas enfermedades hallan su origen en el encuentro con los primeros pulsos del Zonda. Siguiendo esta línea, en la próxima sección me centraré en la causa más común de dolencias dentro del ordenamiento de flujos aéreos en Los Castillos, a saber, el *aire*.⁸

Al igual que la situación del sueño de Darío, la asociación entre Zonda y “remolino” tampoco podría escindirse del lugar de esta ligazón en la vida social local. El “remolino”, asociado igualmente con potencias como el diablo o “Supay”, se presenta en esta ocasión junto al Zonda como un disruptor sorpresivo de la actividad y del estado de tranquilidad o esparcimiento en el que la persona se encontraba antes de su aparición, aspecto en el que me he detenido en otra oportunidad y que resuena con material etnográfico de distintos puntos del Noroeste argentino y zonas aledañas (Bussi, 2015). Daña y perjudica sin previo aviso, dejando a Darío impotente frente a tales hechos. Otra castillista ha descrito el comportamiento de ambos flujos aéreos en términos comparativos: “el Zonda es como un ciclón”, teniendo su epicentro en algún punto del fondo del valle y adquiriendo un fuerte movimiento giratorio contenido por sus laderas, formando una suerte de “remolino” a gran escala.

En 1898, Samuel Lafone Quevedo publica *Tesoro de catamarqueñismos*, obra fundamental para los estudios culturalistas de la provincia y de la región. Combinando su lectura de cronistas coloniales y el material recogido durante entrevistas hechas por él mismo a los peones que trabajaban en sus propiedades, este autor ha compilado y

sistematizado datos que actualmente siguen estando en uso por folkloristas, historia-dores, lingüistas, antropólogos y otros interesados. En particular, este libro dispone una serie de términos en una lista a la cual se le anexa una definición y comentario, al estilo de un diccionario: retomo aquí el caso que interesa al análisis de este trabajo.

Huayramuyu. Remolino; voz en los versos del canto del *huanacu*. No es el enemigo mi hijita. *Manchu huahuitay*; los enemigos nos rodean. *Enemigocuna rodeanchis*; *Huayramuyu cancu*, son los torbellinos; y cuán muchos se ven a eso de mediodía cuando calienta el sol en los campos de Andalgala. Anuncian zonda. (Lafone Quevedo, 1999: 132)

Puede apreciarse aquí cómo se vincula al remolino con el Zonda, a través de su “anuncio”. Este mismo autor describe al Zonda como “vientos fuertes y periódicos de los valles de la Cordillera (...) [que] son secos y calientes” (*idem*: 241). Por su parte, en *Folklore Calchaquí*, Adán Quiroga describe a “la madre del viento” de manera tal que recuerda al mismo Zonda, siendo ambos términos propuestos como sinónimos por algunos autores (v.g. Karlovich, 2005; Parodi, 2005):

Ofrezco a los estudios de la mitología calchaquí este nuevo mito *Huayrapuca* o *Huayra-puca*, que literalmente quiere decir *Viento colorado*, y que para la gente de los valles vale como “remolino de viento en día de tempestad”, el cual remolino aparece de color rojizo porque levanta a los aires el polvo gredoso de los terrenos secos y áridos. (1992: 341)

Quiroga también menciona que esta entidad es considerada “muy amiga” del Supay, “el diablo mismo” (*idem*: 347) y que la une un vínculo de parentesco con el Remolino:

La Viento es prima hermana del Remolino. Este vive también en la cueva tenebrosa de los bramidos, y cuando salen de ella lleva la delantera el Remolino. Puestos en marcha, cada cual toma rumbos distintos, y encontrándose, sea por el cerro o el llano, se abrazan y confunden. Entonces caen los árboles. Ambos son enemigos del hombre, al cual lo llevan consigo si lo encuentran a su paso. (*idem*: 348)

Así, al igual que con el Zonda a modo de “anuncio” según Lafone Quevedo, el Remolino “lleva la delantera” de “*La Viento*” o “*Huayrapuca*” hasta finalmente confundirse. Quiroga también da cuenta de la naturaleza dañina de ambos, desplazando violentamente árboles y humanos, de quienes son “enemigos”. Más recientemente, Karlovich comenta:

Wayrapuca es el zonda transandino, un viento caliente y desecador. *Puka* (“rojo”) puede referirse al polvillo colorado del que en algunas zonas se carga el viento [(*wayra*, en quechua)], pero también es posible que se trate de un uso metafórico del color que remite al calor del viento. (2005: 27)

En mi trabajo etnográfico también me fue posible apreciar estos vínculos. En Los Castillos, la presencia del Zonda es relatada como un momento de disgusto e incomodidad; es considerado “fuerte”, “caliente” y “muy dañino”, siendo un factor de riesgo para personas, árboles, plantaciones, animales y casas. Igualmente los pobladores resaltan que al observar las nubes de tierra a lo lejos puede conocerse su inminencia: esta sería una característica fundamental del Zonda, el impedimento de la vista por la tierra volátil en el ambiente que, junto a su alta temperatura y fuerte sonido, se conjuga con la potencia de la resistencia frente a los cuerpos para crear un ámbito sumamente displacentero y nocivo en el que la persona se imbuje sorpresivamente.

El aire

En Los Castillos el *aire* es considerado un elemento que está siempre presente, moviéndose sigilosamente en el ambiente. Muchas veces es caracterizado con alguna propiedad (puede ser frío, caliente, malo, etc.) y en esos casos se lo liga estrechamente con espacios precisos. Se afirma, por ejemplo, que en la cumbre –término genérico para todo el cordón montañoso mayor de la sierra de Graciana– hay un “*aire* malo” y “frío”; esto se vincularía con un aumento de la cualidad fría del aire a medida que se está más lejos (subiendo o bajando la pendiente) del centro de Los Castillos. Ese “*aire* malo de la cumbre” puede generar apunamiento (mareo y descompensación general, entre otros síntomas) e incluso “quemar la piel” en los días de mucho calor.

Pero el llamado genéricamente *aire* es de aparición más común. Algunos animales (principalmente las gallinas) y los humanos pueden *agarrar el aire*, es decir, verse afectados negativamente por el ingreso de este al cuerpo. A dicho estado se lo llama *estar aireado* y sus causas son múltiples. Pudo haber llegado a uno a través de una ráfaga de viento o durante un cambio abrupto de temperaturas⁹ (salir de una habitación cálida al exterior frío, por ejemplo); pudo haber sido ocasionado por un susto, por una sorpresa desagradable y repentina (dejando al damnificado *aireado* o también *asustado*, considerados sinónimos en estos casos); pero lo más habitual es que la causa sea desconocida y que el aquejado y sus personas próximas deban especular sobre su origen. Comentaré algunos ejemplos que reportan, cada uno, un método distinto de curación a la vez que permiten delinear ciertas series lógicas comunes a ellos.

Una tarde de primavera caminé un par de kilómetros desde la casa donde me hospedaba para concretar una entrevista en otra sección del poblado. Allí me encontré con Amelia, una mujer de unos 65 años con la cual ya había mantenido algunas conversaciones. Ella tenía un pañuelo que recubría sus orejas, pasando por debajo de su mandíbula y formando un nudo en la coronilla. Ante mi pregunta por ese vendaje, me explicó que estaba teniendo fuertes dolores de oído porque le había entrado *aire*, algo común para ella los días de mucho viento; justamente mantenía ese pañuelo en su cabeza para que no le entrara más *aire*. Una semana después la vi sin él: ella comentó que una vecina le había *sacado el aire* y que ya había mejorado. Había hecho un cono de papel, introducido la punta en su oído y prendido fuego el otro extremo mientras recitaba rezos en su fuero interno.¹⁰

Sin embargo, como dije arriba, es poco común que una persona sepa por qué razón el *aire* entró en su cuerpo. Ante constantes dolores de cabeza, de oído, musculares o de vista que no tienen una razón directa y aparente, el convaleciente y sus cercanos se preguntan si podría ser *aire*. Entre la dubitación, se emplea aquel método del cono de papel¹¹ (aunque habitualmente sin los rezos), el cual consta de tres etapas: primero, el armado del artefacto, la aplicación sobre el lugar de la dolencia y la incineración; segundo, observar si del papel salen chispas: si es así, es porque es *aire* lo que está afectando el cuerpo; tercero y último: esperar a que el cono produzca abundante humo, lo que finalmente demuestra la curación. A este procedimiento se lo conoce como *quitar* o *sacar el aire*.

Quisiera remarcar la segunda etapa, ya que la necesidad de confirmación mediante las chispas se vincula estrechamente con la línea argumental central de este trabajo: el *aire* se presenta como un flujo aéreo que codifica el constante peligro de “vuelco”, al igual que el Zonda. Así, el acento recae en la suposición –a la vez direccionada e incierta– de que el agente de aflicción es el *aire*: se considera igualmente que muchas otras causas pueden provocar esos dolores (malos movimientos, enfermedades, golpes, etc.), pero el *aire* nunca deja de ser una opción privilegiada para el diagnóstico. Así se aprecia en un ejemplo que me involucró directamente: después de una jornada de varias horas

de trabajo con el archivo de la escuela del pueblo, manifesté unos dolores cervicales frente a una familia castillista; comenzaron a preguntarme cómo era el dolor y en qué momento había comenzado: cuando comenté que se había iniciado al terminar mi labor con los archivos, una mujer me respondió que “entonces no debe ser *aire*” y sugirió que el causante pudo haber sido una mala postura. El *aire*, también allí, fue la primera opción a descartar. Lo mismo se observa en la siguiente experiencia, donde la picazón es el indicador que confirma el diagnóstico.

Un día, un joven castillista llamado Sebastián llegó de visita a la casa donde me hospedaba. Contó algunas novedades y escuchó otras. Antes de irse, una mujer anciana que vive ahí le preguntó por su ojo derecho, que se veía irritado. Él contestó que le dolía y que lo había consultado con varios médicos pero que ninguno pudo diagnosticarlo correctamente, y que el último le había dicho que podía ser *aire*.¹² Ella dijo que eso era lo más probable y le explicó cómo *sacarlo*: se debe cortar por la mitad un poroto negro (a lo largo) o la punta de una hoja de tinajera, una planta local; luego, es necesario humedecer esto para adherírselo a los párpados inferiores o superiores antes de acostarse a dormir; si se siente una fuerte picazón “es sabido que es *aire*”, confirmando las sospechas; finalmente, se debe esperar a que el poroto o la hoja se desprenda por sí misma de los párpados para que la curación esté completa.

Este *aire* también puede ser dañino si se lo agarra al pasar por debajo de una higuera o de un molle córdoba, consideradas “plantas *airientes*”. Para curar este mal se aconseja frotarse la piel, la cual comúnmente reacciona creando numerosas ronchas, con polvo de yerba mate; pero esto también puede solucionarse sahumando al afectado, aunque no siempre sea lo más eficaz en estos casos.

Por el contrario, esta sí es la técnica correcta para quitar el *aire* de alguien que “tiene susto” (o está *asustado*, o *aireado*, o *agarró el aire*). Esto igualmente puede dañar a algunos animales. Por ejemplo, he conocido casos en que gallinas son calificadas como *asustadas* o *aireadas* porque han sufrido el zarpazo de un zorro o el ataque de un perro: estas devienen *ariscas* (reacias al contacto), se desorientan, pueden no comer ni beber por un tiempo prolongado y tienen miedo de acercarse a los humanos y a otras gallinas. Algunos deciden esperar a que ese estado se diluya y vuelvan a su comportamiento normal, pero la curación que otros emplean consiste en el sahumado: se incinera yerba y azúcar en una lata o en un brasero (a veces también se le agrega una hoja de ruda) y se mueve a la gallina entre las volutas de humo, procurando que lo respiren.¹³ A su vez, he registrado un relato en torno a un caso similar en el cual el afectado era un bebé que no paraba de llorar luego de un accidente vial, en el que un caballo terminó incrustado en el automóvil en el que viajaba; se le *quitó* el *aire* sahumándolo de la misma manera que a la gallina; el bebé estaba *asustado*.

Comprendo al *aire* en Los Castillos como inmerso en este complejo mayor del ordenamiento de los flujos aéreos, como codificadores de la amenaza del “vuelco”, y como íntimamente entrelazado con la enfermedad del “susto” andino tal como lo han descripto numerosos autores (Palma, 1973; Fernández Juárez, 1999; Cruz, 2005; Boyer, 2006; Gil García, 2006; Kusch, 2007; Vilca, 2009; Martínez, 2013; entre otros), compartiendo –en mi caso de estudio– causas y consecuencias, pero difiriendo en sus explicaciones. Como sostienen Bugallo y Vilca (2011: 5), el “espacio vivo, interlocutor, que interpela a los humanos, es quien se encuentra en el origen de muchas enfermedades”, actuando principalmente a través de fluidos como el *aire*.¹⁴

Los cuerpos de los flujos aéreos

Para los Andes, una extensa bibliografía etnográfica da cuenta de una enfermedad denominada “susto” (pero también *mancharisqa* y *manchachicuni*) presente en gran parte de la región por lo menos desde los tiempos de la colonia (Boyer, 2006).¹⁵ Si bien existen muchísimas variaciones y particularidades, aquí esbozaré ciertos puntos básicos, comunes en la literatura. Según los textos, es común que las personas se enfermen a causa de algún “imprevisto” (Martínez, 2013: 220) o “accidente” (Fernández Juárez, 1999: 138) que les ocasiona una fortísima impresión o sensación de terror, “a pesar de la vigilancia continua” (Boyer, 2006: 187) sobre sus acciones; en ese momento –tras un choque, una caída o el encuentro con algún ser tutelar o un muerto–, el espíritu (o alguna sección de él) se desprende del cuerpo a través de la boca abierta (por la sorpresa) quedando detenido en aquel lugar específico, corriendo el riesgo de ser robado por un ser no-humano maligno (Fernández Juárez, 1999; Gil García, 2006; Martínez, 2013). Con dicha carencia, el sujeto sufre de vómitos, diarreas, mareos, cansancio, falta de apetito, apatía, pereza, delirios, etc. Durante tres días y a partir de esa misma noche, debe efectuarse una serie de acciones rituales encabezadas por especialistas para reintegrar ese espíritu al cuerpo. Si dicha operación no se realiza con eficacia y a su debido tiempo, esta aflicción puede llevar al individuo a la locura o a la muerte¹⁶ (Palma, 1973: 47).

Como resalté en un párrafo anterior, los casos de *susto* del bebé y de las gallinas en Los Castillos se produjeron por una fuerte impresión negativa: el choque con el caballo y el ataque de un depredador, respectivamente. Al notar que el *susto* me era referenciado como una forma más de *agarrar el aire* y no como una pérdida del espíritu, pregunté a una castillista de qué manera el *aire* ingresaba al cuerpo en esos casos. Me respondió que la reacción de espanto por la desagradable sorpresa (abrir mucho los ojos y la boca) es lo que permitía que el *aire* penetrara en el organismo por la marcada aspiración realizada.

Explicaciones semejantes han sido abordadas por Palma (1973), quien efectuó parte de su trabajo etnográfico en la Puna y los valles de Catamarca y resalta que el “susto” y el “aire” se ven muchas veces entremezclados ya que este último es un elemento que atraviesa diferentes patologías puneñas. Según uno de sus informantes, “el susto viene con aire” (1973: 38), y “el sahumero quita el aire que el asustado respira [aspira] de golpe cuando se asusta” (49, n. 39). A su vez, este autor arriesga una definición del *aire*, al que califica como un “inespecífico” (*idem*: 40) y “ubicuo ‘personaje’” (*idem*: 39): “Lo que se denomina simplemente *aire* tiene relación con la porción de gas atmosférico que en la agitación del ‘susto’ (...) el individuo aspira inquieto” (*idem*: 38).

Otros autores han resaltado las consecuencias lógicas del “susto”, las cuales expresan –junto con otra sumatoria de estudios específicos– un cuerpo humano en los Andes que se pretende sólido, duro y cerrado.¹⁷ Boyer marca que las “aberturas y vías de comunicación por el exterior” (2006: 199) conllevan el riesgo de que el *aire* circule por los cuerpos, en consonancia con el planteo de Fernández Juárez, para quien “el cuerpo humano (...) [ha] de permanecer clausurado ante lo externo, como medida profiláctica capaz de prevenir (...) enfermedades resultantes de la excesiva vulnerabilidad que propician las ‘aberturas’” (1999: 179).¹⁸ El momento en el que un individuo se *asusta* implica la aspiración de *aire*, gracias a lo cual este se agarra: la apertura de la boca y la aspiración que se genera dan cabida al origen de este mal. Así, el cuerpo deja de estar cerrado, se abre y resulta afectado por el *aire*.

Una segunda línea de análisis me obliga a retomar la amenaza de “vuelco” que implican los elementos *aire* y *susto*. Rodolfo Kusch, en la misma obra que he discutido aquí, apunta una lectura muy sugerente en torno al “susto” y a las “enfermedades” indígenas

(andinas) en general. El autor comenta un relato de Rigoberto Paredes (1920: 129): cuando un aymara emprende un viaje y, a poco de comenzar, se le cruza un zorro por el lado izquierdo del camino, este debe desistir y regresar a su punto de partida pues aquella situación es considerada un mal augurio. Según Kusch (2007: 339-340) no es el “objeto zorro” el que “motiva una superstición” linealmente, sino que su aparición de improviso trastoca “la realidad comprometida con el viaje” (una particular y frágil “realidad-para-viajar”) ya que “el menor acontecimiento la puede trocar de fasto en nefasta”. Como sostiene continuamente Kusch, estas “realidades-para”, esos “*así* del mundo”, esos estados de las cosas que siempre son pasibles de “vuelcos” contrastan nítidamente con el “espectáculo” del mundo occidental moderno en el cual los objetos, autodefinidos, se hacen presentes sobre un trasfondo inmutable. En otra sección comenta: “un mundo tomado por su *así* es visto como un puro acontecer y no como un escenario poblado de cosas. Ahí interesa mucho más la tonalidad favorable o desfavorable de las cosas, que la solidez material de estas” (*idem*: 334-335). Ahora bien, para Kusch, “mucho más importante que el zorro, es el temor al trueque de la realidad, en suma al *kuty*” (*idem*: 340). Y, luego de discutir el *susto* en el altiplano boliviano, este autor expresa su posición con respecto a la “enfermedad” –en términos generales– en dicha área: “Ella no consiste en una alteración del cuerpo, sino que más bien es resultado de un vuelco de la realidad, de una inversión de lo fasto en lo ne-fasto” (*idem*: 339).

Estos postulados pueden vincularse a lo que Tim Ingold (2011: 138-139) ha escrito a partir de registros etnográficos propios de otras regiones del mundo: si bien este autor no ha trabajado con casos de los Andes, considero que su propuesta puede ayudar a aclarar algunos puntos con respecto al tema que aquí desarrollo. Él nos propone trazar dos procesos al parecer opuestos: mientras que en la incorporación –o *embodiment*–¹⁹ el viento pasa a formar parte de la constitución del cuerpo, en la eventación –o *enwindement*– es el cuerpo el que resulta envuelto e involucrado en las “corrientes del medio”, en el viento, siendo afectado por él.

Si bien he sostenido que el *aire* castillista está estrechamente vinculado al “susto” andino, siendo diferentes, aquí debo aclarar que considero que “*agarrar el aire*” consiste tanto en una “inversión de lo fasto en lo ne-fasto” como en “una alteración del cuerpo”, explorando otras posibilidades a partir de las palabras de Kusch que cité más arriba. El *aire* es, justa y literalmente, incorporado o *embodied*, pasando a sumarse a los procesos mismos del cuerpo del afectado, introduciéndose en él de alguna manera y obstruyendo su correcto funcionamiento. Manifestándose en el dolor muscular, de oídos, de cabeza o de ojos, el *aire* se agarra y se quita (o saca) porque está dentro del cuerpo y de sus procesos. Según considero, la penetración del cono de papel en el oído para quitar el aire, lo ejemplifica bastante bien. Néstor Palma (1973: 41) comenta sobre el “mal aire” –elemento que está íntimamente ligado al “aire” pero con componentes propios de la “brujería”–²⁰ que en él “subyace la idea del *cuerpo extraño*” dentro del organismo humano. Para ilustrarlo presenta el testimonio de un curandero de San Antonio de los Cobres (Salta): para él, el “mal aire” consiste “en un bicho como garrapatas que le chupa la sangre, que se coloca en el cuerpo y que no se ve nunca”.

A continuación, podemos ver cómo, al igual que con el *aire* de Los Castillos, la indeterminación sobre cómo este elemento ha penetrado en el cuerpo forma parte integral de su peligrosidad. Cando Palma le pregunta cómo es que ese “bicho” invisible se mete en el cuerpo, el curandero responde: “Vaya uno a saber cómo se le ha metido... se le mete en las venas y le chupa, le chupa y le come las venas”. Si no se lo “quita” adecuadamente mediante técnicas específicas, este “bicho” puede terminar fácilmente con la vida de su huésped.

Por otra parte, es con la aparición del Zonda que el cuerpo se ve enventado, *enwinded* o, mejor, “enzondado”. Casi irremediabilmente envuelto en las violentas, calientes y confusas “corrientes del medio”, el cuerpo castillista pasa a formar parte de esta repentina y peligrosa realidad-en-el-Zonda, parafraseando a Kusch, en la cual puede enfermarse o dañarse sin previo aviso. El cuerpo se imbuje de los flujos perceptuales del Zonda calentándose, golpeándose y siendo imposibilitado de ver y de oír claramente (a causa de los nubarrones de tierra y las fuertes ráfagas). Las descripciones del Zonda que los castillistas me han ofrecido y que también se resaltan en fuentes folklóricas (principalmente en la obra de Adán Quiroga), se enfocan en resaltar la variación del mundo percibido a partir de un cambio en las “corrientes del medio”. Uno de pronto se encontraría imbuido, sumergido en el universo perceptual que impone el Zonda.

Palabras finales

El *aire* y el Zonda se presentan como dos codificadores aéreos de la amenaza de “vuelco” que se vinculan con el cuerpo castillista de manera inversa. La incorporación del *aire* al *agarrarlo* y el “enzondamiento” del cuerpo son dos resultados diferentes del abrupto trastocamiento del estado de las cosas en Los Castillos. Para su comprensión y explicitación en este trabajo me fue necesario estructurarlos y presentarlos de manera simétrica, lo que no significa que allí se agoten las complejidades de este ordenamiento local de los flujos aéreos. No obstante, en esta neumática peligrosa, el Zonda puede aparecer de golpe y darle un “vuelco” a la experiencia de quien se ve sometido a él mientras que el *aire* siempre está presente rondando y amenazando con entrar en los cuerpos –por lo que se supone una opción privilegiada en ciertos diagnósticos y sus curaciones incluyen comúnmente una etapa intermedia en la que se confirma o se refuta dicha suposición a través de picazón, sonidos, chispas.

La intención de pensar en torno a los fenómenos meteorológicos desde la perspectiva práctica de los habitantes Los Castillos, y no desde los axiomáticos debates en torno al “cambio climático global”, permitió incorporar otras líneas imprescindibles de comprensión: las nociones de mundo, cuerpo y “vuelco”, entre otras, abren vías para aproximarse a la necesidad de problematizar los sentidos del concepto “Naturaleza” al referirse a los modos vitales de las poblaciones de la región. Es en este entramado que se torna posible el abordaje de la complejidad supuesta en las advertencias que los castillistas realizan con respecto al Zonda y al *aire*. Considero a estos pasos como movimientos necesarios a la hora de explorar las consecuencias lógicas de las prácticas y de los enunciados que observé en Los Castillos durante la labor etnográfica; y es en esa exploración donde se entablan las bases para realizar los desplazamientos necesarios de la propia imaginación académica, moderna y, desde ya, colonial.

Si “la antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión: la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento”, como supo propinar Eduardo Viveiros de Castro (2010: 14), es preciso seguir los senderos indicados o sugeridos por la experiencia etnográfica para desbordar los límites impuestos previamente por los marcos rígidos de la seguridad conceptual. Para retomar las ideas desarrolladas en este artículo, me refiero a la importancia de dejar afectar la imaginación de los posibles, *agarrando* las propuestas castillistas, incorporándolas en un proceso de intensa transformación de la constitución propia: “vuelcos” necesarios para llevar adelante esta misión disciplinar. A su vez, como se presenta en las palabras de Rodolfo Kusch que abren este escrito, ingresar a un mundo que no es tan sencillamente definible y estable, es someterse a lo temible de lo inédito.

Agradecimientos

Las ideas aquí vertidas no hubiesen podido existir como tales sin la constante y valiosa contención que significa el Núcleo NaturalezaCultura (IDACOR), a través de aportes y discusiones muy variadas y potentes. La investigación etnográfica fue realizada en el marco de una beca del Consejo Interuniversitario Nacional y del proyecto “De climas y paleoclimas: materialidades, percepciones y representaciones en los Andes meridionales” (SECYT-UNC), bajo la rica dirección de la Dra. Bernarda Marconetto, a quien agradezco su apoyo y orientación. Igualmente, agradezco los comentarios de los dos evaluadores que participaron en el proceso de selección de este artículo. Le debo a Soledad García su acompañamiento traduciendo al inglés el resumen del texto.



Notas

1. Este texto retoma parte del Capítulo II de mi tesis de licenciatura en Antropología.
2. Este texto y el de Bouysse-Cassagne y Harris (1987) servirán de guía para quien quiera profundizar en estos estratos.
3. Otros autores han referenciado estos paisajes peligrosos en los Andes, como Cavalcanti-Schiel (2007), Aedo (2008), y muchos otros. Para un caso salteño y más centrado en los fenómenos meteorológicos, Crivos y Martínez (1997).
4. Ameritaría una reflexión específica el abordar la complejidad del concepto “América”, según lo desarrolló Rodolfo Kusch en sus diversos escritos. Lo mismo podría aplicarse al de “indígena” o “indio” que usa el autor y que igualmente otorgan a la lectura rápida una impresión de exagerada generalización. En estas páginas solo me concentraré en abordar la forma en que él comprende el concepto *kuty* en uno de sus libros, *El pensamiento indígena y popular en América* (1970).
5. Tomaré aquí la forma de escritura del quechua que utiliza Kusch, así como las posibles traducciones que él detalla. También puede hallarse este término en la literatura como *kuti* o *cuti*.
6. El término “codificador” está inspirado libremente en la lectura de las clases del 16 de septiembre y del 14 de diciembre de 1971 dictadas por Gilles Deleuze (2005), aunque su uso en este trabajo no haga referencia directa a la propuesta hecha por ese autor.
7. Caracterizaciones similares se aprecian para el noroeste argentino en Vilca (2009) y Martínez (2014). Gilles Rivière (1997: 38) apunta que entre los colectivos aymara bolivianos, “en esta época se abre un período en el cual las divinidades/espíritus están en efervescencia, cuando el futuro es incierto y difícilmente dominable por los hombres”; puntualmente señala que “a fines de esta época se es más sensible a las enfermedades de la naturaleza/sobrenaturaleza y que es necesario evitar la frecuentación de sitios peligrosos”.
8. Otros autores han resaltado la potencia nociva de recibir el aire de un remolino, sin embargo esto no será tratado aquí: Pablo Cruz (2006) lo comenta para el sur boliviano, y Néstor Palma para la sierra central peruana (1973: 46) y la zona puneña de Catamarca (*idem*: 50-51).
9. Lo que Palma (1973) reporta como “golpe de aire”.
10. Este método de curación ritual “por secreto” es más bien habitual en Los Castillos y es llevado a cabo por especialistas. Se utiliza para sanear los cuerpos de las personas y también los de los animales. Salguero (2002: 46) discute brevemente este punto para Los Castillos, pero considero que es necesario ampliar dicha discusión en futuras investigaciones.
11. Para los casos de dolor muscular, el cono de papel puede reemplazarse por un cigarrillo, contactando la colilla con el cuerpo.
12. Sebastián recibió esta respuesta en un hospital municipal cercano. Para otros casos, más habituales, en los que los diagnósticos de este tipo realizados por agentes biomédicos y por agentes nativos resultan excluyentes ver Martínez (2013) y Fernández Juárez (1999).
13. La yerba mate, el azúcar, la ruda, las cáscaras de naranja y otros elementos que se usan en Los Castillos para sahumar en curaciones, son los mismos que se utilizan para armar y tomar mate

cotidianamente. Desde la frontera salteña con Catamarca, en los valles Calchaquíes, Crivos y Martínez (1997: 145) sostienen que la “sahumada” también es utilizada para “neutralizar el efecto patogénico del ‘aire’”, cuando este “agarra” a un habitante de Los Molinos.

14. Particularmente, estos autores insisten en que “uno de los modos predominantes de la interpelación de estas alteridades poderosas [del paisaje andino] consiste en afectar la dimensión espiritual humana, ‘agarrando’ o ‘soplando’ el principio espiritual y vital de la persona (...)” (Bugallo y Vilca, 2011: 5).
15. Dicha extensión etnológica es más controvertida cuando esta aflicción afecta a animales (Fernández Juárez, 1999: 140, n. 24), como en el caso de las gallinas de Los Castillos.
16. Palma (1973: 57), Fernández Juárez (1999: 150-151) y Boyer (2006: 203) resaltan la estrecha relación entre el “susto” y el ser “agarrado” por la Tierra, la *pacha*, el “aire” o algún ser tutelar del paisaje andino. En ambas dolencias, el espíritu o alguna “sombra” de él se desprende del cuerpo y pasa a formar parte del dominio de otras potencias. Más adelante presentaré la importancia de diferenciar el caso castillista en este punto, ya que allí no se es “agarrado por” el *aire*, sino que es uno quien lo agarra.
17. “El cuerpo seco y cerrado, a imagen de la piedra, máximo exponente de dureza y resistencia al paso del tiempo, constituye el reflejo de lo que son los *jaqi* [o “personas”] aymaras.” (Fernández Juárez, 1999: 175).
18. Cruz (2012: 228), por ejemplo, también señala que en Potosí el embarazo y el período menstrual son considerados los momentos en que la persona “experimenta su máximo de apertura corporal favoreciendo la comunicación entre el *ukhu cuerpu* [(interior del cuerpo)] y el *ukhu pacha* [(inframundo)]”, y así propiciando enfermedades como *mancharisqa* (“susto”). En otro texto, basado en un extenso trabajo etnográfico también en la región del Potosí, Tristan Platt (2002: 146) no menciona el riesgo de la *mancharisqa*, pero sí aclara que luego del parto, la reciente madre “aún está abierta y, por lo tanto, sujeta a la amenaza del frío”, pudiendo un “viento *chullpa*” soplar hacia sus adentros y enfermarla de tal modo que la deje débil e inmovilizada por la fatiga.
19. Este término condensa numerosas discusiones (incluyendo la de su traducción al español) que no detallaré en este texto, ya que sobrepasa mis objetivos y desvía sus ejes. Para ello, sugiero la lectura de un libro coordinado por Silvia Citro (2010) que compila numerosos trabajos clásicos y actuales al respecto.
20. Vale la pena resaltar que el mismo Palma trae a colación el testimonio de un habitante de Antofagasta de la Sierra (Catamarca) en el que este se explaya sobre la sintomatología del *mal aire*, tomando muy fuertes similitudes con la del *aire* castillista: “El *mal aire* es un aire malo que le toma a uno, da ruidos en los oídos, trae mareos y ‘gómitos’ [vómitos] y duele la cabeza y se halla malestar en el cuerpo” (1973: 36-37).

Bibliografía

- » Aedo, J. A. (2008). "Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga". En *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Sudandinas* n° 36, 117-137.
- » Boyer, I. (2006). "El *samay*, el 'susto' y el concepto de persona en Ayacucho, Perú". En Fernández Juárez, G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica cultural*, pp. 187-215. Quito, Abya-Yala.
- » Bouysse-Cassagne, Th. y Harris, O. (1987). "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el mundo andino*, pp. 11-59. La Paz, Hisbol.
- » Bugallo, L. y Vilca, M. (2011). "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)". En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en línea: <http://nuevomundo.revues.org/61781>.
- » Bussi, M. (2015). "Decompostura o muerte. Una aproximación etnográfica a las relaciones entre humanos y fenómenos meteorológicos en Los Castillos (Catamarca)". Trabajo Final de Licenciatura en Antropología. Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- » Cavalcanti-Schiell, R. (2007). "Las muchas naturalezas en los Andes". En *Periferia* n° 7, 1-11. Disponible en línea en: <http://ddd.uab.cat/pub/periferia/18858996n7a1o.pdf>
- » Citro, S. (coord.). (2010). *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos.
- » Crivos, M. y Martínez, M. R. (1997). "Aspectos de la percepción de algunos fenómenos meteorológicos y naturales entre los pobladores de Los Molinos, Salta, Argentina". En Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, pp. 135-152. Quito, Abya-Yala.
- » Cruz, P. (2005). "El lado oscuro del mundo. Una cartografía de la percepción de los sitios arqueológicos en los Andes meridionales (Laguna Blanca, Catamarca-Argentina, y Potosí-Bolivia)". En *Boletín del SIARB* n° 19, 38-48. La Paz.
- » ———. (2006). "Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de *punkus* y *qaqas* en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia". En *Boletín del Museo de Arte Precolombino*, vol. 11, n° 2, 35-50. Santiago de Chile.
- » ———. (2009). "Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia". En *Estudios Atacameños* n° 38, 55-74. San Pedro de Atacama.
- » ———. (2012). "El mundo se explica al andar. Consideraciones en torno a la sacralización del paisaje en los Andes del sur de Bolivia (Potosí, Chuquisaca)". En *Indiana* n° 29, 221-251.
- » Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus.
- » Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- » Fernández Juárez, G. (1999). *Médicos y yatiris. Salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. La Paz, Ministerio de Salud y Previsión Social/CIPCA y ESA/ OPS/OMS.
- » Gil García, F. (2006). "¿Fármacos contra el susto? Paradojas y posiciones enfrentadas en la concepción de la enfermedad en el altiplano boliviano". En Fernández Juárez, G. (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la Salud y Crítica cultural*, pp. 217-227. Quito, Abya-Yala.

- » Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Londres, Routledge.
- » Karlovich, A. (2005). "El Canto del Chiqui: texto y contexto". En *Guaca*, año 1, n° 2, 21-32. Lima.
- » Kusch, R. (2007 [1970]). "El pensamiento indígena y popular en América". En *Obras completas*, tomo II, pp. 255-546. Rosario, Fundación Ross.
- » Lafone Quevedo, S. (1999 [1898]). *Tesoro de catamarqueñismos. Nombres, lugares y apellidos indios con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana. Primera edición complementada con "Palabras y modismos usuales en Catamarca", por Félix F. Avellaneda*. San Fernando del Valle de Catamarca, Universidad Nacional de Catamarca.
- » Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Martínez, B. (2013). "Sistema biomédico y medicina 'tradicional' en El Cajón, Catamarca, noroeste argentino". En Tavares Ribeiro Soares, L. (comp.). *Pobreza, desigualdad y salud en América Latina*, pp. 211-226. Buenos Aires, CLACSO.
- » ———. (2014). "Dios, Cristo y el maligno: disputas cosmológicas y ciclos temporales en San Antonio del Cajón (Provincia de Catamarca, Argentina)". En *Estudios Atacameños* n° 49, 177-196. San Pedro de Atacama.
- » Medina, J. (1989). "Prefacio". En Martínez, G. *Espacio y pensamiento I. Andes meridionales*. La Paz, Hisbol.
- » Palma, N. (1973). *Estudio antropológico de la medicina popular de la puna argentina*. Buenos Aires, Cabargon.
- » Parodi, L. (2005). *Leyendas indígenas de la Argentina*. Buenos Aires, Andrómeda/Libertador.
- » Paredes, R. (1920). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz, Arno Hermanos-Librerros Editores.
- » Platt, T. (2002). "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". En *Estudios Atacameños* n° 22, 127-155.
- » Quiroga, A. (1992 [1897]). *Calchaquí*. Raffino, R. (comentarios de actualización). Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina.
- » Rivière, G. (1997). "Tiempo, poder y sociedad en las comunidades Aymaras del Altiplano (Bolivia)". En Goloubinoff, M., Katz, E. y Lammel, A. (eds.). *Antropología del clima en el mundo Hispanoamericano*, tomo II, pp. 32-54. La Paz, Abya-Yala.
- » Rösing, I. (1996). *Rituales para llamar la lluvia. Segundo Ciclo de Ankari: Rituales colectivos de la Región Kallawayá en los Andes bolivianos*. Cochabamba/La Paz, Los Amigos del Libro.
- » Salguero, E. (2002). "Relación entre los recursos vegetales y las prácticas ganaderas de pequeños productores en los sistemas tradicionales del Chaco Serrano del valle de Ambato (Pcia. de Catamarca. N.O.A.)". Tesina de grado para la Licenciatura en Ciencias Biológicas. Córdoba, Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Universidad Nacional de Córdoba.
- » Torres Guevara, J. y Valdivia del Río, M. J. (2012). *El clima y los conocimientos tradicionales en la región andina. Climas encontrados. Recopilación y análisis de la bibliografía temática existente*. Lima, ITDG-UNALM.
- » Vilca, M. (2009). "Más allá del 'paisaje'. El espacio de la Puna y Quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?". En *Cuadernos FHyCS-UNJu* n° 36, 245-259.

- » ———. (2011). “Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un ‘otro’ que interpela. Una reflexión filosófica”. En Hermo, D. y Miotti, L. (coords.). *Biografías de paisajes y seres: visiones desde la arqueología sudamericana*, pp. 67-74. Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- » Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz.

Mariano Bussi

Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de Córdoba y doctorando en Ciencias Antropológicas en esa misma casa de estudios. Participa del proyecto de investigación “Sequía y aridez: representaciones y percepciones en torno a climas y ambientes en los Andes meridionales. Una perspectiva pluridisciplinaria” (MINCYT y ECOS-SUD, Francia). A su vez, forma parte del equipo de lectura y discusión Núcleo NaturalezaCultura (IDACOR-CONICET-UNC).

